CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

COMPLEMENTARIEDAD, DERECHOS Y DESPATRIARCALIZACIÓN

EL DEBATE DE LOS ÓRDENES Y LAS IDEOLOGÍAS DE GÉNERO EN EL MARCO DEL PROYECTO AUTONÓMICO DE TOTORA MARKA (BOLIVIA)

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

ANA CECILIA ARTEAGA BOHRT

DIRECTORA DE TESIS: DRA. MARÍA TERESA SIERRA CAMACHO

CIUDAD DE MEXICO, NOVIEMBRE DE 2018

Para Marco y Luciana

Por su amor permanente que me impulsa, me inspira, me colma de fuerzas y guía mis pasos. Por la felicidad diaria, los abrazos continuos, los besos más dulces y por este cúmulo de emociones y sentimientos tan intensos, que no encuentro la manera de nombrarlos, porque como dice Cortázar “las palabras nunca alcanzan cuando lo que hay que decir desborda el alma”.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN……..... 11
1. Transformación de la problemática durante trabajo de campo……..… 21
2. Investigaciones sobre despatriarcalización y complementariedad en Bolivia……..... 23
2.1. Primera problemática: Investigaciones que abordan a nivel teórico la problemática de la descolonización y la despatriarcalización…….. 23
2.2. Segunda problemática: Investigaciones que desarrollan la descolonización y la despatriarcalización en la gestión pública…….. 26
2.3. Tercera problemática: Investigaciones etnográficas que estudian la descolonización desde el *chachawarmi*…….. 27
3. Conceptos y ejes analíticos……..… 29
3.1. Género, diversidad cultural e interseccionalidad…… 29
3.2. Derechos humanos y género……. 32
3.3. El Estado, la hegemonía y el poder…….. 34
4. Rutas metodológicas de la investigación……..…. 37
4.1. La metodología colaborativa como eje de la investigación…….. 38
4.2. Técnicas aplicas y productos alcanzados……..…… 45
5. Estructura de la tesis……..…... 50

CAPÍTULO 1. Órdenes de género y autonomías indígenas en Bolivia…….. 53
1. La descolonización del género y la despatriarcalización como propuesta central de los movimientos de mujeres……..……. 55
1.1. Organizaciones matrices en Bolivia……..….. 56
1.2. La Asamblea Constituyente como espacio central para las propuestas de descolonización del género y la despatriarcalización……..... 59
1.3. Los diversos feminismos en Bolivia y sus posturas de descolonización y despatriarcalización……. 65

2. Marco legislativo de los derechos de las mujeres indígenas y de las autonomías indígenas……... 72
2.1. La descolonización y la despatriarcalización desde la normativa estatal……..……. 73
2.2. La constitucionalización de las autonomías indígenas y el pluralismo jurídico.…….…... 80
2.3. La Unidad de Despatrariarcalización y las propuestas de política pública……..……. 85
Conclusión……..…. 89

CAPÍTULO 2. El *ayllu* y la complementariedad *chachawarmi* (hombre-mujer) en la histórica lucha por la de autodeterminación de Totora Marka…..... 91
1. Totora Marka: Organización territorial ancestral y heterogeneidad de su población……..… 93
2. La complementariedad como principio rector de la vida comunitaria de Totora Marka……... 99
3. Genealogía histórica, transformación y readecuación de la complementariedad a partir de una crónica del ayllu……... 102
3.1. El *ayllu* desde la época pre-inca hasta la república: Una historia de asimilación, refuncionalización y resistencia……..…… 104
3.2. Reconstitución de los ayllus y de la complementariedad en Totora Marka……..….. 112
4. El *ayllu* y la complementariedad en el Estado Plurinacional……..…. 118
4.1. El actual sistema de autoridades originarias, la paridad y la rotación de los cargos……..... 121
4.2. El *sarathaki-muyu* (rotación de los cargos) como principio central en el gobierno del *ayllu*……... 126
4.3. Vestimenta, complementariedad e identidades…….. 130
4.3.1. "*Hay que saber usar la pollera"*: El honor, la resistencia y la descolonización de la vestimenta femenina……..…. 137
Conclusión……..…. 143

Capítulo 3. Construcciones culturales del género en Totora Marka: entre la complementariedad y la hegemonía masculina……..….. 146
1. La primera dimensión de la práctica de la complementariedad: El *chachawarmi* en los espacios públicos y colectivos de la Marka……..... 148
1.1. Las asambleas como momentos centrales de cristalización de la organización política y los órdenes de género……..…. 149
1.1.1. *"Aquí sí se respeta el chachawarmi"*: Las asambleas de marka como el principal espacio ganado por las mujeres totoreñas……..….. 154
1.1.2. La noción de titular/acompañante de los cargos originarios en constante negociación y transformación……..... 160
1.2. El importante rol de las mujeres totoreñas en los espacios y las prácticas rituales…….. 167
1.2.1. Las mujeres en el ritual *akulliku* de las asambleas de marka……..…… 171
1.2.2. La complementariedad en el ritual del cambio de autoridades……..….. 172
1.3. La performance de la identidad aymara en las festividades y la importancia de la complementariedad……..... 183
2. Segunda dimensión y el incumplimiento de la complementariedad: Interseccionalidad de las opresiones y las violencias……..…… 188
2.1. "Las mujeres no tenemos descanso": Los múltiples roles de género..….. 191
2.2. La falta de acceso y tenencia de la tierra por parte de las mujeres totoreñas……..… 195
2.3. Las diversas dificultades que afrontan las mujeres totoreñas en el acceso a la educación……..... 198
2.4. Los procesos desiguales de inserción en la ciudad de las mujeres totoreñas migrantes……..... 202
2.5. Las asambleas de ayllu y comunidad como espacios masculinizados y distintos a las asambleas de Marka……. 203
2.6. Las mujeres totoreñas entre las violencias estructurales y las violencias interpersonales……..... 207
Conclusiones…… 212

.

Capítulo 4. Del *"chachawarmi"* al *"chachawarmi-warmichacha"*: resignificación de la complementariedad y vernacularización de los discursos de derechos……. 216
1. *"La autonomía es nuestra lucha, es lo que somos y queremos ser"* Crónica del primer proceso y la participación de las mujeres totoreñas…..…. 218
2. Propuestas femeninas al Estatuto Autonómico: Del *"chachawarmi"* al *"chachawarmi-warmichacha"*…….. 225
2.1. El Encuentro de Mujeres Totoreñas y las propuestas de resignificación de la complementariedad……..… 225
2.2. Vernacularización de los derechos y su circulación discursiva…….. 231
2.3. Intersección entre los derechos a la autodeterminación y los derechos de las mujeres totoreñas……..…. 239
2.4. Entre el apoyo y la cerrazón masculina: Presentación de las propuestas femeninas en plenaria…….. 241
3. Ontología política y complementariedad: La *jach'a qhana* (cruz andina) y el *chachawarmi* como base del estatuto autonómico aprobado……..... 246
Conclusiones……..…. 253

CAPÍTULO 5. Crónicas de una muerte anunciada: la larga y difícil lucha por la autonomía de totora con perspectiva de género…….. 255
1. La segunda etapa del proceso de conversión a la autonomía originaria: La prolongación del camino y las luchas femeninas……... 260
2. El Estado Plurinacional en cuestión y sus contra-rutas: Factores nacionales que influyeron en el fracaso de la autodeterminación totoreña..… 266
2.1. Primera tecnología del poder: Los vacíos y los límites de orden legal..… 267
2.2. Segunda tecnología del poder: Dilatación de los tiempos y la burocracia estatal……... 271
3. El uso de lo legal como lenguaje de la controversia: Resistiendo las contra-rutas del Estado Plurinacional……..… 275

4. Dinámicas y relaciones de poder locales que influyeron en el fracaso de la autodeterminación totoreña……..… 280
5. Las últimas aperturas en los espacios participativos para las mujeres indígenas……..… 291
5.1. *“Por un gobierno municipal de mamas*”: Transformación de la participación femenina en esta institución……..… 291
5.2. La lucha de “las Bartolinas” en Totora Marka: Aperturas y resistencias que afrontan……..... 297
Conclusión……..... 302

CAPÍTULO 6. Apuestas por una justicia de género en el marco de la autonomía originaria de totora marka…….…… 306
1. La compleja estructura de la justicia indígena en Totora Marka……..….. 307
2. Impacto de la Ley de Deslinde Jurisdiccional en la resolución de conflictos locales en Totora Marka……..... 309
2.1. Entre el discurso del pluralismo jurídico igualitario y la permanencia de la práctica del monismo jurídico……... 311
3. Justicia de género en el marco de la constitucionalización de las autonomías indígenas……..... 318
3.1. Apelando a la complementariedad para afrontar los conflictos agrarios... 319
3.2. Usos estratégicos de la Ley y del discurso de los derechos de género…. 322
3.3. Violencia de género: Avances y retrocesos desde la constitucionalización del pluralismo jurídico y de las autonomías indígenas… 329
Conclusiones……. 341

CONCLUSIONES……..…. 344
1. La complejidad de las prácticas de la complementariedad: El *chachawarmi* como núcleo organizador de las identidades aymaras, marcado por la interseccionalidad de las opresiones de género…….…… 347
2. Redefiniciones del *chachawarmi*: Estatutos autonómicos y agencia de las mujeres…….. 350
3. Reconfiguración del Estado Plurinacional: Entre la agenda despatriarcalizadora y la fragmentación de las autonomías indígenas..... 354

GLOSARIO……..... 361

BIBLIOGRAFÍA……..……. 365

ANEXOS……...…… 387

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), por darme la oportunidad de cumplir uno de mis más grandes anhelos en la vida: hacer un doctorado en Antropología. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), por las becas que me otorgaron y que me facilitaron cumplir con esta meta.

Cuando una está lejos de su país y de su familia, a donde migra conforma redes inquebrantables de cariño y cuidado. Como parte de mi familia mexicana, quiero agradecer de manera particular a mi directora, la Dra. María Teresa Sierra Camacho, quien durante más de siete años acompañó con la mayor dedicación y afecto mi tesis de maestría y doctorado. Este documento es el resultado de sus recomendaciones, comentarios y sugerencias permanentes. De igual manera, reconozco todo el tiempo brindado y las recomendaciones vertidas por mis sinodales: Dra. Morna Macleod (UAEM), Dra. Rachel Sieder (CIESAS) y Dra. Pamela Calla (NYU); sus comentarios siempre pertinentes, fueron fundamentales en todo mi proceso de escritura. Asimismo, agradezco a las profesoras de la línea de “Diversidad cultural, etnicidad y poder”, con quienes además tuve la suerte de trabajar en dos proyectos coordinados por CIESAS y el CMI (Christian Michelsen Institute). Parte de los hallazgos de mi tesis devienen de estas investigaciones, que se tornaron en uno de los procesos académicos más enriquecedores en los que participé, ya que aprendí de estas maravillosas mujeres, la ética y el compromiso, lo cual marcó el antes y el después de mi quehacer antropológico.

La presente investigación no hubiera sido posible sin el apoyo y la amistad que me brindaron hombres y mujeres de Totora Marka, los/as cuales me abrieron sus casas, vidas, experiencias, historias y conocimientos. También me permitieron ser parte de sus luchas y resistencias, mostrándome otros horizontes, epistemologías y concepciones de una vida digna. Agradezco también el apoyo de amigos que fueron fundamentales durante el trabajo de campo, como Marco

Mendoza (Fundación CONSTRUIR), Favio Franklin Mayta (CIPCA Altiplano) y los funcionarios de la Dirección General de Organización Territorial —ex Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas—.

Esta tesis la escribí en compañía de mi bebé, primero en el vientre y después en brazos. Este nuevo contexto me exigió mucha disciplina, pocas horas de sueño y afrontar de la manera más propositiva el reto de desempeñar ambas responsabilidades. Más allá de todo sacrifico personal, detrás de esta meta cumplida está el apoyo incondicional de varias personas que me aman:

Siempre conté con el sostén de mis papás, Teresa y Luis, quienes, desde sus propios contextos de carencias, pero inspirados por las luchas —principalmente femeninas— de las generaciones que les anteceden, dieron un enorme paso, brindándonos lo que quizás ellos más añoraron de jóvenes: la posibilidad de estudiar lo que a uno le apasiona. Con esta dedicación y amor lograron que sus tres hijos fueran plenos profesionalmente y, más que nada, felices y satisfechos con la vida que tienen. Gracias a ambos por comprender mi agitada vida, llena de viajes y ausente en varios momentos familiares. De igual manera reconozco el afecto de mis hermanos, Teresa y Luis, a ambos los admiro por su tenacidad y perseverancia; y los extraño diariamente, como también echo de menos a mis sobrinos/as y cuñados/as. Agradezco igualmente a toda mi familia de Tecomitl, en especial a mis suegros, Ivonne y Francisco, por cuidarme desde la primera vez que los conocí, y por tener siempre los brazos y el corazón abiertos para mí y mis seres queridos.

Reconozco el apoyo siempre continuo de mis amigas-hermanas Nashielly Naranjo y Verónica Velázquez, ambas son parte de mis momentos más plenos y siempre están listas para brindarme una mano cuando más las necesito. Junto a ellas, están otras tantas amigas-hermanas, que aprecio enormemente, como Dahíl Melgar, Cristina Mansferrer, May-ek Querales, Ana Negrete, Maribel Núñez, Tania Ramírez. Mi reconocimiento también a todos/as los/as compañeros/as de la línea de “Diversidad cultural, etnicidad y poder” y de todo el programa del doctorado.

Por último, agradezco de manera especial a quiénes dedico esta tesis: a mi esposo Marco y a mi bebé Luciana. Marco dejando a un lado sus proyectos personales, me acompañó de la manera más afectuosa a los trabajos de campo que hice para la maestría y el doctorado. Fungió de etnógrafo, fotógrafo, transcriptor, conductor, cocinero, bailarín, cargador, psicólogo y un sinfín de cosas que facilitaron mis experiencias en campo. Esta tesis también le pertenece, como le pertenece cada uno de mis logros, porque su apoyo incondicional me impulsa y me motiva. Más allá de esta meta cumplida, agradezco su cariño sincero siempre presente en mis mejores y peores momentos. A mi pequeña Luciana, quién me sacó de una lógica enfermiza de trabajo extremo, me despojó de todo egoísmo y me enseñó lo que había desaprendido años antes, como jugar, correr en el parque, reírme de las cosas "insignificantes" y sentirme satisfecha con los logros más sencillos. Esta hermosa maestra de vida, volteó mis prioridades y me mostró que hay cosas más importantes que lo que uno produce académicamente. La presente tesis la escribí con y para esta mi familia chiquita, a quienes amo inmensamente.

Mama Tamani **(mujer autoridad) en el ritual de cambio de autoridades**

(8 de enero de 2015).

Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

INTRODUCCIÓN

La presente tesis documenta y analiza el impacto de la aprobación de la nueva constitución boliviana de 2009, que anunció un cambio político a favor de las "autonomías indígenas" y un proceso de "descolonización" y "despatriarcalización" del y desde el Estado. Mi interés recae en lo que estos cambios legales y políticos han significado para las mujeres totoreñas (departamento de Oruro), quienes aprovecharon la actual coyuntura histórica, para traducir a nivel de la práctica social la despatriarcalización. Lo hicieron a partir de la resignificación del principio aymara de la complementariedad *chachawarmi* (hombre-mujer), para enmarcar y posicionar una mayor participación y justicia de género a múltiples niveles. Esta resemantización fue planteada desde ontologías políticas y culturales propias, poniendo en el centro el indisoluble vínculo entre los derechos colectivos y los derechos individuales. La resignificación de la complementariedad revela además el proceso de vernacularización de los discursos universales de los derechos de género y, a la vez, la necesidad de reconocer las subordinaciones que afrontan estas mujeres ante sus propias costumbres y sistemas normativos, asimismo evidencia el cúmulo de opresiones que recae sobre ellas por su condición de género, etnia y clase, que cobran nueva fuerza en contextos de exclusiones estructurales, historias cíclicas de agravios, y marginación económica propias del altiplano boliviano.

Desde la aprobación vía referendo de la nueva Constitución Política del Estado (CPE), el día 25 enero de 2009, Bolivia se convirtió en un caso paradigmático para el reconocimiento de las autonomías indígenas y la construcción de un Estado Plurinacional, cuyos principios básicos son la descolonización y el *suma qamaña* (buen vivir), lo cual ha significado cambios radicales en las maneras de pensar el Estado y la sociedad boliviana. El parteaguas de esta innovadora Constitución, son los movimientos indígenas de larga data y la sociedad civil organizada, quienes de manera articulada

cuestionaron el modelo del Estado-nación. Es en el marco de estos procesos de cambio profundo que se inserta la problemática de mi investigación que pretende contribuir desde experiencias concretas a documentar los retos de implementar la gran apuesta de las autonomías indígenas.

En las elecciones presidenciales de diciembre de 2005, Evo Morales Ayma, del Movimiento al Socialismo —Instrumento por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP)— logró el primer lugar con el 54% de las votaciones, convirtiéndose en el primer presidente indígena en Bolivia y en América Latina. A los meses de su elección y en atención a las demandas sociales, el 6 de agosto de 2006, se instaló la Asamblea Constituyente,[1] presidida por una mujer quechua (Silvia Lazarte), quien lideró el trabajo de redacción del nuevo texto constitucional. El proceso constituyente alcanzó un histórico porcentaje de representación de mujeres en espacios de decisión: el 34% de los constituyentes (Coordinadora de la Mujer, 2011).[2] A partir del proceso constituyente, la participación de las mujeres indígenas y no indígenas en escenarios políticos del país ha sido cada vez mayor y más constante; una muestra de esto es que desde el 2010, el 50% de las carteras ministeriales están ocupadas por mujeres, varias de ellas provenientes de sectores populares (INSTRAW, 2006).[3]

Como resultado de la Asamblea Constituyente, la nueva Constitución establece importantes cambios sobre el tema de derechos humanos, con la ampliación del catálogo de derechos fundamentales a prácticamente todos los derechos humanos reconocidos en las Declaraciones y Pactos Internacionales

[1] Tapia (2011) señala que la demanda por una Asamblea Constituyente fue gestada por las organizaciones indígenas de tierras bajas a inicios de los 90, y retomada por la Coordinadora por la Defensa de la Vida y el Agua durante la denominada "guerra del agua", organización que cuestionó el modelo de control privado trasnacional de los recursos naturales y sostuvo la idea y consigna de la nacionalización.

[2] La alta participación femenina fue resultado de la implementación de la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente (LECAC), que en su artículo 15, establecía la equidad de género y alternancia en la elección de estatuyentes.

[3] Como Celinda Sosa, Ministra de Producción y Microempresa, y ex directora de CCIMCAT de Tarija, una de las pocas ONG que trabajó en estrecho contacto con mujeres rurales campesinas y artesanas.
Casimira Rodríguez, Ministra de Justicia, ex presidenta y máxima líder de la Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia (FENTHO-B).

(Rojas, 2010).[4] Durante la elaboración de la Constitución también se tomaron en cuenta los convenios y declaraciones que tienen que ver con mujeres, como la Convención Sobre La Eliminación De Todas Las Formas De Discriminación Contra La Mujer de 1979 (CEDAW-ONU), la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar La Violencia Contra La Mujer "Convención De Belem Do Para" de 1994 (OEA), y las normas internacionales vinculadas a los pueblos indígenas, como el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de 1989 (OIT) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 (PPII-ONU).

Es importante resaltar la transversalización del enfoque de género[5] en todo el texto constitucional[6] y particularmente en el catálogo de derechos humanos, a través de la eliminación de las múltiples discriminaciones existentes en el país, fundamentalmente la discriminación de género. A estos se añade que, según Mamani y Chivi (2010), la Constitución cuenta con veinticinco artículos que conforman el "bloque de constitucionalidad despatriarcalizador", el cual tiene dos dimensiones macro: i) los modelos normativos transgresores del orden patriarcal y ii) los diseños institucionales que, además de consolidar la descolonización y el Estado Plurinacional, lo hacen en la esfera de una sociedad sin patriarcas de por medio con el fin de constituir una sociedad más justa sin discriminación. Ambas dimensiones las analizo con mayor detalle en el primer capítulo.

La nueva Constitución aprobada también legaliza la libre determinación de los pueblos indígenas. Acorde a esta importante inclusión, el 6 de diciembre de

[4] Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 (DUDH), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 (PIDCP) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966 (PIDESC).

[5] A lo largo de la tesis al referirme a la categoría "género", la entiendo como un proceso, un complejo conjunto de fenómenos sociales capaz de producir hombres y mujeres (De Lauretis, 1989; Moreno, 2001).

[6] En el marco de los derechos de género, además de la lucha contra la violencia, la CPE instaura como uno de los valores del Estado boliviano la equidad de género (Art. 8.II) garantizando: la participación política equitativa y en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres (Art. 26.I); la incorporación de las mujeres al trabajo y la misma remuneración que a los hombres por un trabajo de igual valor (Art. 48.V); la no discriminación o despido de las mujeres por su estado civil, situación de embarazo, edad, rasgos físicos o número de hijas o hijos (Art.48.VI); la eliminación de las formas de discriminación contra las mujeres en el acceso, tenencia y herencia de la tierra (Art. 402); una educación que incorpore como valores la equidad de género, la no diferencia de roles, la no violencia y la vigencia plena de los derechos humanos (Art. 79); el derecho a la maternidad segura, con una visión y práctica intercultural (Art. 45.V); entre otros artículos que buscan asegurar la equidad de género.

2009, se realizó el primer referendo municipal para adoptar la condición de autonomía indígena en Bolivia. Esta fue la primera vez que escuché hablar de Totora Marka —que se ubica en el departamento de Oruro y cuya población se autoidentifica como aymara—, cuando los medios de comunicación difundieron el nombre de los once Municipios (de 339) que votaron por el Sí a su autodeterminación.[7] En el caso de Totora, el 74.5 % de la población votante apoyó este proyecto.

El 19 de julio de 2010 se aprobó la Ley Marco de Autonomías y Descentralización "Andrés Ibáñez" (N° 031) que establece que las autonomías indígenas son el ejercicio del autogobierno, la elección de autoridades por usos y costumbres,[8] la administración de recursos económicos y el ejercicio de facultades legislativas, fiscalizadoras y ejecutivas (Artículo 272, CPE). En el caso de Totora Marka implica que el gobierno municipal, constituido por un Concejo Municipal y un órgano ejecutivo (presidido por un alcalde o alcaldesa), pasará a ser un gobierno originario que respete las normas, instituciones, autoridades y procedimientos propios de las comunidades aymaras del territorio (Art. 290, inciso II, CPE). Entre varias cosas, esto supone el ejercicio pleno y en igualdad jerárquica de la justicia indígena.[9]

Del 2010 al 2015, que incluye el desarrollo de mi trabajo de campo para la elaboración de esta tesis,[10] tuve la oportunidad de acompañar el proceso de conversión a autonomía originaria (como la denominan las y los informantes) de este territorio, que lideró a nivel nacional la transición, destacándose entre los once Municipios que optaron por el Sí a su autodeterminación. Durante todo ese

[7] Mojocoya, Huacaya y Tarabuco (departamento de Chuquisaca); Charagua (Santa Cruz); Jesús de Machaca y Charazani (La Paz); San Pedro de Totora o Totora Marka, Uru Chipaya, Pampa Aullagas, Salinas de Garci Mendoza y Curahuara de Carangas (Oruro); y Chayanta (Potosí).

[8] Tapia (2011) señala que el término de "usos y costumbres", que se ha incorporado en algunos países latinoamericanos durante la década los 80 y 90, si bien es utilizado para establecer una apertura a la diversidad cultural, sigue manteniendo una especie de juicio o prejuicio sobre la superioridad del derecho positivo moderno sobre las instituciones políticas de los pueblos indígenas.

[9] Como desarrollo en el primer capítulo, en diciembre de 2010, se aprobó la Ley de Deslinde Jurisdiccional, que hace referencia a la coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria.

[10] Como menciono más adelante en las rutas metodológicas, tuve dos etapas investigativas: la primera la realicé en el marco del Proyecto "Mujeres y Derecho en América Latina: Justicia, Seguridad y Pluralismo Legal", gracias a la cual desde inicios del 2010 a mediados del 2011 acompañé el proceso de elaboración del estatuto autonómico de Totora Marka. La segunda fase, que corresponde al trabajo de campo desarrollado para la presente tesis de doctorado, la realicé de mayo de 2014 a agosto de 2015.

tiempo observé las distintas acciones y movilizaciones que impulsaron los aymaras de Totora por concretar este proyecto, en las cuales se destacó la participación de las mujeres, cuyos planteamientos en el marco de este proyecto autonómico fueron la equidad de género, el cumplimiento y la resignificación del principio de complementariedad *chachawarmi* (hombre-mujer), el acceso a mayores espacios participativos a nivel local, regional, departamental y nacional, el acceso a una mayor justicia de género, entre otras demandas centrales que se fueron articulando y sumando a las exigencias colectivas de la autodeterminación.

Los debates en torno a un discurso de derechos colectivos y de género que activó el tema autonómico se enmarcaron en una propuesta nacional de despatriarcalización, lo cual me despertó las siguientes inquietudes: ¿Cómo se están procesando los órdenes y los discursos de género en Totora Marka, en el marco de su proceso de conversión a autonomía indígena?, y ¿cómo a su vez impactan en los debates nacionales en torno a la despatriarcalización?De forma más específica, surgieron las siguientes preguntas: ¿En qué sentido el lenguaje de los derechos les está permitiendo a las mujeres totoreñas expresar sus problemáticas y hacer frente a las situaciones de violencia y subordinación de género? ¿Cómo se apropian las mujeres de estos discursos y en qué sentido los logran traducir desde sus propios lenguajes y marcos culturales? ¿Cuáles son las alternativas y las acciones propuestas por las mujeres para tener una mayor participación política en el marco del proceso de conversión a la autonomía indígena? ¿Cómo los discursos gubernamentales sobre la autodeterminación y la despatriarcalización se plasman en la implementación de políticas públicas? ¿Cuáles son los límites, contradicciones y tensiones existentes entre los discursos y las prácticas en torno a la equidad de género y las autonomías? Por último, ¿la constitucionalización del pluralismo legal y la descentralización de los sistemas de justicia favorecen o no favorecen una mayor justicia de género?

En relación con la última pregunta, es importante aclarar que opté por destacar el espacio de la justicia por tres poderosas razones, dos de las cuales han sido apuntadas por Santos (2012): i) el hecho de que en los procesos de cambio constitucional en horizonte pluralista, el derecho y la justicia son ventanas

privilegiadas para analizar los procesos de transformación social en sus contradicciones, límites y retos —sobre todo los que "se afirman como portadores de nuevos proyectos políticos o como momentos decisivos de transición política" (Santos,*op cit*: 12)—; ii) las autonomías indígenas —en especial las justicias indígenas— implican un desafío a todo el edificio jurídico y político del Estado y iii) los espacios de la justicia son escenarios naturales claves para analizar desde las prácticas las ideologías y normas de género, y el sentido en que se ponen en juego los nuevos marcos normativos, en sus límites y alcances —tal como lo muestra la tradición de la antropología jurídica en México (Sierra y Chenaut 2012; Hernández, Sieder y Sierra, 2013; Chenaut 2014) y en Bolivia (Nostas y Sanabria, 2009)—.

La consideración de las preguntas anteriores definió el objetivo general de mi tesis de analizar cómo se tradujo el proceso de constitucionalización de las autonomías indígenas en Bolivia y en especial los principios de la descolonización y la despatriarcalización, ejes del nuevo estado plurinacional, en la experiencia de una de las principales markas del territorio andino, Totora Marka. De manera particular, me propuse documentar la vernacularización de discursos globales de derechos sobre equidad de género, y el sentido en que fueron resignificados por las mujeres desde las concepciones aymaras de la complementariedad *chachawarmi* con el fin de incidir en el modelo autonómico que se pretendió implementar, resultado del nuevo marco legal. Mi investigación estudia los esfuerzos de las mujeres aymaras para abrir su participación política en los espacios de decisión colectiva, la apropiación que hicieron de los derechos de género considerando sus propios marcos culturales. Asimismo, discute los alcances y los retos que enfrentaron en el campo de la política local y en espacios clave de la justicia comunitaria y estatal. De esta manera, revela las contradicciones del Estado boliviano, que se debatió entre un modelo descentralizador de autonomías indígenas y un modelo de gobierno centralista que las obstaculizó.

Cabe mencionar que el ubicar estas alternativas y acciones en torno a las demandas de autodeterminación, me permite ver las tensiones y desencuentros

entre el poder local y el poder central como expresión de una historia colonial de larga duración que cristaliza las formas en que se ha construido el Estado en Bolivia, atravesado por conflictos estructurales entre proyectos centralistas y propuestas descentralizadoras que apuestan por las autonomías indígenas —tensiones que la coyuntura actual terminan desestabilizando el núcleo del Estado plurinacional, revelando sus contradicciones—. Por último, a nivel del gobierno central, indago en el cómo, el porqué y el para qué se incorporaron propuestas tan innovadoras como la de la despatriarcalización y la descolonización en los debates constituyentes, y reviso su impacto en el nuevo modelo del Estado Plurinacional con el fin de visibilizar los aciertos, límites, contradicciones y tecnologías del poder a los que se enfrentaron las mujeres indígenas y sus aliadas feministas para avanzar en una agenda de género desde la diversidad cultural, y el sentido en que fueron consideradas sus voces.

A lo largo de la presente tesis argumento que la constitucionalización de las autonomías indígenas en Bolivia abrió el espacio para la discusión de los órdenes de género en Totora Marka en una perspectiva que conectó lo local con lo nacional, permitiendo que las mujeres totoreñas aprovecharan las grietas que se aperturaron en espacios tradicionalmente cerrados a discutir normas arraigadas en torno al orden patriarcal de la complementariedad. En este debate, las mujeres totoreñas supieron construir sus agendas de género apostando por situar sus demandas en las gramáticas culturales del *chachawarmi*, para desnaturalizarlo y desde ahí plantear su resignificación. En esa medida resultó más adecuado y legítimo formular sus agravios y conceptualizar sus derechos en términos que pudieran ser comprendidos por sus compañeros totoreños, lo cual explica por qué no apelaron al lenguaje abstracto de la despatriarcalización.

Precisamente la mirada de la complementariedad y su re-significación, revela por qué para las mujeres sus derechos femeninos no pueden desvincularse del derecho colectivo a su territorio y a la autonomía. Es finalmente en ese espacio que se abren los debates sobre la equidad de género, el acceso a la justicia y las políticas estatales. El análisis de las autonomías y los debates de género muestran las fuertes tensiones y desencuentros de los totoreños con el gobierno

central, además de visibilizar los distintos registros, lenguajes y prácticas en que se concretiza lo político, y demuestra que aún falta mucho para hacer efectivo un Estado Plurinacional que garantice la autodeterminación de los pueblos originarios como fundamento de un nuevo pacto nacional. En los hechos, la experiencia de Totora Marka enfrentó una serie de obstáculos en los que el gobierno de Evo Morales, en su apuesta por no perder el control, prefirió desgastar y fomentar tecnologías de poder burocráticas, que, aunadas a la conflictividad local, terminó apostando por la regulación centralista y no por los horizontes emancipatorios de las autonomías indígenas.

Considerando lo anterior, con esta investigación me propongo contribuir a los debates sobre las autonomías indígenas y las políticas de género, desde la diversidad cultural. Mi interés central está en documentar etnográficamente los significados culturales que asumen los órdenes de género desde la mirada de mujeres y hombres aymaras, y sus readecuaciones en el contexto de las transformaciones que afectan sus vidas en el marco del nuevo Estado boliviano. Por esta razón, mi investigación busca aportar a los debates teóricos sobre la visión del género culturalmente situada, lo cual implica centrar mi análisis en tres principales ejes analíticos:

1) El primero es la tensión entre la perspectiva de género desde las mujeres indígenas y la perspectiva universalista desarrollada por el feminismo occidental, que en Bolivia nutre a importantes corrientes como la del feminismo comunitario y el feminismo descolonial. Según Hernández (2003), la perspectiva universalista desarrollada por el feminismo occidental tiende a imponer una visión homogénea del ser mujer, desde la cual se descalifica a otras mujeres cuyas experiencias de subordinación están marcadas por la clase y la etnicidad (Hernández, *op cit*: 22), por lo que esta visión entra en tensión con las elaboraciones de mujeres indígenas que ponen en el centro un vínculo estrecho entre lo colectivo y lo individual. Con esta tesis pretendo advertir que los planteamientos de las mujeres aymaras no pueden ser comprendidos fuera del marco integrador que involucra la complementariedad en la medida que remite a ontologías políticas y

culturales desde las cuales los pueblos aymaras han construido su relación con el mundo y su entorno.

Es con base en dichos registros discursivos que los aymaras —y otras poblaciones andinas—, elaboran sus construcciones de género desde lógicas binarias que en términos ideológicos les han permitido situarse en el mundo y responder a los retos que han enfrentado como sociedad. No obstante, detrás de la complementariedad también se ha naturalizado formas de subordinación de género que afectan a las mujeres. La comprensión de estas realidades complejas ha sido una de las contribuciones realizadas por el feminismo comunitario y descolonial boliviano, que desde distintas miradas han hecho un esfuerzo por conceptualizar los diferenciales de género considerando las propias realidades y cosmovisiones indígenas. Dichas corrientes destacan la imperiosa necesidad de ir más allá de los discursos liberales que privilegian los derechos individuales y conciben la cultura como "dañina para las mujeres" (Okin, 1999), lo que hace preciso abrir los debates en torno a la ciudadanía y la diferencia cultural (Rosaldo 2000, Kymlicka 1996, en Sierra 2006) sin caer en su relativismo.

2) El segundo tema refiere a la relación entre los derechos colectivos y los derechos individuales, que en la realidad de las mujeres indígenas están indisolublemente vinculados, por lo que el respeto a los derechos de las mujeres indígenas implica el respeto a los derechos colectivos de sus pueblos (FIMI, 2006; Sieder y Sierra, 2011). Los hallazgos de mi investigación develan que las mujeres totoreñas recurrieron a un lenguaje de derechos para hablar de las exclusiones de género, que situaron como parte integral del proceso de conversión a la autonomía originaria; siendo en muchas situaciones actoras centrales del mismo.

3) El tercer debate al que contribuye esta tesis, es la necesidad de reconocer, por un lado, que las mujeres indígenas viven una subordinación de género ante sus propias costumbres y sistemas normativos (Sierra 2004, Hernández 2004), y por otro, que esta opresión debe ser planteada desde

los contextos culturales en los que construyen sus vidas. En este sentido, el enfoque interseccional para analizar el cúmulo de opresiones que interactúan en las vidas de las mujeres indígenas —por su condición de género, étnica y de clase— fue muy importante para comprender cómo las distintas subordinaciones se activan y cobran nueva fuerza en contextos de exclusiones estructurales, historias cíclicas de agravios y marginación económica que asumen formas específicas en el altiplano boliviano. Es en estos contextos que las mujeres totoreñas despliegan una serie de estrategias de resistencia para abrir espacios con mayor igualdad y equidad de género. Desde la perspectiva que aquí comparto —que construye el género como lenguaje culturalmente situado—, es necesario comprender que la cultura es el terreno de disputa donde se negocian constantemente los símbolos, principios y normas (Macleod, 2011). Por ello, la cultura es también un espacio de resistencia y liberación (Macleod, 2007; Hernández y Sierra, 2005) desde el cual las mujeres indígenas confrontan modelos e ideologías patriarcales para redefinir las relaciones de género (Sierra, 2010) y contribuir a la mejora de sus derechos.

Con el fin de desarrollar la problemática, objetivos y argumentos de la tesis, mencionados, a continuación me refiero a las transformaciones de mis objetivos iniciales de investigación resultado de mi trabajo de campo. Posteriormente, justifico mi investigación partiendo de otros estudios que se han realizado sobre complementariedad y despatriarcalización en Bolivia, y destaco mi principal contribución a este conocimiento. En el tercer apartado, desarrollo el corpus teórico desde el cual analizo y sitúo los hallazgos de la tesis. Por último, despliego las rutas metodológicas que me permitieron obtener la información requerida a las preguntas de mi investigación, centrándome en la metodología colaborativa.

1. Transformación de la problemática durante el trabajo de campo.

El panorama que encontré al iniciar el trabajo de campo me obligó a modificar mis objetivos de investigación. El primer cambio fundamental que realicé giró en torno al tema de la autonomía indígena por dos factores centrales:

1) Mi propuesta inicial se centraba en investigar los efectos de las políticas nacionales sobre la equidad de género en las mujeres aymaras de Totora Marka, considerando la implementación de la autonomía en el territorio totoreño. No obstante, me enfrenté al hecho no previsto de que la aprobación del estatuto autonómico de Totora se había obstaculizado debido a exigencias burocráticas, lo que me obligó a ajustar el foco de la investigación. Sin embargo, mi llegada al campo coincidió con un momento álgido de discusiones sobre el estatuto y su reglamentación.

   Según los tiempos establecidos por la Ley Marco de Autonomías, los procesos de conversión tendrían que haberse consolidado desde el 2013, a través del siguiente proceso: Paso 1, elaboración del estatuto autonómico; paso 2, presentación del estatuto al Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) para su revisión constitucional; paso 3, fallo procedente del Tribunal que establezca que los contenidos normativos del estatuto no se contradicen con las disposiciones de la Constitución; paso 4, aprobación por parte del Órgano Electoral y el Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático de una resolución que viabilice la convocatoria a referendo del estatuto en territorio; paso 5, referendo por el sí o el no al estatuto autonómico; y paso 6, ejercicio de la autonomía indígena, en el caso de ser mayoritario el "Sí" al estatuto. Desde el 2012 los territorios en conversión a autonomía afrontaron una serie de obstáculos que les impidieron concluir con el proceso: en 2014, más de la mitad de estos se quedaron en el fallo procedente del TCP (paso 3), mientras que los únicos territorios que hasta agosto de 2014 habían cumplido con ese paso eran Charagua (departamento de Santa Cruz) y Totora Marka. Transcurrió todo un año, para que ambos territorios contaran con la aprobación de una resolución

que viabilizara la convocatoria a referendo de sus estatutos (paso 4). El quinto paso, es decir el referendo, se realizó el 20 de septiembre de 2015, cuando finalizó mi trabajo de campo, y en el cual ganó el No al Estatuto con el 70.04 % en Totora Marka, mientras que en Charaguas ganó el Sí.

2) La segunda transformación en la dirección de la investigación, significó dar centralidad a los debates en torno al estatuto autonómico. Los retrasos en el proceso de conversión generaron una serie de movilizaciones individuales y conjuntas de parte de los pueblos afectados —aymaras de Totora y guaraníes de Charagua—, demandando la concreción de la autonomía, lo que propició una reactivación del debate a nivel local en asambleas y distintos eventos. Esto me llevó, como lo había previsto en un inicio, a disminuir el foco de atención en el campo de la justicia sin dejarla de lado. Al mismo tiempo requerí encontrar el balance entre dos dimensiones fundamentales para mi estudio: por un lado, los debates en torno al estatuto autonómico; y por el otro, el análisis de los espacios de la justicia comunitaria que resultaron ser de gran relevancia para abordar en la práctica el tema de las ideologías de género y sus efectos en la resolución de conflictos.

Un último cambio fundamental fue que en mi propuesta inicial planteé analizar los encuentros y desencuentros entre los discursos y prácticas locales, y los discursos y prácticas gubernamentales sobre la despatriarcalización y la descolonización del género en Bolivia. Esto implicaba considerar dos escalas analíticas, la nacional y la local, lo que significaba realizar mi trabajo de campo en los dos niveles. Sin embargo, en campo advertí que la etnografía focalizada en Totora Marka me permitía conseguir la densidad esperada en cada una de las temáticas que me propuse abordar, por lo que prioricé el nivel local. Aun así, como detallo más adelante, realicé entrevistas y observación participante en las instituciones nacionales vinculadas a dichas temáticas.

2. Investigaciones sobre despatriarcalización y complementariedad en Bolivia.

Son varias las investigaciones que se han realizado sobre despatriarcalización y complementariedad en Bolivia, no obstante pocas abordan etnográficamente ambos temas y se enfocan sobre todo en el impacto de las últimas reformas constitucionales y legislativas en lo local. Estas investigaciones se pueden agrupar en torno a tres problemáticas: i) investigaciones que abordan a nivel teórico el tema de la descolonización y la despatriarcalización, y realizan propuestas basadas en la complementariedad para llevar a cabo estos procesos, ii) investigaciones que analizan la descolonización y la despatriarcalización en la gestión pública e iii) investigaciones etnográficas que estudian la descolonización desde el *chachawarmi*. Si bien mi tesis contribuye a esta tercera problemática, tiene la particularidad de poner en diálogo los procesos locales con la dimensión nacional y pretende contribuir a las teorizaciones del feminismo descolonial y comunitario.

2.1. Primera problemática: Investigaciones que abordan el tema de la descolonización y la despatriarcalización a nivel teórico.

Las investigaciones que se adscriben a la primera temática analizan la colonialidad y el colonialismo (Paredes, 2008; Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades, 2008; Mamani y Chivi, 2010; y Chivi, 2011), haciendo referencia a las propuesta de Walter Mignolo y de Frantz Fanon, para definir la colonialidad como la forma en la que hoy se presenta el colonialismo —llámese globalización o neoliberalismo— y que funciona en los ámbitos del saber, el poder y el ser (Mamani y Chivi, 2010). La mayoría de los textos que se adscriben a esta línea, recuperan la perspectiva del colonialismo interno, [11] que concibe al sujeto

[11] Sobre el colonialismo interno, Rivera menciona que "nuestra sociedad (la sociedad boliviana) tiene elementos y características propias de una confrontación cultural y civilizatoria, que se inició en nuestro espacio a partir de 1532. Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren... De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de

colonizado como sujeto que ha naturalizado la estructura social de la subordinación a la que contribuye a reproducir. (Paredes, 2008; PIO, 2008; Mamani y Chivi, 2010).

Otro elemento analizado es el patriarcado, sobre el cual se tienen dos concepciones para el caso boliviano: por un lado, se lo define como una red de relaciones existentes desde el periodo pre-colonial. Esto significa que el patriarcado no es una herencia colonial sino que existía también en las culturas originarias, lo que implica históricamente un entronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el occidental (Paredes, 2008; PIO, 2008). Por otro lado, se atribuye a la colonia la constitución del patriarcado, la cual somete a la mujer a la patria potestad, que posteriormente es reducida al espacio privado (patriarcado de base liberal), o impulsada a luchar contra los hombres en la representación política para ser "como" los hombres (patriarcado de base neoliberal) (Chivi, 2011). Ambas posturas las desarrollo más ampliamente en el primer capítulo.

Los distintos autores se refieren a la descolonización y a la despatriarcalización, como la única vía para desmontar el patriarcado. Para ello proponen acciones específicas; por ejemplo, Mamani y Chivi (2010) hacen referencia a las políticas públicas que incluyen los dos conceptos en el Ejecutivo, en el Legislativo, en lo Judicial y en el órgano Electoral, políticas que además incluyen a las Fuerzas Armadas, a la Policía Plurinacional y al sistema educativo en su conjunto. Por otra parte, Paredes (2008) propone iniciar este proceso a través de cinco campos de acción y de lucha para descolonizar el cuerpo, el espacio, el tiempo, el movimiento y la memoria.

Los autores coinciden al señalar que una estrategia de despatriarcalización, es la recuperación del par complementario, es decir hombre-mujer pero desde posturas distintas: una que lo representa como un principio que no se reduce a lo masculino y lo femenino en tanto modelos biológicos, sino que se abre a las otras

---

eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla" (Rivera, 2010a: 19). Es lo que la autora denomina como "horizonte colonial": "…que ha conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes" (Rivera, 2010b: 37).

identidades en el marco de la expansión política de los horizontes emancipatorios y de la alianza de las identidades oprimidas en contra del patriarcado (Chivi, 2011). Y otras posturas que proponen que para recuperar el par complementario, debe haber un reconocimiento de la alteridad, entendida como la existencia real de la otra y no una ficción de alteridad, por lo que este reconocimiento no debe ser nominal, y se propone un alejamiento de la práctica machista y conservadora del *chacha-warmi*, para denunciarlo como un escenario de violencia y de privilegios para los hombres (Plan de Igualdad de Oportunidades, 2008; Paredes, 2008).

A través del análisis de los textos mencionados en este primer punto, se observa que se aborda a nivel ideológico las propuestas y metodologías que debe desarrollar el Estado para la despatriarcalización, partiendo del reconocimiento de un colonialismo interno y del establecimiento histórico de un entronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el occidental. En estos debates, es interesante la recuperación del "par complementario", que en cierta manera rescata la noción de complementariedad *chachawarmi* de las comunidades aymaras. Sin embargo, los textos analizados resultan ser más de tipo ideológico, por lo que no visibilizan claramente los referentes empíricos que permitirían identificar cómo se procesan las prácticas del *chachawarmi* y los sentidos concretos en que se materializa y se vive la dominación patriarcal a la cual refieren. Considerando estos vacíos, la presente tesis pretende contribuir a documentar las modalidades concretas que asume el *chachawarmi* en el contexto de Totora Marka, al visibilizar desde una mirada antropológica, los aciertos, límites y contradicciones de las reformas legales vinculadas a la descolonización y a la despatriarcalización, en un contexto de lucha por la autodeterminación. Por esta razón, me enfoco en las prácticas locales que materializan el principio de la complementariedad en registros cotidianos diferenciados, así como en los debates que surgen considerando esta matriz de referencia generativa desde donde los pueblos aymaras han construido su vida y su cosmovisión.

2.2. Segunda problemática: Investigaciones que desarrollan la descolonización y la despatriarcalización en la gestión pública.

Las investigaciones que analizan la descolonización y la despatriarcalización en la gestión pública (Chávez, Quiroz, Mokrani, Lugones, 2011; Díaz, 2013) consideran que el Estado boliviano es colonial y patriarcal, por lo que plantean distintas alternativas para descolonizar y despatriarcalizar el Estado desde dentro y a la sociedad desde el Estado. Esto implica un programa de acción que involucra: identificar el vínculo entre la descolonización y la despatriarcalización, identificar la interseccionalidad de opresiones tendiendo puentes entre los sentidos que se dan a la descolonización y a la despatriarcalización, desde la diversidad de identidades y subjetividades, criticar al feminismo hegemónico desde las resistencias de las mujeres indígenas y otras epistemologías, y pensar en la participación política de las mujeres más allá de la articulación liberal y su lógica de simple agregación (Chávez, Quiroz, Mokrani, Lugones, 2011).

Por otra parte, Díaz (2013) analiza la interpelación a los imaginarios de servilismo establecidos como horizontes de posibilidad para las mujeres indígenas aymaras y quechuas, a partir de la ocupación de cargos jerárquicos en los órganos del Estado Plurinacional de Bolivia, espacios históricamente negadosa las mujeres indígenas por el colonialismo interno y las relaciones de subalternización existentes. Esta autora, a través de entrevistas que realiza a distintas ministras indígenas, señala que, a pesar de la importante participación en la lucha de los movimientos sociales indígenas y campesinos, el “horizonte de posibilidad” adscrito a las mujeres indígenas está vinculado a representaciones serviles en distintos ámbitos y, especialmente, a la asociación existente entre mujer indígena andina y trabajadora del hogar (“empleada doméstica”). Díaz concluye que si bien la elección de Evo Morales como primer presidente indígena de Bolivia no modifica por completo “la estructura clientelar y prebendal del sistema político boliviano” (Rivera, 2008: 7), ha desencadenado una serie de rupturas en los imaginarios que legitimaban nociones de superioridad e inferioridad. Al respecto, un punto no trivial de quiebre es la interpelación simbólica que conlleva el nombrar

a mujeres indígenas para ocupar cargos jerárquicos del Estado durante el gobierno del MAS-IPSP.

Los dos textos referidos son centrales para comprender las miradas sobre la descolonización y la despatriarcalización de mujeres indígenas que ocupan carteras ministeriales o han sido elegidas asambleístas. Muchos de los debates planteados por estas académicas son fundamentales para mis hallazgos, esencialmente en la línea argumentativa que concibe a las mujeres indígenas como sujetos políticos. No obstante, estas investigaciones al enfocarse en la esfera estatal, no abordan la ocupación de espacios en la representación política local y el cómo se traducen las transformaciones nacionales en este nivel, lo cual es el foco de mi investigación y el aporte a esta línea de estudios sobre despatriarcalización.

2.3. Tercera problemática: Investigaciones etnográficas que estudian la descolonización desde el *chachawarmi*.

La tercera problemática, se refiere a las investigaciones etnográficas que retoman el análisis de la despatriarcalización y la complementariedad desde dos miradas contrapuestas: una que define la complementariedad como un concepto que encubre relaciones de poder asimétricas, y otra que se centra en su potencial emancipatorio. En la primera mirada, se encuentra una serie de estudios que concluyen que la ideología y tendencia aymarocentrista, posicionada en el escenario actual, valoriza un concepto de cultura esencialista y estático, y de relaciones sociales de género basadas en nociones de "complementariedad", construcción que desconoce las demandas específicas de las mujeres, supone la inexistencia de conflictos de género y puede llegar a justificar situaciones de postergación y discriminación bajo el argumento de derechos basados en usos y costumbres (Costas, 2004; Sanabria, 2006; Román, 2007).

En el marco de la segunda mirada, que se centra en el potencial emancipatorio de la complementariedad (Choque, 2007 y 2009; Choque y Mendizabal, 2010; Burman, 2011), las investigaciones se enfocan en los

significados y también prácticas del *chachawarmi*, lo cual devela que a nivel simbólico funciona la equidad de género, pero en la práctica del ejercicio de roles y tareas la mujer desempeña un rol pasivo (Choque, 2007 y 2009). Partiendo de esta materialidad, proponen que los caminos para la descolonización de las mujeres indígenas devendrán de sus mismos contextos, de sus propias formas de organización, sus conocimientos y saberes en los distintos niveles de su vida cotidiana y pública, que parten de una lucha doméstica y llegan hasta lo público (Choque y Mendizabal, 2010).

Por otra parte, Burman (2011), a través de varios años de investigación etnográfica en las ciudades de El Alto, La Paz y algunas de las provincias rurales de los alrededores, analiza el potencial emancipatorio de la complementariedad partiendo de propuestas realizadas en años anteriores por Lazar (2008), Spedding (1997), Arnold (1997) y Harris (1980), para argumentar que existe un sesgo occidental que conduce a los estudios a sobreestimar los poderes discursivos de las mujeres indígenas, apuntando a la importancia de considerar a las mujeres aymaras como agentes creativas y como productoras de conocimientos, visiones y políticas que permiten abrir otros horizontes de sentido.

Los estudios analizados en este tercer eje, tienen una base empírica clara. La investigación de Choque y Mendizabal (2010) es fundamental, ya que aborda la despatriarcalización del género desde el contexto y la cosmovisión aymara, pero a la vez identifica opresiones de género que ponen en cuestión la práctica de la complementariedad. En este sentido inspiran de manera importante mi investigación. Sin embargo, son ellas como intelectuales indígenas las que identifican las subordinaciones y formulan una serie de propuestas para modificarlas. En esta línea investigativa se sitúan la mayoría de los aportes de la presente tesis, con la diferencia de que las opresiones y propuestas de transformación devienen de las propias mujeres totoreñas de base.

En suma, pretendo contribuir con esta investigación a las literaturas de los feminismos comunitarios/descoloniales/plurales, desde los abordajes conceptuales y metodológicos de la interseccionalidad, con referencia a los derechos de las mujeres indígenas y a las políticas de género, desde una perspectiva sensible a la

diversidad cultural. De manera más concreta, mi aporte académico recae en brindar desde la densidad etnográfica, las distintas dimensiones de las autonomías indígenas, los órdenes de género, la complementariedad y la despatriarcalización, en un contexto marcado por los distintos cambios nacionales. En cuanto a la complementariedad, me interesa situarla como un concepto multifacético, vinculado a los cambios históricos, políticos, socioculturales y económicos del Estado boliviano.

3. Conceptos y ejes analíticos.

Para analizar el cambio en los órdenes y los discursos de género en Totora Marka, en el marco de su proceso de conversión a autonomía indígena y el impacto de la vernacularización de los derechos y los discursos nacionales sobre la despatriarcalización, me baso en las siguientes categorías: género, diversidad cultural e interseccionalidad, vernacularización de los derechos humanos, y procesos hegemónicos y poder estatal. Todos estos conceptos y ejes analíticos los desarrollo a lo largo de la tesis, sin embargo es importante plantearlos desde este momento para conocer los enfoques teóricos que guían mis hallazgos.

3.1. Género, diversidad cultural e interseccionalidad.

Tanto para el análisis de los discursos y prácticas sobre la descolonización y la despatriarcalización en el marco del Estado Plurinacional, como para desarrollar las propuestas de resignificación de la complementariedad en Totora Marka, me enfoco en la propuesta referida al sistema moderno/colonial del género (Lugones, 2008) que se basa en el concepto de colonialidad del poder (Quijano, 2000a, 2000b, 2001, 2002). Este refiere a la imposición de una clasificación racial/étnica de la población, generando dos procesos paralelos: la supresión sistemática de los conocimientos y las culturas subordinadas, y la necesaria emergencia de conocimientos particulares moldeados por esta experiencia (Escobar, 2009: 28). Con la presente tesis, visibilizo los “bordes epistémicos” (como los denomina

Escobar, 2009), reconociendo la necesidad de legitimar formas de pensar(se) devaluadas por los actores (e instituciones) que controlan los principios de conocimiento, para tener acceso a los conocimientos, las cosmovisiones y apuestas alternativas sobre las transformaciones de las relaciones de género. Asimismo, rescato la crítica hacia una mirada universalista, unívoca y homogénea del "ser mujer", que coloniza de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo (Mohanty, 2008;[12] Lugones, 2008), [13] lo cual implica contemplar que las indígenas y afrodescendientes viven el patriarcado de una forma diferente a las mujeres blancas y mestizas, quiénes han tenido privilegios en los contextos de colonización y esclavitud (Cumes, 2009).

Este enfoque me ha permitido visibilizar a lo largo de la tesis cómo se entretejen los distintos sistemas de opresión como clase, etnia y género en Totora Marka. Centro mi mirada en la intersección de estas distintas categorías, que explican la violencia y la discriminación en relación con múltiples identidades que construyen las mujeres indígenas (FIMI, 2006). [14] En el análisis de este "sobrecruzamiento de opresiones" (término propuesto por Hooks, 2004), se debe analizar la constitución mutua de las distintas categorías, es decir, evitar la

[12] En este sentido, Mohanty parte de tres presuposiciones analíticas, en el proceso de representar a las mujeres del Tercer Mundo como el otro cultural: i) involucra la ubicación estratégica de la categoría de "mujeres" como un grupo ya constituido y coherente, con intereses y deseos idénticos sin importar la clase social, la ubicación o las contradicciones raciales o étnicas; ii) existe una carencia crítica metodológica con la que se presenta la "evidencia" que sustenta la universalidad y la validez para todas las culturas; iii) esta universalidad demuestra un modelo de poder y lucha. A partir de estas tres presuposiciones, "las feministas occidentales que a veces representan a las mujeres del Tercer Mundo como un "nosotras desnudas" (término de Michelle Rosaldo, 1980) se construyen a sí mismas como el referente normativo en este análisis binario" (Mohanty, 2008: 127).

[13] Lugones señala que es central romper con las categorías homogéneas como "mujer" (que se refiere usualmente a las hembras burguesas blancas heterosexuales), "hombre" (machos burgueses blancos heterosexuales), "negro" (machos heterosexuales negros), ya que, en la intersección entre estas categorías, existe una ausencia o un vacío donde debería estar la mujer negra. La autora señala que género, raza y clase han sido pensadas como categorías binarias (hombre/mujer, blanco/negro, burgués/proletario) que han tendido a esconder la relación de intersección entre ellas y por lo tanto ha tendido a borrar la situación violenta de la mujer de color. La autora utiliza el término *mujeres de color,* como un término coalicional en contra de las opresiones múltiples. Mujer de Color apunta a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras: cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas, pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero considerándolas no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo decolonial.

[14] El Foro Internacional de Mujeres Indígenas, que coordina e integra estrategias para el adelanto de los derechos humanos de las mujeres indígenas a nivel local, nacional e internacional.

creación de jerarquías analíticas entre las políticas de género, etnia y clase (Preciado, 2004), pensando en una "política relacional" de no compartimentalizar y jerarquizar opresiones, sino formular análisis y estrategias para desafiarlas conjuntamente, apoyándose en un análisis del cómo se conectan y articulan (Avtar Brah, 2004; Preciado, 2004; Cumes, 2009).

A pesar de la variada producción teórica sobre el enfoque interseccional, pocas investigaciones incluyen propuestas metodológicas para su abordaje. Entre estos escasos planteamientos se encuentra el de Sieder (2018: 18-21), quien señala que el enfoque interseccional debe incluir las distintas formas de opresión de género dentro de las historias nacionales y locales de racialización y colonialismo. A esto me aproximo en el capítulo dos, a través de la genealogía que efectúo del *ayllu*[15] y de la complementariedad, y la discriminación instituida desde las haciendas y la inserción de los sindicatos. La autora también propone analizar la conexión entre violencia interpersonal y las formas más estructurales y colectivas de violencia racial de clase y de género. A partir de este vínculo, me enfoco en categorías emic referidas por las mismas mujeres totoreñas para nombrar las desigualdades que enfrentan dentro y fuera de sus comunidades.

El análisis de las opresiones que afrontan las mujeres por su género, clase y etnia, implicó indagar en torno a las ideologías de género —o la posición asignada a las mujeres por el sistema sexo/género[16] (Kelly, 1979: 57)—, que se constituyen en dispositivos disciplinarios cristalizados en normas y costumbres que guían las prácticas sociales, los cuales pueden llegar a limitar las posibilidades de nuevos discursos sobre derechos que apuntan a cuestionarlas (Sierra, 2007, 2010). Sin embargo, hay una posibilidad de agencia en el nivel subjetivo e individual de las prácticas cotidianas y micropolíticas, debido a que la representación social del género afecta a la construcción subjetiva y, viceversa, la representación subjetiva del género (o autorepresentación) afecta a la construcción social, por lo que la construcción de género es el producto y el

[15] Institución básica de la comunidad andina. Jan Szeminski (1972: 260) señala que, en lengua quechua, ayllu significa "familia, grupo emparentado".
[16] De Lauretis (1989) añade que si el sistema sexo-género es un conjunto de relaciones sociales obtenidas a lo largo de la existencia social, por lo que el género es ciertamente una instancia primaria de la ideología y, obviamente, no sólo para las mujeres.

proceso de ambas: de la representación y de la auto-representación (De Lauretis, 1989). A lo largo de mis hallazgos, muestro que las ideologías de género marcan el límite y las formas en las que se desarrollan los discursos de derechos. A su vez, develo los dispositivos disciplinarios que sustenta la complementariedad *chachawarmi* y las propuestas de transformación que provocan cambios en las normas y las costumbres que guían las prácticas sociales en Totora Marka.

En conclusión, acudo a un enfoque de género desde la diversidad cultural y la interseccionalidad, con el fin de romper con la noción de las "mujeres indígenas" como poblaciones enteras y constituidas, situándolas como actoras que resisten y cuestionan las subordinaciones e ideologías de género Esto no "significa ocultar la existencia de relaciones de poder, de dominación, sino visibilizar y valorar las luchas creativas de las mismas mujeres indígenas" (Cumes, 2009: 33), quienes plantean sus propias disputas en demanda de sus diferencias, y cuyo significado no siempre es el mismo que la que dicta el patriarcado.

3.2. Derechos humanos y género.

En relación con este eje teórico, un concepto que es central para mi investigación es el de la vernacularización de los derechos humanos propuesto por Merry (2009), el cual nos ayuda a entender los procesos de circulación y apropiación del derecho como lenguaje en contextos sociales localizados. La autora plantea la importancia de analizar conjuntamente las prácticas y percepciones cosmopolitas y populares de los derechos, cartografiando la diversidad de actores sociales (agentes del conocimiento) que participan en las traducciones entre un ámbito y otro, en un movimiento de ida y vuelta, desde la arena global hacia abajo, y desde el ámbito local hacia arriba (Merry, 2006). Dicho concepto —vernacularización de los derechos humanos— guía de manera especial el cuarto capítulo donde analizo la traducción y reapropiación del discurso de los derechos de género por parte de las mujeres totoreñas. Asimismo, esta perspectiva analítica me ofreció herramientas importantes para comprender el uso político de los discursos sobre derechos humanos y derechos indígenas —discursos globalizados—, y su

apropiación por las organizaciones y dirigentes indígenas en el marco de la conversión a la autonomía originaria. Como bien señalan Sieder y Witchell (2001), la deconstrucción y reapropiación de los discursos de los derechos humanos constituyen armas importantes para extraer mayores concesiones a los Estados nacionales, como es el caso de la lucha de Totora Marka.

En una perspectiva similar que documenta los usos de los derechos humanos y su vernacularización en la práctica de mujeres indígenas en México, Sierra (2007) señala que las identidades locales se redefinen en diálogo y tensión con el Estado y con los nuevos lenguajes trasnacionales de derechos humanos. La autora advierte que la apropiación del lenguaje de los derechos genera varias contradicciones, ya que si bien permite exigir ante el Estado la aplicación de la ley, conlleva también un cuestionamiento a normas y tradiciones instituidas provocando reacciones diferenciadas. De esta manera, el discurso de los derechos impulsado por el Estado o bien desde las organizaciones indígenas, genera opciones y sentidos contradictorios. Los derechos humanos no son necesariamente liberadores ni permiten confrontar las opresiones, como bien señala Speed (2005; citada en Sierra, 2007) en su investigación en el contexto de las autonomías indígenas zapatistas en Chiapas, ya que pueden significar la justificación desde el Estado para desarticular procesos locales de resistencia. Es decir, estas autoras enfatizan los usos políticos de los derechos humanos y sus usos emancipatorios o regulatorios, de acuerdo con los contextos y actores que los refieren. Dicha mirada ha sido importante a lo largo de la tesis para analizar críticamente los discursos autonomistas del Estado plurinacional boliviano y la distancia de sus prácticas para su implementación.

Otro debate central en la presente tesis ha sido considerar la necesaria imbricación entre derechos colectivos y derechos individuales cuando se analizan los derechos humanos de mujeres indígenas, tema que ha concentrado importantes debates por parte de las propias organizaciones de mujeres indígenas. Así, por ejemplo, el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI, 2006), en su texto "*Mairin Iwanka Raya, Mujeres Indígenas confrontan la violencia*, Informe Complementario al Estudio sobre Violencia contra Mujeres Indígenas del

Secretariado General de las Naciones Unidas", apuesta por una mirada interseccional para superar la dicotomía y abordar la relación entre derechos colectivos y derechos individuales, lo cual implica analizar la violencia contra las mujeres indígenas desde la intersección de tres ámbitos interrelacionados: los derechos de los pueblos indígenas, los derechos humanos y los derechos humanos de las mujeres, enfatizando que el asegurar los derechos humanos de las mujeres indígenas involucra una perspectiva integral para garantizar los derechos de los pueblos indígenas.

La experiencia latinoamericana demuestra que los derechos de las mujeres y los derechos colectivos son esferas intrínsecamente ligadas, muestra de ello es que las mujeres indígenas han estado a la cabeza en la defensa de sus derechos colectivos y del fortalecimiento de su identidad como pueblos, lo cual no ha evitado que mantengan una postura crítica hacia aquellos aspectos de la "cultura" o la "tradición" que las perjudican como mujeres (Sieder y Sierra 2011). Este marco teórico, me permite explicar por qué las mujeres totoreñas no desvinculan el derecho a la autodeterminación de su territorio con sus derechos específicos, y el poder emancipador que ha tenido el discurso de los derechos humanos y derechos de las mujeres en sus luchas por innovar las construcciones locales del poder autonómico; lo que ha significado un esfuerzo de apropiación y traducción de dichos conceptos para hacerlos legibles en sus propias realidades.

3.3. El Estado, la hegemonía y el poder.

Para analizar la hegemonía, la gubernamentalidad y las contradicciones del Estado Plurinacional, recurro al concepto de "tecnologías de poder" (Foucault, 2006), entendidas como el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer poder sobre la población. Al utilizar este término, identifico las tecnologías de poder que impone el marco regulatorio y de control del Estado Plurinacional que terminaron obstaculizando el proceso de conversión a autonomía originaria de Totora Marka. Para descifrar este mensaje de dominación del Estado Plurinacional, retomo la propuesta de

hegemonía desarrollada por Roseberry (2007), entendida como un espacio de controversia, confrontación y colusión entre grupos dominantes y grupos subordinados. Desde esta mirada, la hegemonía es comprendida "[…] como un proceso político de dominación y lucha entre la formación del Estado y las formas populares de acción cotidianas, en lugar de una producción ideológica acabada y monolítica" (Roseberry, 2007:123). Por esta razón, me enfoco en la hegemonía como un lenguaje de la controversia, cuyo discurso produce e impone "palabras" que señalan y expresan relaciones de poder de carácter social, político y económico.

Dicha perspectiva permite comprender la conducta adoptada por los subalternos. Está estructurada justamente por el marco discursivo común, es decir, por un lenguaje conductual con el que viven, comunican y responden al orden dominante impuesto por el Estado, pero siempre desde una posición de subordinación. Tal perspectiva permite comprender la hegemonía como proceso, no como algo dado, resultado también de la lucha de los sectores subalternos. Si bien el Estado es capaz de imponer ciertas "palabras" dentro del marco discursivo común, no siempre es capaz de obligar a los actores subalternos a aceptarlas. En el quinto capítulo muestro que el marco discursivo plurinacional ofreció a los pueblos indígenas la oportunidad de formular un lenguaje de la controversia concebido en términos de autonomía. Desde él disputaron los sentidos de su apropiación al mismo tiempo que recurrieron al propio lenguaje del derecho y de la estatalidad para oponerse y resistir a la regulación impuesta por el orden dominante.

A lo largo de la tesis hago referencia al paso del Estado nacional o el Estado-nación al Estado Plurinacional en Bolivia, por lo que es sumamente importante definir ambas categorías teóricamente; para ello rescato los puntos principales del debate planteado en el artículo "Consideraciones sobre el Estado Plurinacional", del filósofo boliviano Luis Tapia (2011: 153-168), quien cuenta con amplia producción sobre el Estado boliviano. Este autor señala que los Estados-naciones son la forma principal de configuración de las formas modernas de organización del gobierno y la vida política; que implican, por un lado, un proceso

de construcción de un conjunto de instituciones que forman parte de un solo sistema de gestión del poder político y de dirección de un país y, por otro lado, un proceso de homogenización o unificación de la cultura.

Tapia señala que en los casos específicos de Ecuador y Bolivia, la idea de un Estado Plurinacional emergió porque la construcción de un Estado-nación no se ha cumplido o completado. A pesar de la colonización y la fundación de los modernos Estados republicanos e incluso los procesos de construcción del Estado-nación en estos países, la diversidad cultural se ha mantenidoy politizado. Ésta ha configurado las demandas de una reforma del Estado que incluya un reconocimiento no sólo de la lengua y la identidad, sino también de territorios y estructuras de autoridad y gobierno propias de otras culturas, negadas de manera sistemática en las formas de organización social y política previas. En este sentido, el pluralismo, como reconocimiento de la diversidad cultural, es uno de los principios centrales de construcción y definición de un Estado Plurinacional.

El autor destaca dos líneas de acumulación histórica sustantivas en la construcción del Estado Plurinacional que tienen que ver con procesos de articulación y rearticulación de naciones. La primera es el proceso de organización de una extensa red de asambleas indígenas o centrales que se articulan en tierras bajas, quienes a través de una gran marcha demandaron un reconocimiento cultural, territorial, y la reforma del Estado por medio de una Asamblea Constituyente. La segunda línea, es la constitución del *katarismo* como movimiento político cultural en las tierras altas y su enfoque como clase explotada, pero a la vez como nación aymara.[17] Según el autor, es en estos procesos que se ha ido articulando la idea de un Estado Plurinacional. Es en la Asamblea Constituyente en la que se discute la nueva reforma del Estado boliviano, en particular la alternativa plurinacional, que implica articular de nuevo modo las estructuras sociales provenientes de diferentes matrices de sociedad, además de poblaciones que se han socializado o formado en diferentes conjuntos de

[17] Según Tapia, la nación es un modo de traducir a términos modernos un proceso de unificación política que pretende articular vida económica, vida social, reproducción social y formas de gobierno en relación a territorios históricos, es decir, formas de totalización o de retotalización en relación a largos tiempos de dominación y, en muchos casos, fragmentación.

relaciones sociales, cosmovisiones, lenguas y también bajo diferentes estructuras de autoridad.

La nueva Constitución Política de Bolivia define al Estado como unitario social de derecho, plurinacional, comunitario, libre e independiente, soberano, democrático, multicultural, descentralizado y con autonomías. Tapia considera que la plurinacionalidad de la nueva Constitución se al reconocimiento de la diversidad cultural, de cada cultura y su forma de autogobierno y territorialidad; lo que se traduce en una educación bilingüe e incorporación de símbolos de otros pueblos y culturas como símbolos oficiales; el principal modo político-económico de aterrizaje de la idea es la noción de autonomía indígena.

4. Rutas metodológicas de la investigación.

La presente investigación se basa en una metodología cualitativa de corte etnográfico y comprometida, que pone al actor social en el centro y la reconstrucción de la significación en su contexto. La metodología combina el análisis de las representaciones y las prácticas con el fin de analizar las construcciones culturales del género, el discurso de los derechos y sus usos, así como las trayectorias de participación de las mujeres en los espacios públicos dentro y fuera de las comunidades. Al mismo tiempo, retomo la perspectiva del punto de vista del actor que obliga a una mirada relacional y situacional del género y de los procesos abordados (Menéndez, 1997).

Los hallazgos que desarrollo en la presente tesis responden a un estudio longitudinal, que implicó realizar el trabajo de campo en un periodo prolongado de tres años y el cual dividí en dos etapas: el primer momento lo realicé en el marco del Proyecto "Mujeres y Derecho en América Latina: Justicia, Seguridad y Pluralismo Legal",[18] gracias al cual desde inicios del 2010 hasta mediados del 2011 acompañé el proceso de elaboración del estatuto autonómico de Totora

[18] Coordinado por Rachel Sieder, bajo la colaboración entre Christian Michelsen Institute (CMI) de Bergen, y el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS DF). Este proyecto buscó explorar la relación entre el pluralismo legal y el acceso a la justicia y seguridad de mujeres indígenas en América Latina. La investigación se realizó en Ecuador, México, Guatemala, Colombia y Bolivia. Estuve encargada del último estudio de caso, es decir de la investigación en Bolivia.

Marka, enfocándome en la apropiación y exigibilidad de los derechos específicos por parte de las mujeres totoreñas. La segunda fase, corresponde al trabajo de campo desarrollado para la presente tesis de doctorado, que realicé del 2014 hasta mediados del 2015, donde focalicé mi atención en la participación femenina en el proceso de conversión a la autonomía indígena de este territorio. En este periodo también efectué entrevistas y observación participante en instituciones gubernamentales, con el fin de aproximarme al marco discursivo y práctico de la agenda de género del Estado Plurinacional. Estas dos etapas investigativas me permitieron tener una mirada más amplia sobre las estrategias desplegadas por las mujeres totoreñas para conseguir una mayor equidad de género.

4.1. La metodología colaborativa como eje de la investigación.

Mi investigación combinó el trabajo etnográfico con la metodología colaborativa, dos aspectos que finalmente se relacionaron y permitieron recoger los puntos de vista de los actores, así como la posibilidad de que mi investigación contribuyera a sus propios intereses. De acuerdo con Leyva y Speed (2008), la metodología colaborativa implica la construcción de una agenda conjunta entre el/la investigador/a y el actor-sujeto, relación que determina la definición de los objetivos del proyecto, el análisis final y la redacción en coautoría de los productos. Alcanzar las implicancias mencionadas por estas autoras, requiere de una investigación a largo plazo. Sin embargo, en los tres años que estuve en Totora Marka, cumplí con algunos de los pasos de dicha metodología, como es el establecimiento de una agenda conjunta, la definición de los objetivos de la tesis según las necesidades de las autoridades originarias y las organizaciones e instituciones a las que accedí. A esto se añadió el establecimiento de los productos resultantes de la investigación por parte de actores/as-sujetos/as.[19] Esta

[19] Es importante señalar que el Proyecto "Mujeres y Derecho en América Latina: Justicia, Seguridad y Pluralismo Legal", en el marco del cual realicé la primera etapa de investigación, se sustentó sobre la base de una metodología colaborativa, que promovía que, en cada espacio local, se hagan consultas y talleres con los movimientos sociales locales para discutir el proyecto y temas afines. Este proyecto se desarrolló sobre la base de un equipo de investigación que hace varios años aplica la metodología colaborativa, manteniendo una perspectiva crítica en torno al derecho positivo, como práctica y discurso, y ante los derechos humanos como

dinámica me permitió involucrarme de manera cercana, construir confianza y situarme en los lugares donde se disputan los sentidos sobre los órdenes de género, accediendo a espacios íntimos —como los rituales— y usualmente con una marcada cerrazón ante personas externas.

El trabajo colaborativo que desarrollé fue variando con el transcurrir de los años y las necesidades específicas de cada proceso en el que se encontraba la conversión a autonomía de Totora Marka. Entre el 2010 y el 2011 las autoridades solicitaron mi colaboración en la sistematización de los nueve talleres que estas autoridades realizaron para elaborar el estatuto autonómico, lo que implicó recoger, transcribir y ordenar la información de más de diez eventos, tomando en cuenta cada una de las propuestas realizadas a los 102 artículos, que en ese entonces tenía el borrador del estatuto consultado. Sobre la base de la sistematización, los estatuyentes y autoridades originarias elaboraron el segundo borrador de esta norma básica.

También pidieron mi cooperación en la organización de talleres y entrevistas con mujeres de los nueve ayllus del territorio, con el fin de levantar sus propuestas para ser insertadas en el estatuto. En esta etapa, traté de recoger los planteamientos femeninos lo más rigurosamente posible, para que sus voces y necesidades no fuerann trastocadas por posibles preconceptos míos. Entregué a las autoridades originarias otro documento que trataba exclusivamente de la sistematización de las entrevistas y talleres con mujeres, y que contenía las propuestas femeninas artículo por artículo del estatuto. En algunos talleres, como el Evento de Mujeres Totoreñas que desarrollo ampliamente en el cuarto capítulo,[20] a solicitud de las mismas participantes, re-trabajamos sus propuestas como articulados para ser incluidos directamente en el estatuto, utilizando un lenguaje legalista similar al de este documento. El mayor reto en relación con este tipo de sistematización, fue precisamente el de traducir las preocupaciones sobre

discursos universalizantes y globalizados, por lo que han apoyado durante años las luchas políticas por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, a nivel nacional e internacional (Hernández y Terven, 2018).

[20] Encuentro que congregó a mujeres totoreñas representantes de los nueve ayllus del territorio, realizado el 11 de agosto de 2011, el cual lo facilé junto con con Lucila Choque (intelectual aymara), en ese entonces era capacitadora en Autonomías Indígena Originario Campesinas y de Género del Ministerio de Autonomías.

las relaciones de género y el sentido que tienen para las mujeres totoreñas sus prácticas culturales, en artículos cuyo lenguaje, a su vez, coincidiera con la constitución y otras leyes aprobadas en materia de género. El rol que ocupamos como traductoras culturales de la Ley, nos obligó a utilizar un lenguaje oficial y términos como el de equidad de género, paridad y alternancia; y a la vez recoger en torno a estas categorías, las cosmovisiones y sentidos de las participantes.

La sistematización se tornó en un proceso re-significado en diálogo y praxis constante con las autoridades originarias y con las mujeres totoreñas, por lo que continuamente readapté la forma de recoger las propuestas según las necesidades, lógicas y objetivos del territorio. En este sentido, partí de una perspectiva dialógica y crítica de las distintas sistematizaciones, "[…] como una forma de recuperar y reflexionar sobre las experiencias como fuente de conocimiento de lo social con miras a la transformación." (Hernández y Terven, 2017: 500). Esta sistematización facilitó que el estatuto tuviera una perspectiva de género culturalmente situada, siendo este un aporte destacado de la metodología colaborativa.

Simultáneamente, me solicitaron como principal producto de la investigación, la producción de un video-documental sobre la elaboración de la norma básica con el fin de divulgarlo internamente para dar a conocer este proceso y generar debates sobre la autonomía del territorio. Así emprendí un trabajo que nunca antes había realizado, pero que me demostró la fuerza que tiene lo visual y, a la vez, facilitó mi permanencia en las dos etapas de mi trabajo de campo, en las cuales el video se tornó en el producto central de mi colaboración. En síntesis, un aspecto a destacar de mi trabajo de campo entre el 2010 y el 2011, fue la oportunidad de apoyar en la elaboración del estatuto autonómico, lo que me permitió insertarme en un proceso de diálogo iniciado en el territorio.

Recurrí al borrador del video-documental para contactarme nuevamente con el territorio de Totora en la segunda etapa investigativa, del 2014 al 2015. Presenté el borrador del video en una asamblea de marka y junto a este expuse los objetivos de la tesis. Al igual que en la primera etapa, el video-documental

cobró preponderancia, aceptaron nuevamente mi presencia en el territorio y lo novedoso fue que solicitaron que el video respetara el orden que rige todas las actividades en la Marka, es decir que comenzara con un ritual, para posteriormente proseguir con la historia de la elaboración del estatuto (para lo cual sugirieron seguir de cerca las asambleas de la marka) y concluir con la danza de la tarqueada.[21] Este pedido me abrió la posibilidad de filmar, observar y participar en espacios muy privados y de difícil acceso como son las asambleas, las fiestas y los rituales.

Cabe mencionar que durante los tres años en los que acompañé el proceso, presenté continuamente en asambleas las distintas versiones del video-documental. Cada presentación implicaba una revisión de su contenido y estructura por parte de las autoridades originarias en turno. La versión final del documental (que adjunto al final de la tesis)[22] la concluí en agosto de 2017 y lo presentamos junto a las máximas autoridades de la marka en distintos espacios públicos en Bolivia, como: El IX Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos (del 24 al 28 de julio de 2017), en el cual participaron importantes académicas y académicos latinoamericanos; en una asamblea general de Jacha Karangas, con la presencia de representantes de los 12 ayllus; y, por último, ante la Defensoría del Pueblo, en la cual participaron autoridades originarias, funcionarios de la Defensoría, del Viceministerio de Descolonización, del Viceministerio de Autonomías y de Justicia Indígena Originario Campesina. Es importante mencionar que las autoridades originarias de Totora acordaron utilizar el video para reactivar el proceso de conversión a la autonomía originaria de este territorio.

En esta segunda etapa de investigación, las autoridades también solicitaron mi colaboración en la socialización que se realizó del estatuto meses antes del Referendo para la Autonomía de Totora, efectuada el 20 de septiembre de 2015. Una vez más ajusté la metodología colaborativa a las necesidades del territorio, fue así que coadyuvé en la divulgación de esta norma básica en seis comunidades que forman parte de dos ayllus: Pachacama y Lerco. La socialización implicó

[21] Danza autóctona musicalizada con una flauta de madera denominada *tarka*. Totora Marka, fue declarada capital de la tarqueada, por lo que es uno de los símbolos más representativos de este territorio.
[22] También se lo puede ver en el siguiente link: https://www.youtube.com/watch?v=C_PXtueUoRM

apoyar a las autoridades originarias en la explicación a hombres y mujeres de base, sobre lo que es la autonomía y los elementos centrales del estatuto.

Además de la metodología colaborativa, destaco dos elementos que jugaron a mi favor en el momento de reinsertarme en Totora Marka, en la segunda etapa del trabajo de campo: retorné en compañía de mi esposo (Marco Vinicio Morales, doctor en antropología), cuya colaboración fue central en la observación participante de distintos espacios fundamentales para la tesis. A esto se suma el valor dado por las autoridades originarias a la participación en pareja, quienes señalaron que en 2010 llegué al territorio *chulla* (sola),[23] pero que ahora retornaba respetando el *chachawarmi*. Otro elemento que facilitó la reinserción en el territorio, fue la invitación que nos hizo el ayllu Pachacama de bailar en el Festival de la Tarqueada del 2014.[24] Esto implicó que usaramos la vestimenta tradicional para esta danza, ante lo cual surgieron los comentarios de que ya usaba una *"pollera* (vestido) *como buena totoreña"*. Después del Festival, nos solicitaron utilizar la misma vestimenta para filmar los rituales y las fiestas, por ser *"espacios sagrados"*.

A pesar de estos elementos positivos, muchos propiciados por la implicancia de la metodología colaborativa y por la relación de confianza que establecí con varios líderes y lideresas importantes en el territorio, hacer trabajo de campo en Totora Marka, en el contexto específico de la conversión a la autonomía originaria, me situó en un campo de poder donde mi presencia se relacionaba con quienes estaban a favor de este proyecto. Sobre esta situación, es importante señalar las dificultades que enfrenté en las dos etapas investigativas: durante la primera fase de campo, noté una fuerte desconfianza de los pobladores hacia cualquier persona o institución externa que se aproximara al territorio, lo cual provocó la expulsión de algunas ONG e investigadores/as interesados/as en indagar sobre el proceso de conversión (de hecho, en un momento fui la única persona autorizada para presenciar las asambleas, en la medida que me encontraba documentando los debates para el video-documental

[23] Gutiérrez (2009) señala que a una persona "sola", es decir, que vive sin pareja, sea varón o mujer, se le denomina "chulla" palabra cuya traducción literal es "impar" y que tiene una carga negativa fuerte.
[24] Festividad que se realiza a principios de noviembre de cada año y en el cual participa toda la marka.

en el marco del trabajo colaborativo). En mi segunda etapa de campo, con el cambio de autoridades realizado en 2015, entraron nuevas parejas de tamanis, de los cuales prácticamente la mitad no estaban de acuerdo con el proyecto autonómico, lo cual generó que cuestionaran mi presencia en el territorio y el objetivo del video-documental. Asimismo, el Gobierno Municipal mantuvo la postura contraria a la autodeterminación, por lo que tuve que evitar eventos realizados por esta institución.

A estas situaciones propias de las dinámicas locales, se sumó un falencia mía, vinculada al escaso conocimiento del idioma aymara, que se limita a una comprensión básica. Esto me obligó a realizar las entrevistas en español. Sin embargo, el bilingüismo de la mayoría de las y los informantes me ayudaron a reducir esta insuficiencia. Para los talleres y eventos en las dos etapas investigativas, recurrí a intérpretes con el fin de que los debates fueran en aymara y se propiciara una mayor discusión.[25] A pesar de las estrategias desarrolladas para solventar la limitante de no hablar la lengua, esta es la acotación central de mi tesis, en la medida que el aymara es el principal vehículo de la comunicación y del diálogo en Totora, por lo que su falta de dominio deja fuera muchos implícitos y giros mismos del lenguaje fundamentales para la mutua comprehensión; al ser "[…] una de las principales barreras para el desarrollo de verdaderos diálogos interculturales que nos permitan conocer y aprender de otras epistemologías y otras concepciones de entender la vida digna y la justicia" (Hernández y Terven, 2017: 505).

En relación con las instituciones gubernamentales, la metodología colaborativa también marcó mi vínculo en este nivel nacional. Durante los dos meses de trabajo de campo en la ciudad de la Paz —al inicio de mi trabajo de campo para la tesis (mayo y junio de 2014) —, a solicitud de la Unidad de Despatriarcalización, cooperé con la revisión de estilo de varias de sus publicaciones y asistí a la Jefa de la Unidad (Elisa Vega) en la elaboración de informes. Con el Viceministerio de Autonomías también establecí un vínculo

[25] Como mencioné en un anterior pie de página, este evento lo facilité junto a Lucila Choque, cuyo dominio del idioma aymara nos permitió recoger por dos días consecutivos las propuestas de las mujeres para ser insertadas en el estatuto autonómico.

similar, apoyando a la producción de guiones para propagandas radiales sobre la autonomía indígena de Totora Marka, y de cartillas para la socialización de su estatuto autonómico. En el caso de estas instituciones y otras con las que me interesaba vincularme, me encargué de la documentación de los eventos que estas coordinaban, lo cual implicó entregar fotografías, filmaciones, grabaciones y transcripciones de los eventos.

El espacio más complicado para realizar mi investigación fue con las instancias del Ministerio Público, donde me interesaba dar seguimiento al impacto de la Ley de Deslinde Jurisdiccional (nº 073) en procesos judiciales que involucraran a Totora Marka y a otras entidades territoriales indígenas. Por el hermetismo de estas instancias, no conseguí la autorización escrita para realizar entrevistas. Sin embargo, entre junio y agosto de 2014, la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) nos invitó, junto a mi esposo, a elaborar "La política y protocolo para la coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria", lo cual fue una oportunidad central para observar su operacionalización. En el marco de este proyecto, pudimos realizar un taller sobre "justicia, autonomías y género" con magistrados del Tribunal Constitucional Plurinacional y dos talleres sobre la misma temática con el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), información que fue de gran utilidad para el último capítulo.

A manera de cierre de este apartado sobre metodología colaborativa, me interesa señalar que los retos de trabajar con mujeres indígenas recaen en los siguiente elementos: la investigación y los productos solicitados por el mismo territorio (como la sistematización) usualmente cuestionan las ideologías de género; nuestra presencia como agentes externas no está libre de relaciones de poder; al mismo tiempo, estos procesos de investigación-acción implican un cuestionamiento constante de nuestro preceptos y prenociones instituidos desde nuestra clase, etnicidad, formación, nuestra visión —muchas veces liberal sobre los derechos de las mujeres— y la tendencia a retratarlas como víctimas de sus costumbres. Al respecto, Hernández y Terven (2017), señalan que estos procesos

colaborativos, desde las otras epistemologías, desestabilizan nuestra certezas como “intelectuales/activistas comprometidas”:

> “[…] Han venido a cuestionar perspectivas de progreso y de bienestar que han sido universalizadas junto con las concepciones de derechos liberales que dan sustento a muchas de las luchas democráticas contemporáneas. Las certezas de que como “intelectuales comprometidos” o como “activistas feministas” podemos “concientizar” y mostrar los caminos y estrategias para enfrentar la dominación, se han venido abajo, ante las voces que cuestionan utopías de progreso construidas desde la izquierda y la derecha.
> Detrás de estas voces subyacen otras epistemologías que parten de un concepto de persona en el que no es posible separar lo individual y lo colectivo, en donde la naturaleza no es un recurso al servicio de los seres humanos, sino una parte de la totalidad de la que somos sólo una pequeña parte. Se trata de voces llenas de contradicciones, que reproducen también discursos del poder en torno al “deber ser femenino” o en algunos casos la naturalización misma de las jerarquías raciales. No es nuestro propósito idealizarlas, sino solo mostrar que existen otros espacios para pensar el mundo y otras formas de teorizar en torno a su transformación.”
> (Hernández y Terven, 2017: 507)

Más allá de los retos, esta experiencia visibiliza la importancia de construir los problemas de investigación en diálogo continuo con los actores sociales con quienes trabajamos. Se demuestra que “[…] es posible mantener una reflexión crítica permanente en torno al derecho y los derechos y a la vez apoyar las luchas por la justicia de los pueblos y organizaciones indígenas, que se apropian y re-significan las legislaciones nacionales e internacionales” (Hernández y Terven, 2017: 485-486).

4.2. Técnicas aplicadas y productos alcanzados.

Durante los tres años de investigación a nivel local realicé observación participante, entrevistas, historias de vida y talleres (ver anexo 1). La observación participante fue el método central de mi proceso etnográfico que determinó las temáticas abordadas en las otras técnicas. Al contemplar su importancia, documenté *in situ* espacios públicos y privados que develan la interacción cotidiana entre hombres y mujeres totoreñas, las formas en que se construyen las relaciones de género y en especial los sentidos y prácticas de la

complementariedad *chachawarmi* y sus tensiones. El espacio central de observación, fueron las asambleas de marka, ayllu y comunidad. Las asambleas además de ser espacios institucionales donde se expresan una parte de las tensiones locales y, a la vez, la transmisión de la hegemonía gubernamental (Sierra, 1992), fueron fundamentales en mi investigación para registrar la actuación de las mujeres autoridades y mujeres de base, los mecanismos de evaluación y control que los hombres generan hacia ellas, y los discursos y prácticas sobre los principios culturales, como la complementariedad.

A través del seguimiento de las asambleas en los distintos niveles territoriales de la Marka, identifiqué casos de disputa resueltos ante la autoridad local (Mejía, 2005; Sierra, 2004, 2007; Hernández, 2004; Chenaut, 2004 y 2007;), los cuales se convirtieron en referentes centrales de la observación. Acompañé tanto casos a nivel de la marka como a nivel comunal. En el espacio de la justicia, me enfoqué en los debates que surgieron en torno a las ideologías de género; los cambios que existieron en el marco de la conversión a la autonomía indígena y el cómo las litigantes apelaron a los discursos de los derechos humanos y la complementariedad. Dado los límites hacia la jurisdicción indígena impuestos por la Ley de Deslinde Jurisdiccional, me interesó averiguar si los asuntos que involucraban delitos graves como violaciones, homicidios, entre otros, eran trasladados a la justicia del Estado, como lo impone la Ley, o se procesaban localmente.

Otros espacios de observación fundamentales para aproximarme a las prácticas de la complementariedad, fueron las fiestas y rituales, ámbitos que no incluí en mi proyecto inicial, pero que, gracias a la metodología colaborativa y las propuestas de las mismas autoridades originarias, se convirtieron en centrales para analizar el “performance” del *chachawarmi*. Es importante aclarar que, en el ejercicio de los cargos originarios, es central la asistencia y el rol que cumplen las autoridades en estos espacios altamente valorados por la colectividad. Paralelamente, también documenté movilizaciones regionales realizadas frente al poder central para demandar el establecimiento de los proyectos de autonomía.

Las entrevistas las apliqué a autoridades originarias de distintas gestiones, principalmente a las máximas autoridades de la marka como las parejas de Mallkus y la T'allas de Consejo, las parejas de Mallkus y la T'allas de Marka y las distintas parejas de Tamanis. También realicé entrevistas a líderes y lideresas del territorio, entre los cuales se encuentran estatuyentes (encargados de elaborar el estatuto autonómico), amautas (maestros o sabios), representantes de la Federación de Mujeres "Bartolina Sisa" en Totora, entre otros informantes. A nivel del Gobierno Municipal, realicé entrevistas con mujeres concejalas.[26] Fui ajustando las temáticas según los elementos centrales que advertía a través de la observación participante, pero que requería profundizarlos aproximándome a su interpretación. Al seguir esta lógica, indagué sobre las construcciones culturales de los órdenes de género, los lenguajes, sentidos, creencias y experiencias en torno a las relaciones de género, las concepciones sobre la complementariedad, su genealogía y contradicciones.

Para aproximarme aún más a las percepciones sobre el discurso y las practica de la complementariedad, develar las dimensiones irracionales de la vida social (Francoise Morin, 1989) y rescatar los legados culturales (Duarte, 2011), realicé historias de vida de mujeres lideresas y de base, con las cuales trabajé tres elementos centrales en sus relatos autobiográficos: i) la práctica de la complementariedad, ii) su percepción sobre cómo se abrieron espacios participativos desde la ocupación de los primeros cargos comunales y iii) el cómo los nuevos marcos legales y el discurso de derechos están impactando en su vida cotidiana. Las historias de vida las efectué bajo la guía metodológica de la "entrevista autobiográfica narrativa" (Shutze en Appel, 2005), que me permitió adentrarme a la forma en que las mujeres estructuraban discursivamente su vida, haciendo relevante ciertos hechos, construyendo categorías y, sobre todo, destacando fases y momentos de sus vidas que ellas identificaron como significativos. Las entrevistas narrativas a mujeres totoreñas fueron efectivamente

[26] El total de personas entrevistadas, lo definí siguiendo los postulados de la teoría fundamentada (Strauss y Corbin, 1990), para quienes la saturación de datos constituye el principio de la validación cualitativa. En vez de buscar los datos objetivos de la muestra estadística, destacan que "el tamaño de la muestra está sujeta a la aplicación de los instrumentos, cuando ya no surjan nuevos elementos, ni ideas, ni significados en éstos se habrá logrado una consistencia en la investigación" (Strauss y Corbin, 1990: 78).

una fuente importante para reconstruir fases de la vida y las vivencias que ellas identificaron como relevantes para dar cuenta de las opresiones de género, pero también de los momentos de colaboración y vivencia positiva relacionados al *chachawarmi*, entre otros aspectos.

También realicé talleres con mujeres sobre "Derechos de género, Despatriarcalización y Complementariedad", los cuales fueron espacios centrales para la discusión colectiva y para la emergencia de puntos de vista que se socializaron y discutieron ampliamente. En total realicé cuatro talleres, cada uno dividido en cuatro sesiones (una sesión por mes), dos efectuados en Irana Lerco (Ayllu Lerco), otro en Culta (Ayllu Pachacama) y el cuarto, en Pan de Azucarani (Ayllu Qullana). Estos talleres contaron con la participación de alrededor de 20 mujeres, entre autoridades originarias, lideresas y mujeres de base. Los talleres resultaron sumamente productivos para elicitar agravios y demandas, y para motivar sus propias reflexiones sobre temas diversos que las involucraban. Para estos talleres me inspiré en la metodología de diagnóstico participativo realizado por Sierra, Corzo y Cruz (2010) con mujeres indígenas en Guerrero, México, que partió de identificar las concepciones emic de las mujeres en torno a sus derechos, agravios y sentidos de justicia, desde sus propios contextos, a partir de talleres comunitarios (Ver también Hernández y Terven, 2017; Sieder, 2017 y Sierra 2017)[27]

En el gobierno central, realicé entrevistas a funcionarios públicos del Viceministerio de Descolonización, del Viceministerio de Justicia Indígena Originaria Campesina, del Viceministerio de Autonomías Indígena Originaria Campesina, del Viceministerio de Igualdad de Oportunidades, del Tribunal Constitucional Plurinacional, entre otras instituciones. [28] De los organismos mencionados, me focalicé en la Unidad de Despatriarcalización y el trabajo

[27] Esta metodología recoge apuestas de educación popular para realizar "talleres participativos" que parten de los propios conceptos como elementos analíticos y de reflexión crítica. La propuesta considera las siguientes fases: i) reconocimiento del contexto en el que se encuentran las participantes, la concepción y la práctica que ellas tienen en el tema; ii) comprender y construir nuevas formas de actuar; iii) replantear la acción para mejorar la realidad; y iv) después del taller: actuar sobre la realidad. (Sierra, Corzo y Cruz 2010).

[28] Entre estas entrevistas se destaca la realizada al Viceministro de Descolonización (Félix Cárdenas), al Viceministro de Autonomías Indígenas (Gonzalo Vargas), a la Viceministra de Justicia Indígena (Isabel Ortega).

realizado por la jefa de esta Unidad. En relación con las organizaciones indígenas nacionales, realicé entrevistas a líderes y lideresas del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y de la Federación de Mujeres “Bartolina Sisa”.

También observé distintos eventos y reuniones a nivel nacional. Gracias al estrecho vínculo que establecí con el Viceministerio de Autonomías, pude participar en las reuniones y asambleas de la Coordinadora Nacional de Autonomías Indígena Originaria Campesinas (CONAIOC), conformada por representantes de los once municipios que en ese entonces estaban en conversión a autonomía indígena, lo cual resultó ser un espacio importante para conocer de cerca el proceso de cada territorio y la participación de las mujeres en la exigibilidad de la autonomía. También participé en el Jach’a Mara Tantachawi (asamblea grande) de Jach’a Karangas, que es la organización a nivel regional a la que pertenece Totora Marka. Así mismo, efectué entrevistas con funcionarios y académicos de ONGs, Fundaciones, Universidades y Centros de investigación. En esos espacios, también realicé observación participante de eventos coordinados por estas instituciones, en los que asistieron representantes de Totora Marka. Contemplando este dato, a nivel nacional pude alcanzar una importante cantidad de productos detallados en el Anexo 1.

Por último, entre mayo de 2014 y agosto de 2015, revisé Sentencias del Tribunal Constitucional Plurinacional para conocer si los sustentos jurídicos de estas incluían las temáticas centrales de la presente tesis: complementariedad, despatriarcalización, autonomías indígenas y pluralismo legal. Tuve acceso a estas Sentencias gracias al vínculo con la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH), y la política y protocolo que nos solicitaron elaborar.

5. Estructura de la tesis.

La tesis está estructurada por seis capítulos a partir de los cuales pretendo mostrar cómo se están procesando los órdenes y los discursos de género en Totora Marka en el marco de su proceso de conversión a autonomía indígena, y cómo impactan en ellos los debates nacionales sobre los derechos de género y la despatriarcalización.

Los primeros dos capítulos contienen información más de tipo contextual. En el primer capítulo brindo el marco discursivo y práctico de la agenda de género del Estado Plurinacional boliviano, las reformas constitucionales y los debates sobre la despatriarcalización y la descolonización en el marco de los cambios recientes, con el fin de mostrar en el resto de la tesis, cómo se aterrizan estos temas en la experiencia concreta de la autonomía originaria de Totora Marka. En suma, parto de considerar que la complementariedad dialoga constantemente con los procesos nacionales.

A partir del segundo capítulo, mi interés está puesto en la experiencia concreta de los pueblos andinos y el sentido en que la complementariedad, como principio estructurante de su cosmovisión es también un organizador de la vida de los totoreños. Me centro en la genealogía histórica del *ayllu*, y en su relación con la dualidad y la complementariedad como concepto-práctica y como posicionamiento ideológico-político. Esta problematización la realizo considerando la tensión permanente que mantiene esta institución con la estructura del sindicato agrario.[29] Cierro este capítulo con un análisis sobre la vestimenta como marcador identitario y de reivindicación, que devela los procesos político-culturales de creación, resemantización y posicionamiento de identidades colectivas, desarrollados a lo largo de mi investigación.

El capítulo tres, está enfocado a los sentidos diferenciados que involucran las relaciones de género abordadas desde la experiencia práctica de las mujeres totoreñas para mostrar su materialidad. De esta manera, visibilizo que el ejercicio

[29] Organización sociopolítica de comunidades campesinas-originarias vinculadas intrínsecamente a la estructura del Estado nacionalista en Bolivia.

de la complementariedad implica importantes espacios participativos para las mujeres totoreñas, mostrando su capacidad dinámica y de adecuación a distintas situaciones. En este sentido, analizo detenidamente la práctica de la complementariedad en las asambleas, la ritualidad y las festividades, revelando las diferencias en su materialización en los distintos espacios públicos y privados. Mi objetivo es demostrar cómo el proceso de fortalecimiento/revitalización de la autoridad tradicional del *ayllu* bajo el principio regidor del *chachawarmi*, en los últimos años ha abierto varios espacios importantes para la participación de las mujeres, a la par de elementos estructurales, como la migración masculina. En el mismo capítulo, aterrizando metodológicamente el análisis interseccional, muestro que con base en el principio de complementariedad se naturalizan opresiones de género que enfrentan las mujeres en los espacios domésticos, de trabajo, familiar y asamblearios que visibilizan la hegemonía masculina y un orden patriarcal a través del cual se justifica la subordinación femenina. Develo que esta naturalización de la violencia hacia las mujeres en el espacio doméstico y comunitario se reproduce en el marco de una violencia estructural de larga data, que caracteriza a las comunidades aymaras del altiplano boliviano como expresión de historias coloniales de exclusión y desigualdad.

En el cuarto capítulo desarrollo el argumento central de la tesis, enfocándome en la constitucionalización de la autonomía indígena en Bolivia, como un proceso privilegiado para analizar la participación de las mujeres totoreñas y sus apuestas por redefinir los órdenes de género. La disputa por la autodeterminación revela las nuevas configuraciones de gobernabilidad, las transformaciones de la estatalidad y la arraigada construcción comunitaria. Es en ese contexto de fuertes presiones para impedir la institucionalización de las autonomías originarias, que las mujeres totoreñas elaboraron sus propuestas y demandas desde la apropiación y uso estratégico de lenguajes legales de derechos y su creatividad en la resemantización del *chachawarmi* al concepto de *chachawarmi-warmichacha*. De esta manera, muestro que la elaboración del estatuto y el proceso de conversión a autonomía originaria, fue una coyuntura particular que propició el debate sobre los órdenes y las ideologías de género, y

sobre la relación entre los derechos colectivos y los derechos de las mujeres totoreñas.

En el capítulo cinco reconstruyo el largo camino hacia el referendo del estatuto de Totora Marka, en el que fue rechazada la autonomía originaria, enfocándome en las mujeres y las maneras en que las confrontaciones entre el modelo autonómico y el municipal les abrieron y cerraron distintos espacios de participación. Para comprender las transformaciones en las disputas de género y los avances y retrocesos en la propuesta de re-significación del *chachawarmi* ocurridos en los últimos años en la marka, en la primera parte del capítulo analizo las lógicas y límites impuestos por el gobierno central y el MAS en el proceso de las autonomías, incluyendo las lógicas político-clientelares y las burocrático-legales, al mismo tiempo que reconstruyo la complejidad de las oscilaciones de la política local. Mi intención es realizar un análisis procesual político de los sucesos nacionales y locales, y los cambios y contradicciones del Estado Plurinacional boliviano en esta coyuntura.

Por último, en el sexto capítulo regreso al escenario comunitario, para mostrar que a pesar de haberse truncado el proceso de conversión a la autonomía originaria en Totora Marka, esta sigue teniendo efectos en la organización local, como por ejemplo en el campo de la justicia de género, debido a que las mujeres totoreñas usan el estatuto autonómico para apelar en unos casos a las recientes reformas políticas y legales, y en otros al principio de complementariedad, con el fin de transformar y cuestionar las normas sociales dominantes y construir una justicia más accesible. En otra palabras, a lo largo de este capítulo abordo el impacto de la constitucionalización de las autonomías indígenas y del pluralismo legal desarrollado en la Ley de Deslinde Jurisdiccional (nº 073), en la justicia local y principalmente en la justicia de género, visibilizando en qué sentido el lenguaje de los derechos y el discurso de la complementariedad, entran o no en tensión y permite a las mujeres totoreñas expresar sus problemáticas con el fin de hacer frente a las situaciones de violencia y subordinación de género.

Funcionarios del Viceministerio de Autonomías Indígenas Originario Campesinas, de ONG e investigadores que apoyaron el proceso de Totora Marka, agosto 2011.
Foto: Fernando Rojas Gamarra (asistente del video-documental).

Vestimenta de la *tarqueada,* utilizada a solicitud de las autoridades originarias, para filmar asambleas, fiestas y rituales, noviembre de 2014.
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Presentación del video-documental "Nuestro *thaki* (camino)" en el IX Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos" (28 de julio de 2017).
Foto: Asociación de Estudios Bolivianos.

CAPÍTULO 1.

ÓRDENES DE GÉNERO Y AUTONOMÍAS INDÍGENAS EN BOLIVIA

Introducción.

> "[…] hay un antes y un después de Elisa como asambleísta, hay un antes y un después de las mujeres indígenas con la Asamblea, […] primera vez que hablamos de la complementariedad, de la despatriarcalización. Indígenas, blancas, feministas o no feministas, nos hemos mirado como iguales."
> (Testimonio Elisa Vega, Jefa de la Unidad de Despatriarcalización, noviembre 2014).

Con estas palabras, Elisa Vega, del pueblo Kallawaya, quién fue la Jefa de la Unidad de Despatriarcalización y la asambleísta más joven (2006), sintetiza lo que para ella ha sido lo más relevante de su experiencia en la Asamblea Constituyente. Destaca que fue fundamental contar con una agenda de género que rescatara los principios culturales de los pueblos indígenas centrándose en la lucha contra el sistema patriarcal. La Asamblea Constituyente fue el espacio central en el que se planteó la necesidad de ampliar el reconocimiento normativo de los derechos colectivos y de manera específica, los derechos de las mujeres indígenas. Fue en el proceso constituyente que se abordaron temas tan novedosos como el de la despatriarcalización y la descolonización, debates que cuestionaron el proyecto estatal moderno y eurocéntrico, y sobre el cual se erigió la estatalidad plurinacional con una institucionalidad que responde a estos debates.

Como resultado de la transformación estatal, se constitucionalizaron las autonomías indígenas, las cuales abrieron el espacio local para debatir entre otros importantes temas, lo referente a los órdenes de género patriarcales, abordados desde la mirada de la complementariedad resignificada. Si bien los hallazgos de mi investigación resultan del análisis de las relaciones de género en el contexto de conversión a la autonomía indígena de Totora Marka, a lo largo de la tesis develo continuamente las fuertes tensiones y desencuentros entre las autoridades

indígenas y el poder central. Por esta razón, es fundamental considerar el marco discursivo y práctico de la agenda de género del Estado Plurinacional boliviano[30] como base para comprender los procesos locales que desarrollo a lo largo de la tesis. Sobre todo si se considera que la complementariedad como principio estructurador de los órdenes de género en las sociedades andinas, es una construcción social que si bien tiene sustento en las prácticas culturales y cosmovisiones indígenas, dialoga constantemente con los procesos nacionales.

Acorde a este planteamiento, en una primera parte del capítulo doy cuenta del porqué la descolonización-despatriarcalización fue una propuesta central defendida por las organizaciones etnopolíticas y los movimientos de mujeres en el proceso constituyente, para lo cual hago referencia a las organizaciones matrices indígenas en Bolivia, centrándome en el importante rol jugado por la Confederación de Mujeres "Bartolina Sisa": una de las principales organizaciones de mujeres campesinas - originarias que articula el nuevo pacto social del Estado plurinacional en el país. Posteriormente, desarrollo la manera en la que estas organizaciones participaron en el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente de 2006, enfocándome en la alianza realizada entre organizaciones de mujeres indígenas y no indígenas, desde la cual plantearon la necesidad de descolonizar y despatriarcalizar el Estado y la sociedad boliviana. Para cerrar esta primera sección, analizo los debates de diversos feminismos latinoamericanos y bolivianos sobre la imbricación entre la descolonización y la despatriarcalización.

En la segunda parte del capítulo, despliego el marco legislativo de los derechos de las mujeres indígenas y de las autonomías indígenas, resultante del proceso constituyente. En esta línea, desarrollo la normativa estatal que se refiere a la descolonización y a la despatriarcalización. También introduzco la base legislativa que constitucionaliza las autonomías indígenas y el pluralismo jurídico. Por último, hago referencia a la Unidad de Despatrariarcalización, una de las

[30] Como mencioné en la introducción, durante el trabajo de campo me aproximé desde una metodología colaborativa a instituciones gubernamentales y distintas organizaciones nacionales, con el fin de indagar a cerca de la agénda de género del actual gobierno. Además de las entrevistas y la observación de eventos efectuados en este nivel, realicé una revisión bibliográfica y de Sentencias del TCP para develar cómo estos principio son interpretados y puestos en práctica, más allá de lo establecido en las normas. Por la densidad de información que recabé en estas instancias, tuve que seleccionarla, ciñéndome en los discursos específicos sobre la despatriarcalización, la descolonización, las autonomías indígenas y el pluralismo legal.

nuevas instancias creadas por el nuevo gobierno, para mostrar de manera más concisa cuáles son las políticas públicas en esta materia. Sobre la base de este enfoque más nacional, en el resto de la tesis develo dos elementos importantes, en primer lugar cómo dichos conceptos inciden en los debates locales y principalmente cómo son traducidos e interpretados en las comunidades indígenas, y en segundo lugar, las contradicciones entre los discursos y las prácticas estatales.

1. La descolonización y la despatriarcalización como propuesta central de los movimientos de mujeres.

En esta y la siguiente sección desarrollo la diversidad de movimientos en Bolivia que plantean la descolonización y la despatriarcalización como procesos vinculados, cuya relación impactó en la construcción de una agenda nacional. Como muestro más adelante, esta conexión fue realizada por primera vez en 2009, por las feministas de "Mujeres Creando",[31] quiénes escribieron un grafiti cuyo mensaje fue retomado posteriormente por el gobierno: "No hay descolonización sin despatriarcalización", el cual se convirtió en 2012 en el lema de la Unidad de Despatriarcalización, analizada en otro acápite de este capítulo. La combinación de ambas categorías sitúa el origen de la desigualdad de género en Bolivia en las estructuras coloniales y poscoloniales (Ströbele, 2013: 83). Específicamente, en la descolonización del género se problematiza la despatriarcalización, como un proceso de doble vía que propone "la noción de descolonización desde la necesidad de despatriarcalización" (Chávez, Quiroz y Mokrani, 2011). Así el enfoque programático del gobierno que se basa en esta interrelación, despertó en el país un amplio debate teórico sobre la relación entre el colonialismo y el patriarcado. Antes de esta referencia realizada por la organización "Mujeres Creando", ambos procesos fueron demandados históricamente por organizaciones matrices y movimientos sociales, exigencias que fueron retomadas por una coalición integrada por organizaciones de mujeres

[31] Movimiento anarco feminista conformado desde 1992.

indígenas y no indígenas, que se conformó durante el proceso constituyente, las cuales se sumaron a las asambleístas.

1.1. Organizaciones matrices en Bolivia.

A nivel nacional se conformaron varias organizaciones matrices, es decir organizaciones que agrupan, articulan y representan las demandas político-jurídicas de los distintos pueblos indígenas a los que representan. Una de las organizaciones más relevantes es el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), que agrupa a los ayllus aymaras, quechuas y urus de los departamentos de Oruro, Potosí, Chuquisaca, La Paz y Cochabamba (García Linera, 2004: 323); a la cual pertenece Totora Marka. Como desarrollo ampliamente en el siguiente capítulo, el objetivo principal del CONAMAQ es la reconstitución de las estructuras organizativas precoloniales de los *ayllus* andinos y la restitución de fueros a las autoridades originarias, apuntando al cumplimiento de los derechos colectivos en el marco de su autodeterminación.

Además del CONAMAQ, a nivel nacional se encuentra la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), integrada por pueblos quechuas, aymaras, tupí guaraníes, entre otros; y en el caso de las mujeres campesinas, la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”, que se sitúa a la par que la CSUTCB, y cuyo objetivo principal es la obtención de derechos de participación para las mujeres rurales en todos los niveles de decisión política. Esta Confederación fue fundada en 1980 como parte integrante de la CSUTCB, lo cual le implicó una relación de “tutela” a esta estructura dominada por hombres (Ströbele, 2013: 77).

Las otras dos organizaciones matrices son la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), que representa a los pueblos chiquitanos, ayoreos, guarayos y guaraníes de tierras bajas; y la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), que articula a los pueblos originarios que emigraron desde los andes a zonas subtropicales. Como se observa, las organizaciones matrices se conforman según la autoidentificación de los pueblos

bolivianos ya sea como indígenas, lo cual ocurre con los territorios de tierras bajas; como originarios, en el caso de las comunidades del altiplano donde enarbolan la institución y estructura del *ayllu*; y los campesinos, ubicados más en la zona de los valles, que se rigen por una lógica sindical. En el siguiente capítulo desarrollo ampliamente la diferencia entre estas instituciones y su impacto en la participación femenina.

El Movimiento al Socialismo (MAS) como instrumento político fue creado por un grupo de dirigentes de la CSUTCB, es decir que surge desde el núcleo del sindicalismo campesino. Su conformación se dio sobre la base de la fusión del partido izquierdista ya inscrito con el nombre del MAS —compuesto básicamente por representante cocaleros—, con el Instrumento de Soberanía Popular (ISP) y con la Confederación de Trabajadores del Trópico Cochabambino.[32] Evo Morales, líder campesino-sindical reconocido por su trayectoria política, lideró la conformación de este partido político.[33] Por esta razón, en los últimos quince años la CSUTCB cobró fuerza, siendo actualmente la organización campesina-indígena más importante del país, con la mayoría de seguidores y la mayor capacidad de movilización en Bolivia (Schilling-Vacaflor, 2009: 2). Esto explica el fortalecimiento actual del sistema sindical, como analizo en el siguiente capítulo.

Junto a la CSUTCB se vigorizó la Confederación "Bartolina Sisa", al ser la única organización de mujeres miembro fundadora del MAS, se convirtió en la más destacada en el denominado "proceso de cambio" en Bolivia y protagonista principal en la fundación del Estado Plurinacional (Sánchez, 2016). Si bien ideológicamente esta Confederación siempre mantuvo una actitud de rechazo frente a discursos feministas o de género,[34] actualmente están exigiendo derechos como títulos de propiedad sobre la tierra o la transformación de las estructuras políticas que las discriminan (Montes, 2011). Este es un dato importante debido a

[32] Ver entrevista a Antonio Peredo, periodista y militante socialista que en las elecciones de 2002 candidateó a la Vicepresidencia de Bolivia junto a Evo Morales. https://utopiaviva.lamula.pe/2015/10/30/el-modelo-boliviano/luisgarate/

[33] Morales desde su corta edad migró a la amazonía cochabambina, "(…) donde asimiló una lógica y cultura híbrida, que desembocó en su afinidad política hacia la organización sindical antes que comunal" (Coaguila, 2013: 8). De esta manera, inició su activismo en el movimiento sindical, alcanzando la dirección de la Confederación de Trabajadores del Trópico Cochabambino.

[34] Por favorecer desde su punto de vista la división entre hombres y mujeres, y por ende, las divisiones dentro de la comunidad (Ströbele, 2013: 77).

que por la cercanía con el MAS, muchas de “las Bartolinas”, como se les identifica, ocupan altos cargos en el actual gobierno, siendo influyentes desde esta posición en el programa de descolonización y despatriarcalización que tiene el gobierno.

Todas las organizaciones mencionadas en el presente apartado encabezaron los movimientos sociales más destacados del país de los últimos años, las cuales se centraron en cuestionamientos profundos a las instituciones gubernamentales y los procesos democráticos bolivianos (Chaplin, 2010); criticando principalmente las políticas de privatización recurrentes desde 1985 y demandando la realización de una Asamblea Constituyente. En este sentido, dichas movilizaciones son el parteaguas de las transformaciones estructurales actuales en Bolivia, que plantearon demandas integrales que apuntaron a cuestionar la médula misma del Estado-nación y a promover su transformación hacia perspectivas plurales y descolonizadoras.

Al inicio del gobierno de Morales, las organizaciones matrices formaron el “Pacto de Unidad”, que es una alianza nacional de apoyo al proceso de cambio, siendo la instancia que asumió la articulación del proyecto de un Estado Plurinacional.[35] No obstante, en 2011 la CONAMAQ y la CIDOB se retiraron del Pacto por las críticas a las políticas extractivitas del actual gobierno, contrarias a los principios del Vivir Bien (*suma qamaña*) abanderados por Evo Morales en su agenda nacional; la CIDOB oficializó su alejamiento a inicios del 2013 estableciendo un quiebre definitivo en la coyuntura de la VII Marcha Indígena en defensa del Tipnis (Díaz, 2014: 140).[36] Ambas organizaciones además sufrieron disputas internas que generaron que una facción se alinee al gobierno de Morales y la otra se identifique como opositor a éste.

Además de las organizaciones matrices, a lo largo de la tesis hago referencia a la Coordinadora Nacional de Autonomías Indígena Originario Campesinas (CONAIOC), que es una instancia que desde el 2010 agrupa a los

[35] Según Tapia (2011), es el Pacto de Unidad el espacio de imaginación y diseño del Estado Plurinacional, y el MAS es más bien el sujeto que trata de adaptar lo que se imagina en esa instancia al formato de un Estado liberal moderno, es decir, el sujeto que establece la reducción del Estado Plurinacional al formato de un Estado liberal moderno que contiene reconocimiento multicultural.

[36] El territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) en los últimos años ha realizado múltiples movilizaciones exigiendo que se apruebe una ley que declare la intangibilidad de esta zona, para evitar que se construya una carretera por el corazón del parque.

territorios en conversión que apuestan por el proyecto de autodeterminación, con el objetivo de que coordinen entre estos durante dicho proceso y a través del cual se vinculan con instituciones públicas, privadas y organismos internacionales.

Las organizaciones mencionadas en el presente acápite, participaron activamente en el proceso constituyente de 2006, a las que se sumaron una alianza de organizaciones de mujeres indígenas y no indígenas, desde la cual plantearon la necesidad de descolonizar y despatriarcalizar el Estado y la sociedad boliviana. En el siguiente apartado, desarrollo esta alianza en el marco de la Asamblea Constituyente, para comprender las reformas constitucionales y legislativas actuales.

1.2. La Asamblea Constituyente como espacio central para las propuestas de descolonización y de despatriarcalización. [37]

La Asamblea Constituyente, junto con otros espacios de acción pública abiertos con el acceso al poder de Evo Morales, significaron una nueva coyuntura que apostó al pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas; este espacio permitió de manera significativa que las mujeres indígenas asumieran cargos de representación en la Constituyente y participaran activamente en el debate nacional haciendo referencia a sus situaciones de vida, y a cuestionar al mismo tiempo un orden instituido colonial y excluyente que históricamente dominó al estado boliviano. Es en el marco de este proceso –haciendo eco de movimientos sociales similares en otras partes del continente- que las mujeres indígenas fueron capaces de alzar su voz en escenarios nacionales en otros tiempos inalcanzables: moviendo con ello anquilosadas ideologías racializadas y de género, como lo revela Pamela Calla (2012) en sus análisis sobre las lógicas raciales y de género en el proceso constituyente.

[37] En el presente acápite es central el texto de Juliana Ströbele-Gregor (2013: 72-76) quien analiza el cómo la Asamblea Constituyente y los espacios de acción abiertos con el acceso al poder de Evo Morales, lo que significó la consecución del pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y permitió que las mujeres indígenas hablen públicamente sobre sus verdaderas situaciones de vida, más allá de los discursos culturalistas.

A principios de la década de 2000, las relaciones de género en las comunidades indígenas tendían a conceptualizarse desde enfoques culturalistas priorizando la dualidad de género, la complementariedad, y la noción de la mujer como portadora de la tradición (Choque, 2007, 2012; Ströbele op cit.; Prieto, Cumani, Flores, Maldonado y Pequeño 2005). Al igual que en otros contextos (Macleod, 2011), dichas conceptualizaciones impedían mirar de manera crítica los órdenes de género; esto resultaba aún más complicado en las comunidades aymaras, donde las construcciones de la dualidad para pensar las relaciones hombre-mujer, son elementos estructurales de su cosmovisión (Harris: 1980; Canessa: 2006).

En esta línea, las activistas indígenas concentraron su crítica en develar los mecanismos de la exclusión, la discriminación, la marginación y el racismo, es decir, los factores que las afectan a ellas como integrantes de pueblos indígenas, abordando de manera tímida la desigualdad de género, siendo reprimidos temas relativos a los derechos específicos de las mujeres en las comunidades indígenas y en las organizaciones etnopolíticas; problemáticas que el movimiento de mujeres ya tenía desde hacía tiempo en su agenda. De alguna manera, puede afirmarse que no era políticamente correcto visibilizar dichas desigualdades cuando se consideraba que lo fundamental estaba en denunciar las opresiones estructurales de los pueblos indígenas frente a la sociedad nacional.

Después de la elección de Evo Morales y obedeciendo las demandas sociales, como mencioné en la introducción, el 6 de agosto de 2006 se instaló la Asamblea Constituyente, la cual contó con una importante participación de mujeres indígenas. Como resultado de la implementación de la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente (LECAC), [38] se incorporaron 88 mujeres, que como mencioné en la introducción, equivalen al 34 % del total de asambleístas (Coordinadora de la Mujer, 2011). Otro avance que también referí en la introducción, fue el nombramiento de Silvia Lazarte como presidenta de la Asamblea. La representación importante de mujeres indígenas en el principal foro

[38] Que en su artículo 15 establecía la equidad de género y alternancia en la elección de los 255 estatuyentes de la Asamblea.

de debate nacional, se debió a la presencia de las mujeres en las movilizaciones sociales que llevaron al cambio de régimen

Además de las asambleístas mujeres, durante el proceso constituyente, a través de una política de alianzas se sumaron organizaciones de mujeres indígenas —siendo centrales "las Bartolinas" — y organizaciones del movimiento de mujeres no indígenas, quienes elaboraron un programa conjunto con demandas específicas frente a la Constitución, denominado: "Consenso de las mujeres del país hacia la Asamblea Constituyente". Según Ströbele (2013: 76) este consenso, marcó el proceso de cambio en la acción política de las mujeres indígenas, abriendo el debate acerca de las reivindicaciones de sus derechos específicos y sobre los mundos vivenciales marcados por la desigualdad y la subordinación dentro de las comunidades étnicas.[39] La autora señala que la alianza no logró imponer todas sus exigencias en la Asamblea Constituyente, pero sí muchas de ellas: una de estas fue la equidad de género consagrada como una dimensión transversal en la Constitución. Como se verá a lo largo de la presente tesis, dicho término permeó no sólo el espacio constituyente sino también el de las comunidades indígenas; como se verá a lo largo de la presente tesis, la equidad de género es utilizada continuamente por las lideresas totoreñas y mujeres de base, siendo parte de los efectos de la transversalización de la perspectiva de género en todo el texto constitucional, y el arraigo de dicho discurso de corte global a nivel nacional.[40]

Como develo en el siguiente capítulo, los movimientos y las organizaciones indígenas, mucho antes de realizarse la Asamblea Constituyente, lucharon por la

[39] Según Ströbele (2013: 76) se abordaron temas como: desigualdad de género en la vida comunitaria, en la familia, en las organizaciones etnopolíticas; las demandas por la equidad de género para avanzar en la igualdad y justicia social, por la representación y participación política que garanticen la incorporación de un 50% de mujeres en todos los espacios de la gestión política y en todos los niveles (nacional, departamental, municipal, indígena y comunitario); el reclamo por el derecho a una vida libre de violencia; el acceso equitativo de hombres y mujeres a la tenencia, herencia y propiedad legalmente reconocida de la tierra; la igualdad de salarios; y la educación con equidad de género; y el ejercicio de derechos sexuales y reproductivos.

[40] El discurso de la equidad de género relacionado con la eliminación de todas las formas de violencia contra las mujeres, alcanzó en las últimas décadas una expansión a nivel internacional y global, gracias a su articulación con los derechos individuales y la justicia social, cultural y sociopolítica. La Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, 1979) plantea las discriminaciones contra las mujeres desde el nudo de la equidad; ésta normativa junto a las iniciativas de las organizaciones de mujeres indígenas a nivel internacional, explica su impacto a nivel nacional y local.

descolonización y la despatriarcalización del Estado y de la sociedad boliviana. Sin embargo, estos debates cobraron renovada importancia durante el proceso constituyente. Según Ströbele (2013: 82-83) los impulsos a estos debates sobre la despatriarcalización en la Asamblea Constituyente, vinieron de distintos grupos de mujeres feministas y estos fueron retomados por diversos sectores, entre los cuales se encuentran las mujeres indígenas, quiénes los integraron a sus ideologías respectivas.

El momento constituyente fue sin duda una oportunidad histórica para posicionar las voces que tradicionalmente habían sido excluidas, y para cuestionar ideologías conservadoras y racistas de las élites bolivianas que hacían parte del *estatu quo*. Autores como Cárdenas, Chivi, Canqui y Alvarado (2013) relatan cómo los debates en la Asamblea Constituyente se iban radicalizando: a medida que avanzaban los debates en las veintiún comisiones de la Asamblea Constituyente, se pasaba de conceptos como igualdad de género, igualdad de oportunidades, a conceptos como "descolonización", "equivalencia", "valorización económica del trabajo en el hogar"; siendo los movimientos de mujeres, y muy particularmente el sector más progresista de ellos, los que lograron construir un bloque de constitucionalidad que orientó su interpretación técnica y proyección normativa hacia la despatriarcalización; que como veremos más adelante, es definida desde el Estado como "la subversión del orden patriarcal, asentado en las estructuras familiares, comunales y estatales" (Salguero, s/f). A través de este concepto se buscó desestabilizar "[…] una caja compacta del lenguaje de género, sustentado por toda una construcción dominante en el lenguaje jurídico neoliberal, artificialmente diseñado desde las usinas ideológicas de las Naciones Unidas" (2013: 22). De esta manera, se avanzó significativamente en alianzas estratégicas que agruparon a sectores diferenciados social y étnicamente que, sin embargo, lograron encontrar un lenguaje de controversia común para hacer valer un posicionamiento en defensa de los derechos de las mujeres.

A pesar de la importante participación de las asambleístas, de la coalición entre organizaciones de mujeres indígenas y no indígenas, y la construcción de un bloque de constitucionalidad orientado a la despatriarcalización; las mujeres

enfrentaron diversas resistencias durante la Asamblea Constituyente, que se ensañaron principalmente con las mujeres indígenas. Una sociedad racista, criolla, y conservadora sintió afectados sus intereses de clase y de privilegio por las "feministas" que atacan las buenas costumbres, y por "las cholas" (como se las llama despectivamente), que no tienen nada que aportar a la sociedad occidental. Una muestra de ello son los actos de violencia racista que se ensañaron principalmente con lo femenino y especialmente con las mujeres indígenas durante las deliberaciones de la Constituyente (Paz, 2007).

Según Pamela Calla (2012), la presencia de las mujeres indígenas en la Asamblea desafiaba absolutamente todos los monopolios: entre otros, el monopolio de la lengua castellana y el monopolio del saber legal, es decir participar en hacer leyes como los expertos. En este sentido, Calla visibiliza que la oposición contra la Asamblea Constituyente se enfocaba en un odio violento hacia las mujeres indígenas, porque ellas encarnaban el polo opuesto de un modelo de ejercicio de poder racional, occidental y masculino; lo cual visibiliza que la "colonialidad del género" se funde con la "colonialidad del poder". Reconociendo que la colonialidad del poder siempre fue articulada por un lenguaje de género que opuso la racionalidad masculina/blanca a la irracionalidad femenina/india y que, además, el ejercicio del poder colonial se efectuó y se reprodujo tanto en las relaciones íntimas como en las instituciones (Stoler, 1995/2001). Finalmente, por los múltiples conflictos suscitados en el proceso constituyente en torno a las cuestiones racistas y sexistas, los movimientos de mujeres indígenas y no indígenas fueron excluidos de participar en la negociación final de la Constituyente durante el llamado "Acuerdo Congresal" del 5 de octubre de 2008, lo que propició que se debilite el mensaje despatriarcalizador del texto original.

A pesar de estos limitantes, la Asamblea Constituyente marcó un antes y un después para las organizaciones etnopolíticas en Bolivia. De acuerdo a algunas autoras (Ströbele, 2013: 82–87), la formación del Movimiento de Mujeres Presentes en la Historia en el marco de la constituyente, mostró que en las organizaciones indígenas más importantes sí se había dado una apertura frente a argumentos feministas y que las alianzas eran posibles; lo que antes hubiera

parecido casi imposible. Esto produjo la conquista progresiva de nuevos espacios de acción y transformaciones que ocurrieron principalmente en los discursos públicos y políticos, lo que ha significado el cuestionamiento a costumbres patriarcales e incluso su reemplazo, al menos en el discurso, por "nuevos" valores que acompañan el proceso de la descolonización a favor de los derechos de las mujeres en las comunidades indígenas. Finalmente, lo novedoso es que el discurso de la descolonización se arraigó como uno de los ejes transversales de las propuestas constituyentes transformadoras. No obstante, como muestro a lo largo de la tesis, los discursos por sí mismos no impactan directamente en las prácticas, ni significan acabar con las costumbres y estructuras patriarcales arraigadas fuertemente en las comunidades.

Este fue el contexto que encontré durante mi estancia en campo en Totora Marka: importantes debates públicos sobre las ideologías y las relaciones de género, puestas en cuestión principalmente por las mujeres totoreñas, que desde sus formas de enunciación y principios culturales propusieron las rutas para la despatriarcalización de las normas comunitarias en el marco del proyecto autonómico, apelando a sus derechos específicos reconocidos por la Constitución. Pero a la vez, confrontaron continuamente las estructuras patriarcales, que a pesar de ser desestabilizadas, consiguieron mantener su hegemonía. Con todo y los limitados alcances en términos de una agenda de género, las mismas mujeres totoreñas valoran los avances alcanzados. Para ellas la posibilidad de hacer públicas sus agravios de género en los mismos espacios comunitarios, constituye una transformación fundamental a nivel local, ya que les ha permitido hacer reacomodos importantes en regulaciones comunitarias, y sobre todo abrir importantes espacios para su participación.

En suma, este apartado visibiliza los cambios ocurridos en Totora Marka como resultado de una Asamblea Constituyente que marcó los debates actuales sobre la descolonización del género y la despatriarcalización. En la siguiente sección desarrollo cómo ambas categorías han sido formuladas desde los diversos feminismos latinoamericanos y bolivianos, lo que resulta fundamental

para comprender las tensiones que genera su apropiación desde los espacios locales.

1.3. Los diversos feminismo en Bolivia y sus posturas de descolonización y despatriarcalización.

Según Ströbele (2013: 83), la combinación entre descolonización y despatriarcalización es comprendida por diversos sectores y académicos desde dos posturas: Por una parte, los intelectuales indígenas que hacen hincapié en la identidad étnica, consideran que el racismo y el patriarcado constituyen el eje de la colonialidad que sirvió de justificación de los genocidios coloniales, por lo que la desigualdad de género y la marginación de las mujeres es atribuida a la influencia de los españoles; apuntando a un retorno a las relaciones precoloniales imaginadas como más igualitarias y complementarias, tales han sido las posiciones dominantes de una corriente identificada con el indianismo en Bolivia (Mamani y Chivi, 2010: 28; Choque, 2007, 2012; CONAMAQ). La segunda postura es la del feminismo comunitario, que considera que en tiempos precoloniales regían estructuras patriarcales, a las cuales denominan como "entronque patriarcal",[41] siendo esta la base para la crítica ideológica que realizan sobre la dualidad supuestamente no jerárquica (es decir, sin relaciones de poder) del *chachawarmi*; más adelante desarrollo con mayor detalle este feminismo, el cual dialoga con posiciones de distintas feministas latinoamericanas, como es el caso de las xinkas en Guatemala, que denuncian un patriarcado ancestral fortalecido por el patriarcado colonial del que hay que liberar el propio territorio-cuerpo mientras se defiende la tierra-territorio comunitario (Gargallo, 2012: 1). Una interpretación más sugerente sobre patriarcado y colonialidad también desde las experiencias de las mujeres mayas guatemaltecas, es la de Aura Cumes (2018), la cual señala que la colonización reforzó las estructuras patriarcales al someter a los

[41] "Mis hermanos aymaras no se salvan porque igual eran patriarcas. Una prueba de eso es la negociación que hacían entre hombres en el espacio de las llamadas Vírgenes del Sol, utilizado para el servicio sexual, económico, político y educativo de las castas dominantes de los incas. Y esas hijas eran de los pueblos conquistados" (Paredes en Cascó y Cúneo 2011b).

hombres indígenas a condiciones de servidumbre, quienes a su vez sometieron a las mujeres. La autora manifiesta tener reservas sobre la existencia de un patriarcado precolonial o ancestral, pero que le parece imprescindible explicar la violencia actual sobre las mujeres indígenas, a la luz de la historia o raíz de un diálogo con un pasado negado; postura con la que coinciden las mujeres totoreñas al analizar el patriarcado y las opresiones de género.

Como se verá a lo largo de la tesis, los debates y propuestas de las mujeres totoreñas tienen una posición intermedia entre los dos enfoques anteriores, debido a que conciben a la complementariedad como un principio ancestral de relacionamiento no jerárquico entre el hombre y la mujer, que fue quebrantado desde la colonia, por lo que apuntan a su restitución; pero a la vez, reconocen que actualmente en la práctica existen múltiples y complejas formas de patriarcado en las comunidades indígenas, que ponen en cuestión la supuesta armonía del *chachawarmi*, desde las cuales formulan su resignificación. Esto explica por qué las mujeres totoreñas así como luchan por los derechos colectivos de su territorio, también reclaman el reconocimiento de sus derechos específicos y exigen un cambio en las relaciones de género.

Está posición de las mujeres totoreñas, encuentra su correlato en la larga tradición de organizaciones etnopolíticas nacionales y locales, y en el surgimiento de organizaciones feministas a nivel nacional que se inspiraron en el "feminismo indígena" latinoamericano, acuñado a principios de la década de 2000; el cual cuestionó el denominado "feminismo hegemónico u occidental" que se arraigó en Bolivia a través de la academia y desde distintas organizaciones no gubernamentales. Según Paredes (2013: 75-79) el feminismo hegemónico responde a las necesidades de las mujeres occidentales, las cuales desarrollaron luchas y construcciones teóricas que pretenden explicar su situación de subordinación, pero que al instaurarse en el mundo de relaciones coloniales, imperialistas y transnacionales, se convierten en hegemónicas en el ámbito internacional, invisibilizando así otras realidades y otros aportes.

El feminismo hegemónico en Bolivia tiene como referencia la "tecnocracia de género de los años noventa, la cual congregó a una élite mestiza de mujeres

profesionales que, sin una previa formación feminista, monopolizó el marco discursivo y los fondos provenientes de la cooperación para tratar el tema de la desigualdad de género; es decir, una perspectiva desvinculada de una sensibilidad y una praxis feminista" (Monasterios, 2007: 130). Este feminismo fue rechazado por los movimientos indígenas, dado su subsunción a teorías de desarrollo, cuyos enfoques y lineamientos se adoptaron relacionados con la política de identidades del multiculturalismo neoliberal con base en el reconocimiento, de la diferencia cultural que despolitizaba la identidad y legitimaba la subordinación de las mujeres indígenas (Díaz, 2014: 147). Algunas ONGs se vieron influidas por las posiciones que criticaban al feminismo "occidental", abogando por un enfoque que combinara género, cultura y estatus social; por lo que el resultado de estas experiencias ha sido la construcción del enfoque de género con diferentes matices (Ströbele, 2013: 78).

Retornando al feminismo indígena, es importante mencionar que este "[…] surge de una reflexión teórica de las prácticas feministas de las mujeres indígenas, […] que pone en tensión la relación entre lo tradicional y el cambio" (Rosas y Ríos, 2010: 18). En esta línea, el "feminismo del sur", siguiendo el enfoque teórico de la interseccionalidad, contempló el impacto mayor del patriarcado sobre las mujeres indígenas y afrodescendientes (Cumes, 2009) y por ende, la necesidad de tomar en cuenta el entrecruzamiento de los distintos sistemas de opresión como clase, etnia, que explican la violencia y la discriminación en relación a múltiples identidades (FIMI, 2006). Estos debates son el parteaguas para algunas organizaciones etnopolíticas y feministas que actualmente se destacan en el país, como sucede con la Confederación Bartolina Sisa, mencionada en la anterior sección, y las feministas comunitarias. Julieta Paredes es la fundadora de este concepto y movimiento.[42] En el libro de su autoría

[42] Feminista que se autoidentifica como aymara y es cofundadora del grupo Mujeres Creando en La Paz, la organización no gubernamental feminista más destacada de Bolivia (que, sin embargo, en su gran mayoría está compuesta por mujeres no indígenas). Es miembro de la Asamblea Feminista y en 2010 colaboró algún tiempo con el programa de gobierno "Descolonización y Despatriarcalización" (Ströbele, 2013: 79). Julieta Paredes y otras integrantes de la ONG feminista Mujeres Creando y de la Asamblea Feminista han desarrollado un trabajo que combina el apoyo a proyectos de desarrollo comunitario con el trabajo de concientización (Ströbele, 2013: 76).

“Hilando Fino desde el feminismo comunitario” (2013: 69-70) señala que las mujeres de sectores populares e indígenas, replantearon su ideología y acción partiendo de tres núcleos de pensamiento presentes hoy en día: i) se plantea que la emancipación de la mujer viene como consecuencia del cambio de las estructuras, que es la mirada de la izquierda boliviana; ii) la mujer logrará mejorar su situación retornando a un pasado milenario precolonial donde no habría existido machismos ni opresiones, por lo que se debe restaurar el *chachawarmi*, sin requerir más teorías que este principio; iii) la equidad de género, entendida más en la acepción de la igualdad de género, es definida como un manera de liberación de las mismas mujeres cambiando el sistema. Ante estos tres núcleos de pensamiento, Paredes señala que las mujeres de sectores populares e indígenas, “[…] al no contar con la herramienta de la denuncia y develamiento que opera el género dentro del feminismo, como concepto políticamente revolucionario de estructuras patriarcales, los análisis que hacen […] las llevan a echar mano acríticamente de conceptos que encubren y naturalizan la discriminación y sometimiento de las mujeres” (Paredes, 2013: 70).

Tomando en cuenta este antecedente, Paredes señala que “[…] para construir el feminismo comunitario es necesario desmitificar el *chacha-warmi* (hombre-mujer) que nos impide analizar la realidad de la vida de las mujeres en nuestro país” (2013: 79). Esta desmitificación se realiza desde el reconocimiento del “entroque patriarcal”, que según la autora (2013: 71-72) es la unión histórica entre el patriarcado precolonial y el occidental, para lo cual es útil recuperar la denuncia del género, lo que significa reconocer que las relaciones injustas entre hombres y mujeres también se dieron antes de la colonia y que no sólo son una herencia colonial. Descolonizar el género, en este sentido, “significa recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial […]” (2013: 72). Tal planteamiento ha tenido importantes ecos no sólo en los debates sobre los feminismos indígenas en Bolivia, sino también a nivel continental ya que consigue plantear de manera crítica una mirada normalizadora en torno a las relaciones de complementariedad en las sociedades precoloniales, para enfatizar en las relaciones de poder

patriarcales al mismo tiempo que avanza planteamientos novedosos para discutir la colonialidad y neoliberalización del género.

Además de descolonizar, Paredes propone desneoliberalizar el género, lo que implica "[…] ubicarlo geográfica y culturalmente en las relaciones de poder internacionales planteadas entre el norte rico y el sur empobrecido, cuestionar profundamente a las mujeres del norte rico y su complicidad con un patriarcado transnacional" (Paredes, 2013: 72). Por último, según la autora (2013: 73), es imprescindible recuperar la denuncia feminista del género para desmontar el patriarcado que es más antiguo que la colonización y el neoliberalismo. Esta denuncia feminista del género, implica dejar de idealizar la concepción andina de una relación de género no jerárquica para procurar transformaciones al interior de las comunidades, debido a que "[…] no es suficiente culparle al Estado, a los *q'ara* (blanco), al español, del machismo […]. Nosotras pertenecemos a nuestra comunidad, a nuestra identidad cultural, y desde ahí vamos a pelear, desde ahí vamos a defender nuestros derechos como mujeres que forman parte de la comunidad […]" (Entrevista realizada a Paredes por Cascó y Cúneo, 2011a y 2011b).

Asimismo, Paredes (2013: 79-82) dirige su crítica a los planteamientos de hombres indígenas que consideran que el feminismo es sólo occidental y no es útil para pensar en las sociedades andinas porque estas se estructuran en la práctica de la complementariedad *chachawarmi*. La autora señala que este principio no reconoce la situación real de las mujeres indígenas y no incorpora la denuncia de la subordinación de género en las comunidades, naturalizando los roles femeninos y por ende la discriminación, las desigualdades y la opresión de las mujeres. Sin embargo, rescata del *chachawarmi* la concepción del par complementario constituido "[…] por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra" (Paredes, 2013: 91); lo cual no recae en la pareja heterosexual ni en la familia, sino en el par de representación política, en la comunidad. Por ende, apela por "un par complementario de iguales *warmi-chacha*, mujer-hombre, *warmikari*, *kuña-cuimbaé* que no es un simple cambio de lugar de las palabras, es la

reconceptualización del par complementario desde las mujeres, porque las mujeres somos las que estamos subordinadas y construir un equilibrio, una armonía en la comunidad y en la sociedad, viene a partir de las mujeres." (2013: 82). En este sentido, la complementariedad entendida como par complementario adquiere una connotación política práctica que desestabiliza la idea naturalizada del *chachawarmi* para exponerla a una mirada dinámica y crítica que es movilizada por las mujeres para construir relaciones menos jerárquicas y justas dentro de sus propias sociedades.

Para aplicar estos conceptos a nivel práctico, Paredes (2013: 95) propone cambios en cinco "campos de lucha o de acción" que buscan el fortalecimiento de la organizaciones de mujeres y deben realizarse simultáneamente para transformar las condiciones materiales de la subordinación y explotación de las mujeres: i) el cuerpo visto holísticamente, que implica una nueva conciencia sobre el cuerpo vinculada a la sexualidad, a la maternidad, al aborto y a problemas existenciales e identitarios; ii) la determinación del espacio, que involucra una reflexividad sobre el lugar de las mujeres en el hogar, en la comunidad y en el ámbito político; iii) el tiempo de trabajo y el tiempo de libre disposición, que implica reconocer el trabajo doméstico y redistribuir los roles; iv) organizaciones políticas autónomas de mujeres, incluso si son parte de un movimiento social general; iv) la memoria larga, que es el recorrido de la sabiduría y luchas heredadas de anteriores generaciones.

Los debates y propuestas de las mujeres totoreñas que desarrollo a lo largo de la tesis, coinciden en varios elementos con los postulados del feminismo comunitario, debido a que hacen referencia a la hegemonía masculina y los diferenciales de poder que contradicen la práctica del *chachawarmi*, así como por su compromiso de llevar a la agenda pública dichos debates, lo que implica la toma de conciencia de las subordinaciones que afrontan las mujeres indígenas en la vida cotidiana. Las mujeres totoreñas, al igual que las feministas comunitarias, también proponen la resignificación de la complementariedad, lo que han traducido en la fórmula del *chawarmi-warmichacha* enfatizando una noción de horizontalidad de las relaciones de género. Lo interesante es que las propuestas

elaboradas por las mujeres de Totora son resultado de construcciones prácticas dinamizadas por el proyecto político de la autonomía que al mismo tiempo se han nutrido de los debates nacionales –como los del feminismo comunitario– sin por ello asumirse como feministas, dada la carga que dicho concepto sigue teniendo en las comunidades indígenas.

Existen además importantes diferencias entre las posturas de las mujeres totoreñas y los postulados del feminismo comunitario. La discordancia central recae en que mientras para las feministas comunitarias la complementariedad andina es jerárquica, vertical, machista y conservadora; para las mujeres totoreñas es un principio estructurante de la cosmovisión y principalmente del sistema de autoridades originarias, existiendo espacios fundamentales en los que se ejerce y respeta, lo cual explica por qué fue la base de sus propuestas durante la elaboración del estatuto autonómico como lo veremos en el resto de la tesis. En este sentido, las opresiones, desigualdades y discriminaciones de género que afrontan estas mujeres al interior de sus comunidades, no se pueden desvincular de sus propios marcos y principios culturales, a los cuales apelan a pesar de discutir prácticas que son contradictorias. Por esta razón, existe una complejidad en el abordaje del *chachawarmi* que nos demanda analizarlo desde los puntos grises de su discurso y práctica para evitar imponer conceptualizaciones que no necesariamente responden a los horizontes de las mujeres y podrían tener efectos contradictorios. A esto se suma que las mujeres de Totora no parecen estar preocupadas por analizar si las desigualdades de género son producto o no de la colonización, y si la condición de complementariedad se rompió con el neoliberalismo; lo que les inquieta es encontrar las maneras de hacer visibles las desigualdades de género que ellas viven en el día a día, y para ello el principio del *chachawarmi* resignificado resulta ser la gramática adecuada para su lucha.

Es fundamental tomar en cuenta que muchas organizaciones, y en particular las mujeres indígenas, aún se resisten a los discursos feministas, por definirlas como posturas "[…] que promueven la confrontación o separación de sus compañeros hombres y, en última instancia, como una matriz de pensamiento ajeno a sus propias vivencias y experiencias" (Díaz, 2014: 148). A pesar de estas

oposiciones, según Ströbele (2013: 76) el feminismo comunitario responde de manera más adecuada a las realidades de las comunidades andinas y no ha provocado la crítica masiva por parte de activistas indigenistas y organizaciones etnopolíticas.

Lo desarrollado en este apartado muestra la centralidad que ha tenido el discurso de género y los desarrollos de los feminismos indígenas y comunitarios que lograron insertarse en la agenda política boliviana en alianza con organizaciones feministas no indígenas. Hay dos perspectivas transversales que devienen de las oportunidades que abrió el espacio de la constituyente boliviana para incorporar en el seno de la legislación plurinacional: la despatriarcalización y la descolonización, y como esto ha dado pie a hacer visibles las demandas de las mujeres indígenas organizadas que disputan sus derechos sin dejar de defender sus autonomías. Me interesa poner en relevancia distintos registros críticos nutridos de debates globales y nacionales sobre los derechos de género, desde los cuales las mujeres indígenas construyen sus propias agendas en los espacios locales.

2. Marco legislativo de los derechos de las mujeres indígenas y de las autonomías indígenas.

Como señalé en la introducción, como resultado de la Asamblea Constituyente —espacio en el cual surgió el constitucionalismo plurinacional y descolonizador— el 25 de enero del 2009, fue aprobada a través de referéndum la nueva Constitución Política del Estado Boliviano, la cual legaliza todos los derechos humanos reconocidos en las distintas declaraciones y pactos internacionales. En este reconocimiento de los derechos fundamentales, se incluyen los derechos colectivos de los pueblos indígenas como un eje en todo el texto constitucional; razón por la cual Santos (2012: 21) señala que Bolivia junto a Ecuador, se caracterizan por contar con las constituciones que más incluyen las cosmovisiones indígenas. En el marco de este reconocimiento se destacan los derechos de

género y la legalización de las autonomías y del pluralismo jurídico, elementos que desarrollo en la presente sección.

2.1. La descolonización y la despatriarcalización desde la normativa estatal.

De manera general, se resalta la transversalización del enfoque de género en todo el texto constitucional[43] y particularmente en el catálogo de derechos humanos, que elimina las múltiples discriminaciones existentes en el país, fundamentalmente la discriminación de género (artículo 14), estableciendo que "todas las personas, *en particular las mujeres*, tienen derecho a no sufrir violencia física, sexual o psicológica, tanto en la familia como en la sociedad" (Artículo 15, inciso II). Asimismo, la Constitución manifiesta que uno de los valores, principios y fines del Estado es la "equidad social y de género" (artículo 8). A esto se suma el derecho a una maternidad segura e intercultural (artículo 45); la incorporación de las mujeres al trabajo con una misma remuneración que los hombres, prohibiendo que sean despedidas por estado civil, embarazo, edad, rasgos físicos o número de hijas o hijos (Artículo 48); la igualdad de derechos y deberes de los cónyuges en el matrimonio (Artículo 63); el igual ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos (Artículo 67); la incorporación en la educación de los valores de la equidad de género, la no diferencia de roles, la no violencia y la vigencia plena de los derechos humanos (Artículo 79); el reconocimiento por parte del Estado del valor económico del trabajo del hogar como fuente de riqueza (Artículo 338); y la titularidad de la mujer y la distribución y redistribución de la tierra sin discriminación por estado civil o conyugal (Artículo 395). Con relación a la participación política se destacan también logros importantes en este rubro: la

[43] En el marco de los derechos de género, además de la lucha contra la violencia, la nueva constitución instaura como uno de los valores del Estado boliviano la equidad de género (Art. 8.II) garantizando: la participación política equitativa y en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres (Art. 26.I); la incorporación de las mujeres al trabajo y la misma remuneración que a los hombres por un trabajo de igual valor (Art. 48.V); la no discriminación o despido de las mujeres por su estado civil, situación de embarazo, edad, rasgos físicos o número de hijas o hijos (Art.48.VI); la eliminación de las formas de discriminación contra las mujeres en el acceso, tenencia y herencia de la tierra (Art. 402); una educación que incorpore como valores la equidad de género, la no diferencia de roles, la no violencia y la vigencia plena de los derechos humanos (Art. 79); el derecho a la maternidad segura, con una visión y práctica intercultural (Art. 45.V); entre otros artículos que buscan asegurar la equidad de género.

Constitución, estable que esta será “equitativa y en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres” (Artículo 26). La equidad de género se aplica en la composición del gabinete ministerial (Artículo 172), en la elección de asambleístas departamentales (artículo 147), en el Órgano Judicial (Artículo 179), y en el sistema de elección de dirigentes, de candidatas y candidatos de las agrupaciones ciudadanas y partidos políticos (artículo 210).

En relación a la descolonización —como visión crítica al eurocentrismo propio de las constituciones liberales—, la Constitución señala que la adopta como fin esencial del Estado para constituir una sociedad justa y sin discriminación (Artículo 9). Esta categoría también está referida en el Decreto Supremo de Organización del Órgano Ejecutivo (2009) que establece que la Descolonización ordena que “las políticas públicas deben estar diseñadas en base a los valores, principios, conocimientos y prácticas del pueblo boliviano, por lo que las acciones de las servidoras y servidores públicos deben estar orientadas a preservar, desarrollar, proteger y difundir la diversidad cultural con diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe” (Artículo 3, inciso h).

Otra fuente importante para aproximarnos a las definiciones estatales sobre la descolonización, es la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Plurinacional. Este Tribunal la define como la reconstitución de las cosmovisiones y prácticas de las naciones y pueblos indígenas, teniendo como medio y fin el vivir bien; por lo que la interpretación o reinterpretación constitucional debe partir desde esta visión descolonizadora (DCP[44] 0006/2013). Fue interesante para mí constatar como algunas sentencias que pude revisar relacionados con pueblos originarios vinculan el proceso de descolonización con las autonomías indígenas, señalando que la consagración taxativa o incuestionable del principio de libre determinación plasmada en el artículo 2 del texto constitucional, es una real inclusión de estas colectividades indígenas en la estructura del Estado Plurinacional, a la luz de la

[44] Declaración Constitucional Plurinacional.

doctrina de la descolonización (SCPs 1422/2012, [45] 1624/2012 [46] y DCP 0006/2013[47]).

La despatriarcalización no tiene una base de referencia normativa explícita en la Constitución y a la vez, como se mencionó en el apartado sobre la Asamblea Constituyente, muchos de los acuerdos congresales fueron modificados en el texto final, perdiendo peso varias de las propuestas en la vía de este proceso. A pesar de esta ausencia enunciativa en la norma, Cárdenas, Chivi, Canqui y Alvarado (2013: 28) señalan que en la Constitución "[…] de modo implícito se advierte un paquete de 25 artículos que, sin mencionar la palabra despatriarcalización, contienen un programa político de largo aliento y profundidad en materia de obligaciones estatales", que lo referí al inicio del presente apartado. Mencioné en la introducción que, según Mamani y Chivi (2010), este paquete que hacen al "bloque de constitucionalidad despatriarcalizador", tiene dos dimensiones macro: i) modelos normativos transgresores del orden patriarcal y ii) diseños institucionales que, además de consolidar la descolonización y el Estado Plurinacional, lo hagan en la esfera de una sociedad sin patriarcas de por medio, es decir, constituir una sociedad justa sin discriminación.

Además de la Constitución, hay cuatro instrumentos normativos centrales para aproximarnos a la definición de la despatriarcalización por parte del Estado: El primero es el Plan Nacional de Acción de Derechos Humanos (nº 29851, 2008). El segundo es el Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades: Mujeres construyendo la nueva Bolivia para Vivir Bien (nº 29850, 2008), el cual pone de manifiesto el enfoque del feminismo comunitario que propone vincular el trabajo de concientización con la asesoría a proyectos (Ströbele, 2013: 82). El tercero y el único explícito en el uso de este término, es la Ley de Educación "Avelino Siñani - Elizardo Pérez" (nº 070, 2010), que contiene en su seno la despatriarcalización como mensaje programático y político de alta intensidad, señalando que la educación debe ser "descolonizadora, liberadora, revolucionaria, anti-imperialista,

[4545] Sentencia Constitucional Plurinacional.
[46] De 24 de septiembre y 1 de octubre respectivamente, emergentes de acciones de amparo constitucional.
[47] De 5 de junio, emergente de una consulta de autoridades de pueblos y naciones indígena originario campesinos

despatriarcalizadora y transformadora de las estructuras económicas y sociales" (Artículo 3), por lo que debe promover "una sociedad *despatriarcalizada*, cimentada en la equidad de género, la no diferencia de roles, la no violencia y la vigencia plena de los derechos humanos" (Artículo 6). El cuarto, es la Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una Vida Libre de Violencia (2013), que señala que la despatriarcalización consiste en la elaboración de políticas públicas desde la identidad plurinacional, para la visibilización, denuncia y erradicación del patriarcado, a través de la transformación de las estructuras, relaciones, tradiciones, costumbres y comportamientos desiguales de poder, dominio, exclusión opresión y explotación de las mujeres por los hombres.

Las Sentencias del TCP nuevamente nos brindan un panorama interesante para aproximarnos a las concepciones estatales sobre la despatriarcalización. En un voto disidente a la Sentencia Constitucional Plurinacional (SCP) 0206/2014,[48] la magistrada Ligia Velásquez[49] señala que varios artículos del Código Penal y otras leyes aprobadas antes de la Constitución deben ser declarados inconstitucionales al regirse por una lógica patriarcal, señalando que es necesario de-construir los dispositivos de poder que se instauraron con el colonialismo desde una doble perspectiva, "la subalternidad de los pueblos indígenas y la idea de superioridad del hombre sobre la mujer; pues fue a partir de la colonialidad que se instauraron prácticas patriarcales que se reflejan en todos los ámbitos, siendo uno de ellos el ámbito legislativo, en el que, las leyes reflejaron no sólo la visión monocultural y, en consecuencia, el monismo jurídico, sino también la visión androcéntrica del derecho".

[48] Del 5 de febrero del 2014, cuyo magistrado relator fue el Dr. Efrén Choque. Esta Sentencia a solicitud de una de las diputadas del MAS, analiza la inconstitucionalidad de varios artículos del Código Penal: 56 (Trabajo de mujeres, menores de edad y enfermos), 58 (Detención domiciliaria), 245 (Atenuación por causa de honor), 250 (Abandono de mujer embarazada), 254 (Homicidio por emoción violenta), 258 (Infanticidio), 263 (Aborto), 264 (Aborto seguido de lesión o muerte), 265 (Aborto honoris causa), 266 (Aborto impune), 269 (Práctica habitual de aborto), 315 (Con mira matrimonial) y 317 (Disposición Común); por ser presuntamente contrarios a varios artículos de la Constitución Política del Estado (artículos 8.I; 14.I, II y III; 15.I, II y III; 35.I; 58; 64.I y II; 66; 109.I y 157.1) de la CPE. La Sala Plena resolvió declarar la inconstitucionalidad del artículo 56, 245, 258 y 266, reconociendo como constitucionales el resto de los artículos. En la misma Sentencia se aclara que no intervinieron las magistradas Dra. Ligia Mónica Velásquez, la Dra. Mirtha Camacho y la Dra. Neldy Virginia Andrade por ser de voto disidente.

[49] Abogada con una amplia experiencia en la defensa de los derechos humanos y justicia, ya que fue Coordinadora del Centro de Justicia y Derechos Humanos, y en la Asamblea Constituyente fue la Secretaria Técnica de la Comisión de Justicia.

Se destaca en el análisis de la magistrada que la exclusión hacia las mujeres se mantuvo no sólo en los textos constitucionales, sino también en los legales “jugando como un importante dispositivo simbólico de exclusión, por cuanto el paradigma universal de lo humano cifrado en lo masculino se reafirma, y esto tiene su correspondencia con el imaginario y la práctica social que legitima la omisión y la refuerza.” En este sentido, la colonialidad unida indisolublemente al patriarcado, ha extendido unas prácticas que aseguran la hegemonía de los hombres sobre las mujeres. Para sustentar su análisis, la magistrada rescata a la teórica feminista española Rosa Cobo para concluir que “(…) sobre la sexualidad, la reproducción y el mismo cuerpo de la mujer, el hombre ha ejercido dispositivos de poder, que han permitido legitimar la subordinación de la mujer, naturalizando ese dominio, siendo el derecho, y en particular, el derecho penal, uno de ellos.” Según la magistrada, aún existen “muchas normas preconstitucionales en las cuales persiste ese enfoque que legitima la situación de subordinación de la mujer y naturalizan el dominio masculino, de ahí la necesidad de depurar aquellas normas que, directa o indirectamente intentan a través del derecho penal, reforzar estereotipos femeninos e introducir concepciones morales sobre el comportamiento femenino, colonizando la sexualidad, la reproducción y el mismo cuerpo de las mujeres.”

Como se puede observar, esta Sentencia se centra en la colonialidad y el patriarcado que instauran dispositivos de poder, los cuales generan la noción de superioridad del hombre sobre la mujer. Lo interesante es que a partir de esta definición de colonialidad y patriarcado, se cuestiona la visión androcéntrica del derecho algo que revela lo que el nuevo marco constitucional en Bolivia está posibilitando. A pesar de este importante avance en la jurisprudencia, con esta Sentencia aún queda pendiente analizar la intersección entre género y etnia; y a la vez, escudriñar hasta qué punto las normas promulgadas después de la Constitución, logran librarse del sesgo patriarcal.

Otra Sentencia que se destaca, es la SCP0206/2014 del magistrado Efrén Choque Capuma,[50] en la cual establece que se deben considerar los derechos de las mujeres desde una visión de complementariedad y descolonización. La complementariedad la vincula al principio del vivir bien (*suma qamaña*) y la define desde los dos enfoques que plantea el antropólogo y etnohistoriador inglés, Tristán Platt sobre este principio: i) la noción de dos equipotencias emparejadas; ii) la mutua atracción y repulsión de dos contrarios irreductibles. Comprendiendo que el primero se basa en la semejanza y el segundo en la diferencia, "ambos ofrecen modelos contrastados para expresar las relaciones entre dos contrincantes sociales, con miras a su futura 'unidad'". La primera, se funda en la igualdad de quienes se complementan; y la segunda, expresa la desigualdad o asimetría de los opuestos complementarios. Sobre esta base, el magistrado considera que la complementariedad puede expresar convivencia, encuentro (*tinku*) reciprocidad, contradicción y unidad:

> "[…] la complementariedad, desde las cosmovisiones aymara y quechua, se despliega a partir del "encuentro", "reciprocidad" entre "iguales", así mismo refleja procesos de "igualación" y "retorno" a la "paridad" en términos de generación de condiciones que superen el desequilibrio que ha generado las relaciones de "desigualdad" y "dominación". Asimismo, refleja la aplicación de la "complementariedad" en el sentido de "dualidad" expresado en el warmi/chacha (mujer-hombre), existente tanto en la comunidad humana, la naturaleza y las deidades, en el marco de las visiones plurales."
> (Magistrado Choque Capuma, SCP0206/2014).

Según Choque, la complementariedad, "desde un enfoque 'restitutivo' y 'descolonizador', busca la 'igualación' entre mujeres y hombres, en el sentido de la 'dualidad'." Por lo que el texto constitucional, al establecer derechos a favor de las mujeres, interpretados desde una visión de complementariedad, "conlleva a 'restituirles' a las mujeres las condiciones de 'igualdad perdidas' consecuentemente, el retorno al 'equilibrio' y la 'armonía' es la vía sobre la que se sustenta el 'vivir bien'" En este sentido, la dualidad que es la base de la estructura social, territorial y espiritual de las naciones y pueblos indígenas está condicionada por procesos y tránsitos de igualdad e igualación. Por lo tanto, "la

[50] Abogado y antropólogo aymara, sus investigaciones se enfocan en la justicia indígena, y a la vez analiza la coexistencia entre ésta y la jurisdicción ordinaria.

complementariedad debe permitir la 'igualación' de opuestos asimétricos y desiguales, en la búsqueda de la restitución del equilibrio y la armonía, donde no puede prevalecer un derecho sobre otro, ni ponderarse individualmente o simétricamente los derechos, sino en un sentido 'amplio' de igualdad, garantizando una vida digna para las mujeres."

El magistrado advierte que, desde este enfoque, "es preciso evitar una interpretación y aplicación 'aislada' y 'parcial' de los derechos de las mujeres, sino más al contrario debemos intentar incorporar todas las visiones y cosmovisiones que hacen a la 'igualdad' e 'igualación' de las mujeres en contextos de plurinacionalidad." Por lo que se debe considerar "la situación social, cultural, económica y política en la que viven y se desarrollan las mujeres partiendo de una visión constitucional plurinacional." Por último, Choque aclara que la complementariedad es de manera indisoluble el *chacha-warmi* (junto al *qhon-khen* y *wayra-khocha*),[51] bajo el cual "no es concebible el patriarcado, el machismo y la desigualdad entre el hombre y la mujer." Esta Sentencia muestra el impacto de los discursos locales sobre la complementariedad en la jurisprudencia del Tribunal y el cómo las y los magistrados han incorporado el discurso antropológico en su práctica judicial.

Discursos similares son los que actualmente maneja el gobierno. En este sentido, la lógica de la dualidad centrada en el binomio *chachawarmi o qhariwarmi* (que en quechua también significa hombre-mujer) son el eje de las propuestas estatales. Esto tiene dos connotaciones, por un parte que se retomen las cosmovisiones andinas del género, siendo esto considerado como un aspecto positivo según las mujeres totoreñas; pero por otra parte, se observa que se construyen fundamentos jurídicos desde justificaciones esencialistas, que sitúan a la complementariedad desde un sentido dualista y antipatriarcal, señalando que bajo este principio "no es concebible el patriarcado, el machismo y la desigualdad entre el hombre y la mujer" (como queda plasmado claramente en la Sentencia de Choque), lo cual ignora las relaciones de poder que estructuran las relaciones de

[51] Aún no identifico la procedencia y significado de ambos principios, pero según la Sentencia hace referencia a la complementariedad.

género en las comunidades, las cuales visibilizo en el resto de la tesis. No obstante, no puede negarse que hay un avance significativo en el campo judicial, en la medida que operadores del más alto nivel del aparato judicial, estén incorporando las lógicas de la plurinacionalidad en las Sentencias.

La revisión normativa realizada en la presente sección muestra que el mandato constitucional boliviano y, por ende, el lema programático del Estado Plurinacional es la descolonización, el cual se enfoca en el abordaje de la exclusión, la marginación, la discriminación y el racismo como una herencia de la época colonial, cuyos efectos se manifiestan en las estructuras poscoloniales y en el presente (Ströbele, 2013: 82). En el marco de la descolonización, se aborda de manera más tímida la despatriarcalización desde múltiples miradas que la equiparan a la equidad de género, la participación política o el *chachawarmi*. Esto visibiliza la tensión normativa y discursiva al interior de las propuestas gubernamentales, que provoca que por un lado se tenga un discurso liberal de los derechos de género, y por otro, un discurso que esencializa las costumbres indígenas y por ende, las nociones en torno a la complementariedad.

2.2. La constitucionalización de las autonomías indígenas y el pluralismo jurídico.

Como develo en el siguiente capítulo, los pueblos indígenas en Bolivia se caracterizan por una histórica lucha en busca de su autonomía plena; la cual fue plasmada finalmente en la actual Constitución, en la que se reconoce su libre determinación en el marco de la unidad nacional (artículo 2, 289 y 290).[52] En este sentido, a largo del texto se constitucionaliza la jurisdicción indígena, es decir sus autoridades, principios, valores culturales, normas y procedimientos propios

[52] Artículo 2. Dada la existencia pre colonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.
Artículo 289. La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias.

(artículo 190 y 290).[53] Esta jurisdicción tiene la misma jerarquía que el resto de las jurisdicciones reconocidas por el Estado, garantizando que las entidades territoriales autónomas no estarán subordinadas entre ellas y tendrán igual rango constitucional.

La constitucionalización de la autonomía indígena no se trata de una simple descentralización administrativa gestionada desde un órgano administrativo, sino que implica la atribución de facultades y capacidades legislativas y de autogobierno (Molina, 2018); fundándose en tres elementos esenciales: i) el dominio ancestral de los territorios de los pueblos indígenas, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias; ii) la voluntad de la población del pueblo indígena, que implica elegir o decidir de manera libre por esa forma de autogobierno; y iii) la decisión de conformar una autonomía indígena deberá expresarse a través de una consulta o referendo (artículo 290, 294, CPE). En el caso de Totora Marka, al ser un municipio que cumple con todos los requisitos anteriormente mencionados, accede a la autonomía vía conversión, es decir que pasa a ser municipio a gobierno originario.

La legalización de la autodeterminación en Bolivia implica el establecimiento de nuevas relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado. La Constitución cumple con los cuatro principios básicos para estos regímenes autonómicos analizados por Díaz-Polanco y Sánchez (2002: 37): a) unidad de la nación; b) igualdad de trato entre los ciudadanos; c) igualdad entre sí de los grupos que conviven en el territorio autónomo, y d) solidaridad y fraternidad entre los grupos étnicos del país.[54] Ante este importante reconocimiento constitucional, según

[53] El mismo artículo reconoce además que "La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución" (inciso II).
Artículo 290. I. La conformación de la autonomía indígena originario campesina se basa en los territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones, y en la voluntad de su población, expresada en consulta, de acuerdo a la Constitución y la ley. II. El autogobierno de las autonomías indígenas originario campesinas se ejercerá de acuerdo a sus normas, instituciones, autoridades y procedimientos, conforme a sus atribuciones y competencias, en armonía con la Constitución y la ley.

[54] Sobre el último principio, el artículo 270 de la Constitución es aún más claro, al señalar que "Los principios que rigen la organización territorial y las entidades territoriales descentralizadas y autónomas son: la unidad, voluntariedad, solidaridad, equidad, bien común, autogobierno, igualdad, complementariedad, reciprocidad, equidad de género, subsidiariedad, gradualidad, coordinación y lealtad institucional, transparencia,

Stavenhagen (2007: 206-207) se requieren continuas negociaciones políticas, modificaciones legislativas, una nueva normatividad jurídica y cambios institucionales, así como de procedimientos, entre otros ámbitos específicos en los cuales ha de funcionar la autonomía. En el quinto capítulo de la tesis, visibilizo que una de las limitantes que afrontan los actuales proyectos de autodeterminación en Bolivia son precisamente los ámbitos señalados por Stavenhagen, es decir la puesta en práctica de estos proyectos de autodeterminación por la base legislativa e institucional que requieren y que involucra de manea fundamental la voluntad política.

Además de las autonomías indígenas, la Constitución establece otros tres tipos de autodeterminación según la organización territorial estatal: departamentales, regionales y municipales. Según los cuatro tipos de autonomías, varían los mecanismos de acceso y los requisitos para concretizarse. Es importante mencionar que la Constitución establece como principios de la organización territorial y las entidades territoriales descentralizadas y autónomas, a la complementariedad y a la equidad de género (Artículo 270).

En el marco de la constitucionalización de la autonomía y el reconocimiento a las instituciones de los pueblos indígenas como parte de la estructura general del Estado Plurinacional también se legalizó la justicia indígena. El reconocimiento del pluralismo jurídico fue progresivo en Bolivia desde que en 1991 ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989),[55] y en 2007 elevó a rango de ley la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas (2007).[56] Ambos instrumentos internacionales reconocen el derecho indígena y la potestad de los pueblos de resolver sus conflictos a través de sus normas, autoridades y procedimiento propios. En esta línea, la estructura jurídica de la

participación y control social, provisión de recursos económicos y preexistencia de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, en los términos establecidos en esta Constitución".

[55] El Convenio 169 es una normativa supraestatal que hace referencia a los pueblos indígenas y tribales en países independientes y tiene la finalidad de garantizarles un amplio reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas (VJIOC, 2011:10-11). Este Convenio fue ratificado en Bolivia el 11 de julio de 1991 mediante Ley N° 1257.

[56] Es el primer instrumento internacional de Derechos Humanos y sus disposiciones son vinculantes y de cumplimiento obligatorio para todos los Estados integrantes de la ONU. Reconocido por el Estado boliviano mediante Ley N° 3897.

actual Constitución permite el ejercicio de un pluralismo jurídico igualitario, instituyendo la igualdad jerárquica entre la jurisdicción ordinaria, la agroambiental, las especiales y la indígena, lo cual implica que toda autoridad pública o persona debe acatar las decisiones de esta última jurisdicción (artículos 30, 179, 190 y 192, CPE, 2009). Este reconocimiento es fundamental, ya que la Constitución es la norma suprema del ordenamiento jurídico boliviano y goza de primacía frente a cualquier otra disposición normativa (artículo 40, CPE y 15, de la Ley del Órgano Judicial).

Sobre la base del carácter plurinacional del Estado, la Constitución ha diseñado al Tribunal Constitucional Plurinacional, al cual hago referencia a lo largo de la tesis, como una institución encargada de ejercer el control sobre todas las jurisdicciones mencionadas anteriormente, por lo que tiene la atribución de conocer los conflictos de competencia entre estas jurisdicciones (artículo 202, CPE). La jurisprudencia de este Tribunal considera que el pluralismo jurídico reconocido y adoptado por la Constitución supone un diálogo intercultural entre derechos, lo cual implica que ya no existe una sola fuente de derecho y de los derechos, de donde éstos pueden ser interpretados interculturalmente (SCP 0790/2012). Este diálogo intercultural sólo es posible a través de la igualdad jerárquica que se extiende a todo el sistema jurídico, mencionada anteriormente (SCP 0890/2014 de 20 de junio).

Acorde a estos importantes avances constitucionales, se dieron progresos fundamentales en lo legislativo, así en junio de 2010 se aprobó la Ley del Órgano Judicial (N° 25), que es un órgano del poder público fundado en la pluralidad y el pluralismo jurídico (artículo 3). En diciembre de 2010 se aprobó la Ley de Deslinde Jurisdiccional (N° 073) que establece que las decisiones de las autoridades de la jurisdicción indígena son de cumplimiento obligatorio, por lo que son irrevisables por las otras jurisdicciones (artículo 12). La parte central de esta Ley es el deber que tienen las jurisdicciones de coordinar y cooperar entre sí, siendo ésta la forma que asume el Estado Plurinacional en los espacios de pluralismo legal.[57] La Ley

[57] El concepto de coordinación es entendido por las autoridades originarias campesinas como un diálogo entre autoridades de las jurisdicciones reconocidas constitucionalmente, mientras que la idea de cooperación está

establece que la omisión de ambos procesos por parte de la jurisdicción ordinaria, agroambiental y especial, será sancionada como falta grave disciplinaria (Artículo 17). En contraposición a estos importantes avances, en el artículo 10 de la Ley de Deslinde Jurisdiccional se encuentra un listado que establece que la jurisdicción indígena no tiene competencia sobre una serie de delitos en materia penal, civil y laboral.[58] Como desarrollo a lo largo del sexto capítulo, dicho listado es el elemento de la Ley que más críticas ha recibido por parte de los movimientos indígenas debido a todas las limitantes que ha generado en el ejercicio de la autonomía indígena, en la práctica del pluralismo jurídico y en el acceso a una mayor y mejor justicia de género; tal es lo que pude documentar en el capítulo cinco de esta tesis.

Las importantes reformas realizadas en Bolivia que parten de la plurinacionales establecida en la nueva Constitución (Artículo 2), al reconocer la autonomía y el pluralismo jurídico, son fundamentales para la concreción del Estado Plurinacional, cuya aplicación, según Albó y Romero (2009) permitirá "[…] institucionalizar el poder de los pueblos indígenas dentro de nuestro Estado […]" Sobre esta base legislativa se desarrolla la agenda de género analizada en la siguiente sección.

---

vinculada con el apoyo mutuo entre ellas y la jurisdicción ordinaria para la solución de problemas específicos (PROJURIDE-GIZ, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d, 2011e, 2011s/f(a), 2011s/f (b)).

[58] Este artículo establece que en materia penal la jurisdicción indígena no alcanza los delitos contra el Derecho Internacional, los delitos por crímenes de lesa humanidad, los delitos contra la seguridad interna y externa del Estado, los delitos de terrorismo, los delitos tributarios y aduaneros, los delitos por corrupción o cualquier otro delito cuya víctima sea el Estado, trata y tráfico de personas, tráfico de armas y delitos de narcotráfico. Los delitos cometidos en contra de la integridad corporal de niños, niñas y adolescentes, los delitos de violación, asesinato u homicidio. En materia civil, cualquier proceso en el cual sea parte o tercero interesado el Estado, a través de su administración central, descentralizada, desconcentrada, autonómica y lo relacionado al derecho propietario. Derecho Laboral, Derecho de la Seguridad Social, Derecho Tributario, Derecho Administrativo, Derecho Minero, Derecho de Hidrocarburos, Derecho Forestal, Derecho Informático, Derecho Internacional público y privado, y Derecho Agrario, excepto la distribución interna de tierras en las comunidades que tengan posesión legal o derecho propietario colectivo sobre las mismas. Es decir, dejan una jurisdicción limitada.

2.3. La Unidad de Despatrariarcalización y las propuestas de política pública.

Ströbele (2013: 82) señala que de acuerdo con el mandato constitucional boliviano, en el cual la equidad de género, la participación ciudadana, el reconocimiento de los derechos autónomos de los pueblos indígenas, originarios y campesinos y la lucha contra el racismo son principios centrales, el gobierno ha creado las estructuras administrativas correspondientes, promulgando leyes y establecido programas. Siendo la descolonización el lema programático del Estado Plurinacional (Ströbele 2013:82).

Para cumplir con el marco de la descolonización, desde el 2006, varios ministerios han incorporado nuevos diseños institucionales proyectados con este fin, creandose por ejemplo el Viceministerio de Justicia Indígena Originaria Campesina, el Viceministerio de Salud Tradicional, el Viceministerio de Educación Intercultural, el Viceministerio de Coordinación con Movimientos Sociales y el Viceministerio de la Coca, el Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas, entre otros. A nivel departamental también ocurrieron importantes cambios en las Gobernaciones, por ejemplo en la Gobernación de Oruro (a la cual pertenece Totora Marka) desde el 2006 se desarrolló un proceso de planificación departamental con base en la tecnología de la *chakana* (cruz andina) y la lógica territorial de los Suyus Indígena Originarios, como un primer ejercicio nacional de su uso en planificación del desarrollo desde una perspectiva local (Cárdenas, Chivi, Canqui y Alvarado (2013: 17). Como muestro en los siguientes capítulos, la *chakana* fue también un símbolo central en la elaboración del estatuto autonómico de Totora Marka.

Una de las estrategias y acciones para asegurar la equidad y lucha contra la discriminación de género, fue la creación en 2009 del Viceministerio de Descolonización al interior del Ministerio de Cultura.[59] El Ministerio se fundó bajo la

[59] Ströbele (2013: 82) señala que la conformación del Vicemisterio deviene de todo un proceso, que tiene que ver –en lo organizacional– con la decisión del Congreso Nacional del MAS realizado en la ciudad de Oruro (enero del 2009), cuya comisión política recomendó a la plenaria la construcción de un Ministerio de Descolonización, y que fue aprobada como parte de las Resoluciones Congresales del MAS (Nº008/09), mensaje que fue recibido por el gabinete ministerial con diferentes visiones, unas propugnando su conversión en "jefaturas de unidad" dependientes del Ministerio de Culturas o en su caso un Viceministerio de Descolonización.

lógica ideológica explicada por Mamani y Chivi[60] (2010), quienes señalan que la descolonización es el instrumento para enfrentar a la colonialidad y, por tanto, al colonialismo, [61] porque permite combatir la injusticia y la desigualdad, conformándose en la pieza esencial del proceso de cambio. Chivi (2011) propone la descolonización del Estado desde el propio Estado, entendida como el enfrentamiento directo contra todo un paquete perverso legado del Estado colonial. Según esta perspectiva, la descolonización es la concentración de energías estatales para combatir el racismo y el patriarcado, identificados como el sustrato de la colonialidad (Mamani y Chivi, 2010). Así se creó el Viceministerio de Descolonización, con el mandato de elaborar conceptos, estrategias y medidas para superar las estructuras, las normas y los modelos de comportamiento coloniales; siendo la despatriarcalización un marco conceptual adicional (Ströbele, 2013: 82).

Sobre esta base ideológica, en agosto de 2010 se creó la "Unidad de Despatriarcalización" como parte del Viceministerio de Descolonización, que tiene entre sus objetivos específicos: la visibilización de las relaciones sociales de dominio que responden al orden patriarcal; la desestabilización y puesta en crisis de esos órdenes de dominio patriarcal; y la transformación de esas relaciones sociales de dominio, para constituir una sociedad justa y armoniosa.[62] En su presentación pública, la Unidad de Despatriarcalización caracteriza su concepto y sus objetivos de la siguiente manera:

> "Patriarcado: El patriarcado es un sistema de dominio masculinizado que de la familia se extiende al poder, el saber y el ser. El patriarcado es, por tanto, un producto social que ha sido reforzado por el colonialismo, la división social y sexual del trabajo y principalmente por el capitalismo [a través de] dos ejes de reproducción: la religión y la educación.

[60]Quién fue director de dicho Viceministerio.

[61] Según Mamani y Chivi (2010) se entiende la colonialidad como la forma en la que hoy se presenta el colonialismo, llámese globalización o neoliberalismo, que funciona en los ámbitos del saber, el poder y el ser, es decir, mediante una geopolítica del conocimiento de matriz euro-anglo-céntrica (colonialidad del saber), una tecnología del poder de matriz liberal, pero genealogía colonial (colonialidad del poder) y unos horizontes de vida individualizantes, individualizadores y altamente reticentes a la solidaridad con las demás personas (colonialidad del ser subjetivo). Interesante como retoman las propuestas del grupo de colonialidad..(como principios y apuestas está muy bien, pero el problema son los planteamientos dualistas extremos que a veces prevalecen..)

[62] Manual de Funciones de las Unidades del Viceministerio de Descolonización. 2010.

> Misión: Con el manto de la Pachamama-Madre Tierra, nuestro compromiso y desafío es: Despatriarcalizar el Estado colonial y neoliberal, las familias, la sociedad y la religión.
> Visión: Desde la despatriarcalización, proyectamos-vivenciamos políticas públicas para la consolidación del Nuevo Estado Plurinacional para Vivir Bien.
> Definición: Se entiende por despatriarcalización: la rebelión y la lucha permanente de la madre tierra junto a sus hijas e hijos contra el colonialismo, el capitalismo, el imperialismo y todas sus estructuras simbólicas y materiales de dominación patriarcal. Una lucha permanente –además–, contra los modelos civilizatorios, excluyentes, racistas, discriminatorios y extractivistas (...) Para construir, un nuevo modelo de vida a nivel planetario.
> Concepto: La despatriarcalización es la rebelión y lucha permanente de nuestra Pachamama-Madre Tierra junto a sus hijas e hijos, contra el dominio patriarcal y racista, reparando las injusticias históricas y restituyendo derechos para Vivir Bien."
> (Ybarnegaray Ortiz, 2010: 8-9).

Según Díaz (2014), desde el Viceministerio y su respectiva Unidad, se interpela el llamado feminismo hegemónico, planteando la despatriarcalización como la vía para descolonizar el género y asumiendo un "horizonte indio", "[…] formulando un proyecto civilizatorio alternativo vinculado con las lógicas de dualidad complementaria de las comunidades andinas" (2014: 146). No obstante, Ybarnegaray (2010) critica el concepto de patriarcado que maneja el programa de la Unidad, por tener una interpretación demasiado simplificada y reducida. Al respecto, Ströbele (2013: 84) señala que efectivamente el patriarcado es entendido como producto del colonialismo y capitalismo no sólo en el programa de gobierno sino también entre destacados intelectuales indígenas (por ejemplo, Chivi Vargas; Mamani Hallco/Chivi Vargas); se pasan por alto las múltiples y complejas formas de patriarcado en las distintas culturas del mundo, que incluyen también las diversas culturas en la América de tiempos precoloniales. Es decir, se hace relevante apelar a visiones de profundida histórica que develen las tecnologías del poder inscritas en las distintas sociedad donde los diferenciales de género han sido un estructurador central; aún si las formas de organizar dichas relaciones responda a lógicas diferentes y en el caso de pueblos indígenas como los aymaras sean parte de la propia cosmovisión.

Las políticas y acciones de despatriarcalización comprenden el reajuste de las diferentes leyes, la construcción de un "nuevo modelo de familia", matrimonios colectivos desde "nuestra identidad" y el "debate nacional sobre interrupción médica del embarazo en tanto política pública" (Ströbele, 2013: 84). Según Díaz

(2014: 149) el “Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad”, revitaliza las prácticas y rituales del matrimonio de acuerdo a los saberes y conocimientos ancestrales de las comunidades indígenas, recupera las identidades plurales, revaloriza la responsabilidad de la pareja al momento de constituirse en familia y elimina la violencia contra las mujeres y en el hogar. Díaz añade que “este programa responde a la descolonización de la religión católica como espiritualidad hegemónica, dado que se busca establecer nuevos procesos que legitimen la idea de familia dentro de la comunidad y la sociedad, desvinculadas de la institución eclesial” (2014: 149). Este tipo de matrimonios promueven la despatriarcalización de la religión y la eliminación de la violencia; hecho que, sin embargo, no se ha problematizado desde dicho Viceministerio, como lo pude constatar en mi breve estancia de trabajo en ese ministerio.

Esta breve referencia a esta instancia del Viceministerio de Descolonización, muestra la novedosa institucionalidad estatal establecida por el Estado Plurinacional en vía de la descolonización y la despatriarcalización. El reto se encuentra en la formulación de políticas públicas, acciones, programas y cambios en el perfil de los servidores públicos; es decir, en la puesta en práctica de dichos principios, lo que más allá de leyes y reglamentos involucra cambios fundamentales en las mentalidades de la sociedad en su conjunto, pero también una importante voluntad política para avanzarlos. En esta tesis me he propuesto documentar desde la experiencia concreta de las mujeres de Totora Marka, los significados que tienen para ella las luchas por sus derechos como mujeres y como lo aterrizan considerando sus identidades como mujeres originarias fuertemente comprometidas con sus pueblos. Como referí en el presente capítulo, las mujeres totoreñas parten de la complementariedad como referencia central en la formulación de sus propuestas, apelando a una noción dinámica de este principio que abre la posibilidad de transformar las múltiples opresiones que confrontan; trasladando así al presente, el debate sobre las distintas formas de patriarcado que desafían a través de la resignificación del *chachawarmi*.

Conclusiones

El presente capítulo devela que la descolonización y la despatriarcalización del Estado, son el resultado de una larga lucha organizativa en Bolivia, que devino en un proceso constituyente de largo aliento que transformó de manera radical al Estado Boliviano. La Asamblea Constituyente fue una gran oportunidad para revertir poderes instituídos de las élites políticas que se vieron obligadas a abrir un espacio de mayor legitimidad nacional a los sectores excluídos y discriminados; sectores mayoritarios en el país que con base en alianzas y retomando sus reivindicaciones históricas pusieron en jaque el modelo colonial, eurocentrico y patriarcal del Estado colonial, para abogar por horizontes liberadores centrados en el "vivir bien". A lo largo de este proceso la participación de las mujeres indígenas adquirió una notable visibilidad, porque su agenda concentró el cúmulo de opresiones de sectores sociales excluídos y discriminados. En su calidad de mujeres y de indígenas se vieron influenciadas por la apertura particular que hubo a nivel nacional sobre una agenda de género despatriarcalizadora; además de las novedosas alianzas entre organizaciones entnopolíticas de mujeres y organizaciones feministas.

A pesar de que la revisión normativa muestra que el lema programático del Estado Plurinacional es la descolonización, y que la despatriarcalización no cuenta con una referencia legislativa y de política pública clara —como resultado de las aperturas y alianzas anteriormente mencionadas—, es notable la centralidad de normativas secundarias así como reglamentaciones que retoman el punto crítico de los derechos de equidad de género, como agenda estatal que se suma el incremento notable de la participación de las mujeres en espacios antes vedados a ellas. El lema apropiado por funcionarios estatales: "sin descolonización no hay despatriarcalización", concentra dos referentes de transformación trancendental al que apostó el proceso constituyente boliviano, pese a las múltiples dificultades de llevar a la práctica estas propuestas. Estos cambios en el caso de Totora Marka se vieron activados por un contexto particular: la lucha por su autodeterminación. En este contexto, la complementariedad resignificada fue la ruta despatriarcalizadora

planteada por las mujeres totoreñas, en la cual fueron centrales sus derechos específicos reconocidos por la Constitución, ampliamente desarrollados en el presente capítulo.

Las distintas posturas sobre el vínculo entre ambas categorías, es decir, por un lado la noción de que el racismo y el patriarcado constituyen el eje de la colonialidad, por lo que se debe retornar a las relaciones precoloniales imaginadas como más igualitarias y complementarias, y por otro, la mirada del feminismo comunitario que considera que en tiempos precoloniales regían estructuras patriarcales, denunciando así la jerarquía del *chachawarmi*; permiten ubicar las voces de las mujeres totoreñas en una postura intermedia, que más allá de los debates sobre si el patriarcado fue o no instaurado en la colonia, identifican elementos centrales para su cumplimiento en su vida cotidiana que deben ser fortalecidos en el marco de sus autonomías y comunidades; por ello, luchan por abrir espacios de participación importantes para ellas, a la vez que identifican y cuestionan prácticas patriarcales que ponen en cuestión la supuesta armonía del *chachawarmi*, desde las cuales formulan su resignificación.

Los siguientes capítulos toman como referente la experiencia de Totora Marka, una de los territorios en conversión a la autonomía, para mostrar las formas concretas que asume la estatalidad desde las regiones indígenas en Bolivia, pero sobre todo la gran vitalidad étnica de pueblos y mujeres aymaras que aprovechan los espacios abiertos por una nueva institucionalidad que reconocen como propia y ante la cual disputan sus derechos.

“Primera Cumbre Internacional de Mujeres” rumbo al G77 + China
(29 y 30 de mayo de 2014).
Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

“Primera Cumbre Internacional de Mujeres” rumbo al G77 + China
(29 y 30 de mayo de 2014).
Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

CAPÍTULO 2.

EL *AYLLU* Y LA COMPLEMENTARIEDAD *CHACHAWARMI* (HOMBRE-MUJER) EN LA HISTÓRICA LUCHA POR LA DE AUTODETERMINACIÓN DE TOTORA MARKA

Introducción

Tomando en cuenta los debates nacionales en torno a la complementariedad, la despatriarcalización y las autonomías indígenas desarrolladas anteriormente, a partir de este momento me enfoco en lo local. Con dicho fin, en este y en el siguiente capítulo muestro las construcciones culturales y de género que se estructuran en torno a la dimensión de la complementariedad, como un principio estructurante de la cosmovisión, organizador de la vida de los totoreños y de su sistema de autoridades originarias. Asimismo, analizo la complejidad de la práctica de la complementariedad, que por lo general es dinámica y flexible, pero también enfrenta momentos de mucha rigidez: así como apertura importantes espacios participativos para las mujeres totoreñas su incumplimiento las confronta constantemente a la hegemonía masculina y a los diferenciales de poder. Es la importancia de la complementariedad como principio y la complejidad de su práctica, lo que permite comprender por qué en el marco de la constitucionalización de las autonomías indígenas los planteamientos de las mujeres totoreñas giraron en torno a su resignificación, lo cual implicó avanzar en visiones de mayor equidad de género en los nuevos espacios de la política autonómica; tema que desarrollo a partir del cuarto capítulo.

En el presente capítulo muestro que la dimensión de la complementariedad *chachawarmi* (hombre-mujer) es un elemento estructurante de la compleja organización social de Totora Marka, la cual constituye una matriz de referencia generativa desde dónde los pueblos aymaras han construido su vida al mismo tiempo que definen sus proyectos de futuro y sus formas de concebir el mundo, su cosmovisión; pero también dicha matriz inscribe en su trayectoria genealogías de

exclusión, violencias y resistencias frente al poder estatal en sus distintas modalidades. El principio de complementariedad no es solamente un referente que organiza los géneros —hombre-mujer— en una concepción de dualidad y pareja, sino también es un principio que estructura el orden sobrenatural y desde el cual los aymaras definen la organización sociopolítica. Desarrollo a continuación la mirada abarcadora de la complementariedad como columna articuladora de la sociedad andina, estructuradora de los órdenes de género y de la organización sociopolítica.

Al mencionar la compleja organización social de la Marka, me refiero al *ayllu*, es decir a la institución básica y la unidad organizativa de la comunidad andina (Coaguila, 2013), de origen ancestral que sigue siendo un referente principal de las identidades sociopolíticas y territoriales aymaras. En este marco mi interés es analizar a la complementariedad como eje estructurador del *ayllu*, en su trayectoria y actualización; mostrando que es un principio de larga data, que se ha transformado y ha asumido distintas modalidades a lo largo de la historia, considerando las relaciones coloniales y/o de subordinación con el Estado nacional. Con esta genealogía histórica del concepto de complementariedad busco recuperar su visión constructiva y de transformación para mostrar que este principio se inserta en una lucha cultural, ideológica y política, lo que implica desmarcarme de miradas esencialistas que lo naturalizan.

Con el objeto de desarrollar el argumento anteriormente mencionado, empiezo este capítulo con una descripción de la compleja organización política, social y territorial de la Marka, para contextualizar mi espacio de investigación, pero principalmente para visibilizar la densidad organizativa y fuerza comunitaria del *ayllu* sobre la cual se cimienta la complementariedad. Posteriormente, analizo las concepciones acerca de la complementariedad en Totora Marka, para desarrollar las significaciones y discursos que se desarrollan en torno a ésta como principio. Seguidamente desarrollo la genealogía del concepto de la complementariedad en el marco de la historia del *ayllu*, para lo cual surgió la necesidad de problematizarla desde la tensión permanente que mantiene esta institución con la estructura de organización sociopolítica del sindicato agrario, que

aproximadamente desde la década de los años 30 agrupa a distintos sectores del campesinado boliviano. La tensión que existe entre ambos es un elemento estructural para comprender la organización actual del género en Totora Marka, que delimita las disputas femeninas, lo cual desarrollo ampliamente en el cuarto y quinto capítulo; además que devela la particularidad de la formación del Estado en Bolivia, que en el momento actual pone en el centro la revalorización de esas identidades políticas subordinadas y excluidas, en contextos de fuertes disputas de poder. Por último, despliego la situación actual de la Marka, mostrando las formas actuales de la complementariedad y su progresiva rigurosidad expresada de manera particular en la vestimenta que revela el marcaje de identidades, jerarquías y controles. Sobre la base de esta estructura actual de la complementariedad, en el siguiente capítulo desarrollo la práctica del *chachawarmi*, los procesos de legalización vinculados a este principio y las aperturas pero también las formas que asume la opresión de género que experimentan las mujeres totoreñas en su cotidianeidad.

1. Totora Marka: Organización territorial ancestral y heterogeneidad de su población.

La Provincia de San Pedro de Totora está situada en la parte Norte del departamento de Oruro (Ver gráfico 1).[63] Según el Censo realizado el año 2012, la Marka tiene una población de 5.531 habitantes que se auto-identifican como aymaras.

[63] "En la época de la Colonia llegaron los españoles portando en mano una imagen de San Pedro para formar un pueblo. Cuando se posicionaron en el sitio, observaron a sus alrededores que abundaba en la laguna una planta denominada totora, por lo que bautizaron el lugar como San Pedro de Totora. Con el paso de los años, el agua y las totoras desaparecieron debido al asentamiento humano, quedando tan solo con el nombre que hoy en día lo conocemos" (Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas, 2015).

Gráfico 1. Ubicación geográfica de Totora Marka.

Fuente: Elaboración propia sobre la base de la Estrategia política para Totora Marka, Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas (2015).

Existen dos rutas para llegar a la capital de Totora Marka, la primera es por la ciudad de Oruro y la otra por Patacamaya (La Paz) que pasa por Curahuara de Karangas. Como los viajes de la ciudad de Oruro a Totora Marka son diarios, opté por esa ruta la mayoría de las veces. Los minibuses (transporte público pequeño) salen desde el "Casco de Minero", que es un monumento hecho de hojalata y metal bruñido de aproximadamente seis metros de diámetro, ubicado en la zona norte de la ciudad de Oruro, siendo lo primero que se observa cuando se llega de La Paz.

Los minibuses que esperan alrededor de una hora para llenarse, habilitan todo espacio para que pueda entrar más gente, la cual llega con varios *kepis* (bultos) envueltos en *awayus* (tejidos) y así poco a poco el transporte se colma de víveres, bolsones de mano, en algunos casos tanques de gas licuado y en otros, de cajones con animales de corral.

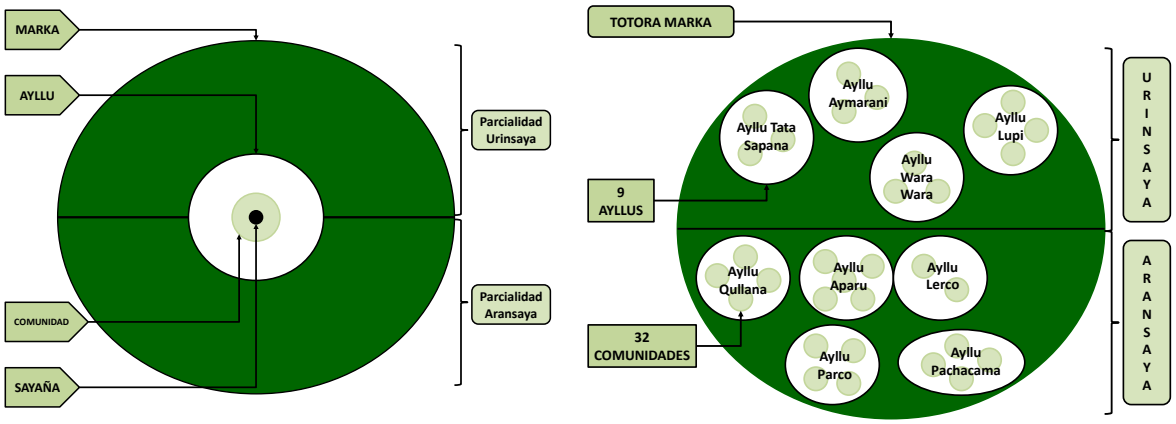
Una pequeña parte del tramo es asfaltado, siendo la mayoría camino de terracería. En el recorrido se observan las comunidades de Nor Karangas, que

dan la bienvenida a los *ayllus* del altiplano orureño, caracterizados por pisos ecológicos históricamente determinados por labores agrícolas o ganaderas (Murra, 1975; 2002), y que en la actualidad se adscriben a un único pueblo como lugar de residencia (Muñoz, 2012: 516). Siguiendo este patrón, las comunidades de Totora Marka se caracterizan por tener casas dispersas, es decir separadas entre ellas por las tierras de cultivo pertenecientes a cada familia; pero a la vez cuentan con un centro ocupado por algunas casas congregadas en torno a una plaza, que se construyeron usualmente cercanas a las pequeñas capillas coloniales hechas de adobe. Por el tipo de camino, los 180 kilómetros que hay entre la ciudad de Oruro y Totora Marka, se recorren en tres horas y media. Lo primero que se observa al llegar a la capital de Totora Marka es su plaza principal, frente a la cual se encuentra una edificación de dos pisos donde se realizan las asambleas de todo el territorio, en las cuales participan las autoridades originarias.

La organización territorial ancestral de Totora se basa en la lógica del *suyu-marka-ayllu-comunidad*. En este sentido Totora Marka, es parte del Suyu *Jach´a Karangas,* que como se indicó anteriormente une a 12 Markas (antiguos pueblos de reducción y actuales cantones municipios) que se encuentran en el occidente del departamento de Oruro; por lo que orgánicamente responde al Consejo Occidental de ayllus y markas Jacha Karangas, cuyas oficinas se encuentran en la ciudad de Oruro. A nivel nacional, forma parte del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), que como mencioné en la introducción, representa a los ayllus aymaras, quechuas y urus de los departamentos de Oruro, Potosí, Chuquisaca, La Paz y Cochabamba.

Como se puede observar en el gráfico 2, la Marka está conformada por 9 ayllus (Wara Wara, Lupi, Lerco, Pachacama, Parco, Zapana, Aymarani, Aparu y Collana) y 32 comunidades, que a su vez se subdividen en dos parcialidades bajo la dualidad del *aransaya* (parcialidad del lado sud de la Marka) y *urinsaya* (parcialidad del lado norte). Cada comunidad cuenta con alrededor de 40 a 80 *sayañas*, por lo que cada miembro está empadronado según estas *sayañas*, que es la unidad básica de la organización comunal con tierra y territorio de carácter indivisible, conformada por familias, incluyendo hombres y mujeres solteras.

Gráfico 2. Organización territorial ancestral de Totora Marka.



Urinsaya: Parcialidad del lado norte de la Marka.
Aransaya: Parcialidad del lado sud de la Marka.
Marka: Unidad territorial conformada por varios ayllus.
Ayllu: Unidad básica de organización que está constituida por varias comunidades.
Comunidad: Unidad conformado por varias *sayañas*.
Sayaña: Unidad básica conformada por familias.

Fuente: Elaboración propia sobre la base del Estatuto Autonómico Originario de Totora Marka (22 de septiembre de 2013).

Esta compleja organización territorial descrita en la presente sección, es la base de la estructura organizativa de la marka, que será analizada a lo largo de este capítulo, principalmente en el último acápite, y sobre la cual se cimienta la complementariedad *chachawarmi*.

En relación a la estructura determinada por el Estado, la Provincia de San Pedro de Totora está conformada únicamente por el Municipio de San Pedro de Totora.[64] Ambas divisiones administrativas coinciden con la Marka, es decir que la división política estatal concuerda con la organización territorial ancestral, lo que no siempre sucede con otras Markas. Este es un dato importante en la conversión de la autonomía indígena, ya que se esperaba que el establecimiento de su autodeterminación sea más ágil que el de otros territorios, por la coincidencia entre la estructura estatal con la originaria.

La población de Totora Marka se caracteriza por su arraigo identitario-territorial, su fuerte vínculo con la Marka, con el sistema de autoridades originarias,

[64] La Provincia es la división administrativa de los departamentos.

con los usos y costumbres, con las festividades y rituales del territorio; al mismo tiempo se distingue por su gran movilidad entre el mundo rural y el urbano, resultante de una constante migración temporal y permanente a los centros urbanos más importantes del país e inclusive al exterior.[65] Esta migración responde al proceso creciente de minifundio familiar, que genera, en la mayoría de los casos, la herencia de unos pocos surcos de tierra. Por esta razón, cada vez más jóvenes buscan distintas alternativas a la ganadería y agricultura, que es la actividad central en el territorio.[66] A partir de esta movilidad en la Marka se manejan dos categorías para hacer referencia a la población dentro y fuera del territorio: la de los "residentes" que son los migrantes permanentes en la ciudad, y los "sayañeros" que son las personas que radican en el territorio; mostrando ambos términos la heterogeneidad de la población totoreña.

La diversidad de la población también es resultado de la presencia de varias iglesias establecidas en las comunidades: Católica; Adventista del Séptimo día, denominados como sabatistas, la cual es la que más se ha fortalecido en los últimos años; y con menor cantidad de adeptos, las iglesias Evangélica Dominicana, la Unión Bautista Latinoamericana y Los Testigos de Jehová. En general los miembros de estas iglesias, principalmente los católicos, se han adaptado a los usos, costumbres y rituales de la Marka, mientras los miembros de la iglesia adventista tienen una postura crítica principalmente hacia los rituales.

La presencia de residentes como de feligreses de distintas religiones, además de mostrar la heterogeneidad de la población totoreña, es un dato fundamental para el capítulo cinco, en el cual se señala que una de las causas de la derrota del estatuto autonómico fue la oposición hacia el autogobierno por parte de estos sectores.

[65] Entre las décadas de los 50 a 60, la escasa migración que existía en Totora Marka era principalmente hacia Arica, que es una de las ciudades portuarias de Chile, ubicada a unos 444 kilómetros de distancia desde la ciudad de Oruro. Posteriormente, otro flujo migratorio histórico fue hacia el oriente boliviano. En la actualidad, además de Arica, parte de la población usualmente migra a la ciudad de Oruro, El Alto, La Paz, Cochabamba, Santa Cruz, entre otros lugares.

[66] Muchos de estos jóvenes migran, en un inicio temporalmente, en búsqueda de niveles educativos más altos y otros atractivos urbanos. Al tener una formación que sólo pueden desarrollarla en las ciudades, no tienen otra opción que establecerse en el área urbana de manera definitiva.

El sistema de autoridades originarias, que será descrito a detalle más adelante, convive con el Estado presente principalmente en la cabecera municipal donde se encuentra el subgobernador, que es una autoridad política comisionada desde la Gobernación de Oruro;[67] y el Gobierno Municipal, compuesto por el alcalde municipal, oficial mayor, oficiales técnicos, finanzas e intendente municipal. Son también parte del gobierno municipal dos funcionarios de la policía y una funcionaria de la Defensoría de la Niñez. A la vez, a la capital de la Marka llegan distintos funcionarios que coordinan con las autoridades originarias o con las autoridades municipales para la ejecución de proyectos, en su mayoría enfocados al sector agropecuario.[68]

Esta breve referencia a las características territoriales y sociales de la Marka, visibiliza el entrecruzamiento de distintas estructuras de gobierno montadas una sobre otra, es decir por una parte la organización territorial ancestral de Totora basada en la lógica del *suyu-marka-ayllu-comunidad*; y por otra parte la división administrativa estatal de la provincia-municipio. Este entrecruzamiento marca también la relación con el Estado, debido a que la organización territorial ancestral es manejada por un amplio sistema de autoridades originarias, que convive en una relación en muchos casos tensa con las autoridades del Estado, como muestro a lo largo de la tesis. Lo novedoso de la constitucionalización de las autonomías indígenas, es el reconocimiento oficial de estas estructuras ancestrales de las Markas y, por lo tanto, de sus estructuras organizativas.

[67] Llamado en años anteriores como Subprefecto y tiene una duración de un año.

[68] Del Ministerio de Desarrollo Rural están presentes dos proyectos: "Vicuña, Alpaca, Llama y Etnoecoturismo - VALE" y el Proyecto "Desarrollo Económico Territorial con Inclusión - DETI", ambos enfocados a apoyar la producción agropecuaria. En esta línea también está presente el Servicio Departamental Agropecuario y ASFU de la Gobernación.

2. La complementariedad como principio rector de la vida comunitaria de Totora Marka.

Como vimos en el anterior capítulo, la complementariedad históricamente ha suscitado un amplio debate en Bolivia en el que participan académicas, activistas y destacadas lideresas indígenas; debate que se ha agudizado en estos últimos tiempos de conformación del Estado Plurinacional desde miradas diversas que provienen del feminismo comunitario, del feminismo liberal e inclusive propuestas gubernamentales. Estos diversos enfoques nacionales sobre la complementariedad, recogen discursos y prácticas propias de las comunidades aymaras. En esta línea, mi interés en el presente acápite es desarrollar los discursos, sentidos y visiones propias que tienen mujeres y hombres de Totora Marka sobre el *chachawarmi*, [69] para hacerlas dialogar con visiones más académicas producidas sobre este principio. Sobre la base de las significaciones de la complementariedad, que desarrollo a continuación, desplegaré su genealogía histórica en las siguientes secciones de este capítulo y su práctica en el resto de la tesis.

En Totora Marka, como en otros de los ayllus andinos, la noción de complementariedad y dualidad es traducida como *chachawarmi* (*chacha* = hombre y *warmi* = mujer), que es una categoría aymara vinculada a una idea de igualdad, dualidad y paridad entre lo femenino y lo masculino, presente en todas las dimensiones de la vida de las comunidades de la Marka. En este sentido tienen género las deidades, los lugares sagrados, el ordenamiento espacial y territorial.[70] Desde esta lógica, por ejemplo, los totoreños realizan sus rituales a las deidades

[69] Al momento de definir la complementariedad desde la cosmovisión de los totoreños, considero que es fundamental la advertencia que realiza Macleod (2011: 123) sobre la cosmovisión maya, en relación a que debemos evitar conceptos semejantes y palabras equivalentes a la complementariedad, para lograr transitar por procesos de apertura a la diferencia, de aprehensión e incluso de intuición.
Estas significaciones de la complementariedad, las indagué tanto en las entrevistas como en los talleres con mujeres, pero fue interesante que se develaron más nociones en los debates que surgían sobre este tema en las asambleas que congregan a las autoridades originarias.

[70] En relación al ordenamiento espacial, Bouysse Cassagne (1987; en Choque, 2009: 28) al analizar el pueblo qulla compuesto por aymaras, qhichwas y urus, señala que el género está reflejado en el ordenamiento espacial, apreciable a través de una lectura metafórica de sus montañas, lagos y ríos: "(…) unos son urqu (que tienen la condición masculina) y otros qachus (que tienen la condición femenina), especialmente las montañas son señor y señora; son también persona (pareja de esposos) (…)".

femeninas como a la *suma tayka* (madre buena o virgen María), *sullka diosa* (diosa menor), *achachila pachamama* (piedra hembra), *uywiri* (abuela protectora del hogar), entre otras; y a las deidades masculinas como al *Dios awqxeja* (Dios), *urqu qala qachu qala* (piedra macho), *kunturmamani* (abuelo protector del hogar). De igual manera, la Marka está dividida en dos parcialidades, la parcialidad *aransaya* del lado sud del territorio, asociada a lo masculino; y la parcialidad *urinsaya* del lado norte, vinculada a lo femenino.

Estas concepciones de complementariedad entre lo femenino y lo masculino se basan en el principio de paridad de la cosmovisión andina, que establece una serie de pares explicativos que no son antagonistas sino complementarios, es decir que no existen uno sin el otro, como ser: vida-muerte, día-noche, malo-bueno, arriba-abajo, izquierda-derecha, maduro-joven, sol-luna, seco-húmedo, femenino-masculino (Gutiérrez, 2009; y Choque y Mendizabal, 2010).

Esta complementariedad que estructura el orden sobrenatural y territorial de la Marka también se plasma en la unión conyugal. Antes del matrimonio, los y las jóvenes (*tawaqu* y *wayna*) apenas tienen voz y voto en la comunidad (Albó y Mamani, 1976:4); pero con el matrimonio pasan a ser *jaq'i* (persona en su pleno sentido), marcando su transición del limbo de la individualidad a la inserción comunitaria (Cárdenas, Chivi, Canqui y Alvarado, 2013: 58). Por esta razón el matrimonio es denominado *jaqichasiña* (hacerse persona), lo cual implica el poder creativo de producir hijos legítimos, el derecho de poseer tierras, y el deber y el derecho de asumir los cargos y responsabilidades comunales (Canessa, 2006). Es así que la categoría *jaqi/chachawarmi* conlleva el derecho de ciudadanía dual y diárquica, que se expresa en derechos económicos, sociales y políticos (Choque, 2009). Esto explica el porqué es una obligación en Totora Marka que los cargos originarios sean ejercidos en pareja, como se verá más adelante al desarrollar el sistema de autoridades.

Partiendo de la unión conyugal, en las entrevistas definieron el *chachawarmi* como la *"ayuda mutua"* o el *"caminar juntos"* entre hombres y mujeres. Sin embargo, en las asambleas de autoridades originarias observé que

cuando se hace referencia al *chachawarmi* se utiliza como símil la palabra *parisa ch'anka* (par o dos), a través de la cual pude conocer más a fondo los significados que le atribuyen a la complementariedad. El *parisa ch'anka* es una categoría que deviene de los tejidos andinos, los cuales son confeccionados a partir de un *kaito* (hilo de lana) que se entrecruza con otro para que sea más resistente, a esa acción se denominada como *parisa ch'anka*. Realizando una analogía con el tejido, la unión conyugal es comprendida como el cruce del *kaito*, es decir el entrecruzamiento de dos fuerzas: masculina y femenina; lo cual facilita el ejercicio de los cargos por el respeto colectivo que infunde, como se observa en el fragmento de entrevista que les realicé al Mallku y la T'alla de Marka de la gestión 2014:

> Vicente: En el tejido, desde la vestimenta es *parisa ch'anka*, el kaito es doble siempre, unes el hilo chullo [solo], a otro tienes que unir.
> Natividad: Cuando hilamos ¿no ve?, primero un solo hilo hacemos, después hacemos dos para dar más fuerza, más resistente es el kaito, si es chulla [solo] no tiene fuerza, cualquier rato se rompe, si es de dos entonces no se rompe, se tiene más fuerza.
> Vicente: Es una fuerza de ambas partes, si estamos solos no hay fuerza, no hay apoyo, chachawarmi es más fuerza, […] por eso llevamos autoridad originaria *parisa ch'anka* chachawarmi, es un respeto, cuando es chachawarmi más respeto hay en la comunidad, en cualquier oficina es más respetado, […] más valorado, cuando es solo nomás, nos dicen "¡¿dónde está la mama?!", cuando está la mama sola le preguntan "¡¿dónde está tata?!, un poco mal te puedes sentir, por eso es respeto chachawarmi, esa es la costumbre de Totora marka.
> (Testimonio Vicente y Natividad, mallku y mama t'alla de marka, gestión 2014)

Lo mencionado en el anterior testimonio es fundamental para comprender que la noción de paridad aplicada en la unión conyugal sitúa a la mujer y al hombre como "[…] dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra" (Paredes, 2013: 81); lo cual explica el respeto que infunde en los wawaqallus (comunarios/as de base) el ejercicio de la autoridad bajo esta modalidad.

Con el tiempo transcurrido en campo, advertí en asambleas y reuniones de la Marka que es común que se refieran tanto al *chachawarmi* como al *parisa ch'anka*, pero esta última palabra es utiliza sólo internamente. Mientras que el *chachawarmi* es una categoría pública a la cual se refieren tanto al interior del territorio como en eventos realizados fuera de la Marka. Posiblemente esto ocurra

por el impacto que desde hace varios años tiene a nivel nacional este término, lo cual se reforzó con la reapropiación de esta categoría durante el gobierno de Evo Morales; hecho que analicé en el anterior capítulo.

Los distintos sentidos del *chachawarmi* referidos por los y las totoreñas muestran que es un principio amplio de paridad e igualdad de la cosmología y del mundo aymara de Totora Marka, que en la relación conyugal tiene un significado fundamental de representación política en la cual es central la presencia de la pareja, siendo un principio rector de todo el sistema de autoridades originarias. La complementariedad entendida desde la amplitud mencionada, explica el porqué es un principio que ha sido revalorizado en distintos momentos de la historia del *ayllu*, lo cual desarrollo ampliamente en la siguiente sección.

3. Genealogía histórica, transformación y readecuación de la complementariedad a partir de una crónica del ayllu.

En esta sección me enfoco en la genealogía histórica de la complementariedad estrechamente vinculada a la etnogénesis del ayllu, es decir al cimiento histórico que guía sus constantes cambios institucionales (Lopez-Oncon, 1985; Abercrombie, 1991). Por esta razón, a continuación, hago referencia a distintos momentos históricos de Totora Marka (pre hispánicos, coloniales y republicanos) identificando las transformaciones y readecuaciones del *chachawarmi*. Para lograr este fin, recojo la historia oral reconstruida a través de entrevistas que realicé a amautas, *pasarus* (exautoridades originarias), Mallkus y T'allas de la gestión 2014 y 2015;[71] y los importantes trabajos de corte etnohistórico sobre la conformación del *ayllu*.

Como mencioné en la introducción, esta historia la desarrollo desde un contraste que existe con la forma del sindicato, debido a que este fue un elemento que marcó las propuestas y las disputas en torno a la participación femenina

[71] En esta reconstrucción histórica son centrales las entrevistas que realicé a líderes destacados de Totora Marka, como Javier Lara y Gregorio Saqama, ambos amautas (sabios) de la Marka; y Faustino Zegarra, quién además de haber sido Mallku de Marka, fue Apu Mallku de Jach´a Karanga y Jiliri Apu Mallku de CONAMAQ del 2001 al 2003, ocupando el cargo más alto en la segunda gestión de esta organización.

durante la elaboración del estatuto autonómico, lo cual abordo en el cuarto y quinto capítulo. Antes de realizar este recuento histórico es necesario marcar las diferencias esenciales entre la estructura del ayllu y del sindicato:

- El *ayllu* es la institución básica que se encuentra como unidad organizativa en la antigua y actual comunidad andina que determina su forma política, económica, religiosa y social (Coaguila, 2013: 26). Esta institución fue la primera unidad social comunitaria en la que se fundó el Tawantinsuyu,[72] (Turpo, 2005: 51), siendo la célula básica del Incario, manteniéndose en el periodo colonial y republicano. Por esta razón, muchos autores resaltan la capacidad dinámica, de adaptación y moldeamiento del ayllu, tanto a coyunturas políticas y socioeconómicas de origen endógeno (Incario) y exógeno (Colonia), lo cual explica su subsistencia en la actualidad (Condarco, 1982: 29; Untoja, 1992: 94; Coaguila, 2013: 11).
- Los sindicatos agrarios en Bolivia, son la unión libre de campesinos que se constituyen con carácter permanente con el objeto de defender sus intereses, o para mejorar sus condiciones económicas y sociales; dichas uniones se gestaron en la década de los años treinta, y se consolidaron con la reforma agraria, entre 1953 y 1954, impuestos por el entonces Ministerio de Asuntos Campesinos (Machicado, 2010: 11).

En síntesis, el *ayllu* es una estructura de orígenes incaicos que se ha transformado con el tiempo, sin ninguna dependencia del Estado; mientras que el sindicato agrario es una institución moderna vinculada con el Estado boliviano, lo cual genera según los entrevistados, un mayor control de parte de éste y también más intervención de partidos políticos.

Las mujeres participan de manera distinta en estas dos modalidades de organización: En el ayllu la participación es dual, cobrando preponderancia el principio de la complementariedad, mientras que los cargos de los sindicatos son

[72] Es el nombre que se daba al Imperio Inca, refiriéndose a su organización o división política. El imperio estuvo dividido en 4 partes, denominadas suyos. Comprendía territorios que en la actualidad son parte de diversos países como Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú. Ver en: https://sabermasdeperu.blogspot.mx/2016/01/a-que-se-llamaba-el-tahuantinsuyo-o.html.

ejercidos de manera individual, tanto por un hombre o por una mujer.[73] Avilés (2009: 208) señala que "las mujeres comúnmente son elegidas como secretarias de 'vinculación femenina' y con creciente frecuencia como secretarias de educación y secretarias de actas", siendo el resto de los cargos ocupados por varones, por lo que se trata en muchos casos de un sistema con una presencia mayoritariamente masculina. No obstante, como muestro a lo largo de la tesis al enfocarme en el modelo del *ayllu*, las dos estructuras organizativas presentan importantes espacios de apertura y cerrazón en relación a la participación de las mujeres indígenas. Por ejemplo, en anteriores experiencias investigativas que realicé en el oriente boliviano, observé varios casos de mujeres indígenas que ejercieron los cargos más jerárquicos de las organizaciones sindicales.

Estas diferencias señaladas entre el ayllu, como organización social milenaria, que subsiste actualmente, aunque transformada y se rige por el principio de complementariedad, y el sindicato como una estructura moderna más reciente, con una participación individual tanto de hombres como de mujeres; es central para los acápites que vienen a continuación en los cuales se destaca también dichas divergencias.

3.1. El *ayllu* desde la época pre-inca hasta la república: Una historia de asimilación, refuncionalización y resistencia.

En la época pre-inca, los pueblos andinos desarrollaron los núcleos familiares (*ayllus*) como una forma de adaptarse al medio ambiente del altiplano, a través de la utilización de pisos ecológicos y la especialización en la agricultura (Harris, 1987; Murra, 1975; Golte, 1981).[74] Según Rostoworowski (2012: 29), en ese entonces los jefes de los *ayllus* eran los Jatun-Curacas o grandes señores.

[73] Los sindicatos usualmente están compuestos por un Secretario General y secretarios a cargo de temas específicos, como educación, salud, agricultura, entre otros.

[74] Según Coaguila (2013: 37), "el punto de partida del ayllu es anterior a los incas, en el periodo formativo que se sitúa entre los años 1000 a.c. y 1000 d.c., donde surgen los reinos y señoríos teocráticos, por demás, anterior al periodo de los incas. Aunque es incierto establecer un año especifico, situamos como oscilante el surgimiento del ayllu entre estos milenios".

Ulteriormente, el *ayllu* fue asimilado y llegó a ser la célula básica de la estructura estatal Inca, sufriendo indudables cambios al influjo de factores nuevos que se dieron en esa sociedad (Villalpando, 1952). Cambios que fueron determinados por la gestación de un Estado paternal y absoluto de la etnia de los Incas sobre el resto de pueblos, manteniendo, sin embargo, los rasgos comunes basados en el parentesco, como también en el uso y control de la tierra (Coaguila, 2013: 51-57).

La región que surgió como una unidad administrativa inca en el altiplano central y que actualmente une a 12 *markas* en el occidente del departamento de Oruro, era denominada Jach'a Karangas, está se expandió y tuvo gran influencia en los pobladores de Totora Marka, cimentándose valores y patrones culturales originarios en la configuración de su identidad cultural (VAIOC, 2015). En 1545 Jach'a Karangas, tuvo por capital al pueblo de Totora (Bacarreza, s/a).

Una vez sometido el estado Inca por el español, estos últimos llegaron a Totora Marka con la imagen de San Pedro para entronizarla como patrón del lugar, construyendo un templo colonial que aún se mantiene en la plaza principal de la capital de la Marka, adquiriendo así el nombre de San Pedro de Totora, haciendo referencia además a la cantidad de totoras (juncos acuáticos) que habían en el lugar.

Los españoles no se disociaron por completo de la matriz organizacional e institucional indígena del *ayllu*, sino que la reutilizaron y la volvieron funcional al régimen, a partir del establecimiento de haciendas, mitas, mineras y reducciones, transformando así a las organizaciones territoriales de los *ayllus* en reducciones indígenas (Guzman, 1976; Espinoza s/a: 118); es decir se trató de una administración y subordinación de la población, representada como mano de obra, para los intereses coloniales.

El aprovechamiento del ayllu por parte de la Colonia se dio a través del pacto de reciprocidad entre los hispanos y las élites indígenas de kuracas locales, lo que generó el desarrollo de un incipiente vínculo inter-cultural asimétrico de relaciones políticas y económicas entre lo hispano (dominante) y lo andino (dominado) (Platt, 1981; Coaguila, 2013: 64). Bajo estas relaciones asimétricas, el

ayllu andino asumió una organización interna de la vieja herencia Inca vinculada a una estructura más global y de mercado estilo español (Fellman Velarde, 1978: 168).

Al inicio de la etapa republicana,[75] en la gran mayoría de las regiones rurales de la naciente Bolivia, existían todavía comunidades andinas cohesionadas por el *ayllu*, siendo en muchas zonas del altiplano la única forma de organización agrícola (Schelchkov 2011: 45). A pesar de esta situación demográfica, poblacional y organizativa favorable para el *ayllu*, el Estado fue construido por los criollos, quiénes apuntaban a proyectos de modernización social destinados básicamente a la destrucción del ayllu, considerando al fenómeno indígena como algo atávico que obstaculizaba el progreso —natural— del estado nación (Marten Brienen, 2000). Por esta razón, quedaron perentoriamente prohibidas las agrupaciones en torno a esta estructura, para lo cual se aprobaron leyes que aumentaron cuantitativamente la propiedad latifundista, lo que generó mayores relaciones de explotación, pongüeaje y servidumbre, colonizando nuevamente las tierras comunales y desplazando a los indígenas, quienes vivieron autárquicamente en las ruralidades de la república (Coaguila, 2013: 76 - 87).

Las fincas cada vez más grandes de los terratenientes, encerraron al indio en un sistema de explotación feudal (Guzmán 1976: 205-206). Al respecto, Gregorio Saqama (amauta de Totora Marka), me comentó que por las condiciones climáticas propias del altiplano y por los escasos recursos con los que cuentan, no llegaron muchos criollos al territorio, *"[…] a ellos les interesaban más el oro, plata, aquí solamente hay llama, oveja"*. Por esta razón, se establecieron pocas haciendas en relación a otras regiones. A pesar de esta menor presencia que en otras Markas, igual se mantuvo una relación de dominación entre las familias de hacendados y los pobladores totoreños;[76] para quiénes estos últimos trabajaban recolectando leña, productos agrícolas, o como postillones encargados de llevar a pie las cartas de los colonos hasta Curahuara de Karangas. Durante esta época,

[75] Según Guzmán (1976; en Coaguila, 2013: 8) se divide en tres periodos: primer periodo, manejado por lo que denominó como oligarquía militar (1825-1884); segundo periodo, esgrimido por la oligarquía minera (1884-1952); y tercer periodo, denominado como –oligarquía sindical 1952 que continúa hasta la actualidad.

[76] La mayoría de los pobladores recuerdan que las haciendas más destacadas pertenecían a las familias Velasco, Miranda, Ampuero, Campos, Baptista y Valdez.

Saqama recuerda que se mantenía una relación servil, de dominación y discriminación contra los indígenas: *"[…] era muy triste, desde diez, quince metros había que ir a adorar al criollo de rodillas, besar la rodilla, la mano"*.

En las haciendas las mujeres totoreñas eran aún más explotadas, ya que además de los trabajos anteriormente mencionados, eran *"prácticamente esclavizadas como sirvientas"*, como señaló Saqama, por lo que estaban inmersas en relaciones de servidumbre aún más jerárquicas que los varones. Este dato es fundamental para comprender cómo se instaura "la mentalidad de la sumisión", propuesta por Cervone y Cucurí (2017: 209), para analizar los procesos históricos de formación de estructuras de poder y jerarquías sociales, y la persistencia de prácticas deshumanizantes en la cotidianidad de la vida comunitaria indígena, que generó dinámicas donde los hombres ejercen violencia sobre los cuerpos de las mujeres y los niños de su familia.

Bajo estas inequitativas relaciones, los *ayllus* y comunidades andinas a finales del siglo XIX se levantaron recurrentemente asumiendo un papel en defensa de las tierras y propiedades colectivas (Condarco, 1982: 48-52); transformando y resistiendo así a la coerción existente por parte del Estado boliviano (Coaguila, 2013: 86).

En los primeros treinta años del siglo XX mientras se desataba un ascendente proceso de expropiación de las tierras de los *ayllus* y se reforzaba el poder local de los terratenientes y la expansión de las haciendas (Rivera, 1984: 31); la restitución de la propiedad colectiva se constituyó en el estandarte económico y político de la reivindicación de los *ayllus*, cuya insurrección fue liderada por los caciques apoderados hasta los resquicios de 1952 (Coaguila, 2013: 94).[77] En el marco de estas insurrecciones, las comunidades rehabilitaron los sistemas de autoridad comunal tradicional, que la legislación liberal pretendía abolir (Rivera, 1984: 38), es así que retomaron sus atribuciones los "caciques apoderados" (o kuracas), como básicamente sucedió en la Colonia.

[77] La tierra se dividió en dos clases de propiedades: la individual, para los que eran ya dueños de tierras a la hora de la Independencia; y la colectiva, de vinculación cerrada, para los indígenas de los *ayllus* y comunidades (Guzmán, 1976: 203).

Acorde a esta rehabilitación de los sistemas de autoridad comunal tradicional, en Totora Marka a mediados del siglo XX las familias de hacendados, por las escasas ganancias que obtenían, abandonaron voluntariamente el territorio. De esta manera, la Marka quedó a cargo de cuatro autoridades centrales: Jilacata, Cacique, Corregidor y Alcalde Mayor. Los Jilacatas y los Corregidores tenían un poder similar, por lo que ambas autoridades se coordinaban constantemente, principalmente para solucionar conflictos y disputas al interior del territorio. El cargo originario era el de Jilacata, elegido por *sarathaki-muyu* que implica la rotación concéntrica de las *sayañas* o espacio territorial de las familias. El resto de las autoridades eran políticas, elegidas en asambleas, es decir no por *sarathaki*, y posesionadas por las autoridades superiores estatales.

En el marco de la estructura mencionada, los entrevistados dieron dos versiones en relación al ejercicio de la complementariedad durante este periodo: i) No existían muchos requisitos para el cumplimiento del cargo de Jilacata, por lo que no era obligatorio el *chachawarmi*. Por ejemplo, el Tata Tamani de la comunidad de Pan de Azucarani durante la gestión de 2015, recuerda que a su padre le tocó ser Jilacata en 1948, cuando apenas tenía 16 años y no estaba casado. Saqama añadió al respecto que *"el hombre era el llamado directamente como autoridad, la verdad es que el sólo ocupaba el cargo"*. ii) La segunda versión, es que los Jilacatas imperiosamente cumplían con el principio de complementariedad, lo cual no ocurría con el resto de los cargos que eran políticos.

El contexto de insurrecciones de los *ayllus* y las propuestas indigenistas por parte del partido republicano,[78] fueron los preámbulos de la revolución nacional de abril de 1952 liderada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que como señala Coaguila (2013: 100) *"se fundó en una identidad mestiza (o campesina), no indígena"*. Este es un dato importante para comprender por qué a

[78] El indigenismo *"constituye un campo de disputa acerca de la identidad nacional, el poder regional y los derechos, que aparentemente colocan a los indígenas en el centro de la política, jurisprudencia, inclusión social o los temas referentes a esta problemática"* (Coaguila, 2013: 95).

pesar de las innovadoras reformas resultantes de la revolución nacional,[79] esta tuvo una serie de ambigüedades en relación a los *ayllus*, ya que a la vez que toleró su reproducción como sistema socio-económico y político local, no brindó mejoras a las comunidades originarias, otorgando títulos de propiedad individual de la tierra y por ende, ignorando las estructuras del *ayllu* para configurar la ruralidad ,boliviana (Ferragut, 1975, en Ticona 2000: 27; Albó, 2002: 33; Coaguila, 2013: 109).

De esta manera, como señala Silvia Rivera (1984: 87), se realiza el *"tránsito de la sociedad feudal a una capitalista"*, el cual marca la génesis estatal de legitimización y legalización del sindicalismo en el agro antes que el *ayllu*. Es así que el gobierno boliviano organizó a los pueblos indígenas dentro de estructuras sindicales corporativistas, denominándolos como "campesinos" (Andolina, Radcliffe y Laurie, 2005: 139); lo cual generó que los *ayllus* asumieran la estructura sindical hacia afuera, bajo una lógica de contradicción y resistencia interna (Coaguila, 2013: 110).

Según Saqama, el mensaje de la revolución nacional que llegó a Totora Marka era que *"dejen de ser jilacatas y ahora sean sindicalistas"*, lo cual provocó, según el amauta, que las autoridades originarias *"[…] dejen su abarca* (guarache)*, dejen su poncho, dejen el lazo, nos han dicho 'ustedes van a formar parte del sindicato', […] nos han metido en el mismo sobre de campesinos"*. Esta visión de imposición del Estado nacionalista también es compartida por el otro amauta del territorio, Javier Lara, quién me indicó que la revolución nacional marcó la decadencia de las autoridades originarias, perdiendo importancia principalmente el cargo de Jilacata. No obstante, este puesto no desapareció del todo sino que convivió con el sindicato que se conformó en la Marka.[80]

[79] Como resultado de la Revolución Nacional de 1952 se plantearon reformas a nivel constitucional, entre las principales encontramos el "voto universal", la nacionalización de las minas y la Reforma Agraria que implicó la dotación de tierras a favor de todos los campesinos, bajo la consigna *"la tierra es para quien la trabaja"*, garantizando a la vez la existencia de las propiedades comunarias, cooperativas y privadas.

[80] El sindicato de San Pedro de Totora estaba estructurado de la siguiente manera: A nivel de la Marka había un Secretario Provincial y en cada ayllu se tenía una Sub Central, representada por un Secretario General. Esta Subcentral pertenecía a una Central congregada por la Federación departamental de Oruro, la cual confluía en lo que posteriormente fue denominada como en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); y en el caso de las mujeres campesinas en la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa".

Acorde a esta transformación, adquirieron mayor poder los Corregidores, quienes según los entrevistados eran los *kamachis* (mandato, Ley) de los otros cargos, es decir que eran las autoridades principales de la Marka. Así, los Jilacatas terminaron únicamente con un rol simbólico supeditado a la autoridad del Corregidor, encargándose de las festividades y los rituales. Al respecto, Faustino Segarra señala que en ese entonces las autoridades originarias eran como los *"lustrabotas de las autoridades políticas y de los sindicatos"*. A pesar de esta jerarquía impuesta por el Estado, el *ayllu* ha respondido a la presencia del sindicato en sus comunidades de dos maneras: a través de la resistencia a esta estructura impuesta por el Estado, o a partir de una convivencia, imbricación y negociación con este sistema.

Según los líderes entrevistados, mientras más se fortalecían los sindicatos más se debilitaba el ejercicio del *chachawarmi*, debido a que como indiqué al marcar las diferencias entre *ayllus* y sindicatos, esos últimos no se rigen por el principio de la complementariedad. Por esta razón, identificaron a la época posterior a la revolución nacional como en la que menos se ejercieron los cargos bajo el principio del *chachawarmi*.

Después de 1964, se presenció una catarsis ideológica por parte de algunos grupos sindicales independientes, que empezaron a cuestionar el sindicato fecundado por el MNR, cuestionando al Estado bajo una nueva visión ideológica: el katarismo.[81] Si bien este movimiento inicialmente era crítico con el sindicato, al ver que no podía destruir su germen, lo tomó y refundó bajo una nueva denominación, esta sería la CSUTCB (1979). Aunque ideológicamente el katarismo tenía más afinidad con relación a los modelos del ayllu, estos co-existieron sin mucho vínculo. Por esta razón, la CSUTCB tomó los *ayllus* como premisa y los quiso incorporar bajo su dominio (Coaguila, 2013: 111-116).

[81] El katarismo surgió después de la fundación de lo que fue: El Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK) en 1962 y el Partido Indio de Bolivia (PIB) en 1966 (Dandler; en Rivera 1984: 91). Ticona (2000: 41-42) señala que el katarismo fue el movimiento más importante que propició la independencia sindical indígena y campesina. Dirigido inicialmente, bajo el liderazgo de Raimundo Tambo y Genaro Flores, tuvo como sede el altiplano aymara, en la provincia Aroma del Departamento de La Paz, no lejos de donde, dos siglos antes, se habían alzado Tupac Katari y Bartolina Sisa, de quienes se tomaron los nombres de los movimientos.

Durante la década de los años 80 y 90s, la CSUTCB, bajo la dirigencia de Felipe Quispe Huanca, más conocido como el "Mallku",[82] acompañada por el surgimiento de otras instituciones, como ONG, Fundaciones, e instituciones de Investigación como el Taller de Historia Oral Andina (THOA),[83] influyeron de manera académica e investigativa a la recuperación de ciertos elementos de la milenaria organización del *ayllu* (Coaguila, 2013: 119-120). Formulando así a través del Indianismo-Katarista "[…] el reordenamiento estatal y de descolonización de la sociedad con un horizonte indígena y la reconstrucción del Kollasuyo" (Díaz, 2014: 134). De esta manera, "[…] sin romper el esquema de los "sindicatos", reintrodujeron de manera implícita la problemática indígena, que había quedado muy relegada durante las décadas precedentes" (Ticona, 2000: 44).

En suma, se observa que el *ayllu*, como la unidad básica del incario, se adaptó a la época colonial y a la época republicana, en el marco de una permanente relación asimétrica y de dominación hacía los pueblos indígenas. Estas relaciones de dominación tuvieron un impacto directo en las mujeres, quienes afrontaron la imbricación de distintos sistemas de opresión por su etnia y género. A pesar de la relación de explotación y servidumbre, los *ayllus* resistieron a través de distintas insurrecciones y la rehabilitación de sus sistemas de autoridades originarias, lo cual implicó el restablecimiento de la complementariedad. Si bien la revolución nacional intentó homogeneizar a la población, otorgando a los indígenas una condición de clase al categorizarlos como campesinos, el *ayllu* nuevamente perduró, aunque subsumido a los sindicatos. En este contexto, la complementariedad se debilitó, pero como se verá a continuación, después de la disolución de los sindicatos fue reivindicada como uno de los principios rectores del *ayllu*.

[82] Quien fue, según Coaguila (2013: 120), el mayor representante katarista de finales del siglo XX, y principios del XXI, conocido por los sucesos históricos en octubre de 2003.

[83] La misión del THOA fue y es la investigación mediante la metodología de la Historia Oral. El llegar a la academia y las comunidades con el mensaje descolonizador. Recuperar y fortalecer la identidad india en todos los ámbitos, uno de los caminos era la reconstitución de los Ayllus que dio origen a lo que es hoy el CONAMAQ (Consejo de Ayllus y Marcas del Kollasuyo).Ver: https://thoabolivia.wordpress.com/about/

3.2. Reconstitución de los ayllus y de la complementariedad en Totora Marka.

Mediante Ley del 9 de mayo de 1980, el Municipio de Totora Marka, que formaba parte de la Provincia Sajama, se constituyó en la primera sección municipal de la Provincia San Pedro de Totora.[84] Años antes a esa fecha, a nivel nacional varios sindicatos fueron desestructurados paulatinamente por las dictaduras. En el marco de este contexto, en 1987, a iniciativa de los líderes legendarios de distintas Markas del departamento de Oruro, se convocó a la primera asamblea de Jatun Karangas (Gran Karangas), que era el nombre en quechua que recibía la organización que ahora se denomina Jacha Karangas. En esta asamblea participaron autoridades originarias y políticas de distintos territorios.

Desde 1990 se realizaron múltiples encuentros de diferentes organizaciones indígenas andinas, entre las que se encuentra Jach´a Karangas,[85] con el objetivo de reconstituir simbólica y organizativamente a los ayllus que habían desaparecido o se habían desestructurado, cuya referencia son las estructuras políticas y económicas pre-coloniales del *ayllu* del Tawantinsuyo o estado Inca, para adaptarlas al contexto histórico contemporáneo (Coaguila, 2013: 137-141).[86] El CONAMAQ (2008: 14) señala que esta reconstitución se realizó con el fin de alcanzar su autodeterminación, lo cual visibiliza que a partir de esta fecha cobró preponderancia la lucha por la autonomía de los *ayllus* de tierras altas.

Como culminación de este proceso de varios encuentros, que duró cuatro años, en el cual los activistas del movimiento de los *ayllus* buscaron persuadir a los líderes y a las comunidades para reconstruir y agregar en una sola instancia a

[84] La fundación del Municipio se efectuó en la presidencia de Lidia Gueiler, presidenta interina de Bolivia desde 1979 a 1980.

[85] Además de la Federación de Ayllus del Sur de Oruro (FASOR), JACH´A SUYU PAKAJAQI, FACOPI (Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi), FOMQAMP (Federación Originaria de Markas), Federación de Comunidades Originarias (FECOAMA), CAUCOU, Jatun Ayllu Yuta Y Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí (FAOI-NP).

[86] García Linera (2008: 323) señala que se efectuaron los siguientes encuentros: 1990, primer encuentro de ayllus en La Paz; 1992, el movimiento indígena recuerda los 500 años de la llegada de Colon; 1991, segundo encuentro de ayllus, organizado por FASOR en Challapata; 1993, tercer encuentro de ayllus en Calcha, Potosí; 1993, encuentro del Jatun ayllu Yura, donde se formó el consejo ad-oc, de Mallkus de ayllus del Qollasuyo.

los ayllus del altiplano boliviano (Andolina, Radcliffe y Laurie 2005: 154); en marzo de 1997, se organizó en Ch´allapata el Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qollasuyo (CONAMAQ), organización que logró estructurar a las "comunidades y ayllus regionales andinos, entre aymaras, quechuas y urus (García Linera, 2008: 323).

La reconstitución de los ayllus en Totora Marka significó el restablecimiento de sus estructuras organizativas y la restitución de fueros a las autoridades originarias. De esta manera, las autoridades originarias de Totora Marka recuperaron el poder que tenían antes, volviendo a ser los *kamachis* (mandato, Ley) del resto de los cargos. Por esta razón, algunos entrevistados se refirieron a este proceso como la *"liberación de la Marka"*. Acorde a esta importante transformación, los Caciques pasaron a ser denominados Mallkus y a los Jilacatas se los llamaron Tamanis o Awatiris.

Como parte de estos cambios, se consolidó el ejercicio del principio de complementariedad (*chachawarmi*) en la Marka, tornándose obligatorio para todo el sistema de autoridades originarias. Este fue un cambio fundamental debido a que en el anterior apartado señalé que las personas a las que entrevisté no pudieron precisar si antes de la revolución nacional la complementariedad era obligatoria o no, quiénes dijeron que sí aclararon que el único cargo que se ejercía respetando este principio era el de los Jilacatas. Situación que se restringió aún más con la instauración posterior de los sindicatos en las comunidades.

En el marco de esta importante reconstitución, la complementariedad empezó a ser demandada también en espacios regionales y nacionales, esto se observa en los relatos de Faustino Segarra y Gregorio Saqama, quiénes asistieron sin sus esposas a la asamblea de CONAMAQ, realizada el año 2000 en Potosí. Al ser nombrados como candidatos para el máximo cargo del Consejo, antes de pasar al frente de la asamblea, tuvieron que pedir a unas mujeres del lugar que los acompañen en representación de sus esposas. Faustino Segarra, que fue elegido Apu Mallku, me comentó que fue un error asistir a la asamblea sin su esposa, la cual se quedó en su comunidad para pastear los animales: *"esa señora dio el*

nombre de mi esposa para que quede en los registros, no sabía que me elegirían Apu Mallku, tenía que mostrar respeto al chachawarmi".

A partir de la reconstitución de los ayllus, y el fortalecimiento del CONAMAQ, muchos líderes de las Markas andinas, que se identificaban como sindicalistas, como Faustino Segarra y Javier Lara, abandonaron definitivamente este sistema para reivindicar el del *ayllu*. Esto implicó socializar a nivel nacional el principio de complementariedad y el *sarathaki*, lo cual les trajo una serie de cuestionamientos tanto de una población urbana que calificaba estos discursos como un "retroceso", como de dirigentes sindicalistas, a quienes les causaba confusión el cambio de discurso de estos líderes:

> "[…] nadie nos daba importancia cuando hablábamos de sara-thaki, del equilibrio, cuando hablábamos por ejemplo de un ejercicio dual chachawarmi, […] a mucha gente verdaderamente me parecía que le causaba risa. Hablábamos en los medios de comunicación, muchos nos decían 'este hombre quiere volver a tiempos ancestrales, ya a estas alturas no tiene sentido', '¡¿por qué hablan eso?!' nos decían.
> Según la estructura originaria es dual, […] muy diferente a lo que actualmente es el sistema democrático en Bolivia, la administración que se maneja es de manera más individual, pero dentro del sistema del ayllu ya es siempre dual, […] como también empezamos a trabajar aquí en Jacha Karangas siempre dando el valor correspondiente a nuestras mama thallas. […] He tenido eventos como autoridad principal del CONAMAQ, tuve eventos a nivel nacional digamos con otras organizaciones, con las Bartolinas, la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de *Bolivia*), el movimiento que estaba liderado por Ángel Duran, hacíamos algunas acciones de manera planificada, […] resulta que yo hablaba del chachawarmi y jamás ninguna otra organización había hablado de eso, […] es otra estructura plenamente diferente a lo que es el sindicalismo, entonces cuando yo empecé a hablar de ese desenvolvimiento dual, de verdad que muchos compañeros por ejemplo esas veces llamados colonizadores[87] me llamaban '¡que pasa pues Segarra!' me decían, '¡cómo vas hablar de chachawarmi, ¿por qué chachawarmi?, si tú eres sindicalista, si has sido un gran dirigente, ahora te has pasado a hablar de chachawarmi', hacía conocer por ejemplo porqué hablaba, cuál era la estructura originaria y cuál la estructura sindical, entonces en una tabla comparativa de ambas estructuras totalmente diferentes"
> (Faustino Segarra, ex mallku de Totora marka, ex Tata Apu Mallku de Jacha Karangas y ex Tata Apu Mallku de CONAMAQ, entrevista 2015).

[87] Como resultado de la Asamblea Constituyente de 2006, los colonizadores pasaron a denominarse como "interculturales", conformando la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB). Claudia Soruco (Página Siete, 10/03/2014) cita a Xavier Albó para comprender la categoría de "interculturalidad", el cual señala que se refiere "sobre todo a las actitudes y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros o a sus rasgos y productos culturales". Según Soruco, la nominación "intercultural" nace a partir de un movimiento en el país, los colonizadores, definidos como aymaras, quechuas, chimanes y otros pueblos originarios que han emigrado de las altas cumbres de los Andes a zonas subtropicales en busca de mejores condiciones de vida.

Muchas de las lideresas entrevistadas consideran que la complementariedad fue reivindicada durante el proceso de reconstitución de los *ayllus*, como parte de una tendencia nacional a una cierta apertura que hubo a partir de la década de los 80 hacía la participación femenina, encarnada en figuras claves como la de Lidia Gueiler (1979 - 1980), que es la única presidenta mujer que tuvo Bolivia, representada en Totora Marka como una de las principales defensoras de los derechos de las mujeres, como mencionó la Mama T'alla de Marka de la gestión 2014: *"ella nos hacía pensar porque no podemos llegar al parlamento nacional, ser alcalde municipal, ser gobernadoras"*. Posiblemente, el impacto de Gueiler es mayor en Totora Marka que en otros territorios, considerando que durante su gestión el Municipio de San Pedro de Totora fue designado como capital de la provincia. Durante estos años también destacaron la presencia en los medios de comunicación de Remedios Loza, quién fue la primera mujer de pollera en conducir un programa radial en la década de los 70, posteriormente televisivo y en 1989 fue nombrada diputada por el departamento de La Paz, ante lo cual Petrona Choque señaló: *"ha entrado al parlamento nacional con su pollera, sombrero y manta como nosotras"*.

Según los líderes totoreños entrevistados, el proceso de reconstitución de los *ayllus* fue financiado por la Unión Europea, entidad que según Saqama llegó con el mensaje de que *"hay que despertar al león dormido"*, por lo que el proyecto incluía varios programas de fortalecimiento de la organización originaria de la Marka. Los líderes también mencionaron el apoyo de Oxfam América y el Inter American Fundation, a través de varias investigaciones de corte antropológico. Además de estas organizaciones, Andolina, Radcliffe y Laurie (2005: 160) mencionan otras instituciones internacionales que contaban con proyectos vinculados, aunque de manera indirecta, a la reconstitución de los ayllus, como el Banco Mundial —que auspició un Programa de Desarrollo Indígena de Innovación y Aprendizaje— y el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de

América Latina y el Caribe, operado por indígenas pero co-administrado por los gobiernos nacionales, agencias bilaterales y multilaterales.[88]

Ante un Estado incapaz de solventar dicho proceso de reconstitución, que además era contradictorio al proyecto del Estado-Nación de la República, los territorios indígenas en busca de apoyo económico, acudieron a las organizaciones externas e internaciones. Aunque esto implicó la confusión, tanto para los ayllus del CONAMAQ como para los organismos financieros, acerca de si la reconstitución se trataba de una redención extranjera para con los indígenas, o una sutil neo-colonización (Coaguila, 2013: 153-156).[89] Esta paradoja del proceso de reconstitución, muestra las múltiples tensiones que afrontó el *ayllu* por intereses diferenciados de distintos actores políticos y económicos.

Esta fuerte inversión externa y presencia de organismos no gubernamentales en los ayllus, también implicó que el indígena sea visto como "[…] sujeto de enajenación para sacar ventajas como elaborar proyectos" (Coaguila, 2013: 160). Esta doble mirada de la cooperación, por un lado, necesaria ante un Estado ineficaz para resolver las demandas indígenas, y por otro la instrumentalización que hace de los pueblos indígenas; será central para comprender los conflictos que ocurrieron antes de realizarse el Referendo de aprobación del Estatuto Autonómico en 2015, durante el cual se acusó de intromisión a las "ONG de derecha". Este hecho lo desarrollo en el quinto capítulo.

Esta reconstitución se da en el marco de las importantes reformas constitucionales de 1994, que tuvieron relevantes efectos en el área rural, como la Ley de Participación Popular[90] y la Ley INRA del Instituto Nacional de Reforma Agraria,[91] ambas catalogadas como políticas neoliberales con matiz pro-indígena.

[88] Coaguila (2013: 147), añade que durante la vicepresidencia de Víctor Hugo Cárdenas (1993-1997) también se apoyó la emergente regeneración de lo político y lo andino en Bolivia, sin embargo, esto ocurrió nuevamente con el apoyo de instituciones no gubernamentales, como el CIPCA.

[89] Kapsoli (1984) hace referencia precisamente a la paradoja del proceso de reconstitución de los *ayllus*, que consistió en la reafirmación de una "sociedad inca idealizada", con el impulso externo.

[90] La Ley de Participación Popular consolidó el proceso de la planificación y democracia participativa, reconociendo a las comunidades indígenas, campesinas y urbanas, (Organización Territorial de Bases, OTB) como iguales ante la ley, respetando su naturaleza, usos y costumbres, tradiciones, y formas de elección de sus autoridades. La Participación Popular desde ópticas gubernamentales generó el aparente aumento de la participación del indígena, pero desde lógicas endógenas disminuyó y perdió identidad y vitalidad creadora.

[91] De igual manera, la Ley INRA aprobada en a favor del indígena-campesino, a su vez implicó un lánguido despojo de sus tierras.

En el quinto capítulo ampliaré más el impacto en lo local de ambas medidas legislativas.

Además del progresivo proceso de recuperación y fortalecimiento de la complementariedad retratada en la historia del *ayllu*, las mujeres entrevistadas coincidieron al señalar que un espacio fundamental que reforzó el valor del ejercicio de los cargos bajo el *chachawarmi*, fueron las distintas movilizaciones sociales en las que ellas participaron, destacando las siguientes: la marcha por el Territorio y la Dignidad (1990), en la cual hubo una importante alianza entre CIDOB y CONAMAQ; la marcha que duró 30 días por la Asamblea Constituyente (2002) encabezada nuevamente por CIDOB y CONAMAQ, este último representado por Faustino Cegarra de Totora Marka; las múltiples movilizaciones que se realizaron en el marco de la denominada Guerra del Gas en Octubre Negro (2003); y la marcha en demanda de la consolidación de las Autonomías Indígenas (2008). Las entrevistadas coincidieron al señalar que, a través de estas movilizaciones, en la medida que se ganaban espacios centrales en relación a los derechos colectivos de la Marka y del resto de los pueblos indígenas, paralelamente sus derechos como mujeres aymaras cobraban importancia.

En definitiva, el proceso de reconstitución visibiliza que el *ayllu,* como estructura organizativa comunitaria, es una construcción ancestral, que a partir de su relación con el Estado ha tenido una historia marcada por cortes, tensiones, subordinaciones y resistencias; es decir que se trata de un proceso no lineal, que a pesar de las múltiples transformaciones y readecuaciones, se mantuvo y fortaleció en las últimas décadas, tornándose en la bandera de la lucha por la autonomía de las Markas del altiplano boliviano, hace más de 30 años; siendo esta una de las particularidades que asume la resistencia indígena en Bolivia. Se muestra así que la autodeterminación de los pueblos de tierras altas en Bolivia, responde a esta genealogía de disputas y tensiones históricas del movimiento indígena, y a la crónica de resistencias del *ayllu* ante los distintos estados políticos y socioeconómicos establecidos.

El principio de complementariedad sienta sus bases en esta organización sociopolítica comunal, siendo definido como un principio organizador de la

identidad de los *ayllus*. Así el *chachawarmi* se desarrolla en el marco de la dinamicidad de dicha organización, caracterizada por una historia de dominación y resistencia a los poderes establecidos, pero a la vez por una serie de poderes y disputas internas, muchas vinculadas al establecimiento de los órdenes de género.

Las genealogías de los *ayllus* develan las historias de subordinación que las marcaron; las cuales se inscriben en el hábitus de las personas y permiten comprender las formas actuales de su relación con el Estado Plurinacional, las apuestas autónomas y las relaciones de género que las caracterizan.

En la siguiente sección y en el próximo capítulo abordo el discurso regulatorio que se construyó en los últimos años en torno al principio de complementariedad, fundamentalmente en el ejercicio de los cargos del sistema de autoridades originarias. El endurecimiento de las normas está vinculado a la resemantización y posicionamiento de identidades colectivas como parte del reconocimiento estatal y como una forma de crear fronteras ante un contexto de constante acoso gubernamental. Todo este contexto político, social, cultural y principalmente histórico, de reacomodos del *ayllu* ante la continua tensión con las prácticas estatales, es el parteaguas que organiza las relaciones de género que analizo a continuación.

4. El *ayllu* y la complementariedad en el Estado Plurinacional.

La historicidad del ayllu muestra que esta institución andina ha sido la base social, política, económica y cultural de las Markas del altiplano boliviano. En la actualidad esta institución debe ser analizada desde el vínculo que tiene con el capital, es decir considerar que el ayllu "[…] sufrió un proceso de metamorfosis, y ha incorporado a la lógica de reciprocidad andina, una lógica de competencia, individualidad occidental, demostrando así, un nuevo comportamiento" globalizado (Untoja, 2012). Esta noción la retomo en el capítulo cinco, en el cual analizo porque ganó el No a la autonomía en el referendo en Totora Marka realizado en el año 2015.

El gobierno de Evo Morales tiene una postura contradictoria hacía este sistema, ya que en el discurso adopta la narrativa indianista del *ayllu* propia de los pueblos originarios,[92] pero en la práctica fortalece el sindicalismo campesino y agrario. Para comprender este hecho, basta con considerar la historia de liderazgo de Morales en el sistema sindical antes que comunal y el surgimiento del Movimiento Al Socialismo a partir de la CSUTCB, como analicé en el primer capítulo. A pesar de esta postura contradictoria, el *ayllu* se ha fortalecido aún más en el marco del Estado Plurinacional. Sin embargo, este hecho responde a distintos factores unos vinculados al actual gobierno y otros que lo rebasan. Entre los factores externos al gobierno, se encuentran los movimientos sociales liderados por la CIDOB de las tierras bajas y el CONAMAQ de las tierras altas, que en distintos momentos produjeron las más destacables insurgencias (Ellerbeck 2012: 2-3); y la relación que siempre ha mantenido el CONAMAQ con ONG locales e internacionales, lo cual le permitió continuar con la reconstitución y fortalecimiento de los ayllus (Andolina, Radcliffe y Laurie 2005: 152).[93]

Entre los factores vinculados al actual gobierno, se ubica la normativa vigente fundamental para el ejercicio de los derechos indígenas, plasmada en la CPE (2009), y en la Ley marco de Autonomías (2010); el mayor acceso a puestos de poder por parte de los pueblos indígenas; y un elemento central que observé al realizar la entrevistas y la observación en campo es que la imagen de Evo Morales, como primer presidente indígena, es un importante referente simbólico en Totora Marka. Por eso, a pesar de las contradicciones mencionadas, genera en lo local el fortalecimiento de las identidades y de las instituciones indígenas, como se observa en el siguiente testimonio del Tata Tamani de la comunidad de Pan de Azucarani:

[92] Al respecto (Díaz, 2014: 134) señala que "el proyecto indianista 'desde y para los indios' se basa en la corriente que recupera el discurso elaborado por los propios indígenas, y el MAS-IPSP llega a ser una corriente indigenista que, a pesar de su articulación con ciertos movimientos sociales que conforman el llamado Pacto de Unidad, tiene un corte más moderado".

[93] Coaguila (2013: 130) señala que "el Estado tanto el Colonial como Republicano incluso el Plurinacional no lograron pensar al *ayllu* como parte institucional sino más bien desde los márgenes y fronteras tanto económicas, políticas y étnicas. Razón por la que estos ayllus se han afianzado con mayor facilidad a las instituciones de financiamiento y apoyo técnico externo que apoyan su existencia":

> "Cuando ha entrado de presidente de la república un originario como Evo Morales, aquí en la Marka hemos dicho 'ahora vamos a cumplir más con nuestros usos y costumbres para que respeten a nuestro presidente de la república de Bolivia'. Hemos dicho 'como él es originario, ahora vamos a ser más respetados los ayllus, las Markas'. […] En cada asamblea hablamos de cómo vestirnos, de cómo actuar en esto y el otro, qué es lo que hacen nuestras autoridades. Desde que ha entrado el presidente Evo Morales, todo eso respetamos más".
> (Testimonio entrevista Tata Tamani, comunidad Pan de Azucarani, gestión 2015).

Junto a la apertura de mayores puestos de poder para los pueblos indígenas en el Estado Plurinacional, se incrementó la presencia de mujeres indígenas como diputadas, senadoras, ministras y viceministras. Esta importante participación femenina también se destaca en el contexto de la Marka a través de cuatro figuras femeninas que pertenecen a Jach'a Carangas: Placida Espinoza Mamani (Corque Marka), la cual es Senadora titular por el departamento de Oruro, en la Asamblea Legislativa Plurinacional y fue Apu Mama T'alla del Jach'a Karangas; Delia Canaviri Condori (Huachacalla Marka), que es diputada de la circunscripción 32 del municipio de Huachacalla; Beatriz Guzmán, que es diputada suplente supraestatal; Juana Calle (Totora Marka), la cual junto a su esposo (Faustino Zegarra) fue Jilir Mallku de CONAMAQ, de la cual destacan su participación en la defensa de la Asamblea Constituyentes, como mencionó una de las participantes del Taller en Culta: *"cuando los policías los han invadido a los constituyentes, ella con su whipala* (bandera) h*a luchado, hasta en las noticias ha salido la Juana, ¡es parte de la historia!"*.

Tomando en cuenta este fortalecimiento actual del *ayllu*, resultante de un contexto complejo en el cual se cuenta con un discurso estatal indianista, pero que en la práctica apunta más al fortalecimiento de los sindicatos; y considerando los factores endógenos y exógenos a esta institución que aperturaron la participación de los pueblos indígenas y de las mujeres en espacios antes restringidos para ellas y ellos; en los siguientes apartados desarrollo la estructura organizativa actual de Totora Marka, enfocándome en cómo se aplica hoy en día la complementariedad en el sistema de autoridades originarias.

4.1. El actual sistema de autoridades originarias, la paridad y la rotación de los cargos.

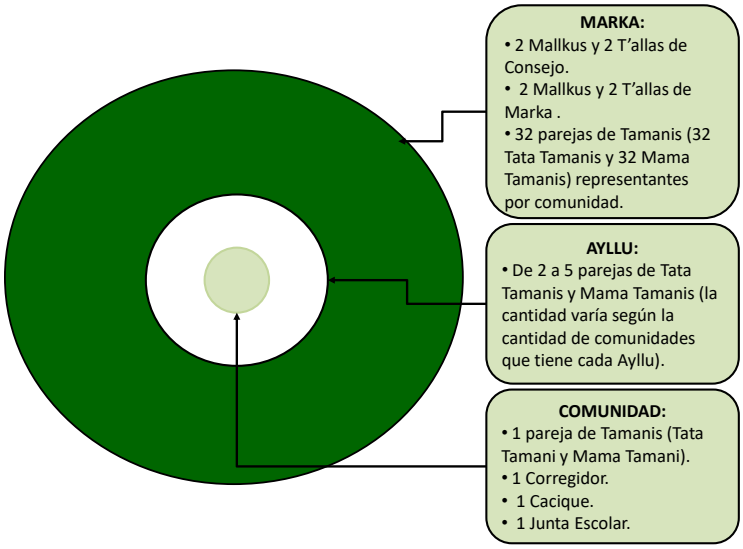
El sistema de autoridades originarias en Totora Marka (gráfico 3), se estructura en torno a la organización territorial ancestral de la Marka basada en la lógica del *suyu-marka-ayllu-comunidad*, como mencioné en el primer apartado de este capítulo. La autoridad, en todos los planos (ritual y en los cargos tradicionales), es entendida como "servicio a la comunidad" (Ticona, Rojas y Albó ,1995). La mayoría de las comunidades cuentan con cuatro autoridades: Pareja de Tamanis, Corregidor, Cacique, Consejo Educativo.[94] La máxima autoridad a nivel comunal es la pareja de Tamanis (Tata Tamani – autoridad masculina y Mama Tamini – autoridad femenina), o también llamados *Awatiris* (pastores de los comunarios de base).[95] Por otra parte, los Corregidores y los Agentes Municipales son las autoridades políticas de cada comunidad, es decir, vinculadas al Estado, razón por la cual son posesionados por el Alcalde. A pesar de ser autoridades políticas, ambos cargos son elegidos por los usos y costumbres de la Marka, los cuales serán detallados en los siguientes apartados.

Las parejas de Tamanis de las comunidades, son también autoridades del siguiente nivel superior de la organización territorial: el *ayllu*. Por ende, la cantidad de parejas representantes de cada *ayllu* coincide con la cantidad de comunidades que contiene esta unidad territorial. Por ejemplo, el *ayllu* Pachacama, que tiene cuatro comunidades, está representado por cuatro parejas de Tamanis. No obstante, existen *ayllus* que rompen con esta lógica, este es el caso del Ayllu Wara Wara, que a pesar de tener tres comunidades es representando únicamente por dos parejas de Tamanis, con el fin de evitar un número impar de autoridades. Al respecto Simeón Godoy, Tata Tamani de la gestión 2014 de este ayllu, me explicó que *"ser chulla (impar) es de mala suerte, siempre tiene que ser par, por eso somos dos parejas de Tamanis nomás"*. La lógica y la importancia de la

[94] Existen comunidades que por tener mayor densidad poblacional eligen a dos consejos educativos, por lo que están liderados por más de cuatro autoridades.
[95] Los entrevistados me explicaron que este nombre es una analogía a la acción de pastar los animales, para lo cual los conducen por las pampas del altiplano.

dualidad manifestada por Simeón Godoy, muestra una vez más cómo el principio de la paridad rige la lógica del *ayllu* y por ende, del sistema de autoridades originarias.

Gráfico 3. Sistema de autoridades a nivel marka-ayllu-comunidad



Fuente: Elaboración propia considerando las entrevistas realizadas entre 2010 y 2015.

Las mismas parejas de Tamanis de las comunidades también tienen una representación a nivel de la Marka, por esta razón en el gráfico 3 se mencionan a las 32 parejas de Tamanis que pertenecen a las 32 comunidades de la Marka. Este grupo de autoridades es dirigido por las máximas autoridades del territorio: dos parejas de Mallkus (autoridad masculina) y T'allas (autoridad femenina) de Consejo, y dos parejas de Mallkus y T'allas de Marka. Una de las parejas de Mallku y T'alla de Consejo, y otra de Mallku y T'alla de Marka representa a la parcialidad urinsaya; y las otras dos parejas representan a la parcialidad aransaya. Todos los cargos del sistema de autoridades duran un año, exceptuando el cargo de Mallkus y T'allas de Consejo que se extiende a dos años.

Además de los cargos mencionados, existe la figura de amauta, ocupado en Totora Marka por Gregorio Saqama y Javier Lara. Los amautas son asesores de las autoridades originarias, en especial de los Mallkus de Marka y de Consejo. Gregorio Saqama (75 años, ayllu Lerco) señaló que para ser elegidos amautas

deben ser *"expertos sobre Totora Marka"*, es decir conocer sobre su organización territorial, sistema de autoridades, cultura, cosmovisión e identidad. Otro cargo que no se explicita en el gráfico 3, es el secretario de actas, el cual se encarga de registrar en el Libro de Actas, las asambleas y las demandas, audiencias, acuerdos y sanciones de los casos que atiende la jurisdicción indígena.

De todos los cargos mencionados en el gráfico 3, son ejercidos en complementariedad *chachawarmi* los de Mallkus y T'allas de Consejo y de Marka, y los cargos de Tata Tamanis y Mama Tamanis a nivel de la comunidad. Los cargos políticos comunales, como el de corregidor, cacique y junta escolar, pueden ser o no ejercidos en pareja. Según Gregorio Saqama, amauta de Totora Marka, desde el gobierno de Evo Morales la complementariedad se tornó en una norma que debe ser respetada obligatoriamente en el ejercicio de los cargos originarios, lo cual considera que es un cambio positivo por la importancia de la participación en los asuntos comunales tanto de mujeres como de hombres: *"¡estamos mejor pues!, a veces el hombre solo machismo nomás dominaba y la mujer tiene buenas ideas y le coartan […] si está débil el hombre, la mujer coadyuva, asesora y el hombre también la asesora, es recíproco, complementario como decimos"*.

El *chachawarmi* es un principio central de la estructura orgánica a la que pertenece Totora Marka: Jacha Karangas y CONAMAQ (Mamani, 2008: 81; CONAMAQ, 2008: 38); sin embargo, en el siguiente capítulo en el cual analizó su práctica, muestro que principalmente el CONAMAQ aún es un espacio masculinizado, en el cual el *chachawarmi* es central como discurso, pero aún quedan muchas deficiencias en su ejercicio.

En la siguiente tabla, se sintetizan las funciones que realiza cada uno de los cargos del sistema de autoridades originarias y políticas de Totora Marka.

Tabla 1. Funciones de cada uno de los cargos del sistema de autoridades.

CARGO	FUNCIONES
Mallkus y T'allas de consejo	• Representan ante las organizaciones matrices máximas departamentales (como Jach'a Karangas) y nacionales (CONAMAQ), ante cualquier autoridad o instancias en nivel nacional e internacional. Suscriben convenios de interés común de la Marka a nivel regional, nacional e internacional con otros pueblos originarios. • Convocan, en coordinación con los Mallkus y T'allas de Marka, por escrito u oralmente al Jach'a Mara Tantachawi (cabido o asamblea comunitaria) ordinario, extraordinario y otras instancias deliberativas. • Bajo la misma coordinación, administran justicia originaria, siendo su función exclusiva administrar el sistema de registros de antecedente y archivo de resoluciones de casos.
Mallkus y T'allas de Marka	• Sus funciones se enfocan más a nivel de la Marka, no obstante al igual que los Mallkus y T'allas de Consejo, representan ante cualquier autoridad o instancia a nivel regional, departamental y nacional. • Presiden el Consejo de Autoridades Originarias y Tantachawis de la Marka. Consagran a las autoridades originarias (Tamani Awatiri) de las dos parcialidades. • En coordinación con los Mallkus y T'allas de Consejo, convocan por escrito u oralmente al Jach'a Mara Tantachawi (cabido o asamblea comunitaria) ordinario, extraordinario y otras instancias deliberativas. • Bajo la misma coordinación, administran justicia originaria, siendo su función exclusiva de llevar el registro, custodiar y conservar los documentos, libros, expedientes y archivos en su ayllu de los casos que resuelven; y expedir certificados, testimonios y copias legalizadas de los documentos que se encuentren bajo su custodia. • Como se desarrollará en los apartados sobre rituales y asambleas, los Mallkus y T'allas de Marka se encargan del control de la vestimenta de las parejas de Tamanis.
Tamanis y mama tamanis (o Awatiris)	• Representan ante el Concejo de Autoridades Originarias u otras instancias. Asume responsabilidades de gestión y control social al interior de su jurisdicción territorial. • Convocan por escrito u oralmente a reuniones comunales y Tantachawi del Ayllu y de comunidad. Presiden las reuniones comunales o Tantachawi del ayllu conjuntamente con el cuerpo de autoridades. • Promueven trabajos o faenas comunales de beneficio común. • Coadyuvan al buen funcionamiento de salud y educación existente dentro su jurisdicción. • Administran justicia originaria a nivel del ayllu y de la comunidad. A nivel de la Marka se encargan exclusivamente de la remisión de los informes escritos correspondientes sobre la resolución de casos de su comunidad o ayllu al Mallku de Marka para su archivo. • Llevan el registro, custodia y conservación de los documentos, libros, expedientes y archivos de su ayllu, y expiden certificados, testimonios y copias legalizadas de los documentos que se encuentren bajo su custodia.
Corregidor	• Coordinan y presiden junto a la pareja de Tamanis las asambleas

	de la comunidad. • Manejan el padrón de la comunidad para controlar la asistencia de los/as comunarios/as a las asambleas. • Coordinan las faenas o trabajos comunales. • Gestionan y hacen seguimiento de proyectos. • Coadyuvan a la pareja de Tamanis en la resolución de conflictos. • Asumen responsabilidades del Tata Tamani o Mama Tamani, en caso de ausencia o por función delegada del Tata Tamani o mama Tamani. • Son responsables de organizar las actividades festivas y culturales, en coordinación con la junta de autoridades de su comunidad.
Agente municipal	• Velan por el bienestar de la comunidad y el ornato público.[96] • Recaudan los ingresos de ferias y otras actividades económicas. • Administran el aporte que da cada familia (*sayaña*) al Gobierno Municipal (que desde el 2010 es de 40 a 50 Bs.), priorizando las necesidades de las comunidades (micro riego, fiestas, campos deportivos, etc.):
Consejos Educativos	• Velar por el buen funcionamiento de la escuela en la comunidad. • Coordinar con autoridades originarias, maestros y otras juntas a nivel del núcleo educativo. • Atender a las autoridades educativas cuando amerite.

Fuente: Elaboración propia sobre la base del Estatuto Autonómico Originario de Totora Marka (22 de septiembre de 2013: 29-32) y entrevistas realizadas entre 2010 – 2015.

Este apartado muestra la complejidad del sistema de autoridades de Totora Marka, que cristaliza un conocimiento social construido en tiempos diferentes a lo largo de la historia y que ha debido adecuarse a los nuevos contextos en los que se actualiza; pero sobre todo revela una densa trama de relaciones sociales asumidas como propias desde las cuales los aymaras han construido su vida; tramas vigentes en distintos ayllus y markas del altiplano boliviano, con sus particulares variaciones.

La complejidad del sistema y la delimitación estricta de la competencia comunal del orden social, me remite al concepto de "habitus colectivo" desarrollado por Bourdieu (1999, 2000, 2007), el cual al definir la doxa señala que es la internalización a nivel de la sociedad en un conjunto de determinadas pautas de conducta y que son producto de prácticas sociales repetitivas que se instalan a nivel del inconsciente colectivo. Es precisamente el habitus colectivo —una competencia cultural y social adquirida— lo que permite que los hombres y mujeres de Totora conozcan bien las funciones y límites al ocupar un cargo y

[96] Limpieza, pintados de casas, jardinerías, parques infantiles y otras practicadas en la comunidad.

cumplan con el "deber ser" delimitado socialmente. Es así que lo colectivo se torna en el cemento social que articula las tareas y compromisos en la Marka. Si bien hablamos de prácticas cotidianas, normalizadas, y por tanto incuestionadas por los individuos y la sociedad, a lo largo de la tesis muestro que estas estructuras son dinámicas y muchas veces son debatidas por los mismos pobladores.

4.2. El *sarathaki-muyu* (rotación de los cargos) como principio central en el gobierno del *ayllu*.

La elección de las autoridades originarias se rige por el *sarathakhi-muyu*, que es la rotación concéntrica de cargos realizada por *sayañas* (espacio territorial que ocupa cada familia). De hecho, para acceder a las *sayañas* es una norma que cada familia contribuya a la comunidad con el ejercicio de cargos colectivos.[97] La familia que le corresponde ejercer algún cargo comunal, propone ante la asamblea a una pareja de posibles representantes. La elección de las parejas de Tamanis se realiza con tres a cinco años de anticipación; mientras que la elección de los otros cargos comunales se realiza dos meses antes de que se inicie la siguiente gestión:

> "[…] 2014, 2015 y 2016 padronamos a quiénes les toca ser autoridad, la gente sabe cuándo les toca, a veces se entra en sorteo en la familia para decidir quién ocupará el cargo, pero lo más común es que cada familia proponga sus Tamanis".
> (Simeón Godoy, Tata Tamani 2014, Centro Wara Wara)

> "[…] a la altura del mes de octubre, se conforma la elección de autoridades particularmente lo que corresponde a Corregidor, Agente y Consejos Educativos. Los awatiris están ya nominados faltando cinco años o sea nosotros ya hemos nominado el dos mil doce hasta el dos mil dieciocho para poder hacer que ejerzan las autoridades originarias por turno, por takhi, por muyu y sara.
> (David Hernando Gómez Canaviri, comunidad Culta ayllu Pachacama, awatiri 2014)

Los cargos jerárquicos a nivel de la Marka, como el de los Mallkus y T'allas de Consejo y de Marka, también son elegidos por *sarathakhi-muyu*. Una parte

[97] David Gómez, Tata Tamani de Culta de la gestión 2014, me explicó la lógica de la rotación en su comunidad de la siguiente manera: Culta se divide en cinco grupos de trabajo que representan a las *sayañas*, es decir a las familias predominantes en la comunidad que son Canaviri, Quispe, Villca, Mamani y Vizcachani. La *iransa* (designación) de los cargos se realiza de familia a familia, según como se ubiquen geográficamente.

central de este principio es el *thakhi* (camino), "[…] que debe entenderse como una metáfora que alude al proceso de crecimiento de responsabilidades frente al colectivo (la comunidad)" (Cárdenas, Chivi, Canqui y Alvarado, 2013: 59). El *thaki* implica el cumplimiento secuencial de los distintos cargos del sistema de autoridades, es decir que para ocupar el cargo de Tamani y Mama Tamani es necesario haber ejercido los cargos inferiores, a lo cual se denomina *ch'ukurjata* que establece el siguiente orden ascendente: junta escolar, agente municipal, corregidor, y por último el de tamani. En la práctica muchas veces se modifica esta cadena de cargos, existiendo casos en los que fueron nombradas Tamanis, parejas que no ocuparon ningún cargo inferior anteriormente, pero que se destacan por su liderazgo.

Como parte del *ch'ukurjata* se contemplan cargos que no están en el sistema de autoridades como los cargos religiosos de pasantes (o mayordomos) que son las parejas encargadas de cubrir los gastos para las distintas fiestas comunales. Por la importancia de las festividades, estos cargos son valorados como el inicio del *thakhi*, o *"el comienzo del servicio a la comunidad"*, por lo que asumen esta responsabilidad, parejas jóvenes. En el caso de las mujeres, otros cargos son incluidos en el *thakhi*, como el de parteras, promotoras de salud y presidentas de alfabetización. Por ejemplo, en el caso de Severina Choquechambi, exconcejala, fue central ser promotora de salud en su comunidad antes de ser elegida Mama Tamani y posteriormente funcionaria del Gobierno Municipal:

> "Antes de entrar como Mama Tamani y después como concejala, he cumplido como consejo educativo, agente municipal de la comunidad […] también estuve asistiendo a un taller que se ha llevado cinco años con el APROSAR (Asociación de Promotores de Salud de Área Rural) como promotor de salud. He trabajado como promotora cinco años, de esa manera la comunidad me ha confiado como Mama Tamani y después como suplente concejal. Ese ha sido mi primer cargo pues"
> (Severina Choquechambi Vilca, ex concejala, comunidad Sora Sora ayllu Parco, entrevista 2015).

Para los cargos mayores, como los de Marka y Consejo, es un requisito indispensable que hayan sido Tamanis de su comunidad en anteriores gestiones, lo cual en la práctica se cumple estrictamente. Antes de elegir la autoridad moral

que dirigirá toda la Marka, las comunidades hacen una evaluación de cómo se desenvolvió la pareja en los anteriores cargos, es decir que uno debe ganarse el reconocimiento de la población local, cobrando así preponderancia este *thakhi* o camino de las autoridades:

> "[…] entonces si das un buen visto en la comunidad te dan más aval, por ejemplo, nosotros hemos cumplido con todas las autoridades, parece que hemos manejado bien, entonces nos han avalado para este cargo más superior […] y así por mérito hemos logrado, […] nos hemos nombrado unas cuatro autoridades para recibir este cargo de Mallku, entonces mediante una elección magna en cabildo, he sido como ganador para este cargo"
> (Vicente, mallku de marka 2014; Natividad, mama de marka 2014)

Muchas personas consideran que el *sarathakhi-muyu* forma parte de los principios reguladores de la organización social y de los cargos porque genera que todos los comunarios aporten con su trabajo al bienestar colectivo, implica un proceso de formación política obligatoria y descentra el poder, evitando que una sola persona o familia monopolice un determinado cargo; generando así una organización más horizontal y participativa, y dando sentido a la identidad como pueblo originario. Otro elemento positivo destacado principalmente por los residentes, es que el *sara-thaki* obliga a las familias a cumplir con los cargos, lo cual genera que quienes migraron retornen nuevamente a sus comunidades de origen en el tiempo en el que cumplen con su gestión, vinculándose nuevamente a los asuntos y formas colectivas;[98] como analiza Cristina Beltrán, Mama Tamani de la comunidad Huacanapi durante la gestión 2014, la cual vive en la ciudad de Oruro:

> "Con este cargo estamos aprendiendo mucho, creo que se cumple la ley de que el hombre aprende hasta el momento de morir, yo he aprendido muchas cosas aquí, a saludar, por ejemplo, yo digo a mis amigas en la ciudad "hola, ¿cómo estás?", pero con este cargo se dice "rey Kullaca, rey jila", entonces es otra manera con mucho respeto. Eso veo que también forma nuestro carácter, porque la comunidad habla bien si haces las cosas bien. […] Como te digo hermana, ocupar este cargo me ha hecho regresar a mi comunidad y aprender lo que no sabía de mi comunidad".

[98] Una de las mujeres entrevistadas señaló que este vínculo de los migrantes con la comunidad solo se realiza con el fin de mantener su derecho sobre las tierras, por lo que se vuelven a desligar de sus comunidades una vez que terminan su gestión: *"(...) ahora que son autoridades están aquí reunidos y juntos van a todas partes. Para el año éstos no van ni aparecer. Ahora estas mamas que están de awatiris, al año ya no van a estar aquí, ahora se están reuniendo para salvar su terreno, nomás por eso van a trabajar y después rapidito van a regresar a la ciudad"* (Mama Tamani, ayllu Sapana, entrevista octubre de 2010).

(Cristina Beltrán Guzmán, awatiri 2014, comunidad de Huacanapi ayllu Parco; entrevista conjunto con Florencia Mamani, ayllu Pachacama de comunidad Culta, awatiri 2014).

El principio del *sara-thaki-muyu* adquiere tal preponderancia que los cargos que no forman parte del sistema de autoridades originarias, se rigen por la misma rotación y cadena de puestos. Por ejemplo, los candidatos para el cargo de Alcalde, concejales y subprefecto, deben cumplir con el *thaki*, es decir haber ejercido cargos en el sistema de autoridades, principalmente el de Tamanis de comunidad. Los candidatos para Alcalde y subprefecto también son elegidos por rotación entre las dos parcialidades de la Marka, es decir que para una gestión es elegido un alcalde de la parcialidad de urinsaya y para la siguiente de la parcialidad de aransaya.[99] En la práctica esta rotación no siempre es respetada, lo cual causa una serie de tensiones internas como las que se presentaron el 2015 cuando el MAS-IPSP postuló a un mismo candidato por dos gestiones consecutivas, omitiendo así el *sarathaki-muyu*, lo cual analizo ampliamente en el quinto capítulo.

Durante la elaboración del estatuto autonómico, este principio fue uno de los más debatidos. En el quinto capítulo desarrollo que en la versión final de esta norma básica se acordó colectivamente incluir un artículo que especifique que la elección de la máxima autoridad del futuro gobierno originario, y de las autoridades del órgano ejecutivo y legislativo serían por *sarathaki-muyu*. Sin embargo, en el mismo capítulo narro que los jóvenes fueron quiénes más criticaron esta decisión, debido a que no permite que los profesionales, que en su mayoría pertenecen a este grupo etario, accedan a cargos, por esta razón apelan más a la democracia representativa, que a la democracia comunitaria encarnada en este principio. Cabe mencionar que esta postura crítica de los jóvenes fue uno de los factores determinantes en la no aprobación del estatuto autonómico en el referendo de 2015.

[99] Al respecto, Miguel Soto, Mallku de Consejo de la gestión 2014 y 2015, me explicó esta rotación indicando que primero le toca al Ayllu Aparo de la parcialidad aransaya, posteriormente al ayllu Warawara de la parcialidad urinsaya, después al ayllu Lerco nuevamente de la parcialidad aransaya, y así sucesivamente hasta retornar al ayllu Aparo.

En pocas palabras, el *sarathaki-muyu* es la base de la democracia comunitaria, ya que descentra el poder que recae un sola persona o grupos de personas, asumiéndolo de manera rotativa la colectividad, lo cual explica por qué no sólo se lo aplica al sistema de autoridades originarias, sino también a los cargos políticos. Es su facultad de descentramiento del poder, lo que más debates generan en la Marka, como se analiza en el quinto capítulo sobre el estatuto autonómico. Cuando los y las totoreñas hablan de usos y costumbres se refieren al *sarathaki-muyu* y a la complementariedad como principios centrales del *ayllu* en la actualidad, por lo que no se puede disociar uno del otro. Ambos principios con el proceso de reconstitución del *ayllu* y fortalecimiento a partir del gobierno de Evo Morales, han pasado procesos de normativización y rigurosidad interna para que sean respetados, sin embargo, su práctica es bastante dinámica y compleja, como muestro en el siguiente capítulo. A continuación, analizo el tema de la vestimenta y su vínculo con la complementariedad, para mostrar cómo adquirieron rigidez distintos elementos vinculados al ejercicio de los cargos y al *chachawarmi*, y sus implicaciones para las mujeres totoreñas.

4.3. Vestimenta, complementariedad e identidades.

En Totora Marka el traje originario es un símbolo portador de identidad muy importante, que diferencia a las autoridades de los comunarios de base, a los habitantes de Totora de los migrantes que residen en la ciudad y a la Marka del resto de los pueblos indígenas. Todas estas diferencias se ven mediadas por la noción de complementariedad, y las múltiples representaciones en torno a las mujeres indígenas. Por esta razón, destino este apartado exclusivamente a analizar el significado del traje para las mujeres totoreñas, las representaciones encontradas entre opresión y resistencia, o entre pasividad y *agencia social*, así como los sentidos identitarios individuales y colectivos que implica el traje y sus formas de auto-representación, siguiendo a Macleod en su investigación con mujeres mayas de Guatemala (2011: 80).

Según Faustino Segarra, retomando los relatos de sus padres y abuelos, antes de la fundación del Municipio, cuando aún el territorio correspondía a Karangas, la vestimenta de las autoridades era de color negro, con chompas y *almillas* (camisas) blancas de *wayeta*. En ese entonces todo el suyu *Jacha Karangas* mantenía una vestimenta similar. Según otras autoridades originarias se utilizaban *awayus* de distintos colores: *"usualmente se vestían de color azul, rojo, verde, guindo y vicuña (café)"*, por lo que no existía tanta rigurosidad en la vestimenta como en las últimas tres décadas. Simeón Godoy, ex Tamani de Centro Wara Wara en la gestión 2014, señaló que inclusive algunas autoridades podían usar un suéter o un saco.

Una vez que Totora Marka fue reconocido como un Municipio en 1980, empezó a circular la idea de que el color distintivo de su vestimenta sea el verde. Simeón Godoy, me indicó que se escogió ese color porque la mayoría de la producción agrícola de la Marka es verde:

> "[…] decían Totora es verde, […] la totora es verde, aquí se produce papa, cebada, chuño, quinua puro verde, las pampas verdes nomás son, […] Entonces han dicho "Totora verde, nos vamos a vestir como verde, las autoridades originarias que entren en función como Tamanis, como los dos Mallkus de Marka, Mallkus de consejo ¡todos ponchos verdes!", "¡listo!" han dicho todos. Por eso tiene hasta su huayno [música andina] que dice "Totora verde Totora, villa esperanza, tu habías sido la única flor de mi esperanza""
> (Simeón Godoy Ramos, Tata Tamani Centro Wara Wara 2014, abogado).

En la actualidad, es tan importante que las autoridades vistan de verde, que varios entrevistados mencionaron que el incumplimiento de esta norma provoca problemas en la siembra, debido a que atrae a las sequías o las inundaciones. También fue común el comentario de que visten de verde porque las autoridades originarias son como *"soldados de la Marka"*. El cambio de color de la vestimenta fue paulatino, después de la fundación del Municipio, cada vez más autoridades utilizaban el color verde, pero aún era un *"verde medio opaco"*, hasta que recién en la década de los 90 se uniformizó el color y el tono.

En la actualidad el poncho, el awayu y las polleras son verdes, los dos primeros tienen en las orillas unas *huacas (os)* (figuras geométricas) que en el

caso de Totora Marka es la *apsuchichilla* (estrella de varias puntas)[100] que se *yiesa* (combina) con varias tonalidades de verde, amarillo, rojo y blanco. Este es otro signo distintivo que sustenta la identidad de la Marka. Antes de 1980, esta figura ya se utilizaba tanto en *awayus* como en chompas tejidas. Aproximadamente a finales de los 90, se convirtió en un símbolo de las autoridades originarias. Pero en ese entonces eran de tamaño más pequeñas que las actuales, y estaban combinadas únicamente por dos colores: blanco con negro o blanco con café.

Una transformación fundamental de la vestimenta de las autoridades es que esta adquirió importancia tanto para hombres como para mujeres, es decir que recayó a la pareja *chachawarmi*. Actualmente la indumentaria de las Mama Tamanis está compuesta por una corona (sombrero) gris con cintas verde oscuras;[101] dos *awayus* verdes, uno lo usan para ponerse como manta acto al que denominan como *tincaro*, que simboliza el cómo las autoridades femeninas sostienen con cariño a la comunidad, *"así les estamos agarrando como acariciando"* y lo aseguran con una *phich´i* (prendedor); el otro *awayu* se coloca encima, es decir que se carga sobre los hombros, acción a la cual denominan *q'epjarum*; en este *awayu* usualmente se guarda el Libro de Actas, bolsas de coca, entre otras cosas necesarias para realizar distintos actos rituales.

Las Mama Tamanis también portan una manta de vicuña, de la cual indicaron que *"tiene que ser hilado, tejido original"*; chompa tejida de color blanco; pollera verde de wayeta; dos *mankanchas* (enaguas) cremas; *wiskhu* (abarcas o guaraches); y una wist'allá (tejido para llevar la coca) de color verde, en la cual se observa claramente la estrella característica de Totora Marka. Como indiqué anteriormente, las mujeres deben ser muy cuidadosas al colocarse el *awayu* en la espalda, atendiendo a que las figuras siempre vayan para arriba, *"somos*

[100] Según las personas entrevistadas, la *apsuchichilla* es para el porvenir de la autoridad originaria, va acompañada por unos pequeños pájaros bordados para que *"nunca se mire hacia atrás"*.

[101] El uso de la *corona* es fundamental para las autoridades originarias ya que representa la autoridad que estas tienen. Según las entrevistas recibe el nombre de corona haciendo referencia a que la pareja de Tamanis son el rey y la reyna que dirigen la comunidad. Según Vazquez Hoys (2010) el sombrero constituye una muestra de sabiduría y por tanto, de capacidad para dirigir al pueblo o participar de la toma de decisiones importantes.

autoridades y debemos saber cómo agarrar nuestro aguawu", me indicaron varias Mamas.

Los Tata Tamanis deben usar una corona (sombrero) gris con cintas verdes; *chullo* (gorro con orejeras tejido en lana de alpaca) de color verde y tejido a mano; el *chivorno o santo rey* (chicote) que tiene tres anillos, *"cada uno representa a los tres reyes magos: Melchor, rey Gaspar y rey Baltasar"*, el cual va cruzado sobre el hombro derecho hacia abajo del brazo izquierdo.[102] Según otros entrevistados, los tres anillos del *santo rey* representa la trilogía *"ama sua* (no seas ladrón)*, ama qhella* (no seas flojo) *y ama llulla* (no seas mentiroso)". La vestimenta de los Tata Tamanis también está compuesta por un *awayu* de color verde, el cual simboliza cómo esta autoridad masculina carga a la comunidad durante su gestión, como señaló el Tamani de Pan de Azucarani de la gestión 2015: *"aquí cargamos todos los espíritus del pueblo, espíritus malos y buenos, por eso es pesado este bulto, por eso terminas el cargo cansado y agachado"*.

Los Tata Tamanis también portan *remanosa* (chalina) de color vicuña (café),[103] *casulla* (poncho) verde, *wiskhu* (abarca o guaraches) y una *ch´uspa* que sostienen con las manos, en la cual guardan la *inalmama* (coca), un *wiñatiru* (puro) y una botella pequeña de alcohol. De las chuspas, usualmente cuelgan como adornos nueve borlas de lana de distintos colores, que representan los nueve ayllus de la Marka. Debajo de estas prendas, estas autoridades usan un traje de dos piezas de color café, el cual para los rituales y festividades tiene que ser obligatoriamente de lana de llama, mientras que para las asambleas pueden usar trajes de tela industrial.

Los Mallkus y Mamas de Marka y de Consejo tienen otro tipo de vestimenta. Las Tallas de Marka y de Consejo, portan un sombrero blanco, cargan dos *awayus*, chompa gris o blanca, pollera verde, mankanchas cremas, wist´allá y *wiskhu*. A diferencia de las Mama Tamanis, las Tallas ya no cargan la manta de alpaca. Por otra parte, la vestimenta principal de los Mallkus es el sombrero blanco

[102] El chicote lo utilizan en los casos en los que algunos comunarios incurren o cometen algún delito, lo cual analizo en el sexto capítulo. Según Saqama el chicote fue impuesto por los españoles, *"lo usaban para manejar, para domesticar"*.

[103] Los entrevistados destacaron como positivo que el presidente Evo Morales se coloque la *remanosa* propia de los pueblos originarios del altiplano boliviano.

con una cinta verde, *remanosa* (chalina) de color blanco, ch´uspa de color verde, poncho verde, *chivorno* o *santo rey* (chicote) y bastón de mando, ambos se cuelgan en el cuello. Todas estas prendas van encima de un traje gris de dos piezas de lana de llama, que utilizan obligatoriamente en todos los eventos. A diferencia de los Tamanis, los Mallkus no usan *awayu,* esto es una muestra de que ya ocuparon todos los cargos del sistema de autoridades.

Se observa que las transformaciones de la vestimenta, que tiene su correlato en la historia del ayllu, implicaron la creación de ciertos símbolos con el fin de posicionar la identidad totoreña. Esto remite al término de "tradición inventada" propuesto por Hobsbawn y Ranger, en relación a la emergencia de un "grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición" (1983: 8), que usualmente son conectadas con un pasado histórico que les sea adecuado. Esta invención de la tradición se cimienta en costumbres ancestrales de la Marka, como una estrategia de reinvención, fortalecimiento y reconocimiento de sus identidades y prácticas culturales. Algo similar se analizará en el siguiente capítulo al abordar el ejercicio del chachawarmi, y los espacios de ritualidad y festividades.

Durante los actos y asambleas a nivel de la Marka, las autoridades originarias deben cuidar bastante su vestimenta. Los Mallkus y Tallas de Marka, son los/as encargados de controlar el uso adecuado de cada pieza, principalmente en rituales y fiestas, *"¡controlan todo!, cómo son las chalinas, las coronas, todo uno tiene que cumplir"*. En sus comunidades y al interior de sus hogares, las parejas de autoridades originarias también deben portar esta vestimenta, principalmente los sombreros y los *awayus* que simbolizan el cómo cargan a la comunidad. En caso contrario, puede suceder alguna desgracia, siendo además visto por los *wawaqallus* (comunarios) como una deshonra a la colectividad.

> Natividad: Cada día sagrado tenemos que usar este sombrerito que es nuestra corona y nuestra vestimenta, tenemos que estar toda la vida así, en Oruro, en fiesta, donde sea […] Si no cumplimos, nos mira el pueblo mismo, no está tan respetado, ¡no es bueno!, "¡por eso el tiempo (el clima) está así! nos dicen", o podemos provocar que pase alguna desgracia.

> Vicente: ¡Eso!, mal tiempo viene, eso un poco nos critican no, […] hay que estar como nos hemos consagrado, hasta el último día tenemos que estar así. Hay que cumplir el sara-takhi. Un rato nos podemos sacar para lavarnos.
> Natividad: Adentro de la casa nos podemos sacar para cocinarnos, pero hasta dentro de la casa estamos así vestidos, […] en la calle estamos siempre con esta vestimenta.
> Vicente: En el trabajo, yo por ejemplo para trabajar igual uso la chalina y el sombrero, ¡es sagrado, se respeta!
> (Vicente, mallku de marka 2014; Natividad, mama de marka 2014)

El anterior testimonio muestra el control social y autocontrol, pero a la vez el respeto y compromiso con estos marcadores de identidad, lo cual visibiliza el vínculo estrecho con el colectivo que involucra la pertenencia y marca los límites con quienes no son de Totora.

Un elemento que fue mencionado al analizar las dificultades de ocupar un cargo originario, fue el alto costo de esta vestimenta. Las prendas con costo más elevado son los *awayus*, que pueden tener un precio mayor a los 2000 Bs. Estos usualmente son hechos a mano con tintes naturales, pero también hay *awayus* industriales teñidos con productos químicos, que tienen un precio menor, pero que entre autoridades no es bien visto porque no es de *"origen indígena"*. Por esta razón, las parejas que ejercerán un cargo en las siguientes gestiones, requieren ahorrar un monto de dinero pensando exclusivamente en la indumentaria requerida, para lo cual algunas parejas venden su ganado. Sin embargo, por la importancia y el valor simbólico que adquiere la vestimenta en rituales y festividades, la mayoría de las parejas no reparan en los gastos que se debe realizar para adquirirla. En relación al costo, la Mama Tamani de la gestión 2015 de la comunidad de Pan de Azucarani, calcula que tanto para la vestimenta como para los rituales y festividades que quedan a cargo de las autoridades originarias, cada pareja de Tamanis debe ahorrar aproximadamente siete mil dólares para el año que su gestión:

> "El cargo de Tamani es difícil, pero también por eso es respetado. ¡Es mucha inversión de dinero!, ahorita, actualmente yo ya habré invertido como seis mil o siete mil dólares, porque el awayu, el poncho, la ch´uspa, la wist´allá, además el traje de los hombres es de llama eso nomás agarra una suma de quince mil a catorce mil bolivianos y mira las polleras, las mankanchas es otro presupuesto. Los siete mil dólares es para rituales también, ahora el diez de noviembre hay que dar costumbre del ganado, en carnaval tienes que gastar en el pueblo y en la entrada Anata, en tu comunidad tienes que cocinar comida"
> (Testimonio Mama Tamani, comunidad Pan de Azucaraní, gestión 2015)

Además de la historia larga de transformaciones en la vestimenta, que va unida a la revalorización del sistema de autoridades originarias y de la complementariedad, muchos colaboradores coincidieron al señalar que esta revalorización se fortaleció desde el 2005, cuando asumió su mandato Evo Morales, debido a que es el primer presidente que viste trajes decorados con motivos indígenas, *"en sus trajes tiene figuras tiwanakotas, eso nunca se había visto antes"*, mencionó uno de los entrevistados. Por esta razón, señalan al uso actual de la vestimenta originaria como una parte del proceso de descolonización propuesto por el actual gobierno, categoría que analizo con mayor detalle en el cuarto capítulo.

Un dato importante a ser considerado como parte de las actuales transformaciones, es que las autoridades originarias portan sus trajes también en el contexto urbano, lo cual antes del gobierno de Morales ocurría escasamente por las actitudes de racismo y discriminación que por lo general enfrentan los pueblos indígenas en las ciudades. Estas actitudes siguen presentes, pero la revalorización de los símbolos indígenas a nivel nacional generó una mayor apertura hacia la vestimenta indígena en el contexto urbano.

En esta línea, muchos entrevistados mencionaron que en la actualidad es una actitud anticolonial el vestir el aguayo verde característico de Totora Marka, como Gregorio Saqama señaló: *"así decimos que no somos como los españoles, que somos originarios, […] usar nuestro poncho verde es como borrar esa historia de tanta muerte* [refiriéndose a la colonia]*, es recordar lo que somos"*. El testimonio de Saqama hace referencia a los importantes agravios que marcaron las diferencias entre los gobernantes, la sociedad mestiza y la indígena; y como a partir de la vestimenta se da un importante proceso de afirmación de la identidad.

La presente reconstrucción histórica y el detalle de los trajes de las parejas *chachawarmi* de autoridades originarias, devela la importancia de la vestimenta en la construcción de las identidades totoreñas y el cómo estas se legitiman a través de un proceso de mayor rigidez y normatividad. Es sobre esta base que a continuación desarrollo los aspectos centrales de las tensiones y contradicciones

en las políticas de identidad y de las luchas culturales de las mujeres totoreñas, en el marco de sus propias comunidades.

4.3.1. "*Hay que saber usar la pollera"*: El honor, la resistencia y la descolonización de la vestimenta femenina.

Al indagar sobre el significado que tiene la vestimenta femenina para las mujeres totoreñas, observé que ellas hacían una distinción entre *"chola"* y *"originaria".* Es importante señalar que en Bolivia el vocablo chola hace referencia a la mujer del altiplano, que usa una vestimenta característica, cuyas prendas principales son las polleras, mantas, aguayos y sombrero bombín (Jiménez, 2013: 3).[104] Esta distinción entre originaria y chola no se hace únicamente entre Mama Tamanis y mujeres de base; sino también entre bailarinas de la tarqueada y bailarinas de la morenada o "danza industrial" como la llaman en Totora;[105] entre mujeres que viven en la Marka y mujeres migrantes que residen en la ciudad. Es decir, que se refiere más a periodos o contextos específicos en los que cada mujer se encuentra, por lo que pueden ser cholas en un determinado momento de su vida y originarias en otro, como explico una de las participantes del taller en Culta: *"en la ciudad ¿no ve?, ando de cholita, pero cuando he ejercido cargo, aquí de originaria nomás estaba"*. Otras me indicaron que esa transición también ocurría cuando en la Marka usan pollera, pero al llegar a la ciudad la cambian por el pantalón, a lo cual denominan como *"cambiar la pollera por el vestido"*, lo cual ocurre usualmente con mujeres que residen en la ciudad muchos años. De esta manera,

[104] Según Paredes (1992) el significado de las voces cholo o chola, "desde su aparición hasta nuestros días, ha ido cambiando de acuerdo al momento político y económico que ha vivido la sociedad boliviana, la misma que antes de la implantación de la república se nominaba altoperuana. Tan es así, que el término apareció señalando una situación racial; más tarde distinguió a una capa social y, por último, modernamente, significa una condición moral" (Paredes, 1992: 38-39). Rodríguez (2011: 42) señala que como nos recuerda Barragán, las cholas conservan una vestimenta que las diferencias de las mujeres de otros estratos sociales, y la autoidentificación consciente que representa el uso de la pollera marca una pauta de elección que es una cuestión de género porque no hay vestimenta chola específica para los varones.

[105] Danza originaria de la zona altiplánica de Bolivia que alude al hecho de la presencia de población afro en la región andina. Usualmente son las mujeres y hombres residentes de Totora Marka los que bailan la morenada, mientras que las y los sayañeros optan por la tarqueada.

hay un ir y venir entre el ser chola – originaria – de vestido, de acuerdo al contexto y a la situación en el que se encuentran y desenvuelven las mujeres totoreñas.

Al indagar sobre la categoría chola y originaria, las entrevistadas precisaron las siguientes diferencias: la pollera de la chola es de tela industrial, y la pollera de la originaria es de tela artesanal (*"wayeta de la tierra"*). Las *tullmas* o cordones tejidos a mano que se colocan para sostener las trenzas entre sí, en el caso de las cholas son tejidas con lanas sintéticas, y si es que bailan en la morenada es común que utilicen lanas de colores vivos, con lentejuelas y canutillos brillantes; mientras que las originarias utilizan *tullmas* de color negro de lana de llama, tanto en días comunes como en festividades. La chola puede o no utilizar maquillaje, muchas sí lo hacen en fiestas; mientras que las originarias no deben utilizar maquillaje alguno, ni en días comunes ni en celebraciones. Una característica importante de las cholas principalmente en festividades, es el uso de las joyas para decorar su vestimenta; lo cual es restrictivo para las originarias. El sombrero bombín de la chola es de fieltro, mientras que las originarias es de lana de oveja. Por último, las cholas usan las denominadas plantillas o cenicienta, que son zapatillas de planta plana; mientras que las originarias usan *wiskhu* (abarca o guarache).

La diferenciación entre originarias y cholas responde al "mestizaje colonial andino" que según Rivera (2010) se refiere a las tres identidades fundamentales: indio, cholo (o mestizo), *q'ara* (población blanca), que "aunque han variado en composición, proporción y contenido cultural a través del tiempo, lo han hecho a partir de la continuidad de los procesos estructurantes básicos que les han dado origen y sentido" (2010: 67). La transición a la que hacen referencia las mujeres totoreñas entre una y otra condición, se engloba en otra categoría que actualmente se utiliza: la de "mujeres de pollera"; que es un espacio común de "lo indio" y "lo cholo", a partir del cual interpelan los procesos de colonialidad estructurantes que se han cristalizado en Bolivia (Díaz, 2014: 139).

Al observar a las mujeres de base de Totora Marka, se advierte la fusión tanto de prendas características de las cholas como de las originarias; lo cual, las diferencia de la mayoría de las cholas de la ciudad, quienes no utilizan ninguna

vestimenta originaria. Es común que las mujeres de base (o mujeres que no ocupan algún cargo dentro o fuera del sistema de autoridades originarias) vistan polleras de tela industrial, o en algunos casos artesanal, de distintos colores menos el verde por ser distintivo de las Mama Tamanis. Usan chompas de lana tejidas a mano, sombrero bombín de fieltro o de lana de oveja, de distintos colores, pero preferentemente no cafés o grises, que son los colores que usan las autoridades originarias. También portan trenzas sin *tullmas*, *wiskhu* y *awayu*, este último lo manejan para transportar productos y cargar a las *wawas* (bebés).

La vestimenta de los hombres de base que residen en la Marka también se diferencia de los que han migrado a la ciudad, ya que por el trabajo en las *chacras* (tierras de cultivo) los residentes de la Marka utilizan sombrero y *wiskhu*, mientras que los hombres migrantes utilizan vestimenta occidental. Este es un dato importante para comprender la importancia de la vestimenta en particular para las mujeres, debido a que es común que las mujeres totoreñas migrantes en la ciudad no abandonen su vestimenta, sino cambien algunas de las prendas originarias por el de la chola. Esto explica el porqué tantos hombres en la Marka, identifiquen a las mujeres como las encargadas de *"preservar la cultura aymará totoreña"*.

Según Macleod (2011: 81) esta delegación que hacen los hombres indígenas de la función femenina de representar la cultura por medio de su vestimenta, a veces es retomado por debates que desde una visión extrema señalan que las mujeres indígenas (con su traje) son movilizadas para patrullar las fronteras étnicas, así como para resguardar la cultura o para defender la tradición; la autora advierte que *"estos procesos individuales en torno a la afirmación cultural son más complejos que esta representación, pues cambian con el tiempo"* (Macleod, 2011: 104). Considerando esta advertencia, durante mi trabajo de campo me enfoqué en los significados que tienen para las mujeres totoreñas el uso de la pollera, e indagué en las nociones de respeto, honor, prestigio y resistencia, que le atribuyen.

En la actualidad muchas jóvenes que residen en la Marka desde niñas no usan pollera, por lo que es común que se vistan con pantalones deportivos, chompas, chamarras y en lugar de trenzas, usen el cabello recogido en una cola.

Sin embargo, una vez que contraen matrimonio, muchas cambian esta vestimenta por la pollera y el resto de las prendas características de la chola o de la originaria. Según las jóvenes, esto ocurre porque la pollera representa respeto y marca su paso a la adultez. En este sentido, para las mujeres totoreñas existe una estrecha relación entre el uso de la pollera y la noción hacerse persona (*jaqichasiña)* a través del matrimonio, que implica la ocupación de cargos originarios.

Una frase que escuché reiteradamente durante las entrevistas y los talleres es: *"hay que saber usar la pollera"*. Al respecto Ildenfonsa Choque al hablar de las distintas *"ministras de pollera"* durante el gobierno de Evo Morales, me indicó que estas deben cuidar mucho su comportamiento, porque *"[…] deben ser bien señoras, moralmente, éticamente deben portarse bien, [… así es cuando usas pollera"*. Desde este sentido, la pollera implica control y autocontrol sobre la base der deber ser y las ideologías de género.

Más allá de este control social y auto-control, muchas de las participantes de los talles señalaron que la frase mencionada se refiere al honor que implica portarla, por ejemplo, Eugenia Ayma, Mama Tamani de la comunidad Wara Wara, indicó que *"es un orgullo vestir así* (agarrando su pollera verde de wayeta)*, para mí es mucho respeto"*. Otras mencionaron que no dejan de usar la pollera como una forma de resistir y confrontar la discriminación que experimentan en la ciudad, por ejemplo, Gabriela Mamani, de la comunidad Aymarani, señaló: *"'¡chola!', nos gritan '¡chola!', y yo con más ganas uso mi pollera [risas]"*. Ambas posturas en torno a la frase *"hay que saber usar la pollera"*, develan los dos fines que tiene la vestimenta para las mujeres totoreñas: al interior de la Marka el uso del traje responde a los sentidos identitarios y de afirmación cultural, siendo una forma de poner en juego la competencia cultural, el habitus colectivo, y con ello adquirir legitimidad. Por otra parte, en el ámbito urbano, donde las mujeres totoreñas libran cotidianamente un marcaje cultural y político, algunas usan su traje como un acto de resistencia y de rebeldía.

Si bien la mayoría de las mujeres totoreñas reivindican el traje como identidad y afirmación cultural, algunas identifican su uso con ciertas subordinaciones al interior de su cultura, cuestionando por ejemplo la

obligatoriedad de que porten pollera por ser mujeres. Esto muestra la capacidad que tienen las totoreñas de transgredir algunas pautas o estereotipos asociados a su género y etnicidad, como devela el testimonio de una de las participantes del taller en Irana Lerco:

> "[…] nosotras en el suelito y detrás del esposo tenemos que bailar, esas cositas me llaman la atención, parecen ser pequeñas cosas, pero tienen su importancia. Yo sinceramente no estoy de acuerdo con algunas costumbres, por ejemplo, no me gusta la pollera [risa]. ¡Hasta lavarla es un problema!, no sólo tienes que lavar esto nomás [señalando su pollera], las tres manckanchas [enaguas] más, hasta el aseo me parece difícil, para dormir cuantas cosas me tengo que retirar, ¿por qué nosotras tenemos que usar sí o sí pollera?, que usen entonces ellos también [risas del resto de las participantes]."
> (Participante Taller en Irana Lerco sobre "justicia, autonomías y género", 2015).

En los talleres las mujeres coincidieron al señalar que este vínculo entre la pollera y la noción de respeto, honor y resistencia tiene una historia larga de fortalecimiento que se inició con la presencia de Remedios Loza en los medios de comunicación, quien promovió la revalorización de la mujer de pollera en todos sus ámbitos, como indiqué en la sección anterior. Todas las entrevistadas coincidieron al señalar que estos espacios ganados se afianzaron aún más desde la asunción al poder de Evo Morales, por la alta cantidad de mujeres de pollera en cargos públicos, lo cual irrumpió con la *"noción naturalizada de inferioridad y servidumbre, y tenía como propósito transformar la participación emblemática de los y las indígenas en la política"* (Díaz, 2014: 145).

Esta revalorización generó que a nivel nacional la vestimenta de la chola se ponga de moda.[106] No obstante, es importante aclarar que la vestimenta que se puso de moda es la de la chola paceña, y no así la vestimenta originaria. Por lo que adquiere peso el nivel socioeconómico, la adscripción étnica, entre otros elementos que privilegian la revalorización de unas y no de las otras. Al respecto, Baby-Collin (2004) advierte que la chola no fue ni es una sola, en este sentido existen variaciones importantes en la "cultura indígena urbana" que permiten

[106] Una muestra de esto es que desde el 2004 se realizó en la ciudad de La Paz el popular desfile "La chola paceña, tradición nuestra", en el cual jóvenes cholitas modelan al ritmo de la música electrónica los trajes de diferentes artesanos, mostrando las últimas tendencias de esta vestimenta. Junto a este cambio, cada vez más mujeres no indígenas se han incorporado en el baile de la morenada en distintas fiestas religiosas, a las cuales denominan "cholas transformer", categoría analizada por Jiménez (2013: 37-38) en el marco de la Fiesta del Gran Poder, que es una festividad religiosa que se celebra en la ciudad de La Paz.

distinguir entre la chola decente con una descendencia mestiza y una situación económica desahogada;[107] de la chola mediana que es comerciante; y la chola india que es la que migra del campo a la ciudad, como las mujeres totoreñas, las cuales son identificadas "por discretos artificios de la vestimenta, o por el grado de dominio del castellano" (Rodríguez, 2011. Por estos niveles de discriminación y racismo que afrontan las mujeres totoreñas en los centros urbanos, muchas de las entrevistadas me comentaron que tuvieron que dejar de usar su vestimenta, como una especie de "de blanqueamiento y estrategia para no ser excluidas" (Díaz, 2014: 145).

Las mujeres totoreñas narraron casos en los que fueron discriminadas no sólo por la población *q'ara*, sino también por otras mujeres de pollera. Al respecto una de las entrevistadas me comentó que, si bien es un elemento positivo que en la actualidad haya *"cholitas funcionarias"* en varias instituciones gubernamentales, estás suelen discriminar a las mujeres originarias: *"cuando he ido a hacer mi trámite a EPSAS* (Empresa Pública Social de Agua y Saneamiento)*, una cholita me ha tratado mal por verme del campo. Hay veces que hay señoras de pollera muy orgullosas con nosotras"*; este testimonio revela lo analizado por Díaz, en relación a que existe un proceso de intradiferenciación interna entre mujeres indígenas, que se generó en el proceso de discriminación colonial, y que responde al carácter abigarrado de la sociedad boliviana, es decir a la yuxtaposición en distintos niveles de poder de diferentes culturas, "[…] el cual demarca desigualdades y cadenas de subordinaciones vinculadas con el poder económico y estatus simbólico" (2014: 138).

Lo analizado sobre la vestimenta, muestra que el traje y la pollera para las mujeres totoreñas es un referente identitario fundamental y signo para visibilizar su etnicidad. La historia de su rigurosidad, devela los procesos de *"apropiación, transformación y resignificación de la vestimenta, como una muestra de la vitalidad*

[107] Díaz (2014: 138) al referirse a la emergencia y cada vez mayor ascenso económico, de una "burguesía chola" (analizada por Campo, 2012; PIEB, 2013; Toranzo, 1993), señala que este grupo está conformado por comerciantes propietarias, cuyo estatus económico es superior al de las trabajadoras del hogar, obreras, campesinas, etc., lo cual implica diferencias en la forma en que usan la pollera (tipo y calidad de tela, número de bastas, largo —característica que responden a la región—), entre otros accesorios costosos de su vestimenta, que inclusive tiene códigos de moda en los sectores más privilegiados.

y dinamismo de la cultura, y la agencia social de las mujeres" (Macleod, 2011: 84). La combinación entre la radicalización de las normas en torno al uso de la vestimenta y las críticas por parte de algunas jóvenes sobre ciertas prendas, muestra lo que analizo a lo largo de la tesis: la combinación entre la agencia social de las mujeres totoreñas, que cuestionan algunas subordinaciones, poniendo en cuestión la opresión y el control social que recae sobre ellas y sus acciones; pero a la vez la estrategia de apelar a la rigurosidad de ciertos elementos culturales, como una forma de hacer respetar el ejercicio de la complementariedad. Es decir que hay una tensión entre un deber ser impuesto por el control y el cuestionamiento por parte de algunas mujeres, principalmente jóvenes.

Conclusión

La resignificación de la complementariedad propuesta por las mujeres totoreñas en el marco de la constitucionalización de las autonomías indígenas, tiene su sustento en la genealogía histórica de este principio, desarrollada en el presente capítulo. Esta genealogía traza elementos centrales para comprender las múltiples transformaciones con relación al orden de género *chachawarmi* en distintas épocas y sus adecuaciones considerando las relaciones coloniales y/o de subordinación con el Estado nacional, entre estos elementos se destaca: la constante tensión entre el ayllu y el Estado; los contrastes entre la forma del *ayllu* y el sindicato, sus efectos en la organización sociopolítica y su impacto en la participación femenina; las complejidades, variaciones, poderes, exclusiones y racismos sobre los que se ha construido la vida de las y los totoreños, y los sentidos que le otorgan frente a estos ciclos históricos que los han subordinado; la autodeterminación como una lucha de larga data vinculada a los movimientos indígenas de los pueblos de los andes bolivianos y su demanda por la reconstitución del *ayllu*; y por último, la construcción de un Estado Plurinacional en el que los pueblos indígenas se ven reflejados, pero que reproduce centralismos obstaculizan el fortalecimiento de los ayllus.

En este contexto de múltiples tensiones y reacomodos se desarrolla el *chachawarmi*, a través de distintos referentes y lógicas de afirmación identitarias, como la vestimenta y la cristalización de una política cultural y de resistencia de las mujeres totoreñas. Es decir que la complementariedad, como expresión de los órdenes de género se constituye en un referente de disputa cultural frente al Estado y frente a los poderes masculinos locales.

La descripción de la compleja organización política, social y territorial de la Marka; las concepciones acerca de la complementariedad en Totora Marka; la genealogía del concepto de la complementariedad en el marco de la historia del *ayllu* y la situación actual de la Marka; nos permiten aterrizar en distintos debates sobre el *chachawarmi* y la organización sociopolítica andina. El primero es que la complementariedad se cimienta en una compleja organización política, social, territorial y organizativa basada en el *ayllu*, institución dinámica que a través de múltiples adecuaciones y resistencias persiste en la actualidad, revitalizada desde su reconstitución y fortalecida con la asunción de Morales al poder.

La reconstitución y el fortalecimiento del sistema de autoridades originarias y de la complementariedad es parte de un proceso político-cultural de creación, resemantización y posicionamiento de identidades colectivas. Es decir que la invención de la tradición, que se observa claramente en el apartado sobre la vestimenta, es una estrategia para fortalecer las identidades y prácticas culturales, como parte de la lucha de Totora Marka por su reconocimiento. Estas resemantizaciones priorizan una gestión política comunal asentadas en el *sarathaki-muyu* y en el ejercicio en paridad del *chachawarmi* de los cargos originarios, que por la fuerza y el valor que adquieren ambos principios, son también aplicados en el funcionamiento de los cargos políticos.

En este contexto, el *chachawarmi* se erige como un principio amplio de paridad e igualdad de la cosmovisión del mundo aymara, que se plasma en la representación política dual del sistema de autoridades originarias, siendo un elemento estructurante de la vida de las comunidades andinas y en especial de su compleja organización social. Si bien la complementariedad es un lenguaje que

traduce la cosmovisión, ésta a su vez es dinámica y puede actualizarse, como lo muestra la misma institución del *ayllu*.

El discurso regulatorio y la rigurosidad de las normas en el ejercicio de la complementariedad —que se observa en el presente capítulo a través de la vestimenta y en el siguiente con el análisis de las asambleas, los rituales y las festividades— es una estrategia para crear fronteras hacia adentro ante un contexto de constante acoso, que se mantienen en la actualidad a pesar del reconocimiento de las autonomías indígenas. El disciplinamiento es una respuesta a la histórica construcción identitaria, que en muchos casos es cuestionado por los jóvenes hasta que entran al sistema.

Mallkus y T'allas de Consejo y de Marka de la gestión 2014.
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Mallkus y T'allas de Consejo y de Marka de la gestión 2015.
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Autoridades originarias de *marka-ayllu-comunidad* de la gestión 2014.
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Autoridades originarias de *marka-ayllu-comunidad* de la gestión 2015.
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

CAPÍTULO 3.

CONSTRUCCIONES CULTURALES DEL GÉNERO EN TOTORA MARKA: ENTRE LA COMPLEMENTARIEDAD Y LA HEGEMONÍA MASCULINA

Introducción

En el anterior capítulo, desde una perspectiva histórica, analicé la institución del *ayllu* y el principio de la complementariedad o *chachawarmi* remarcando las transformaciones que ambas experimentaron en distintas épocas, hasta el establecimiento del Estado Plurinacional. Destaqué particularmente las construcciones discursivas sobre la complementariedad. En el presente capítulo documento los sentidos diferenciados que involucran las relaciones de género abordadas desde la experiencia práctica de las mujeres totoreñas para mostrar su materialidad. De esta manera, visibilizo que el ejercicio de la complementariedad implica importantes espacios participativos para las mujeres totoreñas, mostrando su capacidad dinámica y de adecuación a distintas situaciones; esta visión armónica de la complementariedad que responde a necesidades concretas de la misma organización social, está estrechamente vinculada con la construcción del *ayllu* que apuesta por la idea de colectividad, desarrollada en el anterior capítulo. A la vez, revelo que con base en este principio se naturalizan opresiones de género que revelan la hegemonía masculina y un orden patriarcal, a través del cual se justifica la subordinación y la violencia hacia las mujeres en el espacio doméstico y comunitario. Dichas opresiones se montan sobre una violencia estructural de larga data que caracteriza a las comunidades aymaras del altiplano boliviano como expresión de historias coloniales de exclusión y desigualdad.

La resignificación de la complementariedad constituye un referente fundamental para la participación de las mujeres e involucra dos aspectos principales: por una parte, el hecho que la complementariedad es respetada en la práctica en espacios importantes para la reproducción de la vida comunal; por otra parte, el que las mujeres también tienen claro que bajo dicho principio se

reproducen desigualdades que las afectan dentro de sus propias comunidades, sobre las cuales formulan una serie de propuestas para transformarlas y cumplir con el ejercicio pleno del *chachawarmi*.

Los dos puntos anteriormente mencionados, justifican la importancia de desarrollar la puesta en práctica de este principio desde las dos dimensiones de la complementariedad que desarrollo en el presente capítulo. En la primera dimensión me enfoco en el ámbito regional de la marka, en el cual pude observar distintos espacios públicos y colectivos donde rige una rigurosidad, disciplinamiento y control social en relación al cumplimiento de la complementariedad, como ser: las asambleas que hacen referencia a la organización política, los rituales que develan lo cultural y las festividades como el performance de la identidad aymara. Las tres facetas actúan a nivel de lo político y lo identitario, sobre lo cual se tejen las relaciones de género desde una apuesta por el *chachawami*.

La segunda dimensión refiere a las subordinaciones de género que experimentan las mujeres totoreñas en su cotidianeidad, donde la complementariedad no se aplica, entre las cuales se destacan la triple carga laboral, su falta de acceso a la tierra y a la educación, entre otros obstáculos. A partir de un enfoque interseccional analizo cómo se entretejen distintos sistemas de opresión —étnica, de género y clase— en la experiencia de las mujeres; lo cual vincula la violencia estructural y las trayectorias de larga duración vinculadas a la dominación y la colonialidad, con las formas interpersonales de la violencia experimentadas por mujeres indígenas todas ellas íntimamente conectadas (Merry, 2006; Lugones, 2008; Sieder, 2017). Estas subordinaciones las analizo a través de dos categorías internas de la dominación masculina: *pampa chhuxuñaw"* (orinar sentada) y *mayt`ata* (prestada), que cristalizan ideologías de género que inferiorizan a las mujeres totoreñas.

Las dos dimensiones que analizo respecto de la complementariedad —los ámbitos en los que se cumple la complementariedad y las subordinaciones de género—, ponen en tensión varios elementos: por un lado, los espacios públicos y

por el otro la vida cotidiana; por un lado, el disciplinamiento, la vigilancia y las formas de la complementariedad, y por el otro su incumplimiento.

Los espacios en los que se cumple e incumple la complementariedad en la práctica fueron identificados por las mismas mujeres totoreñas en los talleres que realicé con ellas, descritos en la introducción y en los cuales puse especial atención en destacar las maneras en que las participantes se referían a sus agravios. Retomo este aspecto en el siguiente capítulo, en el cual me enfoco en las propuestas para resarcir estas situaciones, entendiendo que son construcciones culturalmente específicas, enraizadas en tiempos y lugares concretos.

1. La primera dimensión de la práctica de la complementariedad: El *chachawarmi* en el espacio regional de la Marka.

El *chachawarmi* es respetado en la práctica en espacios principalmente regionales de la marka, muchos de estos son públicos, colectivos y centrales para la reproducción de la vida comunal: las asambleas de marka, los rituales y las festividades, caracterizadas por el disciplinamiento, la vigilancia y las formas de la complementariedad; pero a la vez revelan la dinamicidad de este principio y su adecuación a distintas situaciones.

Es importante aclarar que la diferencia entre el espacio regional de la marka, en el cual se controla rigurosamente el cumplimiento del *chachawarmi,* y el espacio comunitario, en el cual hay mayores críticas por parte de las mujeres por el incumplimiento de este principio, está estrechamente ligado a la historia del fortalecimiento del sistema de autoridades originarias, debido a que a nivel regional confluyen en los espacios públicos y colectivos anteriormente mencionados, todas las autoridades de los distintos niveles territoriales de Totora (comunidad/ayllu/marka). Es decir que existe un control social estricto en relación a la complementariedad enfocado a las parejas que ocupan algún cargo originario, siendo distinta la situación con las y los comunarios de base, ya que el control recae más que nada en el deber ser y en las ideologías de género. Esto no

significa que a nivel regional, las mujeres no afronten discriminaciones, ni que a nivel comunal se incumpla del todo la complementariedad; en realidad hay una combinación de las dos dimensiones en ambos niveles, pero también diferencias notables la vez que me refiero a continuación a través de la etnografía de estos espacios.

1.1. Las asambleas como momentos centrales de cristalización de la organización política y los órdenes de género.

Sonaron las campanas de la iglesia de Totora Marka a las siete de la mañana, llamando a las autoridades originarias para el inicio de la primera asamblea de Marka del 2015. Durante la siguiente hora llegaron a la asamblea las nuevas autoridades vestidas con sus ponchos, polleras (faldas) y *awayus* (tejido de la región andina) verdes. Las asambleas se realizan en una sala grande que está al frente de la plaza principal de la cabecera municipal. El recinto tiene una pared cubierta en su totalidad por las llamativas y coloridas *whipalas* (bandera aymara de siete colores), donde está la mesa de las máximas autoridades. Al centro de esa pared cuelga un cuadro del escudo nacional y encima de éste tres bastones de mando, dos remanosas (chalinas) de color vicuña (café), y una *ch´uspa* (bolsa para guardar la coca); es decir todos los elementos que identifican a las autoridades originarias. Al lado izquierdo del escudo, se encuentra un cuadro grande con la fotografía de Evo Morales con el blasón presidencial y al derecho un afiche con una foto de las autoridades originarias de anteriores gestiones. El resto de las paredes están cubiertas por varios carteles, en uno de ellos se destaca el rostro de Bartolina Sisa y al fondo de Tupac Katari[108] con el mensaje *"Todos, hombres y mujeres tenemos derechos y deberes, para construir un mundo más justo, equitativo e intercultural";*[109] imágenes y mensajes vinculados al llamado "proceso de cambio" que implica la construcción del Estado Plurinacional.

[108] Bartolina Sisa y Túpac Katari es una pareja de héroes indígenas aymaras, que participaron en el levantamiento contra la explotación colonialista.

[109] Los recintos donde se realizan las asambleas de ayllu y comunidad son distintos al destinado a las asambleas de Marka. Pude observar varias de las reuniones realizadas en la comunidad de Culta. Esta

En la mesa larga de las principales autoridades se colocan dos *awayus* con hojas de coca, botellas pequeñas de alcohol y botellas de gaseosas. En esta primera asamblea de 2015, sentados al frente de la mesa de autoridades se ubicaron los Mallkus, que son las máximas autoridades varones: a los costados se sentaron los Mallkus de Consejo y en el centro los Mallkus de Marka. Las T'allas, que son las máximas autoridades femeninas, se ubicaron en los asientos al lado de la mesa de autoridades. Las T'allas de Consejo ocuparon los asientos más cercanos a la mesa, es decir al lado de sus esposos, los Mallkus de Consejo. Los Mallkus y T'allas de la parcialidad aransaya (arriba) se sentaron al lado izquierdo, y las Mallkus y T'allas de urinsaya (abajo), al lado derecho, como se observa en el gráfico A. En las múltiples asambleas que pude observar, esta ubicación siempre fue respetada por las autoridades principales.

El tata Gonzalo, mallku de marka de urinsaya, se puso de pie y les explicó a las nuevas autoridades de comunidad (tamanis y mama tamanis) como ubicarse. Les indicó que al igual que los mallkus y t'allas, la parcialidad *aransaya* se sienta al lado izquierdo de la asamblea, respetando el orden del membrete, el cual utilizan para elaborar cartas y tiene a un lado el listado de las 32 comunidades agrupados en los 9 ayllus. Lo mismo ocurre con la parcialidad urinsaya como se aprecia en el gráfico 4. El mallku fue muy enfático en la importancia de que las parejas de Tamanis se sienten respetando el *chachawarmi*, señalando a un grupo de Mama Tamanis que se ubicaron en los asientos cercanos a la puerta que *"todo tiene que ser chachawami, aquí se sientan hombre-mujer, hombre-mujer"*.

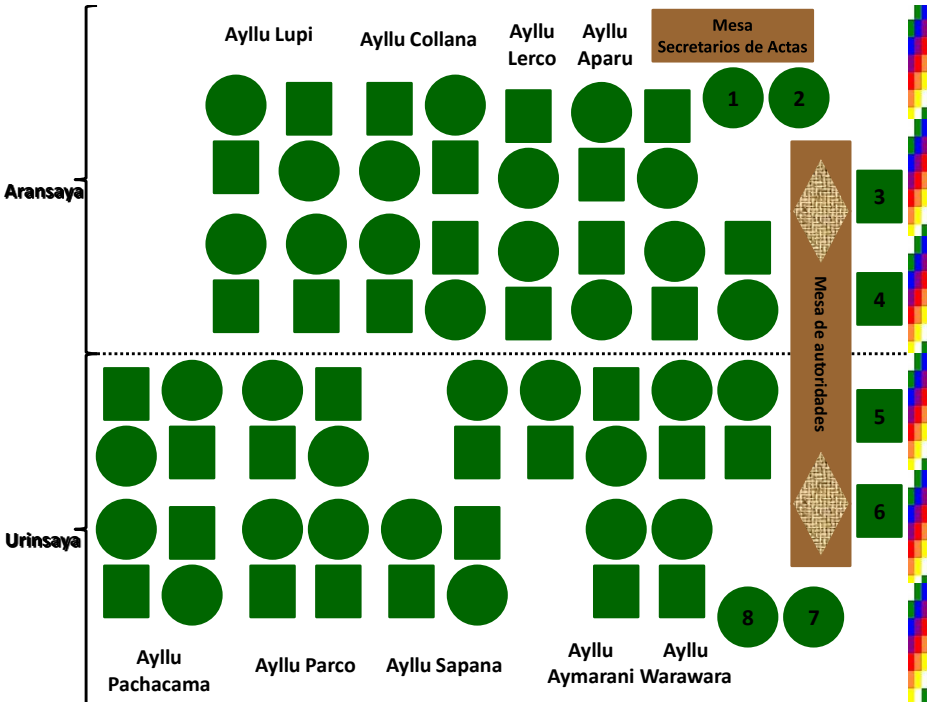
Posteriormente, solicitaron que pase al frente cada pareja para presentarse respetando nuevamente el orden establecido por el membrete. Las parejas, mama tamani al lado derecho y el tata tamani al lado izquierdo, antes de tomar la palabra, se aproximaron a la mesa e hicieron libaciones con el alcohol y las hojas

comunidad cuenta con un recinto de dos pisos adaptado especialmente para estas reuniones. Las asambleas se efectúan en el segundo piso, en el cual se encuentran varias bancas de madera y en la parte del frente la mesa de autoridades ubicada adelante de una pared cubierta por varios cuadros: al centro está el escudo nacional de Bolivia, a los dos lados de éste la foto de Antonio José de Sucre y de Simón Bolívar. A la izquierda el estandarte con la bandera boliviana, y al lado derecho dos chuspas colgadas en la pared. A simple vista se observa la diferencia con el recinto donde se realizan las asambleas de Marka, la cual cuenta con múltiples símbolos indígenas y la foto de Evo Morales prácticamente al centro; mientras que en la asamblea de Culta continúan presentes los símbolos y emblemas nacionales antes de la denominación del Estado como Plurinacional y los líderes criollos más destacados de la época republicana.

de coca. Uno de los Mallkus de Marka llamó la atención a una de las parejas de Tamanis que no hizo bien el ritual, indicándoles *"tienen que aproximar la mano hacía la mesa, ¡qué pasa pues!, ¡no parecen totoreños!"*. Paralelamente, las mama Tamanis de marka revisaron exhaustivamente la vestimenta, señalando las equivocaciones ya sea por un uso erróneo del color o del material, una de ellas señaló *"¡mama se ha puesto mal su awayus!, ¡las figuras están chuecas!, como autoridad debe saber agarrar awayus"*. Las múltiples observaciones generaron un murmullo en la parte trasera de la asamblea, con comentarios vinculados a lo estricto de las normas.

Gráfico 4. Ubicación de las autoridades mujeres y varones en las asambleas de Marka.

1: T'alla de marka aransaya.
2: T'alla de consejo aransaya.
3: Mallku de consejo aransaya.
4: Mallku de marka aransaya.
5: Mallku de marka urinsaya.
6: Mallku de consejo urinsaya.
7: T'alla de consejo urinsaya.
8: T'alla de marka urinsaya.
Círculos: Mama Tamanis.
Cuadrados: Tata tamanis.



Elaboración propia.

Cada pareja especificó su nombre, comunidad y ayllu al que pertenece. Alrededor de cinco *mamas* pasaron con sus *wawas* (bebés) envueltas en sus *awayus* y cargadas en la espalda. A algunas se las veía nerviosas, otras hablaron con mayor seguridad, esto posiblemente porque relataron que habían ocupado varios cargos antes de ser *mama tamanis*. La *mama* que estaba sentada a mi

lado, al retornar a su asiento después de presentarse, me dijo con la voz entrecortada: *"¡se me puso los nervios de punta!, ¿cómo lo he hecho hermana?, ¡hasta estoy transpirando de mis manos!"*.

Inicio esta sección con el relato de la primera asamblea de 2015, porque cada año en estas primeras asambleas se transmiten a las nuevas autoridades la regulación, disciplina y normas que deberán respetar y ejercer durante su gestión, como es la complementariedad. La escena etnográfica también visibiliza claramente el argumento que desarrollé en el anterior capítulo: la compleja organización política de Totora Marka, que se plasma inclusive en una estricta ubicación de las autoridades originarias en la asamblea, y se basa en la compleja organización territorial de la Marka.

En Totora Marka se realizan asambleas en los distintos niveles de la organización territorial ancestral: *marka-ayllu-comunidad*. Las asambleas de Marka son denominadas *Jach'a Mara Tantachawis* y se efectúan en el recinto de la cabecera municipal, construido especialmente para estas reuniones. Las asambleas son convocadas usualmente por escrito por los Mallkus y T'allas de Consejo y de Marka, y presididas por los Mallkus de Marka. A estas asambleas asisten las 32 parejas de Tamanis que representan a cada comunidad, y se efectúan al principio de cada mes.[110]

Por lo general, las asambleas de Marka se estructuran formalmente de la siguiente manera: al inicio los mallkus y t'allas de marka y de consejo realizan el denominado ritual *akulliku*;[111] posteriormente, los mallkus controlan la asistencia de las parejas de Tamanis, llamándolos por sus nombres siguiendo el orden del membrete;[112] una vez contadas las faltas de las parejas de tamanis, se establecen las multas para las autoridades que asistieron sin sus mamas o tatas sin un justificativo escrito,[113] y paralelamente se llama la atención a las autoridades que

[110] Cabe mencionar que, a nivel regional, Jacha Karangas realiza anualmente un *Jacha Mara Tantachawi* del Suyu en la cual participan las 12 markas que lo componen; por lo que a nivel orgánico las asambleas son espacios centrales de toma de decisión para el modelo del ayllu.
[111] Ceremonia que se efectúa para akullicar o mascar la hoja de coca.
[112] El control usualmente empieza con la parcialidad aransaya y concluye con la parcialidad urinsaya.
[113] En la escena etnográfica se observa la rigurosidad de este espacio, sin embargo, el establecimiento de multas son momentos más relajados, en los que las autoridades bromean y ríen señalando que se pague la

no portan adecuadamente la vestimenta; se da lectura al acta de la reunión anterior y al "orden del día", que son los asuntos a tratar en la asamblea;[114] finalmente, durante un día y medio entre autoridades de Marka y de comunidad abordan cada uno de los asuntos establecidos.[115] En este marco de formalidad de los cargos y procedimientos asamblearios marcados por la disciplina, ambos establecidos por las normas propias de la marka, la complementariedad re erige como uno de los temas más debatidos en las asambleas de marka.

Cabe aclarar que a diferencia de las asambleas de marka, las mujeres totoreñas identificaron a las asambleas de *ayllu* y comunidad como espacios en los que se incumple la complementariedad, por lo que las analizo en la segunda dimensión vinculada a las subordinaciones de género. Como señalé anteriormente, esto ocurre debido a que en las asambleas de marka participan únicamente autoridades originarias para las cuales es obligatorio el cumplimiento de la complementariedad en el ejercicio de sus cargos; mientras que las asambleas de *ayllu* y de comunidad están dirigidas a comunarios de base, siendo necesario que sólo esté el representante de la *sayaña*, lo cual recae usualmente en los varones, en otras palabras la participación en estos espacios no es obligatoriamente en *chachawarmi*.

---

multa "con una gorda", haciendo referencia a las botellas de gaseosas. Esto ocurre también en otros momentos, de acuerdo a la complejidad o no del tópico abordado.

[114] En el "orden del día" comúnmente se tratan asuntos vinculados al territorio en general. En los dos años que participé de manera consecuente en estos espacios abordaron distintos temas como ser: establecimiento de normas del territorio, entre lo cual se debate el ejercicio del *chachawarmi*; eventos, rituales y festividades; evaluación del comportamiento de las autoridades originarias en cada uno de los eventos pasados; informes de los Mallkus y T'allas de Consejo y de Marka de su participación en reuniones o talleres realizados fuera del territorio; proceso de conversión a la autonomía originaria; casos de disputa al interior del territorio; proyectos ejecutados por el gobierno municipal; proyectos realizados por organizaciones gubernamentales; proyectos efectuados por organizaciones no gubernamentales; entre otros.

[115] Las asambleas de Marka duran un día y medio, comienzan el sábado y terminan a mediodía del domingo, momento en el que las autoridades originarias se trasladan a la plaza que está al frente del gobierno municipal, para reunirse con los funcionarios de esta institución.

1.1.1. *"Aquí sí se respeta el chachawarmi"*: Las asambleas de marka como el principal espacio ganado por las mujeres totoreñas.

En la primera asamblea de la gestión 2015, que narré anteriormente, se recordó que las parejas de mallkus y t'allas de marka y de consejo, y las de tamanis de comunidad, debían cumplir con los siguientes requisitos: i) en el caso de los varones, haber realizado el servicio militar, lo cual deben comprobarlo con la libreta; ii) estar casados por el registro civil y comprobarlo con certificado de matrimonio; iii) contar con un aval escrito de la comunidad que compruebe el apoyo de las bases; iv) contar con carnet de identidad; v) poseer certificado de sufragio de un recinto electoral de la Marka; vi) no tener cuentas pendientes con el territorio; y vii) no tener antecedentes sociales ni penales. Los últimos requisitos (del iv al vii) son exigidos hace varios años, no obstante, los primeros son relativamente nuevos y revelan la estatalidad presente en la Marka. Aproximadamente desde el 2010 se hicieron más rigurosas estas disposiciones para ocupar un cargo. Esto ocurrió progresivamente como una estrategia para fortalecer el sistema de autoridades, bajo la noción de que ocupen los cargos de Tamanis y de Mallkus y T'allas, los comunarios más probos. Es decir, se da una tendencia a identificar lo riguroso con la honorabilidad vinculada al cargo. Es importante aclarar que esta es una tendencia en las markas de las tierras altas bolivianas, ya que varios de estos requisitos actualmente son requeridos por Jacha Karangas antes otorgar la credencial a las autoridades originarias de las 12 markas que la componen, es decir que son determinaciones de la organización regional.

A continuación, me detendré únicamente en los dos primeros requisitos, por estar ambos vinculados a las ideologías de género y a la complementariedad. En relación al primer requerimiento, que obliga a las autoridades varones haber cumplido con el servicio militar,[116] los hombres entrevistados me explicaron que el servicio militar les otorga una formación moral, haciéndolos *"verdaderos hombres"*.

[116] En Bolivia el servicio militar es el desarrollo de la actividad militar que de manera obligatoria deben cumplir los varones (artículo 108 y 213, CPE).

Esta última noción es central, ya que en una ocasión escuché a manera de crítica hacia uno de los tamanis que *"se dejan manejar por su mama"*, que esto ocurría por no haber hecho su servicio militar, por lo que era un *"tata a medias"*. El servicio militar era un requisito para corregidores y agentes municipales; hace aproximadamente cinco años, las mismas autoridades originarias optaron porque este requerimiento sea aplicado principalmente a mallkus de marka y de consejo, tornándose así con los años en un elemento obligatorio para todo el sistema de autoridades originarias. Esto ocurrió según los entrevistados, porque la actual Constitución establece que para acceder a un cargo público se debe "haber cumplido con los deberes militares" (artículo 234), lo cual en lo local fortaleció la importancia del servicio militar.

En relación a la presentación del certificado de matrimonio, varias autoridades me comentaron que antes de que este sea un requisito, muchas de las autoridades varones solteros, buscaban momentáneamente a una mujer que les acompañe a los rituales de posesión del cargo, para ejercerlo posteriormente solos, lo cual debilitaba el sistema de autoridades, debido a que la gente respeta más a quienes ejercen el cargo en pareja. Para evitar esto, en los últimos años se instauró como exigencia la presentación del certificado de matrimonio, con el fin de comprobar la veracidad de la unión conyugal, cobrando importancia nuevamente un documento oficial.

> "[…] han habido algunos problemas diría yo, desaciertos, como algunos pasaban autoridad originaria, unos pasaban solteros, pero esto no ha tenido buen resultado, entonces poco a poco, así como dice el estatuto de Totora Marka tiene que ser chachawarmi. […] algunas veces momentáneamente conseguían una pareja, pero como tenemos que cumplir eso de chachawarmi entonces a veces asumían el mandato el varón particularmente asumía el mandato por la sayaña y la mujer simplemente era digamos el acompañante, podía ser con la hermana o podía ser con otra persona que momentáneamente han conseguido, entonces eso no resultó para la representación en Totora Marka. En eventos nacionales, departamentales, locales, no ha tenido efecto positivo, por esa situación es que se ha analizado más profundamente que tiene que participar la mujer así como el hombre, entonces se ha exigido que el chachawarmi tiene que ser casado, tiene que tener su certificado de matrimonio".
> (David Hernando Gómez Canaviri, comunidad Culta ayllu Pachacama, awatiri 2014, entrevista 2015)

Otra explicación de este requisito, es que en anteriores gestiones ocurrieron algunos casos de infidelidad entre tata tamanis y mama tamanis, por lo que el establecimiento del certificado de matrimonio tuvo también el fin de asegurar un mayor control del comportamiento de las autoridades originarias. Además de esta medida, se instauró una multa para los tata tamanis y mama tamanis que no asistan a estas asambleas, que es pagada con refrescos y en algunos casos con dinero.

La exigencia de que las parejas de autoridades originarias presenten tanto la libreta de servicio militar como el certificado de matrimonio, muestra los procesos de oficialización, legalización y por ende, de rigurosidad de los cargos, y la construcción de género que acompaña dicho proceso. Ambos requisitos forman parte también del proceso de invención de la tradición analizado desde el anterior capítulo, el cual se cimienta en costumbres ancestrales que sustentan la emergencia de nuevas prácticas culturales enfocadas en las nuevas luchas identitarias, de reconocimiento y autodeterminación.

La progresiva legalización y rigurosidad especialmente del certificado de matrimonio, generó que cada vez más mujeres asistan a las asambleas de Marka. En la tabla que viene a continuación, presento el porcentaje de Mama Tamanis que participaron en las once asambleas de Marka que observé, destacándose que en total en este periodo el 49.9% de las autoridades fueron femeninas; cifra que visibiliza por qué estas asambleas son representadas por las mujeres totoreñas como uno de los espacios centrales de cumplimiento del principio de complementariedad.

Tabla 2. Porcentaje de participación de Mama Tamanis en las asambleas de Marka del 2014 y 2015.

Gestión	Asamblea	% Mama Tamanis
2014	6 y 7 de septiembre	53
	4 y 5 de octubre	55
	8 y 9 de noviembre	51
	6 y 7 de diciembre	49
2015	7 de enero	48
	7 y 8 de febrero	50
	7 y 8 de marzo	52
	4 y 5 de abril	45

	2 y 3 de mayo	42
	6 y 7 de junio	48
	4 y 5 de julio	54
	8 y 9 de agosto	52
TOTAL		49.9

Elaboración propia

Tanto las t'allas como las mama tamanis cumplen un importante rol como agentes de disciplina. En este sentido, las t'allas de marka, se encargan de revisar la vestimenta de las parejas de tamanis y junto a los mallkus de marka, la adecuada realización del ritual *akulliku*. Como analizo más adelante, las t'allas de marka son las encargadas de controlar la vestimenta no sólo durante las asambleas, sino también en las festividades y los rituales. Durante las dos gestiones observé que las mama tamanis llamaron la atención a las autoridades varones en relación a los siguientes temas: ausencia de algún mallku en la asamblea; falta de planificación de las asambleas; tiempos que se exceden en algunos temas; y consumo excesivo de bebidas alcohólicas por parte de las autoridades varones, por ejemplo en la asamblea de marzo de 2015, realizada después de las festividades por carnavales, una de las mama tamanis amonestó a uno de los mallkus de marka que *"se excedió con las bebidas"*, indicándole que *"¡son autoridades pues!, ustedes dan el ejemplo a los wawakallus* (comunarios de base)*"*. Por otra parte, las mama tamanis controlan el comportamiento tanto de los mallkus como de los tata tamanis.

Las mujeres consideran que en las asambleas de marka son escuchadas y consideradas en la toma de decisiones. Por ejemplo, la mama tamani de la gestión 2014 de la comunidad de Puerto Escoma (ayllu Lupe), me indicó que muchos tata tamanis las escuchan, señalando que dicen "'e*stá bien esa idea de la mama, así haremos'"*. Durante las asambleas observé que las mamas tamanis no permiten que las autoridades varones monopolicen los debates o interrumpan la participación de una de ellas, señalando *"que se respete la opinión de la mama, ella estaba con la palabra"*. Esta situación favorable para la participación femenina fue también mencionada por una de las mama tamanis del 2015:

> "Ahora todo ha cambiado hermanita, ahora sí nos escuchan, no nos dan discriminación, más bien aunque mal o bien podemos opinar, podemos verter nuestras palabras, como mujer tenemos voz y voto de hacernos escuchar, […] así también los tatas hablan, o sea la equidad de género ha repercutido tanto en Totora y en todas partes yo creo"
> (Entrevista Florencia Mamani, Mama Tamani comunidad Pan de Azucarani, 2015)

Muchas mujeres aclararon que esta participación es reciente, ya que está vinculada a la historia de fortalecimiento del sistema de autoridades originarias y de la complementariedad, detallada en el anterior capítulo. Esta historia influyó en la asistencia mayoritaria de mujeres y en su ubicación en la asamblea, que, como narré en la escena etnográfica, es obligatoriamente en parejas. Este es un dato importante, debido a que es otra de las características que marca la diferencia entre las asambleas de marka, y las de ayllu y comunidad, ya que en estas últimas las mujeres se ubican en la parte trasera de los recintos para cuidar a los niños. En las asambleas de marka, las hijas mayores o algún familiar cercano asiste a la reunión para cuidar a los hijos menores de la pareja de autoridades.

A pesar de esta importante transformación, las mama tamanis entrevistadas consideran que aún su participación en las asambleas de marka es marcadamente menor en relación a la de los *tata tamanis*. Pusieron como ejemplo que las asambleas son presididas por los Mallkus, mientras que t'allas sólo opinan en algunas ocasiones. Algo similar ocurre con las mama tamanis cuya función muchas veces se reduce a recoger las cuotas y encargase de la comida para los distintos eventos, siendo los hombres los que asumen las responsabilidades centrales del cargo. Esto sucede por una noción de titular/acompañante de los cargos, la cual será analizada en el siguiente apartado.

Esta desigualdad en la participación ocurre por la diferencia de capitales culturales entre hombres y mujeres, muestra de ello es que como secretarios de actas usualmente son elegidos varones, debido a que se requiere cierta formación para registrar las asambleas y audiencias en los libros de actas; las mujeres que más participaban en las dos gestiones que observé, contaban con bachillerato o alguna formación profesional; las mujeres son más monolingües que los varones, lo cual dificulta su participación en las asambleas, como señaló una de las participantes del Evento de Mujeres Totoreñas (2011): *"jan entiendki ukanakx*

janiw khayan nänakarux awist'kapxarakitutix, ukhamaw pasi" (a las que no entendemos español no nos avisan de las reuniones, eso es lo que pasa). Esta diferencia de capitales culturales entre hombres y mujeres marca la participación femenina, ya que les dificulta comprender las leyes, genera que tengan miedo a participar y provoca que en muchos casos sean criticadas por los varones:

> "Las mujeres no participamos siempre, nos quedamos calladas porque nos falta estar preparadas. No tenemos conocimientos y por eso tenemos miedo de fallar, más que todo el desenvolvimiento de palabra. En las reuniones siempre hablan más los Tatas, a las mamas no nos hacen valer, no nos escuchan. Nos hemos acostumbrado así, no nos dejan hablar, 'está hablando mal' nos dice, nos critican los hombres, de eso estamos calladas nomas. A las Mamas que se animan a participar, los tatas les escuchan, pero como no dan buenas aportaciones, no les hacen caso y ahí se queda".
> (Participante Encuentro con Mujeres Totoreñas, 2011).

No obstante, como advierten Harris (1980) y Arnold (1997) es importante considerar que si bien los hombres tienen acceso privilegiado al lenguaje del poder, es decir, el lenguaje utilizado en el discurso público, las mujeres tienen acceso al poder discursivo a través de otros métodos, como tejer y cantar, que logra que sus decisiones incidan y ejerzan influencia en su contexto socio-político, teniendo el poder de moverse "más allá del silencio", recursos que se contraponen al discurso oral masculino ejerciendo poderes discursivos diferentes pero complementarios. En esta línea, las entrevistadas mencionaron que es en el espacio doméstico en dónde ellas toman las decisiones de los asuntos colectivos, siendo los hombres los voceros de lo acordado en pareja, como me indicó Rosa Ancare: *"en la casa las mujeres siempre les decimos a los maridos lo que está bien, lo que es mejor hacer y eso ellos, que hablan mejorcito que nosotras, lo dicen en la asamblea"*. Esto muestra la complejidad al momento de interpretar el silencio de las mujeres totoreñas en las asambleas como prueba clara de su marginación, ya que debemos considerar por un lado que las mismas mujeres totoreñas señalan sentirse discriminadas, pero a la vez mencionan estos procesos de toma de decisiones al interior del hogar, cuyos voceros son los varones.

Este apartado visibiliza que el proceso de formalización, regulación y disciplinamiento que conlleva el fortalecimiento de la complementariedad, a través del uso de documentos oficiales, multas y la ubicación de los tamanis en pareja

dentro de las asambleas de marka; generó una participación igualitaria tanto de hombres como de mujeres, otorgando un importante rol principalmente a las mujeres como agentes de disciplina. Esto explica por qué estas asambleas son mencionadas por las mujeres totoreñas como uno de los espacios en los que se respeta el principio de complementariedad, y en el cual son escuchadas y consideradas en la toma de decisiones, más de allá de que aún sigue habiendo algunas actitudes que las discriminan. Esta transformación se da en el marco del Estado Plurinacional, con la aprobación de la constitución, la constitucionalización de las autonomías indígenas y la elaboración del estatuto originario. Si bien desde el siguiente capítulo analizo el impacto y los límites de dicha legalización de la autodeterminación en los órdenes de género, es importante mencionar este hecho desde esta sección, para considerar que estos cambios responden a la historia de larga data y actual de vigorización del *ayllu* y de la complementariedad.

1.1.2. La noción de titular/acompañante de los cargos originarios en constante negociación y transformación.

Continuando con la narración de la asamblea con la que inicio esta sección, durante la presentación de las parejas de nuevas autoridades, pasó al frente un tamani sin su esposa con el justificativo de que ésta se encontraba enferma. Las máximas autoridades le indicaron que era una falta asistir *chulla* (solo), por lo que debía pagar una multa con un refresco de 2 litros. Posteriormente, pasó al frente otro varón sin su *mama*, con voz rasposa señaló que su nombre es Genaro Cruz y que ocuparía el cargo solo debido a que es soltero; inmediatamente el tata Vicente, mallku de marka, le indicó que *"es sagrado que la mama participe, tienes que estar sí o sí con mama, ¡no te puedes presentar así!".* En ese momento una mama tamani señaló que *"las normas son claras"*, otra añadió *"como dice el tata Vicente, ¡es sagrado que su mama participe!"*. Entre el murmullo, se escuchó la voz aguda del tata Gonzalo, el otro mallku de marka, que señaló que "*no se le puede obligar a nadie a tener esposa, escuchen bien hermanos lo que dice el tamani, él es soltero, no se puede obligar a nadie a casarse, tampoco se trata de*

que ahorita busque esposa por la plaza". Seguidamente varias autoridades varones rieron a carcajadas, unos en tono de broma señalaron *"¡sí, que busque!"*, mientras dos mama tamanis reprocharon al tata Gonzalo mencionando que *"¡esto es algo serio!, ¡no decimos que busque esposa en la plaza pues!"*, inmediatamente un tata tamani exclamó *"¡si no tiene esposa, no tiene pues!, ¿a cuántos nos ha pasado que nos toca el cargo y estamos solteros?, ¡eso pasa harto!"*. Ni bien terminó su intervención, el murmullo se incrementó hasta que el tata Vicente gritando señaló *"¡aquí se respeta el parisa ch'anka* (par o dos)!", categoría que como mencioné en el anterior capítulo es una analogía con el *kaito* (hilo de lana) que se entrecruza con otro para que sea más resistente durante el proceso de confección de los tejidos andinos.

Después de las palabras del tata Vicente, una de las *mamas tamanis* se levantó, con voz aguda y en aymará señaló *"la convocatoria que han sacado dice chachawarmi, el error está en su comunidad que ha aceptado que sea awatiri sin su mama, ¡parisa ch'anka somos!, ¡sino está la mama es discriminación!"*. El tata Vicente agregó *"¡el camino verdadero es chachawarmi!, que no ocupe el cargo con esposa, pero entonces que le acompañe su madre o su hermana"*. Ulteriormente, El tata Gonzalo se levantó y exclamó cuestionando *"¿pero sí su madre ya ocupó cargo?, ¡ya debe estar cansada!"*. Una de las *mamas tamanis* pidió la palabra y señaló *"¿pero entonces con quién participaría en los rituales?, en este caso puede acompañarle una sobrina, cualquier mujer que sea de su familia"*. Ante las opiniones vertidas, Genaro señaló *"entiendo que somos chachawarmi, no es que no quiera ejercer el cargo, ¡quiero ejercerlo!"*. Posteriormente, se levantó el tata Miguel, mallku de consejo, y con la voz parsimoniosa que lo caracteriza señaló:

> "¡Lo cierto es que el chachawarmi es nuestro camino!, no podemos discriminar a las hermanas, también es cierto lo que dice la mama awatiri ¿cómo va a hacer los rituales el hermano si esta sin su mama?, ¡eso no se puede!, si quiere cumplir con el cargo que le ha encomendado la comunidad que lo haga acompañado con alguien, ¡jallalla!", al unísono todos gritaron "¡jallalla!".

Situaciones como ésta observé constantemente en las asambleas de Marka, por lo que muchas veces advertí que la complementariedad es un principio ampliamente debatido, tornándose inclusive en el tema de mayor discusión en algunas reuniones. Los debates fueron distintos, por lo general giraron en torno a la complementariedad como uno de los principios centrales de la cosmovisión aymara y a las regulaciones de su práctica. Cabe mencionar que fueron precisamente estos momentos de disputa los que develaron las normas que se ponen en juego sobre la complementariedad, ya que como analizo ampliamente en el sexto capítulo, desde la visión de la antropología jurídica, las normas no están escritas, sino que son actuadas en situaciones determinadas, remitiendo a la competencia de los actores, es decir al capital social comunitario (López, 2006: 176).

A lo largo de la tesis, hago referencia a distintos momentos de conflicto, para ello rescato la propuesta de Turner (1980) que plantea que, para visualizar el conflicto en su totalidad, debemos observar los momentos de desestructuración, de reestructuración y el estadio "liminal" o intermedio que hay entre ambos, donde se recompone la comunidad original, en la cual todos los miembros son iguales. Partiendo de esta noción, se observa que usualmente las resoluciones a las que llegan los debates sobre la complementariedad, implican constantes negociaciones y conciliaciones, que dejan entrever una cierta flexibilidad en el ejercicio del *chachawarmi*; ya que como muestra la escena etnográfica, las normas son los horizontes al que apunta la disciplina, pero en las práticas suelen negociarse e incluso relajarse.

Las conciliaciones giran en torno a la noción de titular/acompañante de los cargos, que está marcada por el género y según las mujeres totoreñas *"tiene dos caras"*, es decir que implica dos facetas vinculadas a la aplicación del *chachawarmi*: la primera es que si bien la complementariedad discursivamente implica el ejercicio no jerárquico de los cargos, en la práctica existe una cierta jerarquía y dominio masculino, que explicaré a continuación; la otra faceta es que las mujeres sobre la base de la noción titular/acompañante, negocian

constantemente su lugar para contar con mayor participación en los asuntos comunales.

La primera faceta está vinculada a la herencia patrilineal de las tierras, que provoca que los varones sean los representantes de las *sayañas* (espacio que ocupa cada familia), por lo que asumen el mandato o titularidad de los cargos, quedando las mujeres sólo como *"acompañantes"*. Según las entrevistadas además de este tipo herencia, la noción de titular/acompañante se refuerza por las múltiples responsabilidades femeninas, que generan que las mujeres se encarguen de los asuntos privados o familiares, como es la crianza de los niños y el pastoreo del ganado; y los hombres de los asuntos públicos, es decir de la representación de la familia ante la comunidad.[117]

La segunda faceta, que es la de la negociación, permite que los hombres solteros ejerzan cargos acompañados por un familiar cercano: En los casos en los que el padre migra, es adulto mayor o muere, y las tierras están a cargo de uno de los hijos solteros que reside en la comunidad, la titularidad del cargo recae en él, por lo que puede ir acompañado ya sea por su madre o por una hermana. En los casos de varones solteros migrantes que regresan a las Marka para ejercer el cargo, estos deben ir acompañados por una mujer que vive en la Marka, lo cual es valorado por la comunidad, debido a que ésta será central en la transmisión de saberes y prácticas culturales.[118] El 2010 me tocó ver una excepción a esta norma, cuando fue elegido como Mallku de Consejo un hombre soltero, posiblemente esto ocurrió por tratarse de un líder renombrado en el territorio, de hecho actualmente es uno de los dos amautas de la Marka. Más allá de tratarse de un caso excepcional, fue interesante que las mujeres analizaban que una situación como ésta nunca ocurriría con una de ellas.

---

[117] Paredes (2013: 81) considera que esto ocurre debido a que se interpreta al par complementario como la pareja heterosexual, lo cual le da legitimidad al hombre que fue elegido como autoridad por la comunidad, y restringe a la mujer a ser únicamente el complemento, quedando su representación sin fuerza ni legitimidad. Si bien las mujeres totoreñas hacen referencia al lugar que terminan ocupando como acompañantes, es importante considerar la multiplicidad de roles femeninos que les dificulta participar más activamente, lo cual complejiza el análisis de la titularidad de los cargos.

[118] Antonia Miranda, del ayllu Lupe, me comentó que ella acompañó a su tío como Mama Tamani, el cual migró a Chile desde muy corta edad, por lo que desconocía las costumbres de la Marka: *"aquí* (su tío) *no se acostumbra, no sabe las costumbres. Como yo he crecido aquí, sé hacer los rituales. En mi comunidad me han dicho 'todo eso le tienes que enseñar'"*

Esta negociación de las normas de la complementariedad ha permitido que varias mujeres, por distintas circunstancias, ocupen el cargo como titulares. A continuación, sintetizo los casos que pude acompañar durante la gestión 2011, 2014 y 2015:

- El 2011 tocó por rotación ejercer el cargo de tata tamani a una familia cuyo representante falleció años antes, por lo que eligieron como tamani al hijo mayor que vive en la ciudad de Sucre. Por la imposibilidad de su hijo de trasladarse a la marka, la comunidad decidió que la viuda sería la *"mama tamani titular"*, asumiendo las mayores responsabilidades del cargo.
- El 2014 una mama tamani ejerció el cargo sin compañía de ningún familiar, esto ocurrió porque su esposo falleció a la mitad de la gestión de tamanis, y por el buen desempeño de la mama y su formación de maestra, los mallkus y t'allas consideraron que ella podía ejercer el cargo sola. No obstante, es importante aclarar que esta es una excepción a la norma del *chachawarmi*, debido a que según los mallkus entrevistados, no hay otros casos de mujeres totoreñas que hayan ejercido solas los cargos originarios.
- En 2015 una de las mama tamanis más jóvenes ejerció el cargo acompañada por su suegro, debido a que su esposo no pudo regresar de Chile a donde migró hace varios años. Por los problemas de alcoholismo del suegro, la mama asumió las responsabilidades centrales, presentándose sola a la mayoría de eventos y asambleas; lo cual le genero varios conflictos vinculados a la noción de que en fiestas y rituales las autoridades originarias obligatoriamente deben participar en pareja, lo cual desarrollo en los otros espacios que forman parte de esta primera dimensión.
- También el 2015 el cargo de tamanis le tocó a una pareja de invidentes, lo cual fue cuestionado por uno de los mallkus de marka quién se opuso a que la titularidad del cargo recaiga en un tamani con este tipo de discapacidad, por lo que se estableció que sea reemplazado por su hijo de dieciocho años. Si bien la intención inicial era que la mama tamani sólo acompañe al hijo, a lo largo de la gestión ella asumió buena parte de los compromisos como autoridad.

Las entrevistadas coincidieron al señalar que hace aproximadamente diez años este tipo de caso eran excepcionales, sin embargo, en las últimas épocas son cada vez más comunes, lo cual visibiliza las múltiples adecuaciones y dinamicidad de las normas de la complementariedad. Los casos muestran que la alta migración masculina del campo a la ciudad, está generando que cada vez más mujeres ocupen el cargo titular de tamani. Sin embargo, se observa que es una regla estricta el que ejerzan esta función acompañada por un familiar cercano. Esta transformación es resultado de un constante debate y negociación sobre el ejercicio del *chachawarmi*, cuya agencia de las mujeres totoreñas es central en el momento de establecer las regulaciones de su práctica.

A nivel comunal muchas mujeres ocuparon solas algunos de los cargos menores (Corregidor, Agente y Junta Escolar). Por ejemplo, durante la gestión 2015, en la comunidad de Culta se eligió como corregidora a una mujer soltera, y no se le exigió que sea acompañada por algún familiar varón. Cumpliendo con sus funciones, ella fue la encargada de presidir, junto al tata tamani de Culta, las asambleas comunales. A través de entrevistas, también tuve conocimiento de varios otros casos en los que la titularidad de estos cargos recayó en mujeres, ya sea porque el esposo migró a la ciudad, o porque la carga laboral no le permitió cumplir con las responsabilidades del cargo:

> "[…] estaba con educación así solita, […] mi esposo es de La Paz, tampoco no me han exigido nada y he cumplido tranquilo"
> (Antonia Miranda, ayllu Challuma Lupe, Concejala 2015, entrevista junio 2015)

> "He hecho de agente, mi esposo está ocupado trabajaba entonces yo nomás he ido. Aquí coordinando con los alcaldes nos llama a cada reunión y aquí nos hacen trabajar y en mi comunidad así están atendiendo reuniones así. […] Yo he hecho trabajar en la comunidad, como soy autoridad tengo que atender a la gente. […] he activado, porque algunos no activan, entonces ellos saben que mi esposo está ocupado"
> (Vilma Durán Guarachi, comunidad y ayllu Wara Wara, 7 hijos tres varones y cuatro mujeres, Historia de Vida 2015).

Indagando más sobre este hecho, advertí que los requisitos vinculados al principio de complementariedad, son más flexibles en los cargos "menores", es decir en los puestos comunales. De hecho, en este tipo de cargos no es un requisito el certificado de matrimonio, por lo que muchas parejas son

“convivientes” (unión libre) y a la vez, no es obligatorio que lo ejerzan bajo el principio del *chachawarmi*, lo cual explica el acceso a estos puestos de hombres y mujeres solteras. Posiblemente esto ocurre por tratarse de cargos políticos, es decir que: si bien son representados como parte del sistema de autoridades originarias, son cargos que pertenecen a la jurisdicción del gobierno central, como mencioné en el anterior capítulo.

Las mujeres entrevistadas que ocuparon estos cargos comunales recordaron grandes logros resultantes de su gestión, por ejemplo, Ildefonsa Choque, relató que cuando fue corregidora hizo techar el hospital de su comunidad. De igual manera, Exaltina señaló que cuando fue agente municipal, hizo terminar varias obras inconclusas. Según Ildefonsa y Exaltina las mujeres son mejores autoridades que los hombres, según la primera porque tienen experiencia en la administración económica de sus hogares, *“[…] somos economistas también, podemos economizar igual que en la casa, algunos no rinden ni cuentas, yo he rendido cuentas hasta los 10 ctvs.”*. Exaltina señaló al respecto, *“yo no me conformo con el trabajo de mi marido, me gusta trabajar, las mujeres siempre somos más activas”*.

Algo que se destaca de las entrevistas que realicé a las mujeres totoreñas que fueron titulares tanto como mama tamanis como en los otros cargos inferiores, es la satisfacción que les genera aportar a sus comunidades. Satisfacción que lógicamente también es compartida por las mujeres que ejercen en complementariedad estos puestos, pero se hace más evidente en los discursos de quiénes los desempeñan solas, posiblemente por el reto que esto implica; como señaló Beatriz Condo, mama tamani de la comunidad Calasaya durante la gestión 2011: *“Tengo mucho orgullo de ser mama tamani, […] he estudiado hasta profesional, por eso quiero ocupar bien este cargo de awatiri (o tamani), quiero aportar a mi pueblo”*.

Los hallazgos descritos en el presente apartado muestran que la complementariedad es una norma cuyo incumplimiento genera muchas controversias, mostrando la complejidad de la regulación comunitaria y los compromisos que involucra la reproducción de las identidades culturales. Una de

las soluciones es el acompañamiento de un familiar a la autoridad que no cuenta con una pareja para el ejercicio de su cargo. Analizando los distintos casos que llevaron a la práctica este tipo de reparación de la complementariedad, se observa por una parte las ideologías de género rigen la noción de titular/acompañante, pero a su vez la continua negociación de esta norma en su aplicación, visibilizando una vez más la dinamicidad de este principio, que genera que en los últimos años haya una mayor cantidad de mama tamanis como titulares ejerciendo la función central de los cargos.

La constitucionalización de la autonomía marca las dinámicas de la complementariedad analizadas en esta sección, las cuales se desarrollan en los espacios colectivos, como las asambleas de marka. Si bien a partir del siguiente capítulo me enfoco en los efectos locales de su legalización, desde estos hallazgos se observa que a pesar de la construcción de un discurso forjado en formas culturales arraigadas y normas cada vez más rígidas, estamos ante nuevos lenguajes de reivindicación del *chachawarmi*, lo cual lleva a flexibilizar la norma, que es constantemente disputada.

1.2. El importante rol de las mujeres totoreñas en los espacios y las prácticas rituales.

Una de las funciones centrales de las autoridades originarias es organizar y realizar diversos rituales, los cuales varían de comunidad a comunidad. Al igual que las asambleas, los rituales son centrales para analizar la práctica del *chachawarmi*, debido a que estos obligatoriamente deben ser efectuados por las parejas de autoridades originarias, por lo que, según las mujeres totoreñas, es uno de los espacios en los que se cumple plenamente con la complementariedad. Por esta razón, me enfoqué en los rituales centrales tanto al interior de las asambleas, como en eventos importantes de la Marka, en los cuales las autoridades originarias, además de organizar y presidir estos eventos, cumplen un rol central en la ritualidad.

El análisis de los rituales que desarrollo en este acápite se basa en la propuesta de Turner (1957, 1987, 1999), el cual establece que los rituales enfatizan los valores comunes y compensan las deficiencias integradoras de una sociedad con conflictos perenes. Entendiendo por ritual a una "performance", donde las personas actúan y se mueven por determinados escenarios sociales para establecer y vincularse dentro del "drama social", que se refiere a una puesta en escena de emociones, intereses, valores y actitudes que se dan en contextos sociales específicos y situaciones determinadas, en los cuales los actores representan y significan dichos dramas sociales (Turner, 1987).

Los rituales están compuestos por pequeñas unidades denominados "símbolos" que conservan las propiedades específicas de la conducta ritual, que, por consenso, se piensa que tipifica naturalmente o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Estos símbolos forman parte del proceso social, por lo que deben ser analizados en una secuencia temporal y en relación con otros acontecimientos de la vida social (Turner, 1957: 21-22). En este sentido parafraseando a Turner, a continuación, analizaré los símbolos rituales atendiendo a tres clases de datos analizados por este autor: i) su forma y características observables; ii) la interpretación que dan de los mismos los hombres y las mujeres totoreñas, incluidos los expertos; iii) los contextos que dotan de distintos significados a los símbolos, al alcance de la observación y el análisis que realizo sobre estas pequeñas unidades del ritual. Con el fin de obtener una visión de conjunto del campo significante de los rituales que desarrollo, contemplo la estructura de la población de la Marka, distinguiendo sus grupos, relaciones y conflictos.

En Totora Marka, los rituales tienen una importancia histórica en el ejercicio de los cargos. Como mencioné en el anterior capítulo, antes de la Revolución Nacional de 1952, había cuatro autoridades centrales: jilacata, cacique, corregidor y alcalde mayor. El cargo de jilacata, que era el principal en ese entonces, respetaba el principio del *sarathaki-muyu* (rotación de los cargos), mientras que el resto de las autoridades eran elegidas en asamblea. Para la elección de estos tres cargos, principalmente el de cacique, se valoraba su conocimiento sobre los

rituales más que su recorrido en el sistema de autoridades. En este sentido, varios entrevistados me indicaron que se escogía al *"mejor ch´allador"*, es decir al que realizaba de mejor manera la *ch´alla* o ceremonia de reciprocidad con la *Pachamama* (madre tierra).[119]

Después de la Revolución Nacional, los jilacatas perdieron cierto poder en los asuntos comunales, pero se mantuvieron como autoridades encargadas de realizar los rituales. Este rol se fortaleció con el pasar del tiempo, principalmente en el cargo originario del jilacata, que después de la reconstitución de los ayllus pasaron a ser tamanis o awatiris. En el caso de los mallkus (excaciques), también es histórica la valorización de su conocimiento ritual, un claro ejemplo de esto es la historia de Faustino Zegarra, el cual antes de ser apu mallku de CONAMAQ, fue elegido por su comunidad como tamani, y ascendido a los tres meses como mallku de Totora Marka, porque *"sabía ch´allar bien"*, como el mismo me lo dijo.

Actualmente sigue siendo central el conocimiento ritual, por ejemplo, durante el trabajo de campo observé que si bien habían mallkus que tenían mayor facilidad de palabra y mejor manejo de las parejas de tamanis; los mismos tamanis y los pobladores de base, valoraban más a los mallkus que tenían dominio de los rituales, a pesar de que no siempre contaban con las habilidades mencionadas anteriormente. Esta importancia del conocimiento ritual, también recae en los cargos políticos.[120]

Este vínculo entre el ejercicio de los cargos y la ritualidad es característico de los ayllus andinos, sin embargo, según las personas entrevistadas, en Totora Marka hay mayor rigurosidad en torno a la ritualidad que en otras Markas, como el territorio vecino de Curahuara de Caranga. Posiblemente por esta razón, muchos de los residentes que ejercieron algún cargo en Totora, me indicaron que uno de los retos de ser autoridad originaria en la Marka es aprender a realizar los rituales, los cuales desconocen por el proceso de migración del campo a la ciudad, lo cual

[119] Que se basa en la ofrenda a la tierra de alcohol y otros elementos simbólicos.
[120] Advertí esto a través de la evaluación que realizaron en la asamblea de junio de 2015 sobre el Delegado Provincial, a cerca del cual señalaron que el delegado de una gestión anterior era "una buena autoridad" porque participó en todos los rituales convocados y realizados por las autoridades originarias, lo cual no ocurrió con su sucesor.

ejemplifica claramente el testimonio de Amalia Coria, mama tamani de Arana Lerco:[121]

> "[…] lo más difícil de ser mama awatiri son los akullikus (ritual se realiza para mascar la hoja coca.). Algunos tatas pasados (ex autoridades) saben ¿no ve?, yo no sé algunas cosas, casi no se venir mucho aquí y no conocía mucho la gente de aquí. Yo más antes radicaba en Chile, después he venido ya directo a Santa Cruz. En Chile estuve cuatro años, me he educado en Chile cuando estaba chica. A mis nueve años he salido de acá, mi mamá me regaló cuando yo era chiquitita a una de mis tías. También he vivido en La Paz, allá estudiaba y trabajaba. […] Como más radicaba también en la ciudad, recién ahora entiendo los akulliku, acordarse de la Pachamama (madre tierra), esas cosas a veces trato, trato de acordarme como era, no puedo memorizarme akullikus, ya empiezo nomás, la otra mama dice "un momentito hay que prenderse con alcoholcito", eso siempre me olvido."
> (Amalia Coria, Irana Lerco, awatiri 2015, entrevista 2015).

En los últimos años, por la migración masculina del campo a la ciudad, las mujeres de base son las encargadas de realizar distintos rituales, principalmente los de siembra. Por ejemplo, doña Julia Villca, participante del Evento de Mujeres Totoreñas, señaló que: *"antes de que mi esposo se vaya a Arica, los dos kohanchabamos juntos a la Pachamama con coquita y alcohólcito, ahora yo solita hago las khoas con mi wawa en la espalda"*. Una vez más se observan los cambios que provoca la migración masculina, que muestro a lo largo de la tesis, genera que las mujeres se hagan cargo solas de actividades que usualmente se realizaban en pareja.

A continuación, detallo dos espacios rituales centrales para la Marka y el ejercicio de la complementariedad: el primero es el ritual *akulliku* que se realiza al inicio de las asambleas; y el segundo, el cambio de autoridades que implica un proceso de aprendizaje de la ritualidad antes de ocupar el cargo originario.

[121] Por este desconocimiento de los rituales, algunos residentes que ejercen un cargo son criticados por la población de base. Este hecho observé claramente en uno de los ensayos a los que asistimos para el Festival de la Tarqueada, realizado en la comunidad de Centro Revito (ayllu Pachacama), al cual llegamos con el Tamani de Culta de la gestión 2014, quién desde su corta edad migró a la ciudad de Oruro. Al centro de la plaza había un grupo de alrededor de 20 músicos y junto a ellos varias mujeres y hombres de base. El Tamani inmediatamente después de llegar, les indicó que no había tiempo para saludarles uno por uno, que después del ensayo tomarían la cerveza y realizarían el ritual. Esto molestó bastante a los presentes, quienes mencionaron que por residente "no sabe ocupar el cargo" y "todavía no ha aprendido a ser tamani", debido a que a su llegada debía saludar dando la mano a cada uno de los comunarios y realizar el ritual akulliku antes del ensayo.

1.2.1. Las mujeres en el ritual *akulliku* de las asambleas de marka.

Las asambleas a nivel de marka, al igual que las de ayllu y comunidad, se inician obligatoriamente con un ritual *akulliku*, que como mencioné a inicios de este capítulo, es la ceremonia que se realiza para masticar la hoja de coca. Este ritual es el paso que antecede a la mayoría de las actividades realizadas por las autoridades originarias.[122]

Para realizar el ritual *akulliku* en las asambleas de marka, los mallkus y t'allas de marka y de consejo colocan sobre la mesa de autoridades dos *apxatas* o mesas rituales que representan a las dos parcialidades del territorio: aransaya y urinsaya.[123] Para armar las *apxatas* primero se coloca el *awayu* verde, encima se esparcen de manera circular las hojas de coca seca, y al centro de estas se ponen botellas de refrescos, de alcohol y cantaros pequeños de barro en donde vierten vino. Según la investigación realizada por Choque (2009: 36), con mujeres indígenas de la ciudad de El Alto, los elementos rituales tienen un género y se complementan, en este sentido el alcohol simboliza lo masculino, y el vino vegetal lo femenino.

En cada asamblea de marka, le toca a una pareja de tamanis distinta realizar este ritual. Son los mallkus de marka los que llevan este registro que se rige también por el orden establecido en el membrete, siendo estas mismas autoridades los que marcan los pasos que debe seguir dicho ritual. Si le toca realizar el *akulliku* a una pareja de tamanis de aransaya, estos se colocan frente a la mesa de urinsaya y utilizan los elementos rituales de esta mesa para efectuar la ceremonia. Mirando hacía los mallkus de marka y de consejo de esta parcialidad, el tata tamani levanta un puñado de hojas de coca y en aymará saluda a las máximas autoridades, mientras que la mama tamani sostiene un grupo de hojas y las sacude con las manos haciendo caer unas cuantas sobre la mesa. Entre ambos piden permiso tanto a las deidades femeninas como a las deidades

[122] Una muestra de esto fue que, en la revisión del video-documental, los Mallkus me solicitaron insertar al inicio de todas las imágenes un ritual akulliku, para que "el documental respete las formas y costumbres originarias".

[123] En el caso de las asambleas de ayllu y comunidad, las parejas de Tamanis colocan un solo *apxata* sobre la mesa de autoridades.

masculinas, solicitando la bendición al *Dios awqxeja* (Dios) y a la *suma tayka* (madre buena); y la consagración del santo rey y de la *sullka diosa* (diosa menor), que es como una invocación *"a las almas que han muerto en la Marka, a los muertos que no tienen nombre, a esas almas purgatorias"*, para lo cual echan el alcohol a la tierra o en otros rituales lo colocan en un vaso para quemarlo con cigarro. También piden permiso a la *achachila pachamama* (piedra hembra) y al *urqu qala qachu qala* (piedra macho), a la *Intitata paxsimama*, al *kunturmamani* (abuelo protector del hogar) y a la *uywiri* (abuela protectora del hogar). Después de la pareja de tamanis encargados del ritual, pasan el resto de las autoridades originarias para alzar las hojas de coca, varios gritan *"¡que sea en hora buena!"*, mientras la pareja que realizó el *akulliku* sirven en vasos las bebidas gaseosas a todos los participantes.

Este primer ritual descrito sucintamente, revela que la complementariedad es un "símbolo dominante", presente en todo el proceso ritual, ya que se plasma tanto en la ideología, en las creencias, en lo sobrenatural, en los elementos rituales y en la importante presencia de las autoridades varones y mujeres. Este análisis lo desarrollo más en la siguiente sección, ya que se enfoca en varios momentos rituales, pero especialmente en el cambio de autoridades.

1.2.2. La complementariedad en el ritual del cambio de autoridades.

> "[…] los rituales tienen su thaki (camino) hermana, es algo que aprendes como las wawas (niños) aprenden a caminar".
> (Mama tamani de la comunidad de Pan de Azucarani, gestión 2015)

Al ser una de las funciones de las máximas autoridades de la Marka la realización de rituales, es fundamental el proceso de aprendizaje de las formas correctas de efectuar las costumbres. Este denominado *thaki* (camino) de los rituales, explica por qué se escogen las parejas de tamanis con una anticipación de tres a cinco años, como mencioné en el capítulo anterior. En la siguiente tabla, sintetizo los distintos rituales a los que las parejas de tamanis entrantes asisten antes de

ocupar el cargo, con el fin de aprender su puesta en escena, normas, valores, símbolos, signicaciones y procesos.

Tabla 3. Rituales en los que participan las parejas de autoridades originarias entrantes antes de ejercer el cargo.

FECHA	RITUAL	DESCRIPCIÓN
Realizado en el marco del 21 de junio – año nuevo aymara	Jach'a Mara Tanta Chawi (magna asamblea) de Jacha Karangas - ritual *Willka Kuti*	Asamblea magna donde eligen y consagran a las autoridades de este suyu, que congrega por tres días a aproximadamente 1000 autoridades originarias salientes y entrantes de los 12 ayllus. Evento presidido por los apu mallkus y apu mama tallas de Jacha Karangas. Inicia con el ritual *pkuqanchawi* que es la inauguración del evento. Después de dos días en los que debaten distintos temas vinculados a las principales necesidades de las markas (autonomía indígena, tierra y territorio, justicia indígena, económica productiva, entre otros), el 21 de junio se realiza el ritual *willka kuti* (regreso del sol), efectuado para recibir el año nuevo andino; para lo cual se trasladan en la madrugada al cerro de la comunidad donde se realiza la asamblea, para recibir los primeros rayos del sol, a través de *phuqhanchas* (cumplimiento del rito) a las máximas deidades. Este ritual es el primer espacio en el que las autoridades originarias entrantes observan los procesos ceremoniales. [124]
Principios de noviembre	*muyunta*	Ritual que se realiza en cada comunidad, que consiste en la entrega simbólica de la vestimenta de las autoridades originarias salientes a las autoridades entrantes; para lo cual la pareja de tamanis salientes visitan tres veces la casa de la pareja de tamanis entrantes, los cuales se colocan progresivamente su indumentaria, hasta portar toda la vestimenta. En la tercera visita, el tata tamani saliente le coloca el santo rey al tata tamani entrante, y la mama tamani le acomoda el *awayu* que lleva en su interior el libro de actas, a la mama tamani entrante, encomendándole que lo cuide toda la gestión como si fuera su *wawa* (bebe). Posteriormente, la nueva pareja de tamanis sacrifica una llama en honor al santo rey recibido, la cual comparten con los *wawaqallus* (comunarios de base). Por último, se *aruntawi* o saluda a cada uno de los comunarios *"desde las wawas (niños) hasta el más anciano".* [125]
11 de noviembre	Entrega de enjalmes	En las oficinas del gobierno municipal se realiza la entrega de enjalmes (paños blancos con dinero) a las autoridades entrantes. Esta entrega es efectuada por

[124] La descripción corresponde al Jacha Tanta Chawi del 19 al 21 de junio de 2015, en el que pude participar, realizado en la comunidad de Huayllamarka.
[125] Descripción del ritual observado el 3 de noviembre de 2014 en la comunidad de Culta (ayllu Pachacama).

		los mallkus y t'allas de marka, el intendente y su esposa. Pasan a la oficina las parejas de Tamanis según los ayllus de la marka. Las autoridades salientes presentan a las autoridades entrantes, quienes indican su nombre, comunidad y edad. De acuerdo, a los datos brindados los mallkus de marka les realizan una serie de preguntas y en algunos casos amonestan a las parejas de tamanis. Posteriormente, los Mallkus entregan las telas a las mama tamanis entrantes, para que ellas les coloquen en las espaldas de los tata tamanis, anudándolas tanto a la altura del cuello como a la altura de la cintura. Mientras las mama tamanis colocan los enjalmes, piden en aymará abundancia a las deidades. Después de la entrega de enjalmes, se cosen los billetes a la tela blanca, junto a algunos adornos. Este ritual concluye con una corrida de toros, para lo cual las autoridades entrantes llevan a la capital de la Marka a los mejores ejemplares taurinos. [126]
30 de noviembre	*wak'a sagrado*	Ofrendas al *wak'a* de cada lugar, en el que se enaltece a la *illa dual chachawarmi*. Este ritual es realizado por las autoridades entrantes, con el acompañamiento de las autoridades que dejan el cargo.
Desde el 7 hasta el 20 de diciembre[127]	*Muyunta*	Los tata tamanis realizan una visita a cada una de las casas de los *wawaqallus* para conocer el territorio de su jurisdicción y a todo la población, desde los recién nacidos hasta los más ancianos. Durante la visita a cada familia, las autoridades reflexionan, recomiendan, reprenden y castigan, si es necesario, a algunos comunarios. [128] Después de las recomendaciones, el tata tamani entrante realiza una *ch´alla*, pidiendo a las deidades la salud, suerte y trabajo para la familia que visita. Antes de la Revolución Nacional, recuerdan que las autoridades originarias realizaban la *muyunta* por todo el ayllu, por lo que a veces esta visita duraba meses.

Elaboración propia sobre la base de la observación participante de varios rituales.

La historia de estos rituales va de la mano del fortalecimiento del *ayllu* relatado en el anterior capítulo. Antes de la Revolución Nacional de 1952, se efectuaban estas ceremonias con cierta rigurosidad; después de esta Revolución, con la sindicalización de los pueblos indígenas y la llegada de varias religiones a la marka, estos rituales perdieron fuerza, siendo inclusive calificados como

[126] Observación participante realizada el 11 de noviembre de 2014.

[127] Algunas autoridades efectúan esta visita antes del cambio de autoridades de principios de enero y otras, después del cambio de autoridades.

[128] El tata tamani de Pan de Azucarani de la gestión 2015, me indicó que les dijo a algunos adultos *"'¡están viviendo mal!, tienen que barrer, cualquier enfermedad les puede dar a las wawas'"*, y que a los niños les invitó caramelos y les recomendó que tengan cuidado al pastear, para que no hagan comer la cebada de la familia y de los vecinos con el ganado.

“paganos”. Desde la década de los 90, cuando se inicia la reconstitución de los ayllus, se debilitaron los sindicatos y las distintas religiones, por lo que poco a poco las autoridades originarias de la marka volvieron a realizar estos rituales, los cuales se normaron con el pasar de los años, principalmente a partir de 1997, cuando se organizó el Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyu (CONAMAQ). Desde la asunción de Evo Morales al poder, este tipo de ceremonias se tornaron aún más rigurosas y públicas, debido a que antes eran realizadas, según Gregorio Saqama, de manera clandestina.

Los distintos rituales que forman parte del *thaki* (camino) o proceso de aprendizaje, descritos en la tabla 3, muestran la dimensión formal de respeto a estas ceremonias y creencias, la masividad del acto y su legitimidad, pero principalmente la cristalización de formas identitarias arraigadas en las prácticas andinas —independientemente de las adecuaciones y variaciones ocurridas con el pasar del tiempo—, que revelan el peso de las identidades étnicas, pero también el sentido del ser aymara y el respeto a su cosmovisión. A esto se suma, su historia de fortalecimiento, que visibiliza la perspectiva descolonizadora, la que con el pasar de los años puso en el centro las miradas y saberes propios, que de una u otra forma, en distintos espacios y tiempos, han sido subordinadas, excluidas y discriminadas.

El proceso de aprendizaje de los rituales concluye con el llamado “cambio de autoridades”[129] que se realiza después del Día de Reyes, cada 6 de enero,[130] el cual lo desarrollo a continuación a detalle por ser un espacio fundamental para analizar la complementariedad como discurso y práctica. Esta ceremonia marca la asunción del cargo de las parejas de tamanis, y la salida de las parejas de marka y de consejo; tiene una duración de tres días, dirigidos cada uno a una deidad distinta, por lo que se realizan también en lugares diferentes, como muestra la tabla 4.

[129] El análisis corresponde a la observación que realicé del ritual efectuado el 8, 9 y 10 de enero del 2015.
[130] Antes este ritual se realizaba cada primero de enero, los entrevistados no pudieron precisar exactamente desde cuando se cambió a la presente fecha.

Tabla 4. Descripción general de los tres días de rituales del cambio de autoridades.

PRIMER DÍA	SEGUNDO DÍA	TERCER DÍA
Destinado al *"Dios, suma ocso, suma tayka, a la virgen Mama Patrocinio de Totora"*. Realizado en la cúspide del cerro San Pedro, donde se encuentra la *alminiya phuqhara*, o la virgen, que es una especie de capilla donde mora la diosa femenina. Esta ceremonia se realiza desde las cuatro de la mañana hasta un poco más de medio día. En la tarde las autoridades se trasladan al cerro del frente, donde se encuentra el *wak'a,* en donde mora el dios tutelar masculino, que usualmente se encuentra en piedras antropomorfas. Ritual dirigido al *jallupacha*, que es la ceremonia al *llantu* o la lluvia.	Ritual enfocado al tío o diablo. Escalan hasta la mitad del cerro de San Pedro, donde se encuentran los *wak'as*, y las distintas fuerzas espirituales que emanan de los cerros: *uywiris* (espíritus)*, apus, achachilas* (antepasados), *illas* (protectoras de animales), entre otros.	Ritual destinado al Santo Rey (chicote), que se efectúa en la plaza de Totora Marka.

Elaboración propia sobre la base de la observación participante del ritual realizado el 8, 9 y 10 de enero de 2015.

Como se observa en la tabla, es común que los rituales estén dirigidos a una deidad femenina o a una deidad masculina, o ambas a la vez. Un claro ejemplo de esto es que el primer día, en la mañana, está enfocado al dios, pero también a la diosa femenina (virgen) que mora en la *alminiya phuqhara* (capilla). El mismo día, en la tarde el ritual se efectúa al *wak'a,* en donde mora el dios tutelar masculino. Pero hay otras *wak'as* en la marka que son femeninas, al respecto Choque (2009: 36), señala que hay *wak'as achachilas*, es decir lugares masculinos y *wak'as awichas* o lugares femeninos.

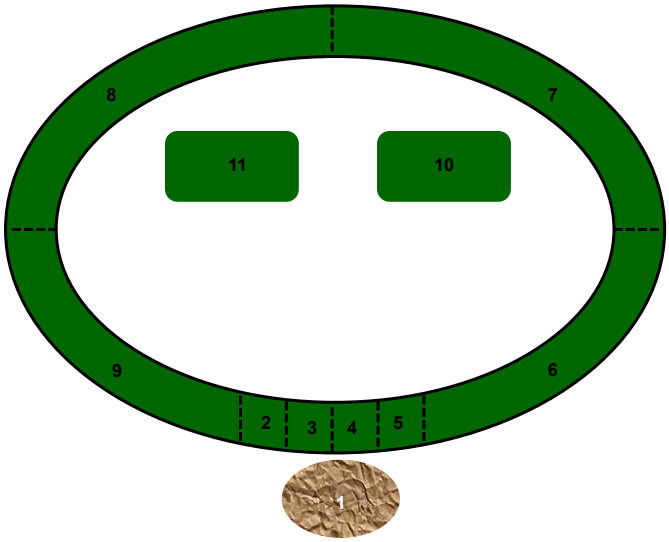
En general en las markas del altiplano boliviano, algunos cerros están asociados a protectores masculinos como los *uywiris mallkus*, otros a protectoras femeninas como las *uywiris tallas*; y otros cerros, albergan dos protectores: *achachila* o abuelo, y *awicha* o abuela (Platt, en Martínez, 1989: 13; Colque, 2012). Muchos cerros son señor y señora, es decir pareja de esposos *chachawarmi* (Bouysse Cassagne, 1987)**.** En Totora Marka, en el cerro San Pedro se encuentran tanto fuerzas espirituales femeninas como masculinas, de hecho, muchas autoridades me comentaron sobre la presencia de *illas* (protectoras de animales) duales.

Por lo general, los rituales en la capital de Totora Marka se realizan en el cerro sagrado o *wak'u alminía,* debido a que el pueblo se encuentra en una hoyada *"donde no escuchan las deidades"*, razón que explica la ubicación de las ceremonias de los dos primeros días. El ritual del tercer día se realiza en la plaza principal, es decir en la llanura, cumpliendo nuevamente con el principio de complementariedad, debido a que los cerros son masculinos y las pampas femeninas (Choque, 2009: 36).

A continuación, describo en detalle la ceremonia realizada el 8 de enero de 2015, debido a que el proceso, la ubicación y los símbolos son similares para los otros dos días restantes. En este primer día, las autoridades se ubicaron en un círculo frente a la *alminiya phuqhara* (capilla de la virgen, donde mora la deidad femenina), al lado Este se colocó la parcialidad aransaya y al Oeste la parcialidad urinsaya (ver gráfico 5). Cerca a la *alminiya phuqhara* se ubicaron primero las parejas de mallkus y t'allas de marka y junto a ellos las parejas de mallkus y t'allas de consejo. En la primera mitad del círculo, más cercana a la *alminiya phuqhara*, se situaron las autoridades masculinas, es decir los tata tamanis de ambas parcialidades. Las autoridades femeninas o mama tamanis se acomodaron en la segunda mitad del círculo. Varias personas entrevistadas me comentaron que en los distintos rituales hay momentos en los que deben estar divididos mujeres y varones; debido a que entre puras mujeres deben *akullicar* y *ch´allar* a la Pachamama, es decir a la deidad femenina; mientras que los varones *akullican* y *ch´allan* a los *wak'as* masculinos. Caso contrario, la mujer u hombre que por error se ubique en el lado opuesto, *"puede perder la razón, la cabeza y enloquecer"*. No obstante, hay momentos en el ritual, como el perdón a los animales, en los que obligatoriamente deben estar en pareja.

La ubicación de las autoridades originarias respeta el orden de las comunidades plasmadas en el membrete, como ocurre también en las asambleas. Cabe mencionar que las autoridades políticas y del Estado también participan en este ritual; los cuales se sitúan junto a los mallkus de marka y consejo, es decir cerca a la *alminiya phuqhara*.

Gráfico 5. Ubicación de las autoridades originarias durante el ritual del cambio de autoridades.



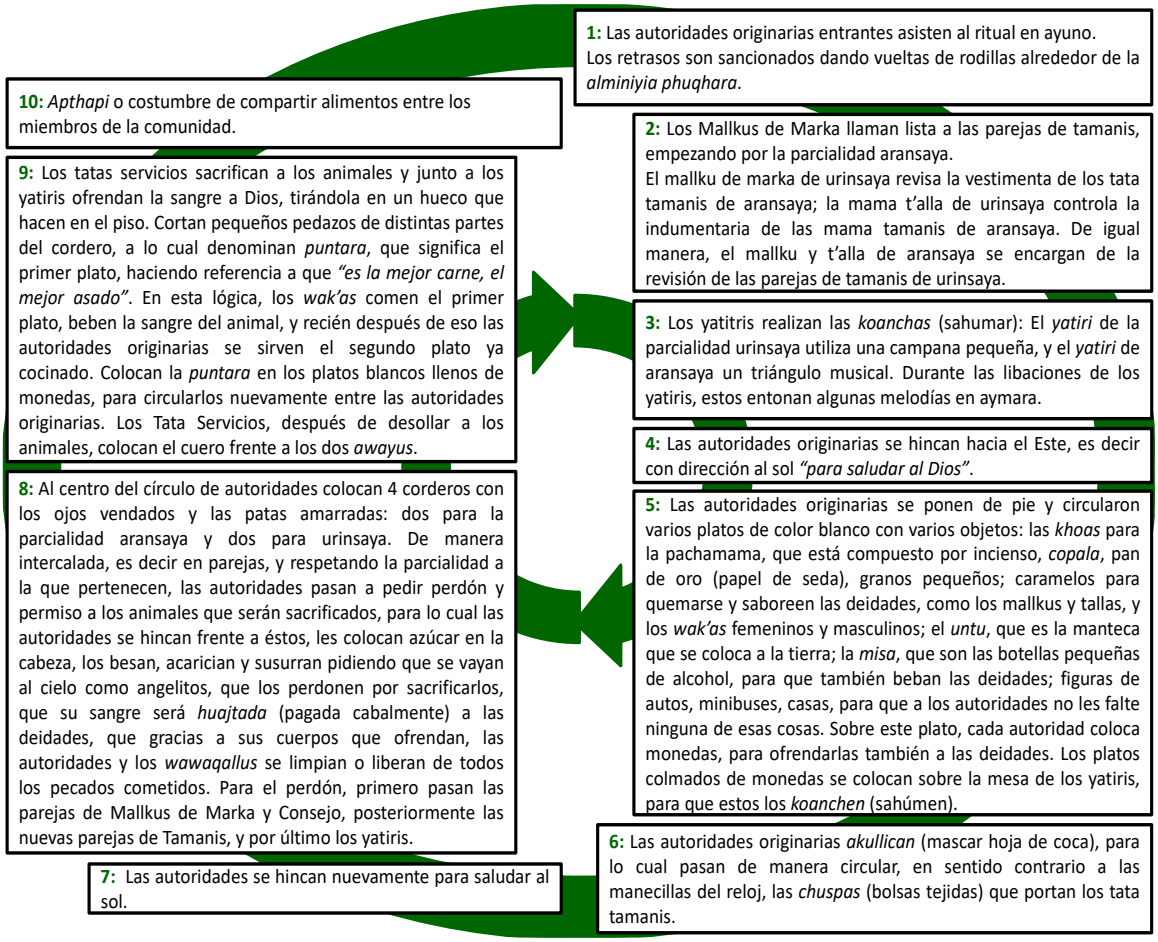
1: *Alminiya phuqhara*
2: Mallku y t'alla de consejo de aransaya.
3: Mallku y t'alla de marka de urinsaya.
4: Mallku y t'alla de marka de aransaya.
5: Mallku y t'alla de consejo de urinsaya.
6: Tata tamanis aransaya.
7: Mama tamanis aransaya.
8: Mama tamanis urinsaya.
9: Tata tamanis urinsaya.
10: *Awayu* con ofrendas urinsaya.
11: *Awayu* con ofrendas aransaya.

Elaboración propia sobre la base de la observación participante del ritual realizado el 8 de enero de 2015.

Al centro del círculo se colocaron dos mesas o *apxatas, es decir* dos *awayus* verdes extendidos con una pequeña cruz rodeada de hojas de coca, botellas de alcohol, y un vaso con gaseosa cubierto por un pan. Al frente de los *awayus* se pusieron maderas aromáticas de *koa* y palo santo, con las cuales queman y ahúman las ofrendas a las deidades. En cada *awayu*, representando a cada parcialidad, se ubicaron los *yatiris o* expertos en leer la coca, quienes se encargan de efectuar los rituales centrales. Además de los yatiris, están los tatas servicios, que usualmente son *pasarus* (exautoridades) varones, quienes están al tanto de las bebidas y de organizar los distintos elementos rituales que requieren los *yatiris*, entre otras acciones vinculadas a la logística del ritual.

Al igual que las asambleas, los rituales tienen una serie de normas y un *thaki* (camino) interno, que debe ser rigurosamente respetado tanto por las autoridades femeninas como por las autoridades masculinas. El gráfico C, muestra el *thaki* (camino) o los pasos que se realizaron en la ceremonia del primer día.

Gráfico 6. Procesos seguidos en el ritual del cambio de autoridades durante el primer día.



Elaboración propia sobre la base de la observación participante del ritual realizado el 8 de enero de 2015.

Después de la etapa 9 descrita en el gráfico, que es el sacrifico de los animales, se vuelven a repetir varias veces el paso 6 (*akullico* rotativo) y 7 (saludo al sol), hasta que se da por concluido el ritual. En la etapa 7, mientras se mascan las hojas de coca, se hacen pedidos a las deidades a través de gritos *"casi llorando"*, *"con todo corazón, con sentimiento"*, como señalaron los entrevistados, para que sean escuchados por éstas. Las parejas de nuevos tamanis piden por el progreso, bienestar, felicidad, amor, entendimiento de los *wawaqallus* (comunarios de base); porque nadie muera, ni tenga problemas en su ayllu; y porque haya buena producción de distintos productos agrícolas. Durante el *akullico*, tres a cuatro parejas *chachawarmi* invitan alcohol al resto de las autoridades originarias.

Es a través de los *akullicos*, gritos, cantos de los yatiris y otros estímulos fisiológicos, "que el símbolo ritual efectúa un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales" (Turner, 1999: 33).

El proceso descrito en el gráfico 6 rige los otros dos días de rituales, sin embargo, presentan algunas características particulares, simplificadas en la siguiente tabla.

Tabla 5. Características particulares del segundo y el tercer día del ritual del cambio de autoridades.

SEGUNDO DÍA	TERCER DÍA
Organizado por el Gobierno Municipal. En lugar de dos, hay cuatro *awayus* verdes en el piso, en los cuales además de borregos se colocan llamas. La sangre de estos animales es vertida por los yatiris y los tatas servicios únicamente sobre los santos reyes y los bastones de mando. Los platos con monedas y las *puntaras* de los animales no circulan entre las autoridades originarias, quedándose todo el rato sobre los *awayus*. Después del sacrificio de los animales, se elaboran dos coronas con banderines de papel de china o de seda.	El círculo de autoridades originarias se ubica en torno a la *jach'a qhana* (cruz andina), construida de cemento al sur de la plaza. Es el ritual más prolongado, con una duración de más de 12 horas. Enfocado a los Mallkus y T'allas de Marka, ya que a través de esta ceremonia dejan su cargo. Por esta razón, estas parejas de autoridades ocupan más tiempo para realizar el ritual del perdón a los animales sacrificados y son los encargados de verter la sangre de los corderos en cuatro agujeros. Los platos blancos no circulan, sino que se los colocan sobre los cueros de los borregos. Después de la *puntara*, los mallkus de marka colocan sus bastones de mando junto a la *chakana*, sobre los cuales también se echa la sangre de los animales sacrificados.

Elaboración propia sobre la base de la observación participante del ritual realizado el 9 y 10 de enero de 2015.

Durante los tres días de rituales, obligatoriamente deben estar presentes tanto las mama tamanis como los *tata tamanis*, lo cual genera una alta presencia femenina en estas ceremonias. Es tan importante que se respete la complementariedad en estos espacios, que las autoridades políticas asisten también con sus esposas, a pesar de que estos cargos son ejercidos individualmente. Este hecho observé no sólo en los rituales del cambio de autoridades, sino también en otras ceremonias, como la entrega de enjalmes detallada en la tabla 3, en la cual el intendente obligatoriamente debe asistir con su pareja.

En este y otros rituales que participé, advertí que por lo general existe una división por género de los roles y actividades: los hombres autoridades se encargan de dirigir el ritual; los mallkus de marka revisan la indumentaria de los tata tamanis; los tatas servicio, con la ayuda de hombres de base, sacrifican a los animales, se encargan de desollarlos y trozarlos. Por otra parte, las mama t'allas de marka realizan un control riguroso de la vestimenta de las mama tamanis; las mama tamanis de consejo llaman la atención constantemente a los varones sobre la correcta realización de los rituales;[131] las esposas de los tatas servicios, con la ayuda de otras mujeres de base, se encargan de preparar los alimentos. En este sentido, se visibiliza que tanto mujeres autoridades como mujeres de base tienen un papel activo y central durante las ceremonias, destacándose el importante rol como agentes de disciplina que cumplen las mama t'allas de marka y de consejo.

Los rituales son asuntos familiares, como lo es todo el ejercicio del cargo, por lo que alrededor del círculo de autoridades se colocan sus parientes más cercanos, junto o atrás de ellos, se ubican otros comunarios/as de base que no tienen algún vínculo con las autoridades originarias, pero asisten como espectadores/as. Así la ceremonia se llena de personas, entre ellas niños que observan con atención todo el proceso y mujeres que venden alimentos para las y los comunarios que trepan hasta la cúspide del cerro.

Todos los rituales concluyen con un *apthapi* o costumbre de compartir alimentos entre los miembros de la comunidad. Al igual que en toda la ritualidad, durante el *apthapi* hay momentos en los que los hombres se sientan en un círculo y las mujeres en otro, a lo cual denominan *chachawarmi apthapi*. Los mismos productos del apthapi están divididos como masculino y femenino, siendo las papas redondas femeninas y los productos alargados (como la oca, plátano, ají y papas alargadas) masculinos (Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia, 2009: 16-17).

[131] Por ejemplo, el primer día la mama t'alla de consejo de urinsaya señaló a su tata que se estaba equivocando en el orden de las ofrendas; en el segundo día, realizado al diablo lluvia, la mama de consejo de aransaya señaló en dos ocasiones que se estaba cometiendo un error en el ritual, a lo que el resto de las autoridades originarias respondieron *"¡jallalla!"*, aceptando la llamada de atención.

En suma, los tres días del cambio de autoridades develan las prácticas rituales vinculadas al ejercicio y la construcción de la autoridad aymara, su cosmovisión, sus formas de relacionarse con el mundo sobrenatural y los lenguajes que han construido en estos espacios. Ante los momentos de conflicto analizados a lo largo de la presente tesis, que ocurren en la marka entre distintos actores como autoridades varones y autoridades mujeres, autoridades originarias y autoridades políticas; la práctica de los rituales garantiza la pervivencia y armonía del colectivo, reafirmando "[…] la validez de ciertas normas fundamentales, aislándolas de las otras y separándolas de los contextos en que se producen pugnas y conflictos en conexión con ellas" (Turner, 1999: 44). Turner advierte que esto no quiere decir que a través del ritual se disuelvan o desaparezcan los conflictos, pero sí que éstos sirven para reconducir periódicamente a los individuos a los principios estructurales y los valores que rigen el funcionamiento y la organización de la sociedad.

La construcción de la complementariedad *chachawarmi* se ancla en estas prácticas rituales siendo en palabras de Turner (1999) un "símbolo dominante" de las ceremonias que se realizan en Totora Marka, es decir un significado constante y consistente dentro del sistema simbólico, que tiene autonomía respecto a los fines rituales y no cambian con el tiempo; es decir que es un valor axiomático. En este sentido la complementariedad está presente en todo el proceso ritual, teniendo propiedades ideológicas, al ser un principio relacionado con el orden social, moral, las normas y los valores, que explica la importante presencia y ubicación de mujeres autoridades en estos espacios, y el rol que desempeñan; y propiedades sensoriales, relacionadas a procesos y fenómenos naturales, ligados a entidades espirituales, como las deidades femeninas y masculinas, y los lugares sagrados que siguen esta lógica dual. Los símbolos rituales vinculados a la complementariedad, se refieren a la necesidad de que tanto hombres como mujeres participen en los espacios públicos y colectivos; y a los valores compartidos de los cuales depende la vida comunitaria, como la lógica de complementariedad entre distintos elementos del mundo que se complementan.

1.3. El performance de la identidad aymara en las festividades y la importancia de la complementariedad.

Al igual que los rituales, el organizar y participar en las festividades, es otra de las funciones fundamentales de las autoridades originarias, espacios públicos y colectivos en los cuales obligatoriamente también se respeta la complementariedad. En Totora Marka, las festividades también tienen una historia de fortalecimiento progresivo, principalmente desde el 2007, cuando el municipio fue declarado capital de la tarqueada y de la vestimenta originaria. Este dato es importante porque muestra, que las festividades también se han refuncionalizado principalmente desde el gobierno de Morales, articulándose a un espacio nacional que a pesar de las discriminaciones raciales perennes, se ha flexibilizado, siendo estas demostraciones actualmente más permitidas que antes.

La *tarqueada* es la tonada que se emite con una flauta de 46 a 64 centímetros denominada *tarka*, elaborada con madera, la cual va acompañada con tambores y bombos.[132] Esta tonada se toca principalmente en época de lluvias, es decir desde noviembre hasta marzo, por lo que es un ritual de súplica a la naturaleza, a las lluvias y a otros fenómenos climáticos, para que estos no afecten a los cultivos; lo cual visibiliza el fuerte vínculo entre las festividades y la ritualidad. Observé tres momentos centrales de este periodo: el Festival de la Tarqueada, el Jallu Pacha y la Anata Andina, que los sintetizo en la siguiente tabla:[133]

[132] La tarka cuenta con seis hoyos y se la fábrica en tres tamaños distintos: el licu o tayca, que es el más grande; la mala o malta, de tamaño mediano; y el ch'ili, que es el más pequeño.

[133] El análisis de las tres festividades se basa en la observación participante del Festival de la Tarqueada realizado del 9 al 13 de noviembre de 2014, el Jallu Pacha y la Anata Andina efectuadas el 11 y 12 de febrero de 2015, respectivamente.

Tabla 6. Características particulares de las tres festividades.

Festival de la Tarqueada	Jallu Pacha (tiempo de lluvia) [134]	Anata Andino (alegría)[135]
Desde el 9 de noviembre: Concurso de grupos de *tarqueada* que representan a cada ayllu de la Marka u otros municipios que participan en la competencia cuyos finalistas son premiados con llamas y bolsas de semillas. [136] El Festival antecede al aniversario de la Provincia (10 de noviembre), a la entrega de enjalmes y la corrida de toros (11 de noviembre) y una serie de celebraciones que alargan la fiesta hasta por cinco días. Para estas distintas festividades, llegan a la Marka residentes (migrantes) totoreños de todo el país y del extranjero, principalmente de Chile, Perú, Argentina y España. También participan comunarios de otras markas, principalmente de los departamentos de Oruro y de La Paz. Estas celebraciones marcan el inicio del tiempo de lluvias y de la *muyunta*, que como indiqué en la anterior sección, es la visita a cada uno de los sayañeros realizada por las autoridades originarias entrantes.	Fecha movible, festividad realizada en la primera o segunda semana de febrero: En la ciudad de Oruro, distintas markas de Jacha Karangas bailan la *tarqueada* y efectúan rituales para la buena producción, abundancia de víveres y multiplicación de ganados.	Fecha movible, festividad realizada en la primera o segunda semana de febrero: También en la ciudad, la Anata Andina se realiza al día siguiente del Jallu Pacha y dos días antes del carnaval de Oruro.[137]

Elaboración propia.

[134] Muchos entrevistados coincidieron al señalar que la festividad ancestral en la que participa Totora Marka es el Jallu Pacha, el cual se fortaleció desde inicios del 2000 y en el cual participan las Markas de Jacha Karangas. Esta festividad combina danzas y momentos rituales en distintos puntos de la ciudad de Oruro. Como mencioné en el apartado sobre rituales, cada ceremonia tiene un *thaki* (camino) y en el caso del Jallu Pacha todo se inicia con un ritual en el Faro del Conchupata, posteriormente las Markas danzan al ritmo de la tarqueada por varias de las calles de la ciudad, y concluyen la festividad con el ritual del phuqanchawi (cumplir, pagar) que se realiza en el Illa del Cóndor (piedra con forma cóndor), alrededor del cual los amautas y las autoridades originarias colocan distintas mesas para hacer la ch'alla, ritual akulliku y la t'ikanchada (envolver con serpentina) al cóndor, solicitando a esta deidad les guíe bien en sus cargos y que haya una buena producción para los wawakallus.

[135] La participación de Totora Marka en la Anata Andino es más reciente, varios entrevistados señalaron que la primera vez que se realizó esta fiesta fue en 1993 y que el territorio participó recién el 2008. En esta festividad participan alrededor de 102 comunidades de las Markas de Jach'a Karangas, Jatun Karangas, Jatun Killakas Asanajqis, Suras, Uru Chipaya y Urus del lago Poopó, todos del departamento de Oruro, haciendo un total de 120 grupos de tarqueada u otras danzas autóctonas que bailan a lo largo de la calle 10 de febrero de la ciudad de Oruro. Esta festividad es organizada por la Federación Única de Trabajadores Campesinos de Oruro, lo cual visibiliza una vez más el traslape de las instituciones organizativas, en este caso un concurso de Markas que responden a la estructura del ayllu organizado por una Federación que pertenece a la CSUTCB, es decir a la estructura sindical. Después de la Anata Andino, autoridades originarias y comunarios de base regresan a la Marka para festejar el carnaval en sus comunidades.

[136] El 2013 fue la primera vez que se realizó el Festival, como una forma de afianzar el nombramiento de la Marka como capital de la tarqueada.

[137] Peregrinación en devoción a la Virgen de la Candelaria o denominada "Mamita del Socavón".

Como mencioné en el anterior capítulo, el ayllu Pachacama nos invitó a bailar con ellos en la segunda versión del Festival de la Tarqueada del 2014. El primer ensayo se realizó en la plaza de la comunidad de Culta. Un grupo de alrededor de 15 hombres con *tarkas* se ubicaron en círculo alrededor de un comunario que marcaba el ritmo con un bombo. El primer sonido ronco de las quince *tarkas* dejó en completo silencio a los bailarines y espectadores de este primer ensayo. Inmediatamente, alrededor del grupo de músicos, se conformó un grupo exclusivamente de autoridades originarias de las cuatro comunidades del ayllu, quienes bailaron en parejas. Detrás de ellos, se agruparon unas 15 jóvenes mujeres y al lado contrario los jóvenes varones. Durante los ensayos nos explicaron que hay figuras fijas en la danza de la tarqueada: primero se hacen inclinaciones hacia delante y se dan vueltas al final de cada giro musical. Para dar notoriedad a cada movimiento, los hombres mantienen elevadas las *chuspas* con la mano derecha; y las mujeres las *wist'allás*, ambos tejidos para llevar la hoja de coca, que se mueven junto al ritmo de la música.

En la tarqueada para las distintas festividades es fundamental la presencia de los hombres como músicos y de las mujeres como bailarinas. Que los hombres toquen la *tarka* es una habilidad valorada por la colectividad; de hecho, muchos entrevistados la vincularon a una posición de prestigio.[138] Para las distintas actividades, en cada ayllu eligen cada año a un hombre para que dirija a los grupos de *tarqueada*. De preferencia el director debe vivir en la marka, es decir no ser residente (migrante), y para su elección nuevamente se respeta el *sarathaki* entre los ayllus, es decir que cada año se escoge de manera rotativa a alguien de una comunidad distinta. Es tan importante que los hombres sepan tocar la *tarka*, que en algunas festividades quienes no saben tocar este instrumento pagan una multa de 300 a 500 Bs. Por otra parte, las mujeres son centrales en la danza de la tarqueada. Para las tres festividades, se nombran a *ñustas* (reinas o princesas)

[138] Por ejemplo, David Gómez, que es uno de los músicos más renombrados del territorio, me comentó cómo lo recibieron en la Marka cuando el 2009 Totora ganó el primer lugar en la Ana Andino bajo su dirección, señalando que "¡hasta más que al Evo me querían!, ¡la gente me respeta mucho por eso!". Años después, David Gómez fue apoyado por su comunidad, junto a su esposa, para ocupar el cargo de Tamani, a pesar de no haber ejercido otros cargos anteriores, lo cual visibiliza la importancia que adquiere en este caso concreto el conocimiento de este instrumento.

para que representen a su ayllu o a toda la marka. La elección también se realiza por rotación, y se elige usualmente a mujeres jóvenes, que sepan hablar perfectamente el aymara, tocar un instrumento originario, que dominen los pasos que se realizan para bailar la tarqueada, y conozcan la historia de la Marka.

En las distintas festividades hay una considerable participación de niños y jóvenes, ya sea como músicos o como bailarines. A diferencia de las mujeres adultas, hay muchas jóvenes que tocan la *tarka*, principalmente en el Festival de la Tarqueada. Al indagar sobre este cambio, me indicaron que en las escuelas de la marka les enseñan a tocar la *tarka* tanto a niños como a niñas indistintamente; lo cual es valorado principalmente por las mujeres adultas, quienes me indicaron que antes este era un instrumento sólo para varones, mientras que en la actualidad sus hijas tienen la libertad de decidir si tocar o bailar en la *tarqueada*.

El orden de entrada de los danzantes es similar en las tres festividades: en un primer bloque danzan las autoridades originarias en parejas, encabezados por los malkus y t'allas de consejo y de marka, seguidos por las parejas de tamanis que se ubican respetando el orden del membrete. Posteriormente entra un bloque de mujeres de base de distintas edades, después de ellas un grupo de hombres de base que tocan la *tarka*, y cierra un bloque de hombres y mujeres que danzan en pareja.

Varios eventos se inician con un desfile de autoridades políticas y originarias, por ejemplo, esto ocurre en el Festival de la Tarqueada. En los desfiles usualmente primero entran las autoridades municipales, el alcalde/sa municipal entra acompañado/a con su pareja. Posteriormente, ingresan las autoridades originarias, encabezadas en una línea por los mallkus de marka y de consejo, en la segunda línea las mama t'allas de marka y de consejo, posteriormente un bloque únicamente de las mama tamanis y después de ellas, los tata tamanis. Después de las autoridades originarias entran las totoreñas que son parte de "las Bartolinas", a quiénes se distinguen por sus mantas azules; y después los miembros del consejo educativo de la marka y otras instituciones. Se destacan tres elementos importantes sobre esta breve descripción de los desfiles: nuevamente se observa que tanto en fiestas como en rituales, la participación de

las autoridades políticas debe ser en *chachawarmi*; el orden de las autoridades originarias respeta la lógica de complementariedad: autoridades principales masculinas - autoridades principales femeninas, autoridades femeninas de las comunidades – autoridades masculinas de las comunidades; se destaca la presencia de "las Bartolinas" en este tipo de eventos, por ser el único grupo en el cual entran únicamente mujeres, en el quinto capítulo analizo ampliamente qué implica la conformación de esta organización en la marka.

En el Festival de la Tarqueada y en otras festividades comunales, se nombran a dos parejas de pasantes (mayordomos), una de aransaya y otra de urinsaya, para que se encarguen de los gastos que se requieren realizar en el marco de estas fiestas. Por ejemplo, en el Festival se necesita contratar las bandas de músicos para la morenada[139] y de los grupos de cumbia chicha,[140] la instalación de dos escenarios en la plaza,[141] la comida de los músicos, entre otros. Cada 11 de noviembre, se nombra a las dos parejas de pasantes (mayordomos) del año entrante, quienes gastan mínimamente alrededor de sesenta mil dólares. A pesar del sacrificio que implica reunir esta cantidad de dinero, este cargo festivo-religioso otorga tal prestigio a la pareja que es considerado como parte del *thaki* (camino) en el sistema de autoridades originarias, como mencioné en el anterior capítulo.

Este apartado visibiliza que la complementariedad, al igual que en las asambleas y los rituales, es una dimensión más del ciclo festivo, espacio que además de ser colectivo, se desarrolla con la participación de personas de otros territorios o inclusive fue de la marka, llegando a ser una performance pública de la identidad aymara dirigida al espacio nacional. El ámbito de las festividades

[139] Como mencioné en el anterior capítulo, es una danza originaria que alude al hecho de la presencia de población afro en la región andina. Después del Festival ingresan los bloques de morenada. Usualmente cada bloque de esta danza representa a un *ayllu*, por lo que son encabezados por las parejas de autoridades originarias. Es común que los totoreños residentes (migrantes que viven en la ciudad), se integren a las morenadas, mientras que los que habitan en la Marka, participan más a las actividades de la *tarqueada*; siendo este otro elemento que se suma a las diferencias entre residentes y habitantes de la Marka. Cabe aclarar que si bien las autoridades originarias participan en toda la festividad, su función se centra principalmente en la tarqueada, estando a cargo desde los ensayos previos al Festival.

[140] Fusión entre ritmos tropicales y música andina como el *huayño*.

[141] Después de los bloques de morenada, se instalan en la plaza dos escenarios, con enormes altavoces, en los cuales se presentan distintos grupos, primordialmente de la denominada cumbia chicha.

devela además del goce y el disfrute colectivo, nuevamente la fuerza organizativa, la generación del tejido social y el disciplinamiento.

Es en este contexto, hombres y mujeres participan en condiciones de igualdad, los cuales acuden voluntariamente a estos espacios como una afirmación de su identidad. Las autoridades originarias en complementariedad organizan y dirigen estas festividades; mientras que los hombres y mujeres de base participan en estas fiestas ya sea como músicos, como bailarinas, o como parejas de pasantes, siendo fundamental la presencia femenina y masculina en cada uno de los procesos de las celebraciones.

2. Segunda dimensión y el incumplimiento de la complementariedad: Interseccionalidad de las opresiones y las violencias.

En el anterior apartado me enfoqué en los espacios identificados por las mujeres totoreñas en los que se cumple con la complementariedad, como son las asambleas de Marka, los rituales y las festividades, tres espacios centrales en los que se desempeñan las autoridades originarias respetando el *chachawarmi*. No obstante, muchas veces, partiendo de la significación de la complementariedad y considerando únicamente estos espacios, se concluye que este principio dota de total armonía a las relaciones de género en las comunidades indígenas. Sin embargo, las mismas mujeres totoreñas consideran que hay algunas prácticas que contradicen este principio, identificando una serie de opresiones que marcan las distancias entre la complementariedad como principio y discurso, y algunas prácticas cotidianas. A continuación, visibilizo que estas prácticas disruptivas ocurren más en el espacio doméstico y comunitario, donde la complementariedad corre el riesgo de convertirse solamente en un discurso.

Los espacios en los que se incumple la complementariedad visibilizan cómo se entretejen los distintos sistemas de opresión como clase, raza, género y sexualidad en Totora Marka. Para el análisis relacional de estos sistemas de opresión, retomo la propuesta metodológica que hace Sieder (2017: 18-21) para aterrizar metodológicamente el concepto de interseccionalidad. En este sentido, a

continuación historizo los entendimientos de la violencia de género, ubicando "las distintas formas de opresión de género dentro de las historias nacionales y locales de racialización y colonialismo" (Sieder, 2017: 18); desarrollo cómo las mujeres totoreñas desde su contexto sociocultural entienden las diferentes formas de violencia estructural e interpersonal que afectan sus vidas; y analizo "las conexiones entre la violencia interpersonal y las formas más estructurales y colectivas de violencia racial de clase y de género" (Sieder, 2017: 21).

Es importante aclarar que con este segundo apartado no pretendo retratar a las totoreñas como víctimas de su cultura y sistemas normativos; por el contrario, mi interés es desmenuzar las múltiples inequidades y condiciones materiales de subordinación que afrontan, al ser estas la base de las propuestas de resignificación de la complementariedad, que desarrollo en el siguiente capítulo. Realizo este análisis, debido a que coincido con varias autoras que concluyen que así como los sistemas de dominación se dan interseccionalmente, las prácticas políticas de resistencias también deben ser pensadas de este modo (Hill Collins, 1990/2000; Crenshaw, 1991; Lugones 2012; Espinosa, 2009). Es decir, que la agencia social de las mujeres totoreñas y resistencias antes las ideologías de género y los diferenciales de poder entre hombres y mujeres, que despliego a lo largo de la tesis, dependen de esta identificación y rechazo de subordinaciones que desarrollo a continuación; lo cual explica las importantes transformaciones que han ocurrido en relación a los derechos de género, detalladas al final de este acápite.

Totora Marka cuenta con uno de los índices de pobreza y de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) más altos de Bolivia, con el 99.4 %, ocupando el sitial 292, de 316 considerados, en el ranking de municipios. Por esta razón, aproximadamente el 39.77 % de la población migra temporalmente para buscar ingresos adicionales, de los cuales el 70% corresponde a la migración masculina y el 30% a la migración femenina (Plan de Desarrollo Municipal de San Pedro de Totora, 2009). La pobreza y constante movilidad espacial, es el marco estructural y de desigualdad que confronta a la población totoreña a una serie de obstáculos como

el creciente minifundio de las tierras, el precario acceso a educación y salud; y en la ciudad, a actitudes y comportamientos de discriminación y racismo.

En el marco de este contexto de pobreza, colonización, exclusión social y racismo, las mujeres totoreñas identificaron en los talleres que realicé con ellas las desigualdades que enfrentan dentro de sus propias comunidades y familias, que se comprenden desde dos categorías culturales que se utilizaban en la Marka para establecer las diferencias entre hombres y mujeres, y que a pesar de que en la actualidad casi ya no son referidas, siguen marcando las relaciones de género: la primera es la de *"pampa chhuxuñaw"* que la tradujeron como "orinar sentada", y que era utilizada de manera peyorativa para señalar que las mujeres son *"como animales que no sabemos ni orinar"*. Algo similar indicó Marcela Alconz, cuando me contó que de niña sus hermanos varones le gritaban *"¡cállate pampa chhuxuñaw!, tu ni orinar sabes, eres como las ovejitas, como las llamas, no sabes nada"*. Idelfonsa Choque me contó que por ser *"pampa chhuxuñaw"*, las niñas debían comer con la mano y los niños con cucharas, esto sucedía por la creencia de que cuando las niñas utilizaban cucharas provocaban que las llamas nazcan con las patas deformes, a lo cual agrego que esa "*era una manera de hacernos a un lado como imillitas* (niñitas)*".* Estos testimonios denotan que esta categoría era utilizada para animalizar a las mujeres y como veremos a continuación, para sustentar una serie de discriminaciones. Encuentro cierta similitud de esta categoría con la de *sullka* (minoridad) analizada por Choque (2009: 10), la cual señala que es una forma muy sutil que tiene la cultura aymara para encubrir la subordinación y marginación de la mujer.

La segunda categoría es la de *mayt`ata* (prestada), ampliamente desarrollada también por Choque (2009: 10), que en la esfera doméstica sitúa a la mujer como un ente no propio, que no es de la familia, por lo que la inversión en su crianza debe ser mínima. En las entrevistas indagué sobre esta categoría, al respecto varias mujeres me indicaron que esto sucedía por la residencia posmarital patrivirilocal, que establece que la pareja recién unida en matrimonio pase a residir a la casa paterna del esposo. Lo cual genera que esta condición de

mayt´atas se mantenga presente desde que la mujer sale del seno de su familia de origen hasta que llega al hogar del conyugue.

Ambas categorías están vinculadas a las distintas formas de opresión de género dentro de las historias nacionales y locales de la marka, relacionadas a la violencia racializada contra hombres y principalmente contra mujeres indígenas, en el sistema de las haciendas. Como mencioné en el anterior capítulo, las mujeres totoreñas estaban inmersas en relaciones de servidumbre aún más jerárquicas que los varones, siendo aún más explotadas y prácticamente esclavizadas como sirvientas; lo cual propició que los hombres de la marka ejerzan violencia sobre los cuerpos de las mujeres y los niños de su familia, como lo analiza Cumes para el caso de Guatemala (2009, 2018). Considero que esta interpretación resulta plausible para la situación de las mujeres totoreñas, si consideramos el conjunto de violencias que ellas refieren en el momento actual.

Alrededor de dichas categorías, las mismas mujeres totoreñas enumeraron las siguientes violencias centrales que contradicen al principio de complementariedad: los múltiples roles femeninos, el no acceso y tenencia de la tierra por parte de las mujeres totoreñas, la falta de acceso a la educación, los procesos desiguales de inserción en la ciudad de las mujeres migrantes, y las asambleas de ayllu y comunidad como espacios masculinizados. Sobre la base de estas subordinaciones identificadas, las mujeres totoreñas formularon una serie de propuestas para transformarlas y cumplir con el ejercicio pleno del *chachawarmi*, las cuales serán analizadas en el siguiente capítulo.

2.1. "Las mujeres no tenemos descanso": Los múltiples roles de género.

> Mientras María mira la televisión relatándome su historia, a la vez pellizca el chuño (papa deshidratada) para la cena, me dice *"mira, yo me levanto a las seis de la mañana porque tengo que encargarme de las wawas, el Oscar me ayuda, pero la que trabaja más en la casa es la mujer. ¡Las mujeres trabajamos mucho!, nos levantamos bien temprano, traemos agua, cocinamos, cocinamos todo el día, en la mañanita para el desayuno, más tarde para el almuerzo, después ya también la cena. También cocinamos el fiambre para comer en nuestras chacras, ahí trabajamos pura yunta porque no tenemos ni tractor ni abono. Después ordeñamos las vacas, cuando nos encargamos del ganado ¡es grave!, no tenemos tiempo ni para comer, caminas comiendo, también traemos leña, hacemos queso. Si nos queda tiempo hilamos, lavamos la ropa, todo hacemos cargado la wawa. En el campo se trabaja mucho, en especial la mujer. (…) Cuando el Oscar se va a Iquique*

(Chile) *para trabajar de albañil, ¡peor tengo trabajo!, ahí sí que quedo a cargo de todo".* Mientras María relata sus quehaceres diarios, llega su madre (Benita), una mujer de alrededor de setenta años, que hace más de treinta años quedó viuda. María descarga en el piso su aguayo lleno de papa y me dice *"¡hola hermanita!, ahorita le saludo mejor, estoy bien sucia, grave he trabajado"*. Una vez que se lava las manos, le pregunto lo que hizo durante el día, y me comenta que estuvo en la chacra desde la mañana, *"solita me voy a la chacra para ripiar, sabes que mis hijas la mayoría del tiempo viajan para trabajar, mi nietita también va al colegio, o sea que ahora me encargo yo solita de todo, si lo dejo la papa se agusana grave y pierdo todo, a partir de mayo que es tiempo de cosecha más trabajo tengo, a veces contrato gente para que me lo pastoree, pero eso es algunas veces porque no tengo pues dinero"*. Doña Benita se levanta para ayudar a María a pellizcar el chuño, le pregunto cómo le va con la comida que vende en la Feria (que se realiza quincenalmente en la capital de Totora), ella me responde *"más o menos, con la platita que gano ahí pago para que me lo pastoreen, tengo esta tiendita pero tampoco me entra mucho, más bien la María me está ayudando estos días a recoger la quinua. ¡Mucho trabajo es para mí!, diario camino como dos leguas y media, me duelen muchos mis pies, así ya en oscuro regreso, orando vengo todo el camino para que no me pase nada, cuando me quedo solita grave lloro también, por eso un tiempo me he ido a la ciudad con la Carmen* (hija menor)*, pero también allá se paga alquiler* (renta) *y también me he aburrido, uno se acostumbra a la vida aquí en el campo aunque sea tan pesada".*

En los relatos de vida de María y Benita, y otras mujeres con las que platiqué en Totora Marka, se observa que ellas desempeñan una serie de roles atribuidos a su género. Es así que se encargan de la crianza de los hijos, de las tareas domésticas, de las actividades agrícolas y ganaderas,[142] del tejido e hilado de prendas de vestir, de la "atención" a sus esposos, entre otras responsabilidades. Años antes, cuando la migración era menor en el territorio, los hombres se dedicaban a las actividades agrícolas y las mujeres a las actividades ganaderas. En la actualidad, por la mayor migración masculina del campo a la ciudad, las mujeres se encargan de ambos trabajos. Estas múltiples responsabilidades, genera tiempos distintos entre hombres y mujeres, "siendo los hombres los privilegiados 'con el tiempo importante', mientras que las mujeres viven un tiempo no importante, que es succionado por el de los varones" (Paredes, 2008: 15).[143] Esta distinción de tiempos por género se observa claramente en el siguiente testimonio:

[142] En Totora Marka se produce principalmente papa, quinua, trigo, cebada, hortalizas, cañahua, entre otros productos agrícolas. En relación a las actividades ganaderas, las familias usualmente cuentan con ganado vacunos, ovino, camélido y en menor cantidad animales de corral.

[143] Esta diferenciación de tiempos la comprobé al organizar los talleres con mujeres o al acordar las entrevistas. Con los hombres era más fácil identificar tiempos libres a cualquier hora del día, mientras que las mujeres sólo podían en las noches, cuando regresaban de trabajar las chacras.

"Jiwasax ukataq sufrtan, waw uywaraktan, phatankan apnaqxaraktan, q'ipnaqxaraktan, uyw awatiraktan, yap llamayuraktan. Jupanakax purintanipxi, anchhichanaka jupanakaxa purt'anipxi, jiljay ch'am tukunipxaraki, ukat purt'anipxi, ikirkam purt'anipxi "si me sirves me sirves, si no me sirves no me sirves" sasaw purt'anipxix. Jiwasasti? Aruma, once, doce de la noche ikinttan"

(Traducción) Nosotras hemos sufrido mucho, criamos a los hijos, los llevamos en el vientre, los cargamos, pasteamos animales, cosechamos nuestra chacra. Ellos llegan cansados directamente a dormir, esperando a ser servidos por nosotras. En cambio nosotras nos acostamos 11 o 12 de la noche.

(Participante Evento de Mujeres de Totora Marka, 12 de agosto de 2011)

Muchas mujeres, en especial las que son cabeza de familia, además de los roles mencionados también se encargan del sustento económico de sus hogares, por lo que se insertan a distintas actividades de comercio al interior de la Marka, ya sea abriendo tiendas, restaurantes y puestos de comida, o participando en las ferias de venta de alimentos y víveres que se realizan quincenal y anualmente, tanto en las comunidades como en la capital del territorio. Tomando en cuenta todos los roles femeninos hasta el momento mencionados, se observa que las mujeres totoreñas "tienen una carga laboral triple, ya que se hacen cargo del trabajo reproductivo, doméstico y productivo" (Sieder y Sierra, 2011: 11). Es importante añadir que la mayoría de las actividades económicas en las que se insertan las mujeres totoreñas son inestables y con bajos ingresos, lo cual ocurre también cuando migran a la ciudad, como analizo más adelante.

Existe una serie de prácticas, actitudes y valores destinados a mantener estos roles de género. Por ejemplo, en la escena etnográfica María comenta que las mujeres realizan sus actividades cargadas de sus hijos pequeños. En los talleres con mujeres me explicaron que *"las ven mal"* a las mujeres que dejan en el suelo a los bebés mientras pastean los animales o cocinan, señalando *"¡mira!, no está cargando la wawa, se está jugando"*. La noción de que las mujeres deben cargar todo el rato a los bebés, visibiliza que las mujeres son representadas como "las cuidadoras" de los hijos, siendo una responsabilidad que tienen desde el embarazo, el alumbramiento y su crianza, como se observa en el testimonio que viene a continuación:

"Chachakis wawachisapan ukat jiwasax uywir aliqakïsan kuna sumäspan, jiwasaxa wawachxaraktan ukatxa aka phatankan apnaqaskaraktan ukat q'ipin apnaqaskaraktan. Naya sirit, pinsirit, nayataki, naya akataqpini akham may may wawachxtxa, ukat akataq luraskakirakta, parto usut sartat jicchuru part ustan qhara sartxtan, lurtxaktan, jani khitis luriri utjkiti munas munas lurxtan. Ukat todavía qapt'asisa p'itt'asisa ukhamapini sarnaqtanx, janipini ina akham sarnaqsnatix inay, janipini. Ukat todavía qapt'asisa p'itt'asisa ukhamapini sarnaqtanx, janipini ina akham sarnaqsnatix inay, janipini. ¡Warmin lurañapax sumt'atapiniwa!"
(Traducción) Si el hombre pariera hijos y nosotras solamente criáramos, ¡sería muy bueno! Pero, nosotras parimos, manejamos en nuestra vientre, además de eso seguimos cargando en nuestras espaldas. Después de parir tantos hijos, sigo haciendo cosas al día siguiente del parto, no hay nadie que nos ayude y nos vemos forzadas a hacerlo. Además de eso, siempre andamos hilando y tejiendo. Nunca andamos así sin hacer nada. ¡Son muchos los quehaceres de la mujer!
(Participante Evento de Mujeres de Totora Marka, 12 de agosto de 2011)

Esta responsabilidad de cuidado no recae en los varones, para ejemplificar este hecho, una de las participantes del taller de Mujeres Totoreñas señaló: *"chachax jan, ampar qhiwt'ataki sarnaqi mochil apt'at, no a la wawa como nosotras"* (Trad. el varón anda con las manos libres, agarrado una mochila, no al bebé como nosotras). Indagando más sobre la noción de cuidadoras, las mujeres señalan que son las responsables no sólo de los hijos, sino de la familia en general, de su entorno y de la colectividad, como mencionó Genara Canaviri, al señalar que: *"[…] nosotras cuidamos de las wawas, de nuestros papás, de nuestros hermanitos, de nuestro esposos, criamos a los animalitos, a las plantas, sin nosotras nada existiría pues hermanita"*. Por ende, la naturaleza de sus obligaciones de cuidado hacia otros es representada como algo positivo, al ser un servicio que dan a sus familias y a la comunidad. Lo crítico es que al ser el cuidado atribuido únicamente a las mujeres, genera una sobrecarga laboral, que les imposibilita entre muchas cosas, participar en espacios públicos.

Esta primera desigualdad identificada por las mujeres totoreñas, visibiliza la triple carga laboral que les impide ser parte de los asuntos comunales. Es fundamental considerar esta situación, para comprender por qué una de las propuestas femeninas para el estatuto autonómico, desarrollada en el siguiente capítulo, es repartir de forma equitativa los roles de género, principalmente el del cuidado, cuestionando a su vez el control social enfocado especialmente hacia las mujeres. Si bien las mujeres desarrollan una mirada crítica sobre los múltiples roles de género que desempeñan, en los relatos de vida y testimonios no se

observan que las cuestionen, este hecho se explica precisamente desde la interseccionalidad en sus distintas dimensiones, que permite situar los debates del *chachawarm*i que se desarrollaron en el espacio público de la primera dimensión de la práctica de la complementariedad, y se contrastan con los reclamos y las opresiones que viven las mujeres en sus espacios locales.

Los reclamos y agravios que las mujeres totoreñas identifican en relación a esta primera desigualdad de género, develan que las múltiples responsabilidades femeninas se han incrementado con la migración masculina, que si bien esto ha implicado la apertura en algunos espacios para ellas, como en el sistema de autoridades y los rituales, también les trajo mayores responsabilidades.

2.2. La falta de acceso y tenencia de la tierra por parte de las mujeres totoreñas.

En Totora Marka, el tamaño de las tierras de cultivo o parcelas individuales (*sayañas*), varían de una a otra familia extendida por vía paterna, es decir que los herederos de las tierras son los hijos varones. En la actualidad, cada familia cuenta con alrededor de una a dos hectáreas.[144] La gradual división de las tierras de una generación a otra, provoca que algunas familias hereden únicamente algunos surcos de tierras, fenómeno que es denominado como "surcofundio" y hace referencia a la extrema subdivisión de las *sayañas*.[145] Las participantes de los talleres con mujeres totoreñas, comentaron que el problema de la tierra en la marka está vinculado más que a la cantidad, a la calidad de los pastizales, que se ve afectada por las continuas sequías, lo cual no les permite sembrar ningún producto agrícola. A continuación, presento un punteo de las distintas variaciones de la herencia de la tierra en Totora Marka, considerando el género:

[144] Urioste (2006; en Huaracho, 2008: 93) señala que 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.
[145] Según Urioste (2006; en Huaracho, 2008: 93), la variable de ajuste en el acceso a la tierra en los andes bolivianos es la migración, ya que en lugar de subdividir constantemente la tierra, las familias optan por mantener el tamaño de sus tierras enviando a sus hijos a estudiar o trabajar fuera de la comunidad.

- En la mayoría de los casos heredan la tierra los hijos varones, por lo que las mujeres están sujetas exclusivamente al cultivo de las tierras de sus esposos. Por ello, la residencia posmarital patrivirilocal, que establece que la pareja recién unida en matrimonio pase a residir a la casa paterna del esposo, sigue siendo una constante en la Marka.[146]
- Las mujeres suelen heredar los animales de pastoreo.
- Las mujeres heredan solo pequeñas parcelas o *chiquiñas*, cuyos tamaños son calculados de la siguiente manera, según Beatriz Condo: *"digamos que son tres hijos, un varón y dos mujeres, el varón hereda la mitad de la sayaña y las mujeres se dividen la otra mitad, o si es un varón y una mujer, el varón hereda un pedazo más grande y la mujer uno pequeñito".* Por la distancia que existe entre la comunidad de origen de las mujeres y la comunidad de sus parejas, que es donde residen después del matrimonio, muchas veces no pueden sembrar las *chiquiñas* heredadas, por lo que hasta esas pequeñas parcelas quedan en manos de los hermanos.
- Las mujeres heredan por igual la tierra cuando la familia únicamente tiene hijas mujeres.
- Existen algunos casos de mujeres que heredaron la tierra por la migración de sus hermanos varones.
- En el caso de mujeres divorciadas, pueden heredar la tierra de sus padres sólo si viven en la marka, si es que deciden migrar pierden el acceso a la tierra.
- Se presentan casos de hombres que dejaron sus tierras para vivir en las de sus esposas.

La herencia patrilineal de la tierra genera que las mujeres sean discriminadas por sus propias familias de origen, por ejemplo en los talleres con mujeres, varias de las participantes que heredaron algunas parcelas de sus padres me comentaron que son cuestionadas constantemente por sus hermanos

[146] En Totora Marka aún siguen siendo comunes y valorados los matrimonios endogámicos, como una de las participantes de los Talleres con Mujeres señaló: "tienes que casarte con alguien de tu misma comunidad, no importa que sea cojo o ciego, de otro pueblo hace llorar, no sabemos quién es". No obstante, con el pasar de los años se tiene un incremento de los matrimonios exogámicos, habiendo casos de totoreñas/os casadas/os con personas pertenecientes a otras markas de Oruro (principalmente de Curahuara de Carangas), otras comunidades de La Paz y personas de la ciudad.

varones: *"nos dicen ¡eres sólo hermana!, nos corresponde a nosotros la tierra, no a ti".* Esta situación empeora si estas mujeres tienen únicamente hijas mujeres, ya que es un argumento utilizado por sus hermanos para negarles el acceso definitivo a las *sayañas*. La misma violencia experimentan con sus familias políticas y con sus propios esposos, quienes consideran que la tierra es únicamente del varón y no de la pareja *chachawarmi*; lo que genera que muchas mujeres viudas sean desalojadas de las tierras de sus conyugues.

A pesar de estas múltiples discriminaciones identificadas por las mujeres totoreñas relacionadas a su acceso a la tierra, algunas participantes de los talleres señalaron que ellas mismas como nueras son las que "reclaman" a sus cuñadas cuando quieren heredar las *sayañas* de sus suegros, bajo el sustento de que les pertenecen a sus esposos, y por ende a ellas como parejas; lo cual muestra que en muchos casos a través del matrimonio, las mujeres sí acceden a la tierra por la vía de la herencia patrilineal:

> "Hasta ahora hermana seguimos llevando usos y costumbres de Totora Marka, por eso que los hijos nomás son propietarios, las hijas no pueden ser propietarias. Si en caso que tiene amor y voluntad y cariño del padre, recién le regala terreno, pero sólo si es que el padre quisiera, pero si no quiere le da todo a sus hijos. Pero si el padre le quiere dar algo a la hija, en ese caso las yernas gritamos, decimos "es el terreno de nosotros, es el terreno de mi esposo, anda tú eres mujer, anda pedirte de tu esposo, anda a gritar tu terreno, pero no me quites a mí", eso es hermana y eso es por usos y costumbres siempre"
> (Testimonio mama tamani comunidad Pan de Azucarani, 2015)

El punteo de las distintas variaciones de la herencia aunado a las situaciones diversas de falta de acceso a la tierra por parte de las mujeres totoreñas, revela que a pesar de las reformas agrarias oficiales, las mujeres se encuentran en una situación particular de vulnerabilidad y constante violencia cuando intentan acceder a las *sayañas*. La desigualdad estructural entrecruzada por el género, sitúa a las mujeres totoreñas en una situación de desventaja, lo cual reproduce violencias intrafamiliares, normaliza las desigualdades de género y contradice el principio de complementariedad. Por esta razón, las mismas mujeres enunciaron una serie de propuestas para modificar esta situación, las cuales desarrollo en el siguiente capítulo. Para comprender estos planteamientos, es fundamental considerar que la herencia de la tierra responde a patrones

arraigados de organización social y de género sumamente complejos, como muestro en el presente apartado.

2.3. Las diversas dificultades que afrontan las mujeres totoreñas en el acceso a la educación

> Idelfonsa (61 años) sentada frente al fogón, revuelve la olla donde hierve una sopa de papas, arroz y unos cuantos trozos de carne. Me pregunta con una sonrisa, *"¿qué quieres que te cuente de mí, por dónde empiezo?"*, le respondo *"por dónde usted quiera doña Idelfonsa"*, inmediatamente suelta una carcajada que tímidamente la cubre con una mano y me dice:
> *"Mi vida ha sido difícil, yo sólo hablaba en aymará, ahora mi hijito no entiende el aymará* (sonrisa)*, sólo castellano habla. Siempre he querido estudiar, porque siempre he tenido esa iniciativa, pero mi papá muchas veces me decía pampa chhuxuñaw, eso te dicen porque las mujeres orinamos al suelo, así sentadas como estoy ahorita, mientras que los hombres orinan parados, sólo por eso los hombres tenían que estudiar y las mujeres no teníamos que estudiar, porque al ser pampa chhuxuñaw, tienes que atender al esposo o a la cocina, entonces los papás decían "¿¡para que ellas van a estudiar?!", eso es lo que nos decían nuestros pasados, ahora desde que ha habido equidad de género sí podemos estudiar, podemos entrar a colegios podemos desenvolvernos a nivel de un varón.*
> *Mis hermanos han estudiado hasta quinto básico* (primaria)*, (…) yo he estudiado hasta mitad de tercero básico, he dejado de estudiar por falta de apoyo de mis papás y también porque se ha clausurado la escuela. Antes los varones estudiaban y las mujeres uno o dos años nomás, mi papá decía "¡para qué las imillas* (niñas) *quieren escuela, dos años basta!, las imillas tienen que pastear ganado, si no quieren ¡que se vayan a la ciudad!", en cambio mi mamá quería que igual estudiemos hombres y mujeres, pero como mi papá decía que no, al final no estudiamos las niñas. Antes entrábamos bien grandes a la escuela, a veces de 18 años estábamos recién en segundo básico. La verdad es que gracias a la religión me he capacitado, con ellos he aprendido a hablar en castellano, ahora leo ¡pero escribir no puedo!, como sea escribo, los hermanos de la religión me han enseñado, a veces ayuda la religión y por eso no podemos discriminar. Existen más profesores y profesionales en las comunidades donde ha llegado la iglesia adventista del Séptimo día. Mucho no nos dejaban acercarnos a esa iglesia, porque nos decían que llegaban a comer sapo, comer víbora, decían "estos nos están enseñando mal y van a traer malos tiempos", sin importar lo que decían yo seguía yendo porque quería aprender a leer y escribir. Ahora algunas palabras puedo interpretar de lo que quiere decir el legislativo, leyes más o menos entiendo, leyes agrarias. Algunas señoras leen pero no pueden entender, esto pasa más con las mujeres que se hacen parejas y atienden a sus esposos nomás. Es que es bien injusto lo que vivimos las mujeres hermana, porque cuando estamos niñas los papás no quieres que estudiemos, ya de grandes ya también son los maridos los que no quieren porque se ponen celosos, o sea que toda nuestra vida sufrimos, se da cuenta ¿no ve?*

El relato de vida de Idelfonsa Choque visibiliza que ante la precaria situación educativa de la Marka,[147] las niñas y jóvenes mujeres totoreñas enfrentaban y

[147] Hace aproximadamente 50 años la Marka contaba con un sistema educativo bastante precario, por ello los padres de familia debían pagar a maestros para que se trasladen a las comunidades y se encarguen de la educación de sus hijos/as. Una vez establecidas las escuelas con todos los grados en algunas comunidades, los niños de comunidades con escuelas que ofertaban únicamente los niveles iniciales, tenían dos opciones: ya

enfrentan aún más dificultades al acceder a la educación. Muestra de esto es que en el territorio las mujeres son más monolingües que los hombres, de hecho varias aprendieron recién a hablar español al migrar a la ciudad. Las mujeres totoreñas también cuentan con menores niveles educativos y de escolaridad que los hombres. En los relatos de vida, las entrevistas y los talleres con mujeres, fue común que éstas señalen que estudiaron máximo hasta quinto de primaria, aunque hay algunos casos que lograron concluir el bachillerato o accedieron al magisterio. Por otra parte, si bien varios hombres concluyeron únicamente la primaria, varios otros señalaron que cuentan con bachillerato, formación técnica o licenciatura. Esta no es una realidad ajena a la de otras comunidades rurales en Bolivia, ya que según cifras del Instituto Nacional de Estadística (2001), el 37.9 % de las mujeres de las áreas rurales eran analfabetas, comparadas con el 14.4 % de los hombres en las mismas áreas, y el 2.5 % de la población urbana masculina.

El monolingüismo de las mujeres y los menores niveles educativos responden a las ideologías de género familiares, que establecen que se debe invertir en la educación de los niños y no así en las niñas, por la condición de *mayt`ata* (prestada) de estas últimas y por ser *pampa chhuxuñaw* (orinan sentadas), por lo que sólo deben encargarse del pastoreo de los animales y del cuidado de sus hermanos menores. Este fue el caso de Angélica Mamani (ayllu aparu, 61 años, entrevista 2010), la cual cuando era niña junto a sus hermanas, fue llevada por sus padres a la capital de la marka como *"cocineritas de sus tres hermanos, mientras ellos estudiaban"*. Los tres hermanos de Angélica son profesionales, dos son maestros y uno es enfermero, mientras que las mujeres sólo estudiaron hasta segundo de primaria.

Como veremos más adelante, el monolingüismo de las mujeres afecta su participación en las asambleas comunales, debido a que algunas autoridades

sea recorrer diariamente grandes distancias o migrar a la comunidad con escuela secundaria, lo cual implicada que se encarguen de su propia alimentación y cuidado. Ambas opciones colocaba a los niños y niñas en una situación de abandono e indefensión. Esto sigue ocurriendo en la actualidad con muchos jóvenes que se ven forzados a migrar a la capital de la Marka o las ciudades para continuar sus estudios. En la actualidad, en la capital de la Provincia hay un Instituto de Formación Técnica, en el cual imparten carreras como mecánica automotriz, entre otras carreras técnicas. También en la Provincia, se estableció una Unidad Académica Campesina de la Universidad Católica de Bolivia, pero sólo funcionó entre el 2009 y el 2010. Por ello, aún la mayoría de las/os jóvenes se ven obligados a migrar a las urbes más importantes del país, para continuar con sus estudios técnicos o universitarios.

varones llevan a cabo las asambleas únicamente en español, lo cual genera que en algunos casos dejen de convocar a las reuniones a las mujeres que sólo hablan aymará, como señaló una de las participantes del Taller con Mujeres Totoreñas (2011): *"jan entiendki ukanakx janiw khayan nänakarux awist'kapxarakitutix, ukhamaw pasi"* (*a las que no entendemos (español) no nos avisan (de las reuniones), eso es lo que pasa*". Por el dominio del español y su formación escolar, los hombres tienen mayor facilidad de participar en las asambleas y reuniones comunales, a su vez entienden y comprenden de mejor manera las leyes, lo cual no ocurre con las mujeres, como analizo en el siguiente capítulo. En esta línea, Margarita Choque, quién participó en el taller con mujeres totoreñas en la comunidad de Pan de Azucarani, señaló que *"las mujeres (…) nos quedamos calladas porque nos falta estar preparadas. No tenemos conocimientos y por eso tenemos miedo de fallar"*. Estas formas de conocimiento y educación, dotan a los hombres de mayores capitales culturales que las mujeres, los cuales facilitan su participación en los asuntos colectivos y les coloca en un estatus más alto en la toma de decisiones comunales.

Por las dificultades señaladas, es común que las mujeres adultas busquen otras alternativas aparte de la escuela para concluir sus estudios. Varias de las entrevistadas comentaron que accedieron al Centro de Educación Técnica Humanística Agropecuaria CETHA de Huayllamarka[148], a distintos Centros de Educación Media Acelerada (CEMA) próximos a Totora o al Programa "Yo si puedo", que es una iniciativa gubernamental creada para erradicar el analfabetismo desde el 2006. Muchas comentaron que la principal dificultad al acceder a estos espacios alternativos es la resistencia de sus conyugues quienes por lo general se oponen que a sus esposas estudien. Una manera de capacitarse con la aprobación de los esposos es a través de la ocupación de cargos, ya que por vía gubernamental y no gubernamental llegan al territorio talleres de capacitación en liderazgo dirigidos a distintas autoridades de la comunidad. Al respecto, Margarita Coque, que el 2015 fue presidenta de la junta distrital, me dijo: *"si no hubiera entrado a estos cargos, hubiera estado cero como otras señoras,*

[148] Provincia Nor Carangas, que colinda con San Pedro de Totora.

con estos cargos me he capacitado y mi esposo acepta porque soy autoridad y tengo que capacitarme".

Si bien en la actualidad la marka cuenta con más y mejores centros educativos, aún existe discriminación hacia las niñas, siendo mayor la deserción escolar femenina. Muestra de esto es que en la escuela de la capital de la Marka, en primaria entran una cantidad similar de niños y niñas, pero en los niveles académicos superiores de secundaria y bachillerato la cantidad de varones jóvenes casi duplica el de mujeres. Según las entrevistadas esto ocurre porque se sigue teniendo la idea de que las mujeres son *mayt`ata* (prestada), por lo que se continúa privilegiando la formación de los varones. Otro factor de abandono escolar, son los embarazos de adolescentes, que son uno de los justificativos por el que sus padres dejan de apoyarlas económicamente lo cual obliga a las jóvenes a trabajar y dejar sus estudios. La discriminación hacia las niñas también es ejercida por los maestros de las escuelas. Este hecho fue narrado por Mauricia (23 años, del ayllu Collana), quién me comento que algunos maestros les dicen a los jóvenes varones: *"¡mujeres nomás son ellas!, pero ustedes son varones, ¡tienen que estar mejor que ellas, más arriba!"*.

A pesar de seguir vigente la discriminación por género, a través de las entrevistas e historias de vida, observé importantes cambios en las mujeres adultas, quiénes señalaron que ellas son las que más impulsan a estudiar a sus hijas. Un ejemplo de esto es el caso de Flor Colque, quién me indicó que tiene once hijos, ocho varones y tres mujeres, y que estas últimas están en la universidad: *"yo creo en la equidad de género, por eso que no quiero que mis hijas sufran lo que yo he sufrido"*. En el siguiente capítulo analizo el uso de términos como "equidad de género", pero en la presente sección me parece fundamental considerar el caso de Flor como una muestra del cuestionamiento que hacen en la actualidad las mujeres totoreñas sobre las ideologías de género y las categorías que las sustentan, como el *mayt`ata* (prestada) y el *pampa chhuxuñaw!* (orina sentada).

Estas múltiples actitudes y conductas discriminatorias contra las niñas, las jóvenes y las mujeres adultas, ejercidas por sus padres, conyugues y maestros,

muestran que ante la precaria situación educativa de la Marka, las mujeres afrontan aún más desigualdades, las cuales responden a las ideologías de género que van en detrimento de la formación femenina. Como Sieder y Sierra (2011: 12) advierten, "el analfabetismo y la falta de educación reducen la conciencia de las mujeres de sus derechos, así como su capacidad para ejercerlos y defenderlos". Estas desigualdades son fundamentales para comprender las dificultades que afrontan las mujeres al participar en asambleas, reuniones y en general, en los asuntos comunales, hecho que como desarrollo a lo largo de la tesis, está marcado por las diferencias en los capitales culturales y sociales que hay entre hombres y mujeres totoreñas, siento este otro elemento que también va en detrimento de la complementariedad.

2.4. Los procesos desiguales de inserción en la ciudad de las mujeres totoreñas migrantes.

Los y las entrevistadas coincidieron al señalar que las múltiples dificultades de la vida en las comunidades, los obliga a migrar del campo a la ciudad en busca de mejores oportunidades. Como mencioné anteriormente a través de datos estadísticos, la migración masculina es marcadamente mayor que la femenina.[149] Usualmente los hombres se insertan a actividades como la albañilería y la mecánica, y las mujeres totoreñas en trabajos como la cocina, el empleo doméstico y el comercio en mercados; lo cual visibiliza la naturalización de su rol de servidumbre (Peredo, 2006: 10; Díaz, 2014: 143). La migración femenina en la Marka muchas veces está supeditada a los matrimonios exogámicos, ya que por la residencia posmarital patrivirilocal las mujeres migran fuera del territorio al haber contraído matrimonio con una persona que no pertenece a la Marka.

A través del análisis de las trayectorias de vida, se observa que los hombres migrantes tienen mejores procesos de inserción en la ciudad, logrando cierta estabilidad económica. La experiencia de las mujeres migrantes totoreñas

[149] Las causas de la migración varían según la edad, los adultos ante la falta de tierras migran por cuestiones laborales, mientras que los jóvenes migran para acceder a mayores niveles educativos. Las personas que migran a Arica se dedican a la agricultura, recibiendo por un día de jornal un aproximado de 100 Bs.

es distinta ya que por su monolingüismo y por mantener la vestimenta originaria, experimentan un mayor choque cultural y por estas razones, la continua discriminación tanto en la calle como en sus propios trabajos. En este sentido, "el ser 'indio' se inscribe y se reproduce a través de cuerpos, lenguajes, vestimentas y prácticas cotidianas de las mujeres" (Sieder, 2017: 17). Este choque cultural y discriminación se retrata claramente en el siguiente testimonio:

> "[…] mi papá cuando era chiquitita se ha finado, huerfanita caminando en Oruro me he criado, era de diez añitos, ¡tanto he sufrido!, solita me he ido a trabajar de empleada, me pagaban poquito, no hablaba español y por eso me trataban mal, cuando he aprendido español mejor ha sido todo. […] Los del campo en la ciudad siempre somos maltratadas como si no supiéramos nada nos tratan. A mí me trataban mal por ser de abarca, por ser de pollera, '¡india sucia!' me gritaban en la calle. He llorado muchas veces, pero también he aprendido a hacer todo, cocinar, barrer, limpiar, ha sido una profesión también para mí."
> (Simona Choque, Centro Wara Wara comunidad Calacalani, 76 años, 3 hijas mujeres)

A pesar de que la migración en muchos casos es permanente, el ejercicio de los cargos, la asistencia a fiestas y rituales genera que la población mantenga un lazo fuerte con el territorio. En el caso de las mujeres totoreñas, a los anteriores elementos mencionados, se suma su rol de cuidadoras, lo cual genera que muchas retornen a sus comunidades para atender a sus padres que ya están ancianos.

Lo descrito sobre el fenómeno de la migración en la Marka visibiliza las experiencias totalmente distintas entre hombres y mujeres que se desplazan de sus comunidades a las ciudades. Se observa que algunas de las causas por las que migran las mujeres y retornan a sus comunidades están vinculadas a las ideologías de género, ya que están determinadas por la residencia posmarital patrivirilocal o por su rol de cuidadoras.

2.5. Las asambleas de ayllu y comunidad como espacios masculinizados y distintos a las asambleas de Marka.

En la primera dimensión de la práctica de la complementariedad, señalé que en la marka se realizan asambleas en los distintos niveles de la organización territorial ancestral: *marka-ayllu-comunidad*. Las asambleas de marka se efectúan en la

cabecera municipal y participan exclusivamente las autoridades originarias de todo el territorio. Debido a que el principio de complementariedad recae principalmente en el ejercicio de los cargos, las asambleas de marka se tornan en espacios centrales para el cumplimiento del *chachawarmi*. También señalé que a diferencia de las asambleas de marka, las mismas mujeres totoreñas identifican a las asambleas de *ayllu* y comunidad como uno de los espacios públicos y colectivos en los que se incumple la complementariedad, razón por la cual analizo a continuación estos ámbitos como parte de las subordinaciones de género de esta segunda dimensión.

Las asambleas de *ayllu* se realizan en los 9 ayllus, de manera rotativa en cada una de las comunidades que los componen.[150] Estas asambleas son convocadas por las parejas de tamanis de las comunidades que conforman los ayllus, y presididas por los "anfitriones", es decir el tata tamani y el corregidor de la comunidad en la que se realiza la asamblea. La frecuencia de estas reuniones depende de cada ayllu, usualmente influye la proximidad de algún evento importante, o la ocurrencia de alguna disputa que no haya sido resuelta a nivel de las comunidades, por lo que pueden realizarse cada tres meses o menos tiempo. En estas asambleas participan los habitantes de la comunidad donde se efectúa la reunión y de las comunidades más cercanas a ésta. Por otra parte, las asambleas de comunidad son convocadas por la pareja de tamanis, presididas por los tata tamanis y los corregidores; se realizan a inicios o mediados de cada mes.[151] En esta asamblea participan los comunarios de base y todo el cuerpo de autoridades de la comunidad. La asistencia de los comunarios a las asambleas de comunidad es obligatoria ya que permite mantener el derecho a sus sayañas.

Del total de asambleas de ayllu y comunidad en las que participé, el 36 % eran mujeres, lo cual es un porcentaje marcadamente menor que el 49.9 % de las asambleas de Marka. Esto ocurre según las entrevistadas, porque en las asambleas de *ayllu* y comunidad no es obligatorio que los comunarios de base

[150] Por ejemplo, las asambleas del ayllu Pachacama se desarrollaron primero en la comunidad de Marquirivi, después siguió Culta, Centro Revito, Murmuntani y así sucesivamente.
[151] Algunas comunidades cuentan con recintos construidos especialmente para estas reuniones, mientras que otras utilizan las salas de las escuelas.

participen respetando el principio del *chachawarmi*, siendo necesario que sólo este el representante de la *sayaña*, lo cual como mencioné a lo largo de este capítulo, recae en los varones.

A esta escasa presencia, se suma la ubicación de autoridades y comunarios de base en los recintos donde se realizan las asambleas. Recordemos que en las asambleas de marka, las parejas de Tamanis se sientan juntos respetando el *chachawarmi*. En las asambleas de ayllu y comunidad la ubicación es distinta, por ejemplo, en las asambleas de ayllu, en la mesa principal se sitúan las autoridades "anfitrionas" de la comunidad donde se realiza la asamblea (pareja de tamanis, corregidor y agente). Al lado derecho e izquierdo de la mesa de autoridades, se ubican las parejas de tamanis de las otras comunidades que conforman el ayllu. Al frente de la mesa de autoridades, se ubican los comunarios de base; usualmente los hombres se ubican en la parte delantera del recinto, y las mujeres en la parte trasera para cuidar a sus hijos/as.[152] En el gráfico 7 muestro la organización de una de las asambleas del ayllu de Pachacama, que muestra que en las bancas del centro y en las de adelante se ubicaron los hombres de base y entre ellos dos mujeres. Y en las bancas de atrás o en el piso, las comunarias de base.

Esta ubicación, según las mujeres entrevistadas, les dificulta ser parte de los debates, discusiones y toma de decisiones; debido a que crea una división entre los hombres que están al frente abordando los asuntos comunales, y las mujeres que están atrás, sentadas en el piso, hablando de temas privados y domésticos:

> "Nosotros como estamos en la parte de atrás, lo que hablan ellos ni escuchamos, nosotras hablamos de nuestros hijos, de la cocina de lo que nos hemos quemado al cocinar, de esas cosas. Ellos dicen que se tienen que sentar siempre en la mesa, ellas en el suelo nomas. Yo dije al día siguiente me voy a traer mi banquito, pero también me daba miedo de que piensen que estoy atropellando las costumbres, deben pensar que como tenemos nuestras polleritas vamos a estar bien nomas en el suelo. Cada señor debía sentarse con su esposa al lado, como es en las asambleas de la Marka, ¡pero no!, aquí termina siendo dividido, y las mujeres vamos atrás. Esto no me parece justo, ¿entonces qué pasó con el

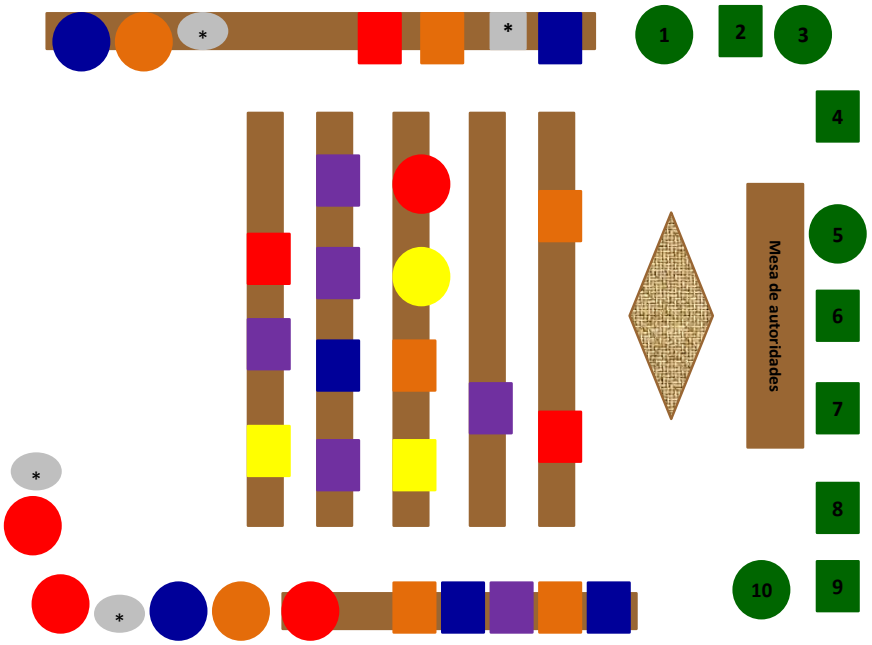
[152] No obstante, pude observar algunas excepciones de asambleas de ayllu y comunidad en las que hubo una alta presencia femenina, lo cual generó que las mujeres se ubiquen tanto adelante como atrás del recinto. Esto ocurrió por ejemplo en la asamblea de la comunidad de Culta del 12 de octubre de 2014, en la cual del total de comunarios presentes, el 74 % eran mujeres.

chachawarmi?, así digo en mis pensamientos. Si estuviéramos juntos podríamos estar bien atentos, incluso podríamos opinar"
(Beatriz, Condo, Calasaya, 2010)

"Hay varias mujeres que asisten, pero participan pocas, están acostumbradas a estar ahí atrás para cuidar a las wawas y cuando son chiquitos hay que cuidarles y uno no atiende nada y no entiende. Ahí adelante los hombres están participando y atrás las mujeres tenemos otra reunioncita (risa), hablamos de la preocupación de las wawa o de que nuestros esposos nos riñen si no preparamos la comida"
(Lucrecia, bachiller, ayllu Pachacama, autoridad originaria 2010)

Gráfico 7. Ubicación de hombres y mujeres en las asambleas de ayllu y comunidad.

1 y 2: Mama y tata tamani de Murmuntani.
3 y 4: Mama y tata tamani de Marquirivi.
5: Mama tamani de Culta.
6: Tata tamani de Culta.
7: Corregidor de Culta.
8: Agente de Culta.
9 y 10: Tata y mama tamani de Centro Revito.
Círculos de distintos colores: Mujeres de base.
Cuadrados de distintos colores: Varones de base.
***:** Niños o niñas.



Elaboración propia de la observación participante de la asamblea del ayllu Pachacama, realizada en la comunidad de Culta el once de octubre de 2014.

Los testimonios muestran que las asambleas de ayllu y comunidad se tornan en espacios masculinos, controlados por los varones y por ende, con una participación femenina menor a otros espacios como las asambleas de Marka.

"En las reuniones siempre hablan más los tatas, a las mamas no nos hacen valer, no nos escuchan. Nos hemos acostumbrado así, no nos dejan hablar, está hablando mal nos dice, nos critican los hombres, de eso estamos calladas nomas"
(Clemencia Condori, comunaria de base, entrevista 2010)

> "En las reuniones participan más los Tatas, nosotras tenemos miedo de hablar y por ahí no hablamos bien y nos equivocamos. Cuando alguna vez opinan nos hacen callar y no nos hacen caso, ¡ellos nomas opinan!"
> (Daniela, ayllu Parcu, comunaria de base, entrevista 2014)

> "[…] algunas de miedo no pueden ni hablar. Las mamas lo que tienen es temor, como no entienden la lengua tienen miedo a opinar. Tienen miedo porque son tímidas. Tienen miedo porque pueden hablar mal las palabras y les pueden corregir, y de ahí nomás tienen miedo"
> (Lucrecia, bachiller, ayllu Pachacama, autoridad originaria 2010)

Dos apuntes importantes a tomar en cuenta en relación a la presencia femenina en estos espacios: el primero es que las mama tamanis sí participan tanto en las asambleas de ayllu y comunidad, es decir que las mujeres autoridades están en otra situación que las mujeres de base, lo cual muestra una vez más que la complementariedad en la práctica, es central principalmente para las autoridades originarias, reforzando la noción que manejo desde el inicio de este capítulo, en relación a que las subordinaciones de género se dan en los ámbitos cotidianos y más que nada sobre las mujeres de base. El segundo apunte es que las escasas mujeres de base que sí participan en estas asambleas, son las que por lo general ocuparon cargos en anteriores gestiones, y tienen hijos adultos, por lo que pueden ubicarse en la parte delantera de la asamblea. Ambos aspectos marcan la diferencia entre mujeres autoridades y mujeres de base; mujeres jóvenes y mujeres adultas; mujeres con ciertos capitales culturales adquiridos en el cumplimiento de los cargos y mujeres que carecen de éstos.

2.6. Las mujeres totoreñas entre las violencias estructurales y las violencias interpersonales.

A estas desigualdades se suman muchas otras que a pesar de que no fueron identificadas como centrales por las mujeres totoreñas, han sido mencionadas por varias entrevistadas y participantes de talleres, como ser el que los amautas y principales dirigentes del territorio sean varones, privilegiándose así los liderazgos masculinos;[153] existen múltiples casos de violencia intrafamiliar que no son

[153] Los hombres que ocupan estos puestos son *pasarus* o ex autoridades que fueron capaces de resolver conflictos comunales, se vincularon exitosamente con el Estado logrando que se realicen proyectos (u obras) en el territorio, o se destacaron por llevar a cabo correctamente los rituales y las festividades.

resueltos ni por la jurisdicción ordinaria ni por la jurisdicción indígena, lo cual analizo a lo largo del sexto capítulo; las mujeres que usan el apellido materno???? son sancionadas socialmente por la comunidad, como relató una viuda que dejó de usar el apellido de su esposo: *"[…] en el pueblo han murmurado diciendo que '¡cómo es posible que se cambie el nombre, sólo los ladrones se cambian!'"*;[154] existe una serie de controles sociales que regulan los comportamientos femeninos, como la noción de que las mujeres deben llegan vírgenes al matrimonio, y que las jóvenes deben tener un solo novio para no ser mal vistas;[155] a estos suma que las mujeres no pueden decidir en relación a la cantidad de hijos que tendrán,[156] lo cual visibiliza la falta de determinación sobre sus propios cuerpos, como señaló una de las participantes del taller de Pan de Azucarani:

> *"antes nuestras mamás tenían hasta 20 hijos, (…) la mujer estaba encerrada teniendo hijos como animales. (…) Antes no hablábamos de planificación,[157] '¿qué será eso?' decíamos. El hombre quería tener relación cualquier momento, ni siquiera nos preguntaba. Mi abuelita me contaba que llegaba borracho y ya tenía hijo, ni siquiera preguntaban cuántos hijos queríamos tener. Así también comentaban las señoras, que los hombres se emborrachaban y ya nacía la wawa".*
> (Testimonio Lucía, Taller Pan de Azucarani, 2015)

[154] En febrero de 2014, en Bolivia se modificó el nuevo Código de las Familias y del Proceso Familiar, para eliminar la obligatoriedad de que las mujeres lleven el apellido de sus cónyuges.

[155] En un documento interno escrito por Benjo Alconz (autoridad originaria y técnico de Jach'a Karangas) se enlistan las "recomendaciones para jóvenes enamorados de Totora Marka", el cual recogió a través de entrevistas realizadas a hombres y mujeres de esta Marka, lo que usualmente aconsejan los padres a los jóvenes actualmente. Entre estas recomendaciones se destacan las siguientes dirigidas a las mujeres: "antes para casarte tenía que ser virgen, pero los papas del novio querían saber si era virgen o no y si daban cuenta, si manchaban la sabana para asegurarse, también que no tenían enfermedades; No hay que tener varios novios, la que tiene varios se comenta de la mujer que todos los hombres son sus novios".

[156] Al abordar en los talleres los temas de concepción, embarazo y alumbramientos, las participantes señalaron que antes de los 90 era común que los partos se efectúen en sus casas, por lo que eran asistidos por sus esposos, madres y en algunos casos parteras. En la actualidad, la capital de la Marka cuenta con un Hospital y en la mayoría de las comunidades cuentan con Centros y Postas de Salud, atendidas por enfermeros/as auxiliares. Si bien varias mujeres comentaron que acudieron a estos lugares para el control del embarazo y el alumbramiento, aún muchas prefieren hacerlo en sus casas y con la ayuda de sus familiares. Esto ocurre debido a que sienten que son discriminadas por el personal de salud, "el enfermero nos trata mal, además que llega borracho".

[157] Varias mujeres señalaron que escucharon por primera vez la palabra "planificación familia" en la presidencia de René Barrientos (1965 – 1969), cuando esterilizaron a mujeres indígenas del altiplano boliviano, "fue algo malo que sucedió, pero fue la primera vez que escuche esa palabra". Una estrategia para evitar embarazos era cargar a los bebés en el awayu continuamente por dos o tres años, lo cual se creía que evitaba embarazos no planificados.

Esta serie de desigualdades locales que afectan directamente a las mujeres, que se basan en las ideologías de género como el de *mayt`atas* (prestadas) y "*pampa chhuxuñaw"* (que orinan sentadas), y otras costumbres como la herencia patrilineal de la tierra y la residencia posmarital patrivirilocal; imponen un deber ser femenino y masculino que preserva las distintas opresiones que afrontan las mujeres totoreñas.

El insuficiente acceso a la educación, los menores capitales culturales y sociales, su inaccesibilidad a la tierra, la violencia intrafamiliar, su escasa participación en la política y en los asuntos colectivos, el racismo que afrontan en las ciudades y en sus trabajos, entre otras opresiones; sitúan a las mujeres totoreñas en la parte más subordinada de las relaciones asimétricas de poder dentro de la marka. Por estas razones, las dinámicas al interior del territorio no sólo deben ser entendidas por binarismos y jerarquías coloniales de "indios" y "mestizos", como advierte Marisol de la Cadena (2008), sino también por jerarquías de género internalizadas dentro de las familias y comunidades indígenas, que a menudo ubican a sus mujeres en el último nivel de los sistemas racializados de subordinación (De la Cadena, 2008; Weismantel, 1989; Radcliffe, 2015; Sierra, 2017).

Como señalé desde el inicio de este apartado, estas desigualdades se dan y responden a un contexto de pobreza y exclusión social, contextos que afectan de manera desproporcionada a las mujeres totoreñas, por su género, etnicidad y marginación económica, lo cual se constituyen en una "triple discriminación o estigma" (Rivera, 1996: 22; Sieder y Sierra, 2011: 11).[158] Esto visibiliza que las mujeres totoreñas, como la mayoría de las mujeres indígenas, enfrentan violencia familiar, comunal y estructural a raíz de su clase, etnicidad y género. Esta mirada más amplia de las opresiones muestra que la violencia contra las mujeres indígenas es un fenómeno complejo y multidimensional que no se reduce a la violencia física o interpersonal, ya que además es estructural, simbólica y política

[158] Si bien las mujeres totoreñas, en sus propios términos, se refieren a esta "triple discriminación", algunas autoras, como Macleod (2014: 164), critican este abordaje porque "tiende a ver cada opresión como una categoría discreta, separada y aditiva, en vez de analizar las maneras en que cada una interactúa con las demás en determinados contextos históricos"; proponiendo en lugar de la triple discriminación, el análisis de la interseccionalidad para analizar las maneras en que se producen lógicas compuestas de opresión.

(Bourgois, 2001; Sieder, 2017); vinculando así la violencia estructural con las formas interpersonales de violencia y opresión que las mujeres indígenas experimentan (Merry, 2006; Lugones, 2008; Sieder, 2017).

Además de la violencia estructural, estas subordinaciones de género que se viven en la cotidianeidad, no se pueden desligar de las historias largas de racismo y opresión colonial vinculadas a la construcción de Estado nacional; que como señalé desde en el anterior capítulo, ha subordinado continuamente a los pueblos indígenas. Es precisamente este contexto histórico el que pone a las mujeres totoreñas en las situaciones de opresión analizadas en esta segunda dimensión.

El análisis interseccional que realizo, partiendo desde las propias categorías emic de las mujeres totoreñas, pone en el centro su capacidad reflexiva, agencia, diversidad, identidades complejas, historias propias, subjetividades subalternizadas, y por ende, prácticas de resistencia y nuevas apuestas conceptuales (Crenshaw, 1991; Hill Collins, 1990/2000; Lugones, 2012), como es la del *"chachawarmi-warmichacha"*. Estas resistencias que son históricas, generaron importantes transformaciones que influyeron de manera diferenciada en las trayectorias sociales de las nuevas generaciones. Según Sieder y Sierra (2011: 151) "[…] las dinámicas de cambio, los crecientes procesos de diferenciación social, la migración y los efectos de una cada vez mayor integración de las comunidades a los espacios regionales y nacionales, impactan en los roles de género y obligan a redefinir normas y costumbres tradicionales". Muestra de estas transformaciones, es que hoy en día hay más parejas que se distribuyen los roles femeninos; más mujeres acceden a las tierras de sus padres; cada vez más mujeres llegan a niveles educativos superiores; son ellas las que planifican la cantidad de hijos que desean tener, habiendo además un uso aceptado de distintos métodos anticonceptivos; [159] es común que en la actualidad se

[159] Una de las participantes del Evento con Mujeres Totoreñas (2011), señaló que después de tener tres hijos se hizo poner un dispositivo intrauterino: *"mi esposo me decía tendremos más hijos y yo le decía 'yo no soy vaca para tener uno y otro hijo'"*.

recomiende a las jóvenes que no se casen ni se embaracen a temprana edad, para que continúen con sus estudios;[160] entre otros cambios.

Una de las transformaciones más destacadas está vinculada a la construcción de las masculinidades. Al respecto, algunas mujeres entrevistadas reconocieron que fue central el apoyo de sus parejas y conyugues mientras ocupaban un cargo. Por ejemplo Virginia (comunidad Chayruma, 53 años) señaló que mientras ella se capacitaba como partera, su esposo se quedaba con el ganado; Angélica Mamani (ayllu aparu, 61 años, 2010), señaló que su esposo la llevaba en su bicicleta de un lado a otro para que asista a distintos cursos y talleres, y además se hacía cargo del cuidado de los hijos. Platicando con las autoridades varones, estos reconocieron que son cambios que sucedieron progresivamente, como señaló Abelino Condo, tata tamani del ayllu aparu en la gestión 2010: *"(…) ahora muchos de nosotros* (los tata tamanis) *escuchamos cuando hablan las mujeres porque ellas piensan mejor que el hombre y queremos saber que necesidades tienen"*.

Según las entrevistadas, los cambios en los órdenes de género también son resultado de las transformaciones estructurales ocurridas desde el gobierno de Evo Morales. Destacándose en lo local los bonos otorgados desde el 2006 que mejoraron la situación de las mujeres totoreñas, en especial los bonos enfocados a ellas, como el Juana Azurduy,[161] y a los niños y ancianos, como los bonos Juancito Pinto y Dignidad,[162] de quiénes se encargan las mujeres por la lógica de cuidado vinculado a roles de género femeninos. A los bonos se suman otras acciones gubernamentales para enfrentar la pobreza, como la entrega de semillas de alfalfa, de medicamentos para el ganado, becas universitarias para jóvenes e

[160] En el documento de Benjo Alconz se destacan otras recomendaciones a las jóvenes como: "No querer al hombre, hay que estudiar; No hay que ser igual que mamá: no hay que casarse muy tierna; No te vas a casar menor de edad, te llenarás de hijos; No tener novio tiernamente".

[161] El bono "Juana Azurduy", es un incentivo económico que se da desde el 2009, que tiene el objetivo de disminuir la mortalidad materno infantil, por lo que está enfocado a mujeres embarazadas y madres de niños/as menores de dos años.

[162] El bono "Juancito Pinto", desde el 2006 busca incrementar la matrícula escolar y reducir la deserción, por lo que se realiza una transferencia monetaria a los padres con niños/as de primaria y los dos primeros de secundaria. Por otra parte, el bono "Dignidad", que se implementó desde el 2014, que es un pago vitalicio a personas de 60 o más años.

inclusive señalaron los spots publicitarios del Estado enfocados a erradicar la violencia contra las mujeres.

> "Con el nuevo gobierno la situación de las mujeres está mejor, porque antes habían mujeres pobres que ni siquiera tenían un pan para llevar a sus casas, en cambio con el presidente Morales hay mujeres que cuando están embarazadas y tienen sus hijitos, ya tienen su ayuda, con eso las mujeres ya están mejor tratadas. Hay mujeres pobres con 10, 12 hijos que no saben qué hacer, pero ahora con esa ayudita ya dan su lechecita y a los abuelitos también dan, con eso estamos mejor las mujeres, porque nosotros estamos a cargo de la familia"
> (Testimonio Lucia, 29 años, ayllu Parco, 2014)

> "La situación de las mujeres ha mejorado desde que ha subido Evo Morales, antes siempre eran bien humilladas, antes mi esposo era un poquito alterado, ahora escucha las propagandas del Evo, después yo le hablo, le digo he escuchado en la información que las mujeres no pueden ser golpeadas, entonces en ese tema mi esposo arto ha cambiado. Hay radios donde hay buenas propagandas y eso ayuda al cambio"
> (Testimonio Elia, 35 años, 5 hijos, ayllu pachacama, 2010)

En el quinto capítulo analizo las prácticas que van en contra-ruta del reconocimiento constitucional y legislativo de las autonomías indígenas y por ende de los derechos de género, lo cual visibiliza que las transformaciones mencionadas por las entrevistadas responden a una realidad estructural mucho más compleja. A la vez, estos cambios responden a una historia de larga data de reivindicaciones de los pueblos indígenas y de las mujeres indígenas. No obstante, considerando estos matices, es fundamental la opinión de las mujeres entrevistadas en relación a que estas reivindicaciones se fortalecieron, o se hicieron más públicas, desde el gobierno de Evo Morales, siendo su imagen un importante referente simbólico en Totora Marka y el momento actual, una coyuntura particular que gesta una reflexividad en torno a las desigualdades de género en las comunidades indígenas.

Conclusiones

El análisis del ejercicio de la complementariedad desarrollado en el presente capítulo, tiene la intención de mostrar la complejidad de este principio, que pone en tensión dos dimensiones de su práctica, en dos espacios analíticos distintos: por un lado, esta construcción del género anclada en la materialidad de la vida de

la marka, tiene un importante efecto regulador de lo político e identitario del orden social aymara, abre la participación femenina a nivel regional, y enmarca las demandas de ampliación de los derechos de género; elementos que muestran que este principio no es solamente una ideología. Por otro lado, se encuentra el incumplimiento del *chachawarmi*, supeditado a las relaciones de colonialidad, violencia y de poder asimétricas, que generan conflictos de género y que llegan a justificar situaciones de opresión y discriminación en la vida cotidiana y en los espacios comunitarios de las mujeres totoreñas, donde prevalecen de manera más arraigadas las jerarquías de género; estas develan que los avances de la complementariedad en el sistema de autoridades, si bien son fundamentales, terminan invisibilizando otras opresiones en la vida diaria de las mujeres de base.

En relación a la primera dimensión, se destaca el ejercicio de la complementariedad en eventos públicos fundamentales para la vida de los pobladores totoreños, como las asambleas, los rituales y las festividades; ámbitos vinculados a la fuerza organizativa, a la cultura, la cosmovisión, la identidad aymara y a su performatividad pública dirigida al espacio nacional. El análisis de estos tres ámbitos se vinculan a debates más amplios sobre colonialidad y descolonización, ya que muestran la vigencia de estos otros saberes como rutas de acción que se ponen en práctica desde lógicas no occidentales —que se conectan de alguna manera con el mundo no indígena—; en estos procesos, las demandas de género juegan un papel central como potenciadoras de nuevas significaciones y readecuaciones.

En dichos tres espacios, la complementariedad pasó por un proceso de formalización y regulación, que generó su fortalecimiento y una participación equitativa entre hombres y mujeres, otorgándoles a estas últimas un importante rol como agentes de disciplina. La importante apertura hacia la participación femenina ocurrida en estos espacios, es resultado de una multiplicidad de factores internos y externos a la marka, entre los cuales se destaca la historia de larga data de vigorización del ayllu y de este principio; y en el marco del Estado Plurinacional, el reconocimiento de las autonomías, las transformaciones económicas, las políticas públicas enfocadas a mujeres indígenas, el discurso de los derechos de género,

entre otros elementos que sientan las bases de las nuevas formas de reivindicación del *chachawarmi*. En este sentido, el *chachawarmi* se potencia desde el discurso moderno de los derechos y de las transformaciones económicas. La complementariedad es el resultado de un proceso histórico, que así como tuvo sus momentos de debilitamiento, en la actualidad se encuentra en recuperación y fortalecimiento.

La mayor formalización, regulación y disciplinamiento de la complementariedad, es una estrategia para crear fronteras internas ante un contexto de constante acoso y racismo. A pesar de esta regulación y disciplinamiento, el análisis de la práctica de la complementariedad revela las múltiples negociaciones, conflictos y disputas que marcan su aplicación, visibilizando una vez más la dinamicidad y flexibilidad de este principio, que como toda norma se ve obligado a ajustarse al contexto histórico y político que vive el territorio.

La otra dimensión de la complementariedad, muestra que en otros espacios el *chachawarmi* está marcado por la hegemonía masculina y una serie de desigualdades que afrontan las mujeres totoreñas por su clase, raza, género y etnia; que se enmarcan además en la violencia estructural de pobreza y exclusión social del territorio. Esta serie de desigualdades se basan en categorías como las de *mayt`atas* (prestadas) y "*pampa chhuxuñaw"* (que orinan sentadas), que cristalizan las visiones e ideologías de género marcadas por la descalificación e inferiorización de las mujeres totoreñas, situándolas en la parte más subordinada de las relaciones asimétricas de poder dentro de la marka, mostrando que en las comunidades indígenas existen procesos de patriarcalización y colonización.

Es decir que hay formas culturales que sostienen estas opresiones, las cuales son el resultado por una parte de historias nacionales y locales de racialización y colonialismo principalmente contra las mujeres, propiciadas por la construcción del Estado nación; y por otra parte, de condiciones estructurales que sitúan a este territorio como uno de los más pobres del país, con procesos de minifundio de la tierra y ascendente de migración. La situación de vulnerabilidad y constante violencia hacia las mujeres totoreñas, debe comprenderse desde estas

conexiones de violencias estructurales, colectivas e interpersonales, que normalizan las desigualdades de género en la vida diaria de las mujeres totoreñas, y contradicen el principio de complementariedad en los espacios cotidianos.

Las dos dimensiones que analizo a lo largo de este capítulo, acerca de la práctica de la complementariedad, tanto desde los ámbitos en los que se cumple y como en los que se revelan las subordinaciones de género, ponen en tensión por un lado los espacios públicos y colectivos a nivel regional y por el otro los espacios comunales y de la vida cotidiana; por un lado, el disciplinamiento, la vigilancia y las formas de la complementariedad, y por el otro su incumplimiento. Sobre la base de esta compleja realidad, las mujeres desarrollan estrategias de resistencia que generan importantes transformaciones en las costumbres, en las normas, y en las ideologías y roles de género como veremos en los capítulos siguientes.

Tata y Mama Tamani **(pareja de autoridades) en la asamblea de Marka (noviembre 2014).**
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Mama Tamani **participando en la asamblea de Marka (noviembre 2014).**
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

***Mama Tamanis* en el ritual de cambio de autoridades (8 de enero de 2015).**
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

***Tata Tamani* en el ritual de cambio de autoridades (9 de enero de 2015).**
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Mallkus y T'allas de Marka en el ritual de cambio de autoridades (10 de enero de 2015).
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

***Tata y Mama Tamani* en el ritual de cambio de autoridades (9 de enero de 2015).**
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Hombres tocando la *tarka* en el "Festival de la *tarqueada*" (9 de noviembre de 2014).
Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

Mujer joven bailando en el "Festival de la *tarqueada*" (9 de noviembre de 2014).
Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

Hombre joven tocando la *tarka* en el "Festival de la *tarqueada*" (9 de noviembre de 2014).
Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

Mujeres jóvenes tocando la *tarka* en el "Festival de la *tarqueada*" (9 de noviembre de 2014).
Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

Niña tocando el bombo en el "Festival de la *tarqueada*" (9 de noviembre de 2014).
Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

Niño tocando el tambor en el "Festival de la *tarqueada*" (9 de noviembre de 2014).
Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

CAPÍTULO 4.

DEL *"CHACHAWARMI"* AL *"CHACHAWARMI-WARMICHACHA"*: RESIGNIFICACIÓN DE LA COMPLEMENTARIEDAD Y VERNACULARIZACIÓN DE LOS DISCURSOS DE DERECHOS

Introducción

En los anteriores dos capítulos desarrollé las construcciones culturales y de género que se estructuran en torno a la dimensión de la complementariedad, como un principio, discurso y práctica que organiza la vida de los pobladores totoreños, además de develar la perspectiva de larga duración de la autodeterminación del territorio. Sobre esta base, a partir del presente capítulo desarrollo el argumento central de la tesis, enfocándome en la constitucionalización de la autonomía indígena en Bolivia (desde la aprobación de la Constitución de 2009), como un momento y proceso privilegiado para analizar la participación de las mujeres totoreñas y sus apuestas por redefinir los órdenes de género. El análisis de la disputa por la autodeterminación revela además las nuevas configuraciones de gobernabilidad, las transformaciones de la configuración estatal y la fuerte construcción comunitaria.

El proceso de conversión a autonomía originaria en Totora Marka, que corresponde al nuevo constitucionalismo en Bolivia, tuvo dos etapas distintas importantes de distinguir porque en ambas las mujeres participaron y se posicionaron de diferentes maneras: La primera etapa, del 2009 al 2011, se caracterizó por el apoyo sostenido a la autodeterminación, con un voto mayoritario por el Sí y un compromiso con la elaboración del estatuto autonómico – es decir, corresponde a la época del nuevo constitucionalismo en Bolivia. Esto le permitió a Totora Marka ser el primer territorio a nivel nacional, que alcanzó la declaratoria de compatibilidad constitucional de su norma básica. En dicho contexto, las mujeres totoreñas elaboraron sus propuestas en torno a la resignificación de la complementariedad, las que revelan procesos de apropiación, vernacularización y

redefinición de los derechos de género, buscando adecuarlos a los principios estructurales de su cosmovisión. De esta manera, la elaboración del Estatuto y el proceso de conversión a autonomía originaria, fue una coyuntura particular que propició el debate sobre la relación entre los derechos colectivos y los derechos de las mujeres totoreñas.

La segunda etapa (del 2012 al 2015), que analizo en el siguiente capítulo, reconstruye el largo camino que tuvo que recorrer Totora Marka hasta lograr la aprobación de una fecha de referendo para su estatuto. La prolongación del proceso muestra los cambios y contradicciones del Estado Plurinacional y las tecnologías del poder hegemónico que en lo local generaron divisiones en torno al proyecto autonómico y el abandono de las propuestas femeninas de redefinición de la complementariedad; lo cual me permite analizar los espacios abiertos y los límites que enfrentaron las mujeres totoreñas en el marco de la legalización del autogobierno.

Para desarrollar la primera etapa, caracterizada por las propuestas de las mujeres totoreñas de reformulación de la complementariedad, en este capítulo, primero despliego la participación de las mujeres totoreñas en dicha etapa, con el fin de brindar el marco en el que plantearon sus demandas. Posteriormente desarrollo las propuestas femeninas al estatuto autonómico, siendo esta la sección central del presente capítulo en la cual abordo la resignificación del *chachawarmi* y analizo las demandas femeninas a partir de dos ejes centrales: por un lado, la vernacularización de los derechos y su circulación discursiva, partiendo de la propuesta de Merry (2009) de analizar la reapropiación en lo local de los derechos humanos y los discursos/valores globales, considerando los atributos ideológicos, sociales y culturales, en este caso de las mujeres totoreñas, y destacando los nuevos sentidos que cobran los derechos; y, por otro lado, la intersección entre el derecho a la autodeterminación del territorio y los derechos de las mujeres indígenas. Cierro este capítulo con un análisis de los cambios que generó la participación de las mujeres totoreñas en el texto del estatuto final aprobado. Cabe mencionar que la inserción de las exigencias femeninas en la norma básica fue uno de los efectos que se consiguieron a corto plazo, En el siguiente capítulo

abordo los efectos a largo plazo con el fin de analizar lo que finalmente implicó este proceso para las mujeres.

1. *"La autonomía es nuestra lucha, es lo que somos y queremos ser"*. Crónica del primer proceso y la participación de las mujeres totoreñas.

En el presente acápite hago referencia brevemente al proceso general de la conversión a autonomía originaria en Totora Marka para brindar el marco en el que las mujeres participaron y plantearon sus propuestas. Como se observa en el gráfico 8, la primera etapa del proceso de la conversión a la autonomía originaria en Totora Marka se inició en una asamblea general realizada en mayo de 2009, en la cual se emitió una resolución, respaldada por el Suyu Jach'a Karangas, manifestando la voluntad unánime de ejercer el derecho de autodeterminación reconocida por la nueva constitución boliviana.

Es importante comprender por qué este Municipio optó por su conversión a la autonomía. De acuerdo a Guarachi (2015) en febrero de 2009, unas semanas después de aprobada la constitución política, los apu mallkus de Jach'a Carangas, convocaron en la ciudad de Oruro a los alcaldes y concejales de las doce markas que conforman este Suyu, para viabilizar las autonomías de estos territorios. Dando continuidad a esta decisión, en mayo del mismo año, un día antes de la asamblea de Totora Marka, las máximas autoridades de Jach'a Carangas junto al consejo de autoridades originarias de Totora Marka organizaron un taller con el fin de socializar la constitución, principalmente los artículos referidos a la libre determinación. Es decir que la iniciativa de la conversión a la autonomía originaria de Totora Marka, responde a esta primera decisión orgánica del Suyu del cual forma parte. En julio se realiza el primer Foro Autonómico Originario con la participación del Ministerio de Autonomías, la brigada parlamentaria de Oruro y autoridades del CONAMAQ, de Jach'a Suyu Carangas y de los 9 ayllus de Totora Marka. En el segundo semestre del 2009 se elaboró el primer borrador del estatuto, bajo la presidencia del entonces Mallku Agustín Cahuana. El 6 de diciembre de 2009 a nivel nacional se realizaron los referendos Autonómicos

Municipales, en Totora Marka ganó el Sí con el 74.5%, corroborando la voluntad de continuar con este camino.

Molina Barrios (2018) indagó los motivos que llevaron a los pobladores de Totora Marka a apoyar el proceso autonómico, contemplando que en general se desconocía la constitución recién aprobada y lo que implicaba la autonomía. Una de las motivaciones principales fue que en el marco de un momento político nacional que se regía por la idea de una transformación estatal, se generó un fuerte proceso de autoidentificación con la revalorización de los derechos indígenas, lo cual provocó que en este territorio se busque un cambio en la organización y en su autodeterminación.

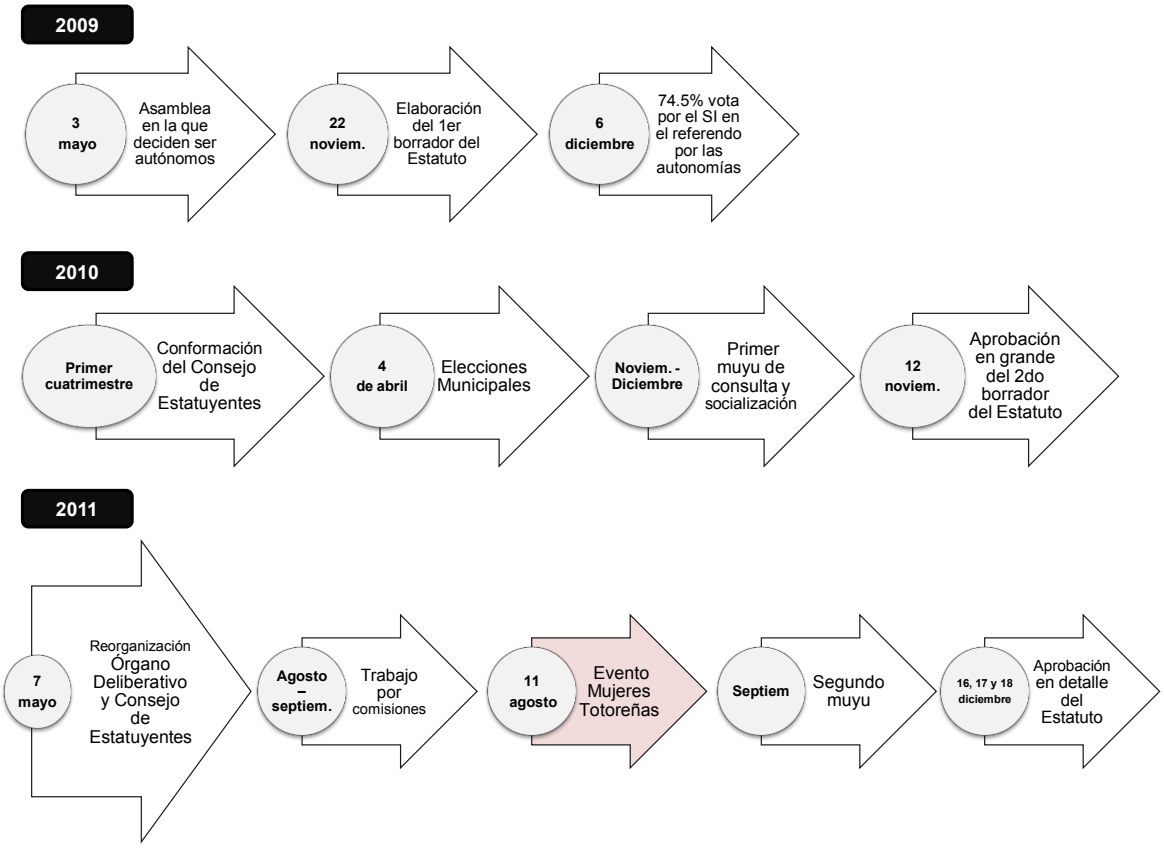
Molina hace referencia a que la mayoría de los pobladores veían a Evo Morales como el caudillo sobre el cual recaía el denominado "proceso de cambio" y con el cual se sentían fuertemente identificados y representados por su origen indígena; y al Movimiento al Socialismo como su "salvador", siendo el único partido político capaz transformar el sistema política, representar sus intereses como pueblo originario y revalorizar los conocimientos ancestrales y culturales; por lo que existía una "confianza ciega" en el proceso autonómico, basado en la idea de que este cambiaría la situación social y económica de la Marka. En síntesis, votar Sí en el referendo por las autonomías significaba estar a favor del denominado "proceso de cambio", tratándose de una votación bajo un panorama más idealista que crítico que respondía a una manipulación mediática y simbólica por parte de las esferas del poder, que vincularon los proyectos autonómicos con el proceso de transformación nacional.

Una vez elaborado el primer borrador del Estatuto, las autoridades originarias convocaron a la elección de los representantes de los ayllus al Consejo de Estatuyentes,[163] quienes fueron los encargados de la redacción y consulta del documento. En esta primera etapa ninguna mujer fue elegida como estatuyente, bajo el justificativo de que las responsabilidades femeninas dificultarían su participación en las reuniones y viajes que se requerían hacer para cumplir con este cargo. A su vez, el Consejo no se estructuró respetando el principio de

[163] Servicio comunal y gratuito, al igual que los otros cargos del sistema de autoridades originarias.

complementariedad, lo cual fue duramente criticado por las mujeres, quienes recalcaron la importancia de que todos los cargos, incluidos los de estatuyentes, sean ejercidos en pareja. Estas críticas femeninas sobre la elección de los estatuyentes, reflejaban por una parte la lucha por el cumplimiento en la práctica de la complementariedad que se dan en distintos espacios, como analicé ampliamente en el anterior capítulo; pero por otra parte, a través de entrevistas, advertí que respondían a discursos nacionales sobre la participación política de las mujeres indígenas, por lo que el proceso de cambio además de estar vinculado a los proyectos de autodeterminación, era relacionado con una noción de transformación de los órdenes de género.

Gráfico 8. Primera etapa del proceso de conversión a la autonomía originaria de Totora Marka.



Elaboración propia.

Con el fin de dar a conocer y mejorar la primera versión del Estatuto, el Consejo de Estatuyentes lideró una consulta denominada "primer *muyu*", la cual retomó la lógica de rotación del ejercicio de los cargos, para circular por cada uno de los nueve ayllus de la marka realizando asambleas.[164] En total participaron 684 personas, de las cuales alrededor del 37 % fueron mujeres. A pesar de esta importante presencia femenina, las mujeres enfrentaron varios obstáculos al momento de insertar sus propuestas en el estatuto. Por ejemplo, para la primera asamblea de esta consulta, realizada en el ayllu Wara Wara, los estatuyentes acordaron conformar varios grupos, uno de los cuales debía estar constituido exclusivamente por mujeres, para así contar con *"la opinión de las mamas"*. Sin embargo, los conflictos se suscitaron una vez que las mujeres expusieron sus propuestas en plenaria, ya que varios varones señalaron que la conformación de un grupo de mujeres rompía con la noción de complementariedad invalidando así las demandas femeninas. Esto muestra que la complementariedad es uno de los lenguajes centrales de la controversia respecto al género, utilizado unas veces de manera rígida para limitar la participación de las mujeres totoreñas, otras veces referido como un principio flexible que puede ser resignificado.

Después de lo ocurrido en el *ayllu* Wara Wara, los estatuyentes determinaron que la revisión de cada uno de los artículos no se realice por grupos, sino de manera colectiva, para lo cual eliminaron el grupo de mujeres; este cambio generó que muy pocas se animen a señalar públicamente sus propuestas. Para contrarrestar esta situación, el consejo de estatuyentes solicitó mi colaboración para que paralelamente a las asambleas de consulta, realice entrevistas a las mujeres participantes con el fin de recoger sus demandas como totoreñas.

Una vez que se efectuaron todas las asambleas de esta primera consulta rotativa, en la ciudad de La Paz se realizó una reunión de inclusión de las

[164] Esta primera consulta contó con la asistencia técnica y económica del Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas y de varias ONG agrupadas en torno a la Plataforma Institucional de apoyo a la Coordinadora Nacional de Autonomías Indígena Originario Campesinas (CONAIOC), como: Fundación CONSTRUIR, GTZ-Bolivia, el Instituto Socioambiental Bolivia (ISA BOLIVIA), CMI – CIESAS, entre otras.

propuestas al estatuto,[165] por lo que debían asistir algunas representantes de las mujeres para presentar sus demandas y asegurarse de que sean incluidas en esta norma básica. Sin embargo, ninguna totoreña asistió a esta reunión, según los estatuyentes porque no podían desatender sus hogares para realizar el viaje. Ante esta ausencia, quedó a mi cargo la lectura de las demandas femeninas, lo cual provocó que ninguna demanda sea considerada, aunque que los estatuyentes señalaron que *"todo lo que piden las mujeres es cierto, la autonomía no solo es para los hombres"*. A pesar de esta situación adversa para las mujeres, a finales del 2010 se aprobó en grande el segundo borrador del Estatuto.

En mayo de 2011, se realizó un *tanta chawi* (asamblea) de *marka* para proseguir con la revisión de algunas propuestas que no entraron al borrador recién aprobado. En esa ocasión ocurrieron varios conflictos entre el Gobierno Municipal y el presidente de los estatuyentes elegido en 2009, que devino en la reestructuración del Consejo de Estatuyentes y en la reorganización del Órgano Deliberativo, asumiendo la presidencia el entonces tata tamani Policarpio Ancari.[166] En el mismo *tanta chawi*, se cuestionó a algunas ONG bajo el señalamiento de que pertenecían a financiamiento norteamericano y manipulaban la redacción del estatuto, acusación que provocó la expulsión de una de estas organizaciones y la futura entrada de otras. Desde esta asamblea fue mayor la presencia del Viceministerio de Autonomías Indígenas Originarias Campesinas, el cual acompañó de cerca todo el proceso hasta el referendo de aprobación del estatuto. En el siguiente capítulo analizo la tensión permanente que hubo entre el Gobierno Municipal y quiénes lideraban el proceso autonómico, entre otros aspectos.

El proceso de reestructuración del Consejo de Estatuyentes y del Órgano Deliberativo provocó la paralización por varios meses de la elaboración del estatuto. Una vez elegidas las nuevas autoridades se prosiguió con el proceso, con el fin de incluir las propuestas que no fueron revisadas en la última asamblea. Se conformaron cuatro comisiones de trabajo entre las cuales se distribuyeron,

[165] Se realizaron reuniones fuera de Totora Marka para facilitar el financiamiento de las instituciones que apoyaron el proceso, cuyas oficinas se encuentran principalmente en la ciudad de La Paz.
[166] En total se eligieron a 42 estatuyentes.

para su revisión, apartados específicos del estatuto. Estas cuatro comisiones respondían a las dimensiones de la cruz andina que estructura toda la norma básica de Totora Marka: *ajayu* (pensamiento filosófico y energía espiritual), *yatiña* (sabiduría ancestral), *luraña* (hacer) y *atiña* (poder).

Durante el trabajo de las comisiones no se tomaron en cuenta las propuestas femeninas recogidas en el primer muyu. A la vez, hubo una escasa participación de las totoreñas en este espacio, asistiendo de manera regular tan sólo cuatro a cinco mujeres, las cuales prácticamente no opinaban sobre los artículos analizados. Todas identificaron que el lenguaje excesivamente legalista utilizado por los técnicos del Viceministerio de Autonomías Indígenas y por las autoridades originarias varones, les dificultaba comprender el estatuto; como señaló una de las mujeres participantes: *"Nosotros los del Tawantisuyo no hemos estudiado leyes, las autoridades fallan al explicarnos, en la comunidad algunos sabemos las leyes otros no. Aunque yo sepa las leyes no comprendo lo que dicen"*. A través de este testimonio se observa claramente el poder del lenguaje jurídico como técnica de dominación, regulación y exclusión (Bourdieu, 2000); que, sin embargo, como analizo más adelante, por el efecto simbólico del derecho, este al mismo tiempo determinó la ausencia de las mujeres totoreñas e impuso su modelo. Al lenguaje legalista se sumó el hecho de que el estatuto fue redactado en español, lo cual dificultó aún más su comprensión por parte de las mujeres, siendo este uno de los impedimentos centrales para su participación en los asuntos comunales; cobrando peso nuevamente la diferencia de capitales sociales y culturales entre hombres y mujeres, referida desde el anterior capítulo.

Ante la escasa participación y la omisión de las propuestas femeninas, las cuatro a cinco mujeres que asistieron en el trabajo por comisiones, demandaron la organización de una reunión únicamente de *mamas* para analizar su lugar en el gobierno indígena. A pesar de la aparente resistencia de las autoridades originarias varones, entre distintas lideresas totoreñas y colaboradoras logramos lanzar la convocatoria al Encuentro de Mujeres de Totora Marka, efectuado en agosto de 2011. En los siguientes apartados de este capítulo, analizo las

características de este Encuentro y las propuestas femeninas que resultaron de esta reunión de representantes de mujeres de los nueve ayllus del territorio.

En septiembre del 2011 se realizó el segundo *muyu* de consulta y socialización del estatuto,[167] el cual al igual que el primer muyu, se efectuó a través de nueve asambleas realizadas en los nueve ayllus de la marka. En total participaron 915 personas, alrededor del 42 % fueron mujeres (porcentaje mayor al 37 % del primer *muyu*).[168] En el marco de este segundo muyu, se eligieron a algunas mujeres como estatuyentes, de las cuales una mantuvo este cargo hasta el referendo del estatuto, que se realizó cuatro años después. Considerando que en el primer muyu no fue elegida ninguna mujer como estatuyente, las entrevistadas calificaron como *"un avance"* el contar por los menos con una representante en el consejo de estatuyentes.

Una vez realizado el segundo muyu, el 18 de diciembre del mismo año fue aprobado en detalle el estatuto en presencia de la exministra de autonomías, Claudia Peña. Las mujeres consiguieron incluir varias de sus propuestas en la versión final de esta norma básica. Con la aprobación colectiva del estatuto, concluye la etapa que analizo en el presente capítulo, caracterizada por un apoyo mayoritario hacía la autodeterminación; el vínculo entre el proyecto autonómico y el fortalecimiento de la identidad totoreña; y la noción que elaborando el estatuto autonómico, la Marka sería parte del "proceso de cambio" y pieza central de la construcción del Estado Plurinacional. En este sentido, me parece acertada la conclusión de Molina Barrios (2018), en relación a que la constitucionalización de las autonomías en el caso de Totora permitió en un inicio el desarrollo de una comunidad imaginada (Anderson, 1993), ya que en ese momento determinado los pobladores totoreños se sintieron identificados con el proceso autonómico, hecho en particular que enalteció y reforzó su identidad aymara y su vínculo con el proceso nacional del Estado plurinacional. Es en este contexto de apoyo

[167] En este segundo muyu se contó con la ayuda técnica de la Fundación PROSAMA, encargada de la sistematización como consultora contratada por el Programa de Desarrollo Concurrente Regional (PDCR). También brindaron apoyo técnico y económico el Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas, la Fundación TIERRA, la Fundación CONSTRUIR y CIPCA Altiplano.

[168] Estadísticas calculadas utilizando los datos presentados por Eugenia Mendizábal (2014) en el "Informe Final Estatutos Autonómicos Originarios Totora Marka, Financiamiento KAS", Fundación CONSTRUIR.

contundente al proyecto de autodeterminación, en el cual las mujeres totoreñas plantearon la resignificación de la complementariedad, a pesar de las múltiples limitantes que afrontaron al participar en esta primera etapa del proceso.

2. Propuestas femeninas al Estatuto Autonómico: Del *"chachawarmi"* al *"chachawarmi-warmichacha"*.

2.1. El Encuentro de Mujeres Totoreñas y las propuestas de resignificación de la complementariedad.

> "No tenemos que decir no voy a poder, tenemos que querer subir, no quedarnos en lo que siempre hacemos, siempre sentadas al lado del fogón, ahora a la mujer le correspondería hacer cosas para no achicarse y ser autoridad, muchas veces el hombre también le achica al trabajo de la mujer, pero no nos tenemos que dejar. Entre mujeres no hay que tener miedo de hablar, si nos preguntan hay que hablar, a veces calladitas nos quedamos, solas llorando, por miedo, por vergüenza, ¡eso ya es pasado hermanas!" (Testimonio Sixta, participantes del Encuentro de Mujeres Totoreñas, agosto de 2011)

Como mencioné en el anterior apartado, ante la escasa participación y la omisión de las propuestas femeninas durante la primera consulta rotativa y en las cuatro comisiones de trabajo, un grupo de mujeres demandaron la organización de una reunión únicamente de *mamas,* la cual se concretó el 11 de agosto de 2011 y fue denominada "Encuentro de Mujeres Totoreñas". El día del Encuentro, poco a poco fueron llegando las representantes de distintas comunidades de la Marka, sumando un total de dieciséis participantes, la mayoría mujeres de base que en anteriores años ocuparon distintos cargos del sistema originario; y dos *mama tamanis* de la gestión 2011.

Este evento lo facilité junto a Lucila Choque, que en ese entonces era capacitadora en Autonomías Indígena Originario Campesinas y de Género del Ministerio de Autonomías; su presencia fue fundamental por el manejo del aymara, lo que permitió que el Encuentro se realice únicamente en este idioma, generando

debates mucho más amplios[169] Más adelante analizo qué significó la participación de autoridades nacionales en este proceso de autodeterminación.

Choque expuso los nuevos marcos legales en Bolivia, producto de las reformas constitucionales de los últimos años. Posteriormente, pedimos que cada mujer se presente y narre los principales legados de sus madres y abuelas, abriéndose el espacio a una interesante discusión sobre los cambios en las relaciones de género; por ejemplo, Margarita señaló: *"mi abuela me dejó el sufrimiento, ella siempre nos decía que nunca sufriéramos como ella, ahora las cosas han mejorado"*. Seguidamente, presenté las propuestas que salieron de las entrevistas realizadas durante la primera consulta. Ante cada propuesta, se abría un espacio de debate y de análisis de la situación actual de subordinación de género y las alternativas para transformarla. Muchas propuestas provenientes de las entrevistas se eliminaron y/o se modificaron.

A solicitud de las participantes, redactamos las propuestas como articulados para ser incluidos directamente en el estatuto, utilizando un lenguaje legalista similar al de este documento, porque según las mujeres, esa era la única estrategia para que se consideren sus propuestas, *"así van a entrar directo al Estatuto"* manifestaron. Este es un dato importante a tomar en cuenta, ya que en el anterior acápite narré que las mujeres totoreñas identificaron que el lenguaje excesivamente legalista de la norma básica era una de las limitantes de su participación. No obstante, la solicitud que nos hicieron, muestra cómo ellas también se apropian estratégicamente de la ley y del lenguaje legal como parte de su agencia, con la intención de que sus demandas sean debatidas e incorporadas al estatuto. Como muestro más adelante, esta presión tuvo un resultado positivo, ya que se insertaron al texto final varias de las propuestas planteadas por las mujeres totoreñas, lo cual visibiliza el poder simbólico del derecho, como lenguaje contencioso con el que se confrontan y finalmente apelan, siendo el derecho un campo de disputa.

[169] Después de la realización del Encuentro, a finales de agosto del 2011, Choque coordinó el "Segundo Encuentro Nacional de Mujeres Líderes de los 11 municipios en conversión a autonomía indígena", que tuvo el objetivo de promover el análisis y la reflexión entre mujeres indígenas para incorporar su presencia en la construcción de sus estatutos.

Como desarrollo ampliamente en la introducción de esta tesis, el mayor reto que afrontamos como facilitadoras de este Encuentro fue precisamente el de traducir las preocupaciones sobre las relaciones de género y el sentido que tienen para las mujeres totoreñas sus prácticas culturales, en artículos cuyo lenguaje coincida con la constitución y otras leyes aprobadas en materia de género. El rol que ocupamos como traductoras culturales de la Ley, nos obligó a utilizar un lenguaje oficial y términos como el de equidad de género, paridad y alternancia; y a la vez recoger en torno a estas categorías, las cosmovisiones y sentidos de las participantes. Sin embargo, también es importante aclarar que muchos de estos términos oficiales son utilizados actualmente por hombres y mujeres de base, lo cual muestra el importante papel que juega la ley como creadora de categorías e identidades, y el proceso local de reapropiación del discurso de los derechos humanos, analizado más adelante.

De manera general, las propuestas de las mujeres totoreñas giraron en torno a la reformulación del principio de la complementariedad, planteando que en lugar de *chachawarmi*, se hable de "*chachawarmi-warmichacha"*, lo que revela una gran creatividad al utilizar el mismo concepto para ampliar su significado en una perspectiva que permite conectar las formas culturales propias con las demandas de equidad de género. Es importante aclarar que las mujeres totoreñas llegaron a este concepto mientras formulaban sus exigencias durante el Encuentro: una de las participantes al analizar las subordinaciones de género que afrontan en sus propias comunidades, señaló que la misma palabra *"chachawarmi"* coloca enunciativamente antes a los hombres que a las mujeres, al respecto otra participante planteó que el principio debía denominarse *"warmichacha"*, lo cual generó distintos argumentos en contra basados en la importancia de que ni el hombre ni la mujer estén adelante, los cuales concluyeron con la propuesta final del *chachawarmi-warmichacha*; es decir aquí se revela el papel productivo que tuvo la disputa jurídica y sus efectos locales.

En torno a la propuesta de resignificación del *chachawarmi*, las mujeres enunciaron sus demandas recuperando los sentidos propios de la cosmovisión andina generando así nuevos sentidos (ver tabla 7). De esta manera la

complementariedad siguió siendo el eje de las propuestas femeninas, en la medida que remite a un principio básico de la organización comunal basado en prácticas con su materialidad propia, lo que visibilicé a lo largo del tercer capítulo.

Tabla 7. Propuestas de las mujeres totoreñas en torno al *chachawarmi-warmichacha*

<table>
<tr><td colspan="2">Definición del chachawarmi-warmichacha:
• En el caso de las autoridades originarias es caminar juntos, en el caso de los/as comunarios/as de base es el apoyo, la ayuda mutua.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Implica la creación de las siguientes instancias:
• Conformación de una Organización de Mujeres Totoreñas que gestione proyectos de formación, capacitación y asegure ingresos económicos para las mujeres.
• Creación de un Comité Femenino que defienda los derechos de cada uno de los miembros de la comunidad, vele por las víctimas de violencia y planteé estrategias para prevenirla.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Se rige por los siguientes mandatos:
• La base fundamental es el ejercicio de los cargos en pareja:
o En la mitad de las parejas la titularidad del cargo debe recaer en las mamas.
o Todos los cargos del Estatuto (Delegados territoriales, corregidores, miembros del Concejo Legislativo Originario, Marka Irpiri, entre otros) deben ser ejercidos bajo la modalidad del chachawarmi-warmichacha.
• En el caso de cargos que no se ejerzan en pareja, se respetará la participación política con paridad y alternancia:
o Esto ocurrirá en los casos de representantes de salud, educación, organizaciones productivas y con las unidades técnicas, ambos cargos establecidos por el Estatuto.
• La opinión de las mujeres debe ser considerada en la toma de decisión.
• Las asambleas deben contar con cincuenta por ciento de participación femenina en todos los niveles (comunidad-ayllu-marka).
• Las asambleas deben ser obligatoriamente en aymara.
• Las mujeres tienen derecho a representar a su ayllu o comunidad aún si son solteras o viudas, con apoyo de sus familiares.
• Uno de los requisitos para la elección de la máxima autoridad ejecutiva del futuro gobierno autónomo era que cuente con educación hasta el nivel secundario; las mujeres demandaron eliminar ese requisito por excluir a la mayoría de la población, principalmente a ellas.</td></tr>
<tr><td>El gobierno autónomo respetará y promoverá los siguientes derechos de las mujeres:
• Prohíbe toda forma de discriminación hacia niñas, adolescentes y mujeres en los centros de salud, centros educativos, espacio laboral, instituciones públicas y privadas, velando por el respeto de su identidad originaria.
• Deben ser parte de toda consulta realizada en el territorio.
• Redistribución con la pareja del trabajo doméstico,</td><td><u>Derecho a la educación</u>:
• Acceso igualitario a la educación.
• Establecimiento de wawa utas (casas de niños/as) y apoyo familiar para que las mujeres con hijos/as continúen estudiando.
• Creación de una universidad pública en la Marka con carreras técnicas.
• Prohibición de tratos discriminatorios en las escuelas hacia las adolescentes embarazadas.
• Cursos sobre liderazgo, leyes, derechos humanos, dirigidos a mujeres adultas mayores.
• Todo proceso de formación debe ser impartido tanto en castellano como en aymara.
• Los docentes deben conocer el idioma aymará y la cosmovisión del pueblo de Totora Marka.</td></tr>
</table>

principalmente el cuidado de los hijos/as. • Impartición de *"cursos sobre chachawarmi"*, en los cuáles se hablé de la importancia de la crianza compartida. • Las mujeres tienen derecho de decidir si llevar o no el apellido del esposo.	<u>Derecho a la salud</u>: • Decidir libremente el número y espaciamiento de los hijos/as que quieren tener. [170] • Elegir el tipo de parto. • Cursos de información sobre salud reproductiva y cuidado integral de la mujer. • Instauración de una escuela de parteras y medicina tradicional, en la cual las mujeres transmitan sus conocimientos y prácticas culturales sobre medicina tradicional.
	<u>Derecho a la tierra</u>: • Herencia igualitaria de la tierra. • Asegurar la herencia de la tierra del esposo en el caso de mujeres viudas. • Herencia de la tierra a las o los sayañeros, es decir a los/as hijos/as que vivan en la Marka.
	<u>Acceso a la justicia</u>: • Todo caso de violencia física, psicológica o sexual debe ser sancionado por la justicia originaria o por la justicia ordinaria. • Los casos de violencia sexual deben recibir sanciones severas por parte de la jurisdicción que atienda el hecho. • En todos los casos de violencia intrafamiliar, las autoridades deben redactar actas de buena conducta. • Revalorizar la importancia de los padrinos, padres y madres de familia como consejeros y asesores de la pareja. • La Organización de Mujeres Totoreñas apoyará la impartición de justicia, fundamentalmente en el seguimiento de los casos de violencia intrafamiliar. • En el marco de la Organización, el Comité Femenino se encargará de precautelar por el bienestar de toda la población de Totora Marka. • Prohibir el consumo de bebidas alcohólicas, en especial a menores de edad. • Sanciones drásticas a los adolescentes que consumen bebidas alcohólicas. • Sanciones para los jóvenes que no aceptan su paternidad.

Fuente: Elaboración propia sobre la base del documento entregado con las propuestas femeninas (ver Anexo 2), los debates surgidos en el Encuentro de Mujeres Totoreñas y la presentación en plenaria de las participantes del evento, 11 y 12 de agosto de 2011.

[170] En el Evento señalaron que sus abuelas les transmitieron el conocimiento de los meses que son buenos para el parto y la cantidad de tiempo que debe pasar entre un embarazo y el otro: *"Las mamás tenemos que decidir cuándo tener wawa y cuando no. Tenemos que hablar con nuestros esposos, pero nosotros tomar la decisión porque nuestras abuelas nos enseñan que hay meses que son buenos para tener wawas y otros meses son malos. Tenemos que tener wawas cada 3 años. (...) Cuando llegan los hijos seguidos, no disfrutamos de ellos y nos cae mal, perdemos la dentadura, los cabellos se caen.*" (Testimonio participante Encuentro de Mujeres Totoreñas, 11 de agosto de 2011).

El reconocimiento y ampliación del *chachawarmi* cuestiona ideologías y órdenes de género establecidos. De las múltiples propuestas femeninas desarrolladas en la tabla 7, se puede identificar como parte de la reformulación del *chachawarmi* a las siguientes transformaciones centrales:

i) Todos los planteamientos giran en torno a la conformación de una Organización de Mujeres Totoreñas que apoye al gobierno autónomo originario, a través del cumplimiento de dos fines: a) proyectos productivos que generen ingresos económicos para las familias, pero principalmente para las mujeres y sus hijos; b) apoyo en la impartición de justicia, para lo cual propusieron la creación de un Comité Femenino al interior de la Organización, que defienda los derechos de cada uno de los miembros de la comunidad y acompañe a la resolución de estos casos. Las participantes señalaron estar conscientes que plantear la creación de una organización exclusivamente de mujeres sería interpretada por los varones como una afrenta a la complementariedad, por ejemplo Nativa Chávez, participante del Encuentro señaló: *"[…] los tatas tienen que aceptar que tenemos nuestra organización, claro que van a haber peleas, lo que tenemos que explicar es que siempre vamos a ser chachawarmi!"*, testimonio que visibiliza que las mujeres totoreñas reflexionaron sobre sus derechos sin salirse del marco de la complementariedad.

ii) La complementariedad debe ser un principio y práctica tanto para los cargos originarios como para los cargos políticos. Arnold y Spedinng (2007) advierten que esta es una demanda que tienen en general las naciones indígenas de las tierras altas bolivianas, las cuales apuestan por el reconocimiento y ampliación de la institución del *chachawarmi* en espacios más amplios como el municipal, departamental y también nacional.

iii) La titularidad de los cargos originarios debe recaer el 50% en las mujeres, a lo cual denominaron como *warmichacha*; y el 50% en los hombres o *chachawarmi*.

iv) Incrementar la participación femenina en todos los niveles de la organización territorial, principalmente en las asambleas de *ayllu* y comunidad.[171]

[171] En el anterior capítulo mostré que se cuenta con una alta participación de mujeres en las asambleas de marka, pero no así en las asambleas de ayllu y comunidad, espacios mayoritariamente masculinos.

iii) Apoyar a mujeres solteras y viudas en el ejercicio de los cargos en los que no necesariamente se aplica la complementariedad.
iv) Redistribución entre hombres y mujeres del trabajo doméstico, en especial la crianza y cuidado de los hijos.[172]

Las propuestas de las mujeres totoreñas muestran cómo pretendieron redefinir la autonomía desde sus lenguajes, necesidades, sentidos y visiones femeninas; sin salir de sus referentes culturales e identidades colectivas. Lo que visibiliza la importancia que tuvo este contexto de constitucionalización de la autodeterminación, a pesar de sus contradicciones y retrocesos que analizo en el siguiente capítulo. Estas propuestas se conectan con debates más amplios desarrollados en América Latina e incluso a nivel internacional, en los cuales se aborda el reto de cuestionar la opresión de género y la apertura de espacios participativos para las mujeres indígenas, partiendo del marco de sus identidades y proyectos comunitarios, claro ejemplo de esto es la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas (1994). Las ideas de justicia de acuerdo al género han viajado a través del tiempo y del espacio (Barrera, 2016) y están fuertemente vinculadas a las demandas colectivas; ambos procesos los analizo a continuación desde el caso de Totora Marka.

2.2. Vernacularización de los derechos y su circulación discursiva.

> *"Jichhax jiwasatakix wakisiriw luchaña, wakisiriwa jiwasaxa derechox igualäpan, ¡chachanakasa igual!"*
> [Traducción] Ahora es necesario que luchemos para que nuestros derechos sean iguales, ¡iguales a los de los hombres!
> (Testimonio Gloria Martínez, participantes del Encuentro de Mujeres Totoreñas, agosto de 2011)

Un importante número de mujeres totoreñas identifican a la Asamblea Constituyente, realizada en 2006, como uno de los espacios centrales que abrió el debate sobre los derechos de las mujeres indígenas. Ströbele (2013) señala que la Asamblea Constituyente, gracias a una política de alianzas que se dio entre

[172] La carga laboral femenina imposibilita el cumplimiento de otros derechos, como el de educación, participación política, entre otros.

organizaciones de mujeres indígenas y organizaciones del movimiento no indígena de mujeres,[173] generó un nuevo debate sobre temas relativos a los derechos específicos de las mujeres indígenas, los cuales fueron planteados mucho antes por el movimiento de mujeres, pero eran "reprimidos" y rechazados como "feministas" en las comunidades indígenas y en organizaciones etnopolíticas. Tales posicionamientos y debates que limitaron la inclusión de los derechos de las mujeres y su descalificación como feministas, se dieron igualmente en distintos contextos organizativos en América Latina, en los cuales se distinguía una fuerte barrera al hablar de derechos de las mujeres indígenas porque eso iba en contra de la cultura originaria y de la cosmovisión indígena, lo cual invisibilizó los reclamos de las mujeres y de alguna manera naturalizó su subordinación. Para el caso boliviano, Ströbele añade que hasta principios de la década de 2000 las activistas indígenas abordaron sólo de paso la desigualdad de género y la marginación, siendo las temáticas dominantes el reconocimiento de los derechos colectivos, tierra y territorio, educación y salud (basadas en el Convenio 169 de OIT). En este sentido, la relación de género en la comunidad indígena se construía desde un enfoque culturalista, "las palabras claves fueron dualidad de género, complementariedad, roles y ámbitos de responsabilidad entre los géneros; la mujer como portadora de la tradición" (2013: 72).

El resultado de la asamblea constituyente fue la actual constitución política, que como se dijo en anteriores capítulos, amplió considerablemente el catálogo de derechos indígenas y de género. La consecución del pleno reconocimiento de estos derechos, sumada a los espacios de acción que se han abierto con el

[173] Presentaron juntas un programa con demandas específicas frente a la Constitución, el documento fue denominado "Consenso de las mujeres del país hacia la Asamblea Constituyente". Según Ströbele (2013: 76), la alianza logró poner en el tapete una serie de temas por primera vez debatidos, los cuales no todos fueron incluidos en la Asamblea Constituyente. No obstante, la equidad de género está ahora consagrada como una dimensión transversal en la Constitución. Los temas propuestos por la alianza fueron: *"(...) la desigualdad de género en la vida comunitaria, en la familia, en las organizaciones etnopolíticas; las demandas por la equidad de género para avanzar en la igualdad y justicia social, por la representación y participación política que garanticen la incorporación de un 50% de mujeres en todos los espacios de la gestión política y en todos los niveles (nacional, departamental, municipal, indígena y comunitario); el reclamo por el derecho a una vida libre de violencia; el acceso equitativo de hombres y mujeres a la tenencia, herencia y propiedad legalmente reconocida de la tierra; la igualdad de salarios; y la educación con equidad de género. Sus reivindicaciones incluyen también un tema que en la vida comunitaria era imposible poner sobre el tapete: el ejercicio de derechos sexuales y reproductivos."* (Ströbele, 2013: 76).

acceso al poder de Evo Morales “permiten a las mujeres indígenas hablar públicamente sobre sus verdaderas situaciones de vida (…)” (Ströbele, 2013: 76). De esta manera, el proceso constituyente implicó grandes logros y una oportunidad histórica para legitimar los discursos de derechos autonómicos y de género. Las propuestas de las mujeres totoreñas muestran que la elaboración del estatuto autonómico, y de manera general el reconocimiento y la constitucionalización de las autonomías indígenas, se tornaron en un importante proceso y espacio de discusión sobre los derechos y las ideologías de género, haciendo públicos debates que antes se censuraban, dotándolos de nuevas significaciones y lenguajes y ofreciendo así, una nueva ventana para redefinir las relaciones de género.

Retornando a la tabla 8, se observa que las propuestas de las mujeres totoreñas se realizaron a través de un lenguaje de derechos, ya que en términos generales demandaron protección ante las distintas situaciones de subordinación que afrontan en momentos determinados de sus vidas y acceso igualitario a la educación, salud, tierra y justicia. Además, durante todo el proceso de elaboración del estatuto, las mujeres constantemente se refirieron a la constitución política, lo cual muestra el alto grado de legitimidad que tiene el texto constitucional a nivel local. Estos hechos nos remiten al proceso de vernacularización del discurso de los derechos humanos, que según Merry (2009) implica la adopción de discursos/valores globales (como son los derechos humanos), para reapropiarlos desde atributos ideológicos y sociales del lugar, por lo que es un acto cultural que se ubica en un contexto social, político, institucional, geográfico e histórico determinado (Levitt y Merry, 2009: 446).

Aunque los derechos provengan de un registro más liberal, es un arma simbólica al que apelan las mujeres totoreñas, con el fin de cuestionar la subordinación y la violencia de género. A partir de este uso simbólico, las mujeres disputan su espacio tanto en el ámbito público de sus organizaciones, como en sus propias relaciones domésticas; por ejemplo doña Sixta relató en el Taller con Mujeres Totoreñas (2011), cómo a través de los cursos que pasó como partera aprendió los derechos que tiene como mujer indígena, lo cual le permitió afrontar

el control que antes ejercía su esposo sobre ella, incrementando con el pasar del tiempo su participación política y distribuyéndose de manera más equitativa las responsabilidades domésticas:

> *"Chacha janiw sarkasmat kawkirus sipanx, sarañaw aliqataw saririt näx, discúlpenme, tal vez esposoja ukham […] aliqataw saririt Santa Cruzar uka Parlamentorux janiw sarkätat situw närux, ukat nayax sist kunjamrak jichhast sarät sarañastxay, piensast'xtay näx, kujamraksti näx jan sarxasti aka mar autoridadstxay ukat näx jan sarast pero, nayax amukipini sarantawayxt janiw esposorus sawayxtix saräw sasas kunas, amuki sarawayxtx. Ukat purinitasan saskarakiw, saskarakituy kunat jumax jan casosis sarxakipinitätasa situy, amtasxaraktay nä kunjamrak ukanak yatiñ munaraktay, naya khä mesar qunt'asis akhamañapaw, ukhamañapaw sas arsuniñ munarakstxay ukat sarxtx, jichhax sarakipiniw näx sasina*
> *[…] Jichhaxa sista "junt'üm wallxt'ayasiwayam, juma lurt'asiwayam sirwt'asiwayam, nayax janiw ukjax utjkarakiti jichhax uka sigue jumaru sirwiñataki jumax nayar igualaraki sirwitasma jichhax" sistwa. Ukaw sañasanx jiwasanx ukäñapaw jiwasan jichhaxa, "naya wawaniskiriyätx janti? Jichhax juman lugar utjiwa wawa uywañamataki, nayan igualaraki, juman wawataki t'axsuñama utjarakiw lugara, nayatakix igualaraki, kuntix jumax lurktax näx igualarakiw taqikuns trabajtxa, ukhamarakiw trabajañani"*
> [Traducción] Aunque los esposos nos impidan ir a algún lado, deberíamos hacerlo, discúlpenme, yo solía ir a las reuniones a pesar de todo, ahí he aprendido sobre mis derechos. Por ejemplo mi esposo me dijo que no vaya a una reunión que hubo del parlamento en Santa Cruz, yo no sabía qué hacer, me dije 'no puede ser que no vaya, si este año yo soy autoridad', así que me fui sin decirle nada a mi esposo. Cuando llegué me reclamó diciendo 'sin hacerme caso te has ido', yo le dije que yo quería aprender esas cosas, quería sentarme en esa mesa y hacer conocer mi punto de vista, ¡por eso fui y voy a seguir yendo!
> […] Ahora le digo 'hazte hervir y sírvete el desayuno, yo ya no estoy para seguir sirviéndote, ahora tú me tienes que servir de la misma manera'. Eso es lo que ahora nosotras tenemos que decir, '¿por qué solamente yo era la que tenía hijos?, ahora tú también tienes tu lugar para criar a los hijos, al igual que yo. Tú tienes tu lugar para lavar la ropa de los hijos, al igual que yo. Todo lo que tú haces yo también lo hago, así vamos a trabajar juntos'.
> (Testimonio Sixta, Participante Encuentro de Mujeres Totoreñas, 2011)

Las mujeres totoreñas utilizaron ciertas categorías que develan las formas como se apropian del discurso de derechos, como el de *"50% mujeres y 50% varones"* haciendo referencia a la elección de autoridades que no se rigen por el *chachawarmi*, lo cual se vincula a los discursos gubernamentales sobre la paridad y alternancia aplicados a los cargos de representación pública. Aquí lo interesante es como parecen hacerse compatibles el discurso de la complementariedad con el discurso de la equidad de género, cuando se trata de tradiciones diferentes.

La categoría de "equidad de género", ha sido efectivamente apropiada durante el proceso de elaboración del estatuto como en las asambleas de Marka. Por ejemplo, en la primera asamblea de autoridades originarias, realizada el 2015,

entre los nuevos tatas y mama tamanis conformaron distintas comisiones para trabajar durante su gestión varios temas como el de tierra y territorio, cultura, autonomías, política, educación y salud; estas comisiones fueron registradas individualmente, es decir no por parejas. Al inicio solo se anotaron únicamente a tata tamanis, hasta que uno de ellos mencionó: *"puros varones nomás somos, estamos en otros tiempos, ahora hay mamas que han estudiado, ¡hasta tienen licenciatura!, ¡equidad de género pues!"* exclamó, a lo cual otro añadió *"sí, ¡equidad de género tiene que ser!"*. De esta manera, de las cuatro a seis personas que conformaron cada comisión, aproximadamente dos fueron mujeres. Esta breve referencia a la asamblea, muestra que usualmente el término de equidad de género es utilizado para demandar igualdad en la participación política. En las entrevistas también mencionaron otros significados como: *"es que se cumplan los derechos de las mamas", "es cuando las mujeres hacen cosas que antes hacían los hombres, […] ahora hay cholitas que manejan minibús o que trabajan como albañiles"*, lo cual visibiliza que también se utiliza este término como ejercicio de los derechos de género y como igualdad de roles entre hombres y mujeres.

Varios autores son críticos con el uso de la categoría de equidad de género porque provoca una gran confusión teórica, desmovilización, el encubrimiento de la complejidad del entramado de las relaciones sociales de dominación que padecen las mujeres y termina convirtiendo al *chachawarmi* en su slogan (Paredes, 2013: 63;[174] Viveros, 2013: 194; Cárdenas, Chivi, Canqui y Alvarado, 2013: 62). Sin embargo, en el caso particular que analizo, las mujeres totoreñas apelan a esta categoría para denunciar socialmente las desigualdades que viven, transformar de alguna manera los órdenes de género y cuestionar las relaciones de poder al interior de sus propias comunidades. Por esta razón, es fundamental considerar los sentidos, reapropiaciones y usos estratégicos que adquieren estas distintas categorías en lo local, más allá de los procesos y repercusiones nacionales de cada uno de estos términos.

[174] Paredes (2013: 63) señala que se pasó de la denuncia del género, que al ser una categoría relacional devela la posición de inferioridad asignada por el patriarcado a las mujeres, a la equidad de género, que instituye "el imaginario de creer que es posible que los valores de los roles asignados por el patriarcado a mujeres y hombres, podrían alguna vez ser iguales".

Otras categorías utilizadas por el actual gobierno, como la de "descolonización" y "despatriarcalización", no son mencionadas como tal por las mujeres, de hecho una de las participantes del taller en la comunidad de Culta señaló que *"son palabras grandes, difíciles de entender"*. Esto muestra que la complejidad y compatibilidad cultural-cognitiva de algunas categorías determina su reapropiación o no en lo local (Levitt y Merry, 2009: 444); precisamente así ocurrió con ambas categorías por la complejidad de su enunciación y significado. Sin embargo, cuando ambos términos eran explicados por los funcionarios del gobierno durante la elaboración del estatuto, las autoridades originarias y comunarios de base vinculaban la descolonización con un proceso de reconocimiento de la historia no oficial: *"ya es tiempo que enseñen en las escuelas sobre Bartolina Sisa y Túpac Katari"*;[175] de recuperación de las artesanías y vestimentas originarias; de revalorización del idioma aymará; y principalmente de autonomía indígena, interpretando la estructura del estatuto con relación a los elementos de la *jach'a qhana* (estrella andina), como un acto de descolonización.

En el segundo capítulo, al analizar la genealogía histórica de la complementariedad, señalé que algunos líderes varones de Totora Marka, consideran que el machismo, al cual Gregorio Saqama (amauta) definió como una actitud masculina que considera que *"las mamas no tienen ni voz ni voto en el hogar ni en la comunidad"*, se instauró con la colonia; ya que antes de la invasión las mujeres participaban activamente en los asuntos colectivos porque se respetaba estrictamente el principio de complementariedad *chachawarmi*. Se considera que el origen de las desigualdades de género, según el discurso vigente en la Marka, es el resultado del proceso colonial, ya que antes los sistemas indígenas se cimentaban en relaciones complementarias y de participación dual; por lo que se construyen las narrativas de la "despatriarcalización" y la "descolonización" como anclaje identitario. Desde esta mirada, la despatriarcalización implicaría recuperar las estructuras indígenas precoloniales, noción central durante la reconstitución de los *ayllus* en la década de los 90 y la elaboración del estatuto autonómico en el marco del Estado Plurinacional. Esta

[175] Pareja que participó en el levantamiento contra la explotación colonialista.

postura coincide con los planteamientos de varios intelectuales indígenas bolivianos, y con la misma CONAMAQ.

El término de "despatriarcalización" fue debatido por algunas mujeres participantes de la elaboración del estatuto. Definieron esta categoría como: *"cumplir con el chachawarmi", "respeto entre tatas y mamas"* y *"cambiar algunas cosas que actualmente van en contra del chachawarmi"*, en este sentido manejan la despatriarcalización como símil del cumplimento en la práctica de la complementariedad. No obstante, como muestro en el presente capítulo, la equidad de género tiene más vínculo con el *chachawarmi*, que la despatriarcalización, que sigue siendo una categoría ajena de los discursos de las mujeres totoreñas.

Como analicé en el primer capítulo, el feminismo comunitario denuncia un patriarcado ancestral fortalecido por el patriarcado colonial; si bien las mujeres totoreñas no hacen referencia a un patriarcado anterior a la colonia, es interesante que denuncian las opresiones que afrontan dentro y fuera de sus comunidades, identificando la imbricación de patriarcados rurales, urbanos, políticos y estatales; lo cual me lleva a la siguiente propuesta del feminismo comunitario de desmitificar el *chachawarmi*, tomando en cuenta las jerarquías que involucra la práctica de la complementariedad. Para las mujeres totoreñas esto implicó la propuesta de resignificar este principio.

Estas categorías llegan a lo local a través de personas que juegan el papel de traductores de estos conceptos globalizados, capaces de moverse a través de las fronteras de ideas y enfoques entre lo global y lo local, denominadas por Levitt y Merry (2009: 449 - 450) como "vernacularizadores". En relación a los derechos de género, en muchas comunidades indígenas de Bolivia, varias ONG desde los años ochenta han ocupado este importante rol, a través de programas de promoción de la mujer; por otro lado, ha tenido impacto el trabajo de las feministas comunitarias que combinan el apoyo a proyectos de desarrollo comunitario con el trabajo de concientización (Ströbele, 2013). En Totora Marka ninguna ONG trabaja con mujeres indígenas, y a la vez son desconocidos los debates de las feministas comunitarias, por lo que la circulación discursiva de estos conceptos devienen

principalmente de talleres y encuentros organizados por el suyu Jach´a Karangas, en los cuales participan autoridades originarias, quienes realizan un segundo nivel de vernacularización, es decir que se encargan de difundir estos conceptos en sus comunidades de origen. La posición de las parejas de autoridades originarias como traductores/as es clave, ya que sus redes sociales influyen fuertemente en el camino y en el impacto de la circulación cultural (Levitt y Merry, 2009: 451); además las autoridades participan continuamente en eventos organizados por el gobierno central, moviéndose así entre espacios y discursos nacionales, regionales y locales.

La elaboración del estatuto autonómico también fue un momento central de circulación discursiva sobre los conceptos y las categorías analizadas en el presente apartado, ya que llegaron a la Marka varios líderes, lideresas y autoridades originarias de Jach´a Karangas y de otros territorios en conversión a la autonomía indígena, funcionarios del gobierno nacional y de organizaciones no gubernamentales; se generó así un amplio proceso de debate con una multiplicidad de actores sobre los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de género, que no se había dado antes en Totora Marka.

Los hallazgos mencionados muestran el poder que tiene el discurso de los derechos, lo cual explica por qué la reformulación de la complementariedad implicó su uso para nombrar las subordinaciones de género y demandar el cumplimento en la práctica de este principio. También se observa que las categorías analizadas al estar engarzadas a procesos del Estado Plurinacional boliviano, generan que su reapropiación a nivel local por parte de las mujeres, implique su resignificación y uso como herramientas para cuestionar las relaciones de género, fortalecer sus propias luchas y a la vez apoyar las demandas autonómicas.

La vernacularización de los derechos en Totora Marka también conlleva un proceso de resistencia, ya que las mujeres formaron sus propias opiniones sobre los derechos de género, en diálogo con los principios andinos (como la complementariedad), desde sus fuertes sentidos comunitarios, que muchas veces

chocan con el discurso individualizante y universalista de los derechos; lo cual analizo a continuación.

2.3. Intersección entre los derechos a la autodeterminación y los derechos de las mujeres totoreñas.

Además de los derechos sintetizados en la tabla 7, las mujeres también debatieron sobre los derechos de los *yocallwawas* y las *imillwawas* (niños y niñas), de los *jaju* y *majta* (jóvenes), de los *awichas y achachilas* (ancianas y ancianos) y las personas que tienen alguna discapacidad (ver anexo 2).[176] Esto muestra que los discursos de los derechos en contextos como el de Totora generan visiones alternativas de justicia social, menos individualista y más centrada en lo que las comunidades necesitan (Merry, 2010); por lo que las mujeres totoreñas no desvinculan sus derechos individuales de los derechos colectivos, haciendo valer en todo momento que son parte de una comunidad más amplia que conforma la Marka, lo cual se observa claramente en el siguiente testimonio:

> "Junto al derecho a la autonomía, están los derechos de todos, varones, mujeres, niños, ancianos. Los derechos de la comunidad son los que nos interesan, no podemos aislar sólo los derechos de la mujer, yo no estaría de acuerdo sólo los derechos de la mujer. Lo que creo es que hay que proponer para el estatuto, los derechos de la comunidad y ahí adentro hablar de nuestros derechos como mujeres aymaras que somos".
> (Beatriz Condo, comunidad Calasaya, 2010)

El testimonio de Beatriz Condo devela la perspectiva holística del discurso comunitario, que establece la dificultad de que cualquier persona integrante de una comunidad se perciba como persona individual, ya que lo colectivo prima y da sentido a toda presencia e identidad (Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades, 2008). La imposibilidad de escindir sus derechos como mujeres indígenas del resto de los miembros de la comunidad muestra, como desarrolla el

[176] Estas propuestas muestran el impacto que tiene en lo local la ideología multicultural, que generó desde las constituciones de los 90, que todas las diferencias (de género, sexualidad, edad o discapacidad), fueran inscritas en la categoría "diversidad" y fueran administradas a partir de una categoría construida *ad hoc* como la de "poblaciones vulnerables", eliminando todas las discordancias que pueden tener entre ellas las distintas formas de diferencia (Viveros, 2009: 65).

Foro Internacional de Mujeres Indígenas FIMI (2007), que los derechos deben ser planteados desde la intersección de tres ámbitos interrelacionados y sobrepuestos: los derechos de los pueblos indígenas, los derechos humanos y los derechos humanos de las mujeres. De esta manera, el asegurar los derechos humanos de las mujeres indígenas, involucra la dimensión integral de los derechos y supera la dicotomía entre los derechos colectivos sobre los derechos individuales. Este caso en particular muestra que no se pueden desligar las propuestas femeninas de reformulación de la complementariedad, de las demandas colectivas por la autodeterminación del territorio.

Las posiciones liberales que no toman en cuenta el contexto más amplio de los derechos de los pueblos indígenas a los que pertenecen las mujeres, ni su situación socioeconómica, generan fuertes contradicciones entre los derechos colectivos y los derechos de género, al asumir a los proyectos autonómicos como procesos perjudiciales para las mujeres indígenas, bajo la noción de que los derechos humanos universales benefician a la igualdad de género, y la cultura afecta a las mujeres en la medida que las subordina (Okin, 1999), retratando temas complejos en términos absolutos o ahistóricos (Sieder y Sierra, 2011: 9; Sieder, 2018: 21). La constitucionalización de las autonomías y los derechos de género reveló estas contradicciones cuando a nivel nacional se cuestionó que los casos vinculados a mujeres indígenas fueran resueltos únicamente por las autoridades originarias. Esto fue interpretado como un retroceso en la defensa de los derechos de género; tales visiones no permiten comprender la complejidad de los procesos locales y el que desde adentro las mujeres busquen abrir espacios para sus demandas sin romper con sus marcos culturales. En el sexto capítulo muestro que las mujeres totoreñas así como apuestan por el fortalecimiento de la jurisdicción indígena, despliegan una serie de estrategias para enfrentarse y modificar la dominación patriarcal de sus propios sistemas normativos. Esto muestra los dos ejes a los que apunto a lo largo de la tesis: por una parte, que la cultura no es estática ni homogénea, ya que se transforma continuamente por las acciones de los pueblos y por sus luchas en torno a su significado, cuestionando la dicotomía simplista que contrapone “cultura” y “derechos”; por otra parte, que

esto no niega que existan conflictos entre el reconocimiento de los derechos de grupo y los derechos individuales de las mujeres a la protección contra la discriminación y la violencia (Sieder y Sierra 2011: 9).

En suma, las propuestas de las mujeres totoreñas develan que sus derechos como mujeres y los derechos colectivos de la Marka, están indisolublemente vinculados, por lo que el respeto de sus derechos como mujeres indígenas implica el respeto al derecho de autodeterminación de su territorio. Es precisamente en el marco de la constitucionalización de las autonomías que las mujeres totoreñas encontraron vías para participar y construir su propio discurso de derechos; mostrando sus fuertes vínculos identitarios con este proyecto. A la vez de reconocer la imbricación entre los derechos colectivos y los derechos de las mujeres indígenas, es importante considerar que los derechos humanos deben estar construidos de forma tal que reconozcan las desigualdades de poder actual e histórico, como la discriminación racial, de género, entre otros (Sieder, 2010).

2.4. Entre el apoyo y la cerrazón masculina: Presentación de las propuestas femeninas en plenaria.

El 12 de agosto de 2011, es decir al día siguiente del Encuentro de Mujeres de Totora Marka, todas las propuestas femeninas fueron presentadas en plenaria frente al Consejo Deliberativo de Estatuyentes, autoridades originarias y comunarios/as de base. Las propuestas fueron entregadas de manera escrita al Consejo Autonómico con las firmas de todas las participantes. Posteriormente, cuatro mujeres se colocaron al lado de la pantalla, donde se proyectó el documento con las demandas y se presentaron:

> - Yo me llamo Sixta Condori Hidalgo, me conocen porque soy partera del hospital. Tata Mallkus, Tata Constituyente, tatas, mamas, todos los presentes hermanos y hermanas, a mí un lugar me están dando, así yo toda mi voluntad voy a poner para que esta Ley [mostrando el documento con las propuestas de las mujeres] se respete, para darla a conocer. Antes quiero pedir perdón, esta ley nos va hacernos odiar, tal vez en el corazón de ustedes nos va hacer perder lugar, por eso quiero pedir perdón. Solo son algunas ideas que en nuestras cabezas han entrado, pero todo hemos pensado con buen corazón, hemos dicho 'nos van a escuchar a nosotras, vamos a hablar como buenos hermanos y hermanas', eso quiero pedir, rogar que escuchemos esta Ley".

- Yo soy Genara Nina Choque, ukhamäñapay, kunapachatix uka leyexa sist'araskixa ukat aksaruxa jichhax sumat ukhamaptaskiy ukat jupanakax chachanakax obedesxañapay ukaru kunapachkamaraki jupanakast jiwasaru […] jan ley utjki jani takxatañ munkanisti, ukar takxatxañapay ukarakiy wawanakasas ukankxarakchinix. Ñäkixay uka leyex jiwasana jach'a mallku jach'a awkisaxa aka ama llulla- ama qhilla sat jäll ukatx anchhitax jupax dictawayxchix, ukat jichhax ukhamaruy jiwasan taqi maynis ukhamaruy takxatxañasax. Lugara utjistuw warminakataki, lugar utjkipan jiwasanakax luchapxañani. Jan lugar utjkan ukjapï jiwasanakax jan luchañ puedkasantixa"
[Traducción] Yo soy Genara Nina Choque, así tiene que ser, cuando se apruebe esta ley, a partir de esto las cosas están cambiando, los hombres tienen que obedecer, ¡hasta cuando no van a acatar la ley!, incluso nuestros hijos van a ser parte de eso. Ya que esta ley ha sido dictada por nuestro presidente de acuerdo a nuestros principios. Cada uno de nosotros tenemos que encaminarnos a eso. Las mujeres ya tenemos nuestro lugar, aprovechemos eso para luchar. Si no tendríamos nuestro lugar sería imposible luchar.

Las cuatro mujeres calificaron al estatuto como un "lugar ganado" y como una ley que reconoce los derechos de las mujeres indígenas y que como ley aprobada, debe ser obedecida. Posteriormente, las cuatro representantes dieron lectura a las propuestas explicando lo que para ellas significaba el camino del *chachawarmi–warmichacha*:

- Bien Tatas, Mamas, este camino del chachawarmi-warmichacha, es porque a veces sólo el hombre agarra el cargo, nosotras queremos que haya un lugar para que la mujer también agarre cargo. A las mujeres que libran a los hombres de hacer esos cargos, hay que darle su lugar. También queremos que dejen de tomar tanto alcohol, por ese tomar alcohol abusan de las mujeres, por esto estamos tristes, los hijos pegados y lastimados se encuentran. A veces ustedes como hombres donde sea toman, por eso hay hijos despreciados. Ese alcohol que no hubiera, eso nos deja a las mujeres y a los hijos en desgracia, en pobreza, los hombres tomando llegan con la cabeza mareada, por eso hay disgustos, ofensas, por culpa del alcohol. Nosotras queremos que esos alcoholes, esas cervezas que se perdieran, ¡ya no queremos ver!, que dios se los pague hermanos, hermanas.

Durante un poco más de una hora, las mujeres leyeron y explicaron el documento y cada una de sus propuestas. Después de la presentación de las mujeres, el entonces Mallku de Consejo indicó que el problema residía en las leyes nacionales, que dividen y fragmentan lo colectivo *"ahora hay derecho de mujer, ¡derecho para el hombre no hay!"*. Los participantes sonrieron ante este comentario, después prosiguió señalando *"¡ese es el problema!, nos están separando, en la lógica andina no hay separación, es todo en forma comunitaria, ahora ya no hay esa relación, ahora la mujer le dice al hombre "¡yo tengo mi derecho pues!", el hombre no puede decir nada frente a eso, por eso hay tanto*

divorcio ahora". De la parte trasera del recinto, se escuchó una voz increpando que *"las propuestas de las mamas van en contra del chachawarmi"*. Simultáneamente, una de las autoridades señaló que, *"este no es un lenguaje de las mamas, son las mujeres de la ciudad que vienen a meterles ideas"*. Otra autoridad varón señaló *"¡las técnicos tienen la culpa!, la constitución reconoce el aymara, el presidente es aymara, si es así ¿entonces porque las técnicos no hablan en aymara?, los técnicos hablan y escriben el idioma del q'ara* (blanco)*, en aymara tienen que leer y escribir"*. En esa línea otro tamani añadió *"¡las leyes que hablan los técnicos nos dividen!, ¿no es así hermanos?, el hombre y la mujer no están divididos como quieren hacernos creer, en la lógica andina todo es comunitario, en cambio aquí traen esas ideas feministas que dicen"*. Entre el murmullo, se escuchó la voz de una de las mujeres participantes que indicó:

> "Es verdad lo que dice el Tata, pero también Tata Mallkus reflexionen, el tiempo nos falta, nosotras del arado venimos, en eso dicen 'que las mujeres aprendan, que las mujeres participen', pero con el trabajo, los hijos ¡cómo podemos participar!, nosotras así nos hemos organizado, nos hemos rogado a las hermanas técnicas para que escriban, porque no podemos manejar la computadora. Eso sería tatas, mamas, quería decir mi verdad, si me equivoco disculpas les pido".

Inmediatamente un hombre se levantó y en voz alta indicó:

> "¡¿Qué es la gente?! [haciendo referencia a la categoría *"jaqichasiña"* o hacerse persona con el matrimonio, desarrollada en el segundo capítulo], ¿cómo se va a ser gente el hombre solito?, se hace gente cuando es hombre y mujer, los dos juntos hacen gente, solito uno no está bien, ni con un pie, ni con un brazo funcionamos bien, siempre entre dos es. […] Sobre la violencia y la discriminación, eso es más de otra comisión, no de las mamas".

Doña Sixta, que después de exponer se sentó entre los participantes, levantó la mano y pidió la palabra. Los distintos comentarios a favor y en contra de las propuestas femeninas crearon un bullicio que daba la apariencia de que la reunión se había salido de control, por lo que fue necesario que el vicepresidente gritara *"¡escuchemos a las mamas!, sus palabras también valen tatas"* para que toda la asamblea quedara en silencio. En ese momento, doña Sixta se puso de pie y en aymara con voz fuerte y segura señaló:

"Naya aka chiqana mä qawqhampis arxat'anikipiniwa, kunalaykutixa mamanakaxa aywisanxa inasa janis sum arsxapxastxa, janisa suma detallt'apxastxa, ukatakiwa perdón mayt'asipxsma. Primero qalltañaxa kunas ch'amapiniwa. Jumanaka tatanaka, chiqanpachati sarantapxta? Kikpaskarakiwa kunapachati qalltkapxkta ukanxa, nänakaruxa tal vez humillt'apxchista. Nänakax ukhamatwa mistsupxirista, sumana chiqana, aka kamachinaka chiqancht'añataki. Nänaka munapxiristwa jani ukhama mamanakaru jisk'acht'aspati, janiw nänaka waljanikapxkti anchhitax, mä qawqhanikipxtwa, mäsuru, waluru inas waljanichisna. Imill wawanak juk'amp mistsupxañapataki. Ukatakirakiw nänakaxa mä qawqha arsa arsunipxta. Chiqansa, ultimoruxa, chachawarmita qhiwtan ukansa nänakaxa kuna partenaksa reclamt'asipxaraksta, ¡disculpapxitay!"

[Traducción] Yo quiero complementar que las mujeres tal vez no nos expresamos bien, empezar algo siempre es difícil. Ustedes los varones ¿hacen todo correcto? Con ustedes sucedió lo mismo cuando empezaron a participar. Nosotras podemos salir adelante para encauzar positivamente estas leyes. Nosotras queremos que no nos humillen de esta manera a las mujeres. En este momento nosotras no somos muchas, tal vez ayer [en el Encuentro de Mujeres Totoreñas] éramos más mujeres. Todo esto es para que nuestras hijas salgan adelante y no vivan lo que nosotras vivimos. Por eso, nosotras nos pronunciamos en unas cuantas palabras. Ciertamente, todo es chachawarmi [hombremujer], sin embargo, nosotras reclamamos algunas partes, ¡discúlpennos por eso!

La anterior escena etnográfica, visibiliza claramente dos tipos de posturas de las autoridades varones que se dieron ante las propuestas de las mujeres totoreñas a lo largo de la elaboración del estatuto: unos calificaron las demandas femeninas como opuestas a la complementariedad, a la vez mencionaron que las colaboradoras influimos negativamente en ellas, por no hablar aymará y por llevar al territorio ideas "feministas"; otros apoyaron las demandas de las mujeres, bajo el argumento de que el camino al autogobierno implica abrir el debate sobre las subordinaciones de género. Esta segunda postura tiene dos posiciones: por una parte se encuentran los varones verdaderamente aliados de las mujeres, que apoyaron todas las propuestas del *"chachawarmi-warmichacha"*, y por otra, los que manejaron un discurso políticamente correcto de la complementariedad, pero en los siguientes procesos (que desarrollo en el capítulo cinco) les dificultó llevar a la práctica las transformaciones demandadas.

En el marco de la primera postura, que calificó a las propuestas de las mujeres totoreñas como contrarias a la complementariedad, los varones utilizaron el argumento de que los derechos reivindicados por las mujeres totoreñas *"dividen y fragmentan lo colectivo"*; además tildaron de feministas dichas propuestas, vinculándolas a la presencia de las mujeres que éramos externas al territorio. Si bien ambos argumentos pueden ser muy razonables, como la

exigencia de que las facilitadoras hablemos aymará, estos fueron utilizados para deslegitimar las propuestas femeninas, visibilizando que muchas veces la oposición entre los derechos colectivos y los derechos individuales es remarcada también en lo local como una estrategia para ignorar las demandas de las mujeres totoreñas y naturalizar, un vez más, las subordinaciones de género identificadas por las participantes del Encuentro.

Esta postura visibiliza que existe una disputa por la significación del *chachawarmi*, ya que algunos varones utilizan el principio de complementariedad como un concepto esencialista y estático, como una estrategia para desconocer las demandas específicas de las mujeres (Sanabria, 2006). Esto se contrasta con la visión de las mujeres, que ven al *chachawarmi* como un principio flexible, susceptible de cambio, que vincula sus demandas como mujeres indígenas con las demandas de autodeterminación de la Marka, y sobre el cual reflexionan en torno a las prácticas culturales que de alguna manera vulneran sus derechos, esto queda claro con la frase de Sixta, al señalar que *"todo es chachawarmi, sin embargo, nosotros reclamamos algunas partes"*.

La otra postura de las autoridades varones, fue el apoyo a las propuestas femeninas. En esta línea, un aliado central de las mujeres fue el vicepresidente de los estatuyentes, Teodoro Delgado, el cual constantemente señalaba que la inclusión en la norma básica de las demandas femeninas era una manera de *"hacer más fuerte al chachawarmi"*. De hecho, la resignificación de la complementariedad instó a muchos varones a ser congruentes con sus discursos, invitándolos a poner en práctica los principios y valores que proclaman (Hernández, 2001; Macleod, 2011), lo cual muestra que no se puede homogenizar la actitud y cerrazón masculina de la primera postura.

La escena etnográfica también muestra que las mujeres totoreñas, utilizaron un discurso poco confrontativo como estrategia para convencer a los varones de la importancia de sus demandas. Esta estrategia sumada al apoyo de algunos líderes y hombres de base, permitió que finalmente se inserten varias de las propuestas femeninas, las cuales analizo en la siguiente sección. Finalmente, el actuar dentro de lenguajes compartidos y dentro de marcos discursivos

comunes, permitió a las mujeres avanzar, aunque a paso lento, en el reconocimiento de sus demandas sin llegar a esquemas de confrontación, lo que pareciera responder a ciertos patrones y lógicas culturales.

3. Ontología política y complementariedad: La *jach'a qhana* (cruz andina) y el *chachawarmi* como base del estatuto autonómico aprobado.

Desde el primer borrador del Estatuto, al entonces Mallku Javier Lara, actualmente amauta del territorio, propuso retomar los elementos de la *jach'a qhana* (cruz andina) para estructurar la norma básica del territorio. Esta idea fue apoyada por el resto de los líderes de la Marka, ya que la cruz andina, cuya figura de cemento se destaca a un lado de la plaza principal de la cabecera municipal de Totora, es "el elemento ordenador de la sociedad andina referida a la convivencia de la pareja, la familia, comunidad, del ayllu, de los suyus" (Molina, 2018).

La *jach'a qhana*, en quechua significa "cuatro escaleras" (*tawa jach'a qhana*) porque tiene la forma de una cruz cuadrada y escalonada con doce puntas, y es un símbolo desarrollado en las culturas de los andes (Lozano, 1990). Según las personas entrevistadas, la *jach'a qhana* muestra una serie de subdivisiones vinculadas a la noción de paridad y complementariedad desarrollada en el primer capítulo. En este sentido en la parte superior de la cruz se encuentra lo masculino, el hombre, el macho, el cielo, lo de arriba; mientras que en la parte inferior está lo femenino, la mujer, la hembra, la tierra, lo de abajo. Hay otras subdivisiones en la cruz andina: de manera horizontal, la derecha y la izquierda, el día y la noche, el sol y la luna; los principios y valores como el no ser flojo, no ser mentiroso, no robar, y no matar; las cuatro estaciones del año; la complementariedad, la reciprocidad, ayuda mutua e interrelación; la energía, materia, tiempo y espacio; los espacios: *akapacha* (mundo de aquí), *manqh'apacha* (mundo de abajo y adentro), *alaxpacha* (mundo de arriba) y *khayapacha* (mundo de los seres humanos); entre otras subdivisiones (Guarachi, 2016; Molina, 2018).

En el marco de la estructura de la *jach'a qhana,* el estatuto está conformado por cuatro elementos (ver gráfico 9): *ajayu* (pensamiento filosófico y energía espiritual) que establece la identidad y la cosmovisión andina; *yatiña* (sabiduría ancestral) que establece los conocimientos científicos y tecnológicos, los cuales se manifiestan en la educación, salud, deporte, medios de comunicación originarios; *luraña* (hacer) en la cual se desarrollo las habilidades productivas manuales e intelectuales al servicio comunal, planteado en el desarrollo productivo, emprendimiento comunitario, infraestructura, tierra territorio, protección de la pachamama; *atiña* (poder) que se refiere al sistema de gobierno, y su forma originaria de acuerdo a las siguientes instancias: Jacha Mara Tantachawi, legislativo, ejecutivo, jurisdicción originaria y participación – control social.

Gráfico 9. Propuestas centrales del Estatuto Autonómico de Totora Marka en torno a los cuatro elementos de la *jach'a qhana* (cruz andina).

Fuente: Elaboración propia sobre la base del Estatuto Autonómico Originario de Totora Marka aprobado el 18 de diciembre de 2011 y adecuado el 22 de septiembre de 2013.

Esta adecuación de los elementos de la *jach'a qhana* en la estructura del estatuto, muestra cómo este proyecto de autodeterminación implicó desde un inicio retomar elementos simbólicos ancestrales para dar sentido a su proceso de conversión. Lo cual me remite al enfoque de "ontología política" planteado por Escobar (2009, 25-28), en relación a que este tipo de luchas, como la autonómica, implica la defensa de mundos u ontologías relacionales, en los cuales los conocimientos generados por las comunidades encarnan propuestas de avanzada de otros modelos de vida, con una perspectiva más integral basados en la cosmovisión.

Como se observa en el gráfico 9, de manera general el documento aprobado en grande considera los tratados internacionales dirigidos a pueblos indígenas y las leyes nacionales, como la constitución política y la ley marco de autonomías y descentralización. Sobre esta base desarrolla ampliamente la cosmovisión, la estructura andina, las nomas y procedimientos propios, siendo el gobierno del *ayllu* la propuesta política fundamental; cuyos principios centrales son: el *suma qamaña* (buen vivir, convivir bien), el *sara thakhi* (rotación de cargo, democracia comunitaria, principio analizado en el segundo capítulo), el *chachawarmi*, entre otros.

El estatuto menciona que la organización territorial se encuentra constituida sobre la base ancestral del *suyu-marka-ayllu-comunidad*. Rescata como instancia central el *jach´a Mara Tantachawi* (asamblea de toda la Marka) y como parte del proceso de descolonización, propone el cambio de los nombres de algunos cargos impuestos por la colonia, por ejemplo los corregidores se denominarán *chiqanchayiri* (persona que guía) y los agentes municipales *yanapiris* (persona que ayuda). Lo nuevo en relación al sistema de autoridades originarias, es que en lo legislativo propone la creación del cargo de *jiliri uñanchayiri*, ejercido por siete representantes, de los/as cuales se nombrará a un *jiliri arkiri* (Oficial Mayor); y en lo ejecutivo, cada parcialidad (aransaya y urinsaya) votará por un/a representante al *Jach´a Tantachawi*, del cual se elegirá el *irpiri* como autoridad ejecutiva y al

presidente del órgano legislativo durante un periodo de cuatro años.[177] Cabe aclarar que este aparato tiene el fin de reemplazar la estructura del Gobierno Municipal.

La estructura y el contenido del estatuto marca una forma de gobierno diferenciada a la de los gobiernos municipales, estos últimos caracterizados por su fuerte vínculo con los partidos políticos, como desarrollo en el siguiente capítulo. En este sentido, la elaboración del estatuto fue una reivindicación política que implicó una reinvención del gobierno indígena basado en las epistemologías, conocimientos, lenguajes, saberes y principios centrales de la cosmovisión andina y del *ayllu* como base de la organización política, territorial, social, cultural y económica; por lo que significó la puesta en práctica de la descolonización.

En relación al tema de género, el documento aprobado en grande y detalle por el Órgano Deliberativo, no recuperó el término de *chachawarmi–warmichacha* propuesto por las mujeres totoreñas y tampoco incluyó la conformación de una Organización de Mujeres Totoreñas que apoye al gobierno autónomo originario. No obstante, sí incorporó el sentido de otras de las propuestas femeninas (ver tabla B). Por ejemplo, en sus artículos 6 y 29 establece que el *chachawarmi* es la base del gobierno autónomo, por lo que rige las políticas que desarrollará una vez constituido. Considera esencial a la familia jaqichasiña (matrimonio), *chacha-warmi* e instituye una igualdad de derechos, deberes, obligaciones y oportunidades para hombres y mujeres (artículo 18), con una educación que se basa en la complementariedad *chachawarmi* (artículo 21), una salud integral, que reconoce, respeta y promueve el derecho a una maternidad segura acudiendo a prácticas ancestrales y/u occidentales, la cual implica programas de educación y orientación sexual – reproductiva (artículo 31).

Varias propuestas de las mujeres vinculadas a la participación política también fueron tomadas en cuenta, pero las modificaron en su enunciación. Por ejemplo, el artículo 80 del estatuto establece que cada ayllu elegirá a su representante garantizando la equidad de género, especificando que la elección

[177] Esta modalidad de elección es sólo para el primer periodo del gobierno originario, ya que para el segundo periodo las elecciones se regirían por rotación.

de los siete representantes del órgano legislativo se realizará con equidad expresada en paridad y alternancia de género, de acuerdo a normas propias de la Marka. Sin embargo, es importante recordar que si bien las mujeres proponían se respete la paridad para algunos cargos, la demanda central del Encuentro de Mujeres era que todos los cargos del gobierno autónomo sean ejercidos respetando la complementariedad *"chachawarmi-warmichacha"*.

El primer y segundo borrador del estatuto estipulaba que para ocupar varios cargos dentro del gobierno originario, se debía contar con un cierto nivel educativo. Las mujeres demandaron que se elimine este requisito porque las excluía principalmente a ellas, estableciendo como única exigencia el haber ejercido distintos cargos originarios, lo cual se incluyó literalmente en el artículo 88. En lo que respecta a un mayor acceso a la justicia de género, el articulo 19 sobre protección de las personas, establece que el gobierno autónomo contribuirá en la eliminación de "*la violencia familiar e intrafamiliar, brindando protección a la mujer, fomentando políticas de reflexión familiar, motivando a recuperar los principios y valores ancestrales del Suma Qamaña en coordinación con el nivel central. Se prohíbe todo tipo de violencia contra la mujer*". Sin embargo, no incluyó la creación de un Comité Femenino que coadyuve a las autoridades originarias en el seguimiento y resolución de los casos de disputa vinculados con mujeres.

Tabla 8. Artículos del Estatuto Autonómico que consideraron las propuestas femeninas.

Artículo 18. Familia	El Gobierno Autónomo de Totora Marka **considera esencial a la familia Jaqichasita, Chacha- Warmi**, como el núcleo de la comunidad, garantizando las condiciones sociales y económicas necesarias para su desarrollo integral, preservando una relación armónica de todos sus integrantes (Tunutata (bisabuelo) y Tunumama (bisabuela), Jach´a Tata (abuelo), Jach´a Mama (abuela), Tata (padre) y Mama (madre), Wayna (varón joven), Tawaqu (mujer joven), Q´axu (adolescente varón) y Maxt´a (adolescente mujer), yuqallwawa (hijo varón) e Imillwawa (hija mujer) y asuwawa (bebé)), **en el marco de la igualdad de derechos, deberes, obligaciones y oportunidades para hombres y mujeres**.
Artículo 19. Protección de las personas.	El Gobierno Autónomo Originario de Totora Marka: **II.** Prohíbe y sanciona toda forma de violencia, particularmente **contra las mujeres**, niños, niñas, adolescentes y adulto mayor conforme a la Constitución Política del Estado. **III.** Contribuye a **eliminar la violencia familiar e intrafamiliar, brindando protección a la mujer**, fomentando políticas de reflexión familiar, motivando a recuperar los principios y valores ancestrales del Suma Qamaña en coordinación con el nivel central. **Se prohíbe todo tipo de violencia contra la mujer**.

Artículo 21. Educación.	De acuerdo a la Constitución Política del Estado, la Ley de Educación, y en el ámbito de sus facultades, la educación en la Autonomía Originaria de Totora Marka: **b)** Es plural e incluyente, intra e intercultural **basada en la complementariedad (Chacha -Warmi)**, incorpora a la familia, comunidad, ayllu, Marka y Nación en el proceso educativo, para formar personas que desarrollen una conciencia social crítica y reflexiva con identidad cultural, una educación propia en la vida y para la vida, respetando y valorando la cosmovisión originaria y aplicando la sabiduría y conocimientos propios complementados con la ciencia y tecnología actual, vinculando la teoría con la práctica del desarrollo productivo comunitario, respetando y valorando a la Pachamama.
Artículo 31. Salud Integral.	En el marco de la competencia concurrente y la Ley del nivel central, el Gobierno Autónomo Originario: **a)** Promueve el **principio de la buena salud integral** (espiritual, física, mental y social), familiar, comunitaria e intercultural, equilibrada en un medio ambiente sano y en armonía con la Pachamama y la Pachaqamasa. **e)** Reconoce, respeta y promueve el **derecho a una maternidad segura acudiendo a prácticas ancestrales y/u occidentales**, velando por que el servicio de salud brinde especial asistencia y protección con calidad y calidez antes, durante el embarazo, el parto y después del mismo. **g)** Lleva adelante **programas de nutrición, educación y orientación sexual - reproductiva**, salud familiar y comunitaria con visitas domiciliarias, para una educación integral.
Artículo 80. Elección de Autoridades.	**I.** Cada Ayllu elegirá a su representante por el sara-thaki, dándole el mandato y confianza a las elegidas y elegidos, **garantizando la equidad de género**. **a)** Órgano Legislativo (Jiliri Uñanchayiri). Está conformado por 7 representantes elegidas y elegidos, con la participación de los 9 ayllus (un titular y un suplente de cada ayllu), **con equidad expresada en paridad y alternancia de género, de acuerdo a normas propias de la Marka**.

Fuente: Elaboración propia sobre la base del Estatuto Autonómico Originario de Totora Marka aprobado el 18 de diciembre de 2011 y adecuado el 22 de septiembre de 2013.

Se observa que a pesar de que las mujeres no lograron insertar en el texto final del estatuto autonómico la reformulación de la complementariedad, ni la conformación de una Organización de Mujeres Totoreñas junto al Comité Femenino; sí lograron que varias de sus propuestas sean incluidas. Un elemento central que coadyuvó a que los hombres consideren las demandas femeninas, es que estas visiones, reclamos y propuestas se efectuaron en el marco del proceso más amplio de reinvención del gobierno indígena, es decir que las mujeres rescataron las epistemologías y saberes propios para plantear su propuesta de resignificación de la complementariedad, revalorizando así los conocimientos que dan sentido al colectivo, y a la vez, sus propios conocimientos. Si bien ganó el No en el referendo por el estatuto autonómico realizado en 2015, el proceso narrado y analizado a lo largo de este capítulo, permitió que se aperturen importantes

espacios participativos para las mujeres totoreñas, que serán desarrollados en el siguiente capítulo, lo cual visibiliza el fuerte impacto de la constitucionalización de las autonomías en los órdenes y relaciones de género. Se observa con el caso de Totora Marka que el discurso de género es efectivamente uno de los principales pivotes de los cambios que están impactando los proyectos políticos del Estado Plurinacional de manera sustantiva, porque lo hacen desde adentro, desde los propios actores (como lo son las mujeres totoreñas), con argumentos sólidos y difíciles de ignorar.

Estos avances y transformaciones visibilizan una vez más la flexibilidad de las significaciones y prácticas culturales de la complementariedad. Según Tripp (2008: 293) las prácticas culturales surgen y se solidifican como resultado de factores geográficos, ambientales, económicos y políticos, pero pueden ser igualmente desechadas, esto depende del poder político o económico invertido en ellas. La autora añade que en el caso de que los incentivos cambien, las identidades, prácticas, pautas y significaciones culturales pueden volverse muy fluidas, flexibles y abiertas a la transformación o la reinvención. La lucha de las mujeres totoreñas muestra que los distintos factores mencionados por Tripp, pueden disputarse ante la necesidad de responder a nuevas exigencias y contextos. La cultura se constituye así, desde una concepción más semiótica, en un espacio de disputa por las significaciones y por las "pautas de significados" (Clifford Geertz, 1992: 20; Thompson, 1990: 145-150; Giménez, 1996: 13); pero también de poderes que pueden transformarse; lo que explica por qué a pesar de la aparente rigurosidad del sistema comunitario, en la práctica el *chachawarmi* es dinámico y susceptible a readecuaciones. No se debe olvidar el bagaje histórico de estos cambios y avances, ya que como desarrollé desde el segundo capítulo, las propuestas de las mujeres totoreñas se realizan en el marco de un proceso más amplio de autodeterminación del territorio, que implicó la restitución de lógicas y principios indígenas originarios, como es el caso de la complementariedad.

Conclusiones

Las mujeres totoreñas insertaron la agenda de género en la conversión a la autonomía indígena, lo cual demuestra que fueron actoras claves de este proceso político y son referentes centrales para analizar sus efectos emancipatorios. La coyuntura política propiciada por la legalización de la autonomía, abrió importantes espacios para que las mujeres debatan sobre la puesta en práctica de la complementariedad en Totora Marka.

Las mujeres totoreñas demandan la reformulación de este principio, proponiendo no únicamente un cambio de enunciación, sino una transformación de las prácticas culturales que de alguna manera vulneran sus derechos, apostando por formas menos patriarcales de política local que incluyan sus voces y preocupaciones. La resignificación de la complementariedad implica desestabilizar ideologías arraigadas en este principio, develar la dominación masculina y propiciar relaciones de género más equitativas; contribuyendo, a la vez, al fortalecimiento de las identidades colectivas. La resemantización de conceptos cosmogónicos vinculados a la complementariedad, como la dualidad y el equilibrio, para promover su valoración y para luchar por relaciones de género equitativas, sitúan a la cultura como un espacio de resistencia y liberación, abierto y dinámico, donde se negocian constantemente los símbolos, principios y normas (Merry, 2003; Hernández y Sierra, 2005; Macleod, 2007, 2011; Macleod 2011).

La vernacularización de los derechos de género propició que las mujeres totoreñas apelaran al discurso de los derechos como valores universales, para adaptarlos a la gramática de la complementariedad y hacerlos socialmente aceptables en lo local. En este sentido, el lenguaje de los derechos —que vinculó los derechos de las mujeres y los derechos colectivos—, fue un referente simbólico central que legitimó las demandas femeninas. Así, parafraseando a Chávez, Mokrani, Radhuber y Quiróz (2012), las propuestas de las mujeres totoreñas pueden ser concebidas como una estrategia de despatriarcalización y

descolonización desde el lugar que ocupan como mujeres y desde sus luchas concretas, individuales y colectivas.

La apuesta por un lenguaje de derechos implicó sin embargo una serie de tensiones. Las mujeres se confrontaron a muchos hombres que vieron amenazada su posición de autoridad y que se valieron de un discurso esencialista y estático de la complementariedad, para buscar anular las demandas femeninas. La lucha de las mujeres se dio en un campo político de disputa desbalanceado donde ellas tienen menos poder lo que afectó las acciones y estrategias que desarrollaron para ser escuchadas. Tales obstáculos muestran que la ley y el discurso de los derechos, son insuficientes para cambiar estructuras e ideologías de género fuertemente arraigadas; aun así ellas tuvieron la capacidad de desestabilizarlas y propiciar su discusión. La resignificación de la complementariedad instó a muchos varones a ser congruentes con la práctica de este principio, haciendo ver el entramado de opresiones y desigualdades que afectan de manera particular a las mujeres totoreñas y la necesidad de renovar el discurso de la complementariedad.

Los hallazgos que analizo en este capítulo confirman la importancia de rebasar el debate entre particularismo y universalismo de los derechos de género, para comprender la particularidad de las demandas de las mujeres indígenas y la importancia de documentarlas contextualmente en el marco de estructuras de poder sedimentadas. En este sentido, situándome en una perspectiva de estudios críticos de los feminismos descoloniales, pongo en cuestión los colonialismos discursivos y los etnocentrismos de investigaciones que imponen modelos únicos del ser mujer, ignorando la acumulación de exclusiones y la agencia de las mujeres indígenas así como la necesidad de comprenderlas en vínculo con las reivindicaciones políticas y culturales de sus pueblos.

A pesar de las resistencias masculinas, no se pueden obviar las importantes transformaciones y logros alcanzados por las mujeres totoreñas a lo largo del proceso analizado, como es la inclusión de varias de sus propuestas en la versión final del estatuto autonómico y la posterior apertura de espacios de participación política. Las estrategias desarrolladas por las mujeres muestran que son agentes creativos, productoras de conocimientos, visiones y políticas, capaces de abrir otros horizontes de sentido (Burman, 2011), y contribuir con ello a apuestas emancipatorias que benefician al conjunto de sus pueblos.

Representantes de los nueve *ayllus* en el "Evento de Mujeres de Totora Marka" (12 de agosto de 2011).
Foto: Fernando Rojas Gamarra (asistente del video-documental).

Consejo de Estatuyentes (agosto de 2011).
Foto: Fernando Rojas Gamarra (asistente del video-documental).

Mallku y T'alla de Marka de la gestión 2014 (enero de 2015).
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Parejas de *Tata y Mama Tamanis* (marzo de 2015).
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Mallku y T'alla de Marka de la gestión 2015 (enero de 2015).
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Mallku y T'alla de Consejo de la gestión 2014-2015 (10 de enero de 2015).
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

CAPÍTULO 5.

CRÓNICAS DE UNA MUERTE ANUNCIADA: LA LARGA Y DIFÍCIL LUCHA POR LA AUTONOMÍA DE TOTORA CON PERSPECTIVA DE GÉNERO

Introducción

El 22 de septiembre de 2014 alrededor de 90 autoridades indígenas se ubicaron en la puerta del Tribunal Supremo Electoral, bloqueando el paso de los vehículos. Predominaban las vestimentas verdes de las autoridades originarias de Totora Marka y las rojas de Jesús de Machaca. Ambos grupos acomodaron su *apxata* o mesa ritual en el piso, que como indiqué en el tercer capítulo, es un *awayu* sobre el cual se colocan hojas de coca, botellas pequeñas de alcohol y gaseosas. Alrededor de la *mesa* de Totora Marka, los *mallkus* y las *mamas de marka* y de *consejo* realizaron el ritual *akulliku* para pedir a la *pachamama* y a otras deidades que todo salga bien con el proceso autonómico. Además de Totora y Jesús de Machaca, era visible la participación de Charagua, Tarabuco, entre otros territorios en conversión a la autonomía.

En el momento en el que se conglomeraba la gente, llegó Florentina Medina, entonces presidenta de la Coordinadora Nacional de Autonomías Indígena Originario Campesinas (CONAIOC); me aproximé a ella para preguntarle si podía entrevistarla, vio la filmadora y me preguntó *"tú estás trabajando con Totora ¿no?, ¿haciendo también un video?"*, le dije que sí e inmediatamente aceptó la entrevista pero me pidió que espere a que se coloque su "*vestimenta original"* de Tarabuco (departamento de Sucre). Después de cinco minutos Florentina apareció con un vestido negro con mangas muy grandes y abundantes bordados, denominada en quechua *aimilla*, sobre ésta el *ajsu*, que es una prenda tejida de dos piezas cosida a la altura de la cintura, ajustada por la *chumpi* o faja. Con la filmadora en mano le pregunté cuál era el motivo de la movilización, cuál el beneficio que tienen las autonomías indígenas para las mujeres, y ella respondió:

- Queremos elegir por usos y costumbres a nuestras autoridades originarias en cada ayllu, siempre hemos ejercido la autonomía. Ahora le pedimos al Tribunal Supremo Electoral que sea veedor. Los artículos 90, 91, 92 y 93 de la Ley del Régimen Electoral, dice que no es necesario que tengamos Estatutos, esos artículos ya reconocen nuestra democracia comunitaria y respeta nuestros usos y costumbres. También la Constitución Política del Estado reconoce nuestra democracia comunitaria, nuestros usos y costumbres, lo que la Constitución llama normas y procedimientos.
- Las autonomías son para hombres y mujeres, participamos por equidad de género, chachawarmi (hombre-mujer) decimos, eso es lo que ejercemos y queremos seguir ejerciendo. Como mujeres, como hombres le estamos pidiendo al Tribunal que nos dejen elegir a nuestras autoridades, ya no queremos alcaldes, ni siquiera alcaldes provisionales, al Municipio ya lo hemos dejado el 6 de diciembre del 2009 y hemos decidido ser autónomos.

Mientras entrevistaba a Florentina Medina, un grupo de autoridades de Jesús de Machaca colocaron en la puerta principal una cartulina con el siguiente mensaje: *"Autonomías Indígenas Originarias de pie nunca de rodillas, JALLALLA CONAIOC"*. Otro grupo pegó en las rejas del Tribunal cuatro cartulinas que decían: *"Arax Suxta de Jesús de Macha, con autonomía, no al Municipio neoliberal", "No queremos un Tribunal Electoral colonizador", "¡Totora pide la aprobación de referéndum… ya!", "Totora Marka exige la elección de sus autoridades por usos y costumbres"*. Me enteré por una de las autoridades de Totora que semanas antes a la movilización, solicitaron audiencia con los y las magistradas del Tribunal, pero esta fue postergada varias veces bajo el argumento de que no había el quórum necesario entre los funcionarios para atender a los territorios en conversión. Pasadas dos horas, llegaron varios medios de comunicación, me aproximé para escuchar la entrevista que realizó la televisora Unitel a Javier Lara (amauta de Totora Marka), éste señaló con su característica voz tenue y rasposa:

- Esto es una ley de nuestro presidente. Estamos exigiendo al Tribunal Supremo Electoral que de una vez saque la convocatoria para el referendo de aprobación de nuestro estatuto para implementar el gobierno originario, para que nosotros mismos conduzcamos como originarios nuestra Marka, sin intervención de los partidos políticos.

La consigna de la movilización era precisamente la mencionada por Javier Lara: contar lo antes posible con la convocatoria para el referendo de Totora Marka y Charagua. Debido a que la audiencia tenía que iniciarse a las dos de la tarde y ya eran como las cuatro y media, las y los manifestantes empezaron a

conglomerarse en la puerta exigiendo se cumpla la reunión concertada. Media hora después, se aproximó a las rejas un funcionario del Tribunal para indicar que sólo atenderían a una comisión y que tenían que esperar un tiempo más. Inmediatamente, entre petardos y tambores los gritos se incrementaron, una *mama tamani* empezó a gritar *"ustedes son servidores públicos, ¡pero respétennos como autoridades!"*, otra señaló *"¡la solución es entrar a la fuerza hermanos!"*, al fondo se escuchó la voz grave de un hombre que gritó *"¡queremos autonomía!... ¿cuándo?",* y los manifestantes respondieron *"ahora, ¡ahora carajo!"*. Posteriormente, al unísono todos empezaron a gritar varias veces *"¡queremos audiencia!"*. Al funcionario que intentaba explicar el porqué del retraso, una de las mujeres le indicó con voz quebrada y aguda *"queremos una resolución de una vez para regresar a nuestras comunidades, ustedes son autoridades, nosotros también somos lo mismo que ustedes, nos ven con pollera, con poncho, por eso no nos tratan con respeto, así se hacen la burla, ¡somos seres humanos!"*. Ese momento, un tata tamani se acercó al funcionario y con voz tenue le dijo *"entienda hermano, somos un pueblo pasivo, solo estamos pidiendo que saquen la convocatoria de una vez para el referendo, o sino díganos más claro, díganos 'mi jefe Linera* (haciendo referencia al vicepresidente de Bolivia) *no quiere autonomías'"*.

Esta fue la primera movilización que pude observar al retornar a Bolivia, para realizar el trabajo de campo de la presente tesis de doctorado (2014 - 2015). Partiendo de este contexto, y continuando con el análisis de la constitucionalización de la autonomía indígena y la disputa por dar nuevos sentidos a las ideologías de género, en el presente capítulo analizo el largo camino que tuvo que transitar Totora Marka, de casi seis años, hasta lograr la aprobación de una fecha de referendo para su estatuto autonómico. El referendo finalmente fue realizado en 20 de septiembre de 2015, en el cual ganó el No a esta norma básica, resultado que se contrasta con el apoyo mayoritario que había hacia la autodeterminación desde 2009. La prolongación del proceso y las distintas posiciones en relación a la autonomía, muestran los cambios y contradicciones del Estado Plurinacional y las tecnologías de poder a través de la

legalidad que en lo local generaron resistencias, pero también provocaron divisiones en torno al proyecto autonómico. Este contexto es fundamental para comprender las transformaciones en las disputas de género, y los avances y retrocesos en la propuesta de resignificación del *chachawarmi*, ocurridos en los últimos años en la marka.

Para desarrollar este planteamiento, inicio este capítulo dándole continuidad al anterior, en el cual presenté la primera etapa del proceso de conversión a autonomía de Totora Marka, del 2009 al 2011; en el presente describo la segunda etapa, del 2012 al 2015, enfocándome en la participación de las mujeres totoreñas. Posteriormente, analizo los factores nacionales y locales que explican la derrota en el referendo del estatuto autonómico. En este sentido, visibilizo las contra-rutas del Estado Plurinacional a partir del concepto de tecnologías de poder, definido por Foucault (2006: 136) en su análisis de la gubernamentalidad entendida como el conjunto de instituciones, procedimientos, cálculos y tácticas que permiten ejercer poder sobre la población. Identifico dos tecnologías de poder que impone el marco regulatorio y de control del Estado Plurinacional que en el fondo apuntan a obstaculizar los procesos de conversión a la autonomía: i) los vacíos y los límites de orden legal y ii) la burocratización del proceso. Es decir, que el MAS, como partido en el poder, con fines centralistas, partidistas y regulatorios, logró hegemonizar la postura contraria a los autogobiernos, a través de un uso faccioso de la ley, al priorizar los formalismos y el manejo de los tiempos institucionales provocando el estancamiento y fragmentando la lucha por el proyecto autonómico en Totora Marka. Esto que pareciera contradictorio en términos del posicionamiento en torno a uno de los ejes centrales del Estado Plurinacional en Bolivia, se convirtió en una grieta para analizar las contra-rutas del proyecto plurinacional y la puesta en juego de un modelo de gobierno centralizado. Ante las tecnologías del poder estatales mencionadas, despliego el cómo este territorio apeló a lo legal como lenguaje de la controversia, en los términos de Roseberry (2007), en la medida que se disputaban los sentidos mismos del discurso autonómico constitucional definidos por el Estado Plurinacional, y desde el cual se pretendió resistir y contraponer una

lógica descolonizadora que puso en el centro el racismo institucional histórico que permea al poder público. En este marco, la complementariedad resignificada visibilizó el proceso femenino, lo cual explica por qué las mujeres encabezaron distintas movilizaciones exigiendo el reconocimiento de la autonomía y el fortalecimiento del *chachawarmi*.

Debido a que el resultado del referendo no sólo se explica a partir de las contra-rutas del Estado Plurinacional, también desarrollo las relaciones de poder locales que se agudizaron durante el proceso de elaboración, consulta y referendo del estatuto autonómico. En esta sección me enfoco en la instancia del gobierno municipal que se convirtió en la trinchera de los partidos políticos y en el enemigo central del proyecto autonómico, al cual se incorporaron otros sectores de la población totoreña. A esto se suma la cambiante posición de las autoridades originarias y estatuyentes que debe comprenderse en el entramado del campo político local.

En la primera parte del capítulo descentro mi atención de las disputas de género para considerar las violencias estructurales que afrontó este pueblo indígena al luchar por su libre determinación, aún en contextos que parecieran ser favorables lo que resulta fundamental para comprender las luchas femeninas, los espacios ganados por éstas, pero también los límites que enfrentaron. La última sección de este capítulo se enfoca en los cambios en términos de las regulaciones de género sucedidos fuera del espacio autonómico. Entre las transformaciones más destacadas se encuentra la elección por primera vez en el gobierno municipal de una alcaldesa mujer y tres concejalas (de los cinco miembros del consejo municipal); y la conformación en el territorio de Totora Marka de la organización de mujeres “Bartolina Sisa”.[178]

Estas importantes transformaciones son también el resultado de las luchas que dieron las mujeres de Totora dentro del estatuto con lo que contribuyeron a un clima cultural que facilitó la aceptación de la participación femenina en el poder municipal; si bien estos logros recogen una historia de larga data por los derechos

[178] Como se verá ampliamente en el siguiente capítulo, otra transformación en relación a las mujeres indígenas es que lo normado por el Estatuto Autonómico, actualmente es utilizado por las autoridades originarias en la resolución de casos de violencia de género.

de las mujeres indígenas en Bolivia, relatada en el primer capítulo, los lugares ganados por ellas finalmente se abrieron fuera de la autonomía indígena vinculados al sindicato y los partidos políticos. Se evidencian así dos aspectos: por un lado las dificultades que enfrentó el proyecto autonómico y con él la institucionalización del *chachawarmi* en el estatuto; y por otro lado, que la elección de autoridades mujeres a nivel municipal respondió más bien a un modelo liberal, distante del principio de complementariedad. Son las paradojas que trajeron consigo las políticas que obstaculizaron las autonomías indígenas, que con todo beneficiaron a mujeres. Por su parte las mujeres totoreñas siguen apostando por una redefinición del *chachawarmi* al interior del sistema de autoridades originarias.

1. La segunda etapa del proceso de conversión a la autonomía originaria: La prolongación del camino y las luchas femeninas.

En el anterior capítulo mencioné que los pobladores de Totora Marka apoyaron el proceso autonómico por varias razones, entre las cuales se destaca una fuerte autoidentificación con lo indígena y con el momento político nacional al cual vincularon con los proyectos de autodeterminación (Molina Barrios, 2018). En ese contexto, el proceso de conversión a la autonomía originaria en Totora Marka se inició con un voto mayoritario por el Sí del 74.5%, manteniéndose una postura de apoyo al estatuto autonómico, cuya versión final se aprobó en diciembre de 2011.

Respetando lo estipulado por la Constitución, por la Ley Marco de Autonomías y por el Código Procesal Constitucional; la ley aprobada en 2011 no entró en vigencia automáticamente, ya que para su reconocimiento estatal requería pasar por dos pasos indispensables: el control previo de constitucionalidad realizado por el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP);[179] y

[179] Farit Rojas (La época, 2/07/2012) señala que "el Tribunal Constitucional es Plurinacional debido a que está llamado a la construcción de un Constitucionalismo Plurinacional a partir de dar vida al pluralismo jurídico y la interlegalidad." Es un órgano independiente, distinto y separado de los órganos del poder público (Ejecutivo, Legislativo y Electoral) cuyos actos, resoluciones y decisiones controla. Este Tribunal según la Constitución, es una institución encargada de ejercer el control sobre todas las jurisdicciones y sobre todos los órganos del poder público. Según las Sentencias de este mismo órgano, el control de constitucionalidad de los estatutos autonómicos indígenas (DCP 0002/2014) implica la contrastación de los proyectos de estatutos

un segundo referendo en la jurisdicción territorial del estatuto elaborado por los territorios en conversión a la autonomía.[180] Cumpliendo con los dos pasos prescritos, como lo muestra el gráfico 10, en agosto de 2012 Totora Marka hizo entrega del estatuto al TCP para su respectivo control constitucional.[181] Recién después de un año este Tribunal entregó la declaración de constitucionalidad parcial, con 10 artículos observados.[182] Una vez corregidos éstos, en febrero de 2014 el territorio obtuvo la declaratoria constitucional final de su estatuto. A pesar del evidente retraso en este proceso, Totora fue el primer territorio a nivel nacional en obtener la compatibilidad constitucional.

En marzo de 2014, Totora Marka solicitó la convocatoria al referendo de aprobación de su estatuto, para lo cual requería cumplir con los siguientes pasos previos: remitir al TCP la pregunta del referendo para su control de constitucionalidad, y solicitar al Tribunal Supremo Electoral (TSE) el débito automático para el presupuesto de administración del referendo y la aprobación de la convocatoria para esta consulta. Transcurrió un año para que Totora Marka obtenga una respuesta a esta solicitud. Esto significó un largo proceso en el cual se desarrollaron importantes movilizaciones de los territorios en conversión a la autonomía indígena, demandando que los referendos de los estatutos autonómicos se realicen antes de las elecciones subnacionales, con el fin de no enfrentarse a nuevos gobiernos municipales —que seguirían vigentes mientras no se diera el paso a la declaración de autonomía del territorio—, que tenderían a oponerse a la autodeterminación, hecho que analizaré con detalle más adelante.

---

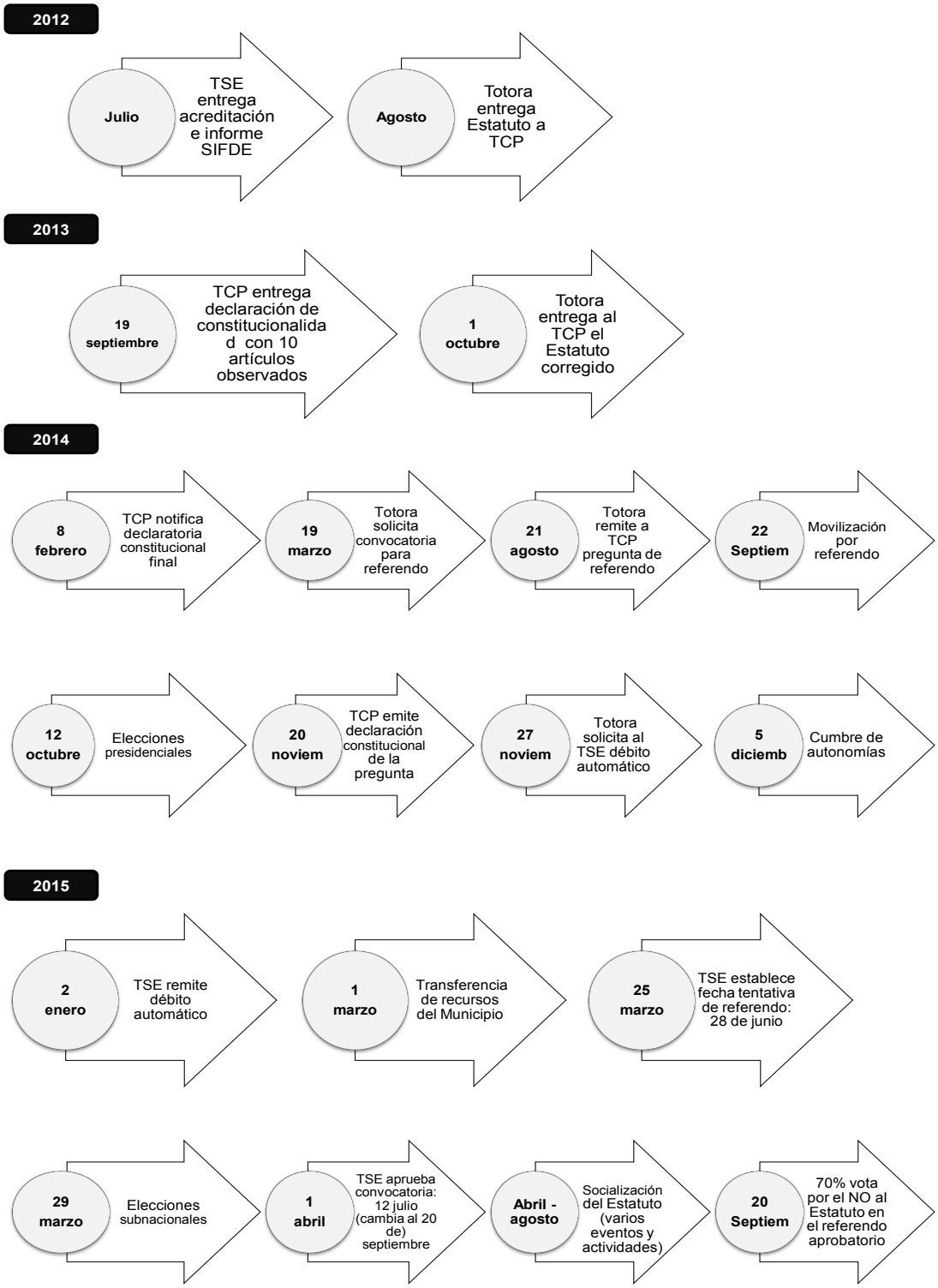
aprobados por el órgano deliberante de los territorios, con relación a la Constitución, en el que la justicia constitucional se pronuncia mediante una declaración sobre tales extremos.

[180] Según el inciso I del artículo 54 de la Ley Marco de Autonomías *"En resguardo de la seguridad jurídica de las autonomías, sus estatutos autonómicos y cartas orgánicas deberán ser aprobadas por referendo"*.

[181] Este Tribunal según la Constitución, es una institución encargada de ejercer el control sobre todas las jurisdicciones y sobre todos los órganos del poder público. Según las Sentencias de este mismo órgano, el control de constitucionalidad de los estatutos autonómicos indígenas (DCP 0002/2014) implica la contrastación de los proyectos de estatutos aprobados por el órgano deliberante de los territorios, con relación a la Constitución, en el que la justicia constitucional se pronuncia mediante una declaración sobre tales extremos.

[182] Fueron observados los artículos que invadían la esfera de competencia departamental o nacional.

Gráfico 10. Segunda etapa del proceso de conversión a la autonomía originaria de Totora Marka.



Fuente: Elaboración propia.

La presencia de las mujeres indígenas fue central en las movilizaciones por las autonomías indígenas, ya sea encabezando los bloqueos o como representantes de sus territorios en las delegaciones que entraban a debatir con los magistrados del TSE. En estos contextos nacionales, la complementariedad resignificada dio forma al proceso femenino. Un dato importante acerca de esta presencia en los proyectos de autodeterminación, es que durante dos gestiones consecutivas se eligieron a mujeres como presidentas de la Coordinadora Nacional de Autonomías Indígenas; espacio en el cual también participan otras representantes de los once territorios en conversión. De nueva cuenta se devela el papel protagónico de las mujeres en las luchas de sus pueblos, mostrando una vez más que el fortalecimiento de las identidades culturales y políticas vinculadas a las luchas indígenas, involucran las demandas femeninas; visibilizando que los derechos de género y los derechos colectivos son esferas intrínsecamente ligadas, tal como analicé en el anterior capítulo.

A pesar de la importante presencia femenina en las movilizaciones, los retrasos estatales significaron dos retrocesos importantes en lo local para las mujeres totoreñas: i) una vez que se insertaron algunas de las propuestas femeninas en el estatuto, durante los siguientes años, no se volvieron a debatir las propuestas resultantes del evento de mujeres totoreñas en 2011. Esto fue interpretado por muchas entrevistadas como un abandono de sus demandas de resemantizar la complementariedad, lo que significaba un logro en términos de conceptualización para la equidad de género; y ii) como mencioné en el anterior capítulo, para el segundo *muyu* de consulta y socialización de esta norma básica, se eligió a una mujer como estatuyente, sin embargo por las múltiples responsabilidades femeninas que debía cumplir en su hogar, ésta se desvinculó del proceso una vez elaborada la versión final del documento en 2011, por lo que nuevamente el órgano de estatuyentes termino siendo mayoritariamente masculino.

Pese a que la demanda central de los pueblos indígenas en conversión era que los referendos de aprobación de los estatutos de Totora Marka y Charagua se realicen antes de las elecciones municipales de marzo de 2015; el TSE acordó

como fecha tentativa para el referendo el 28 de junio del mimo año. Ulteriormente, esta fecha se recorrió para el 12 de julio y finalmente para el 20 de septiembre. A nivel nacional, el referendo se realizó tanto para los estatutos autonómicos departamentales de Oruro, Potosí, Cochabamba, La Paz y Chuquisaca; para los estatutos autonómicos indígenas de Totora Marka y Charagua; y para las cartas orgánicas de Huanuni ubicado en el departamento de Oruro, Coca Pata y Tacopaya, ambos de Cochabamba. Por esta razón, el referendo en Totora Marka involucró dos procesos: por una parte, aprobar la autonomía departamental de Oruro y por otra la autonomía originaria de la Marka. En el marco de la autonomía originaria, se realizaron una serie de eventos para socializar nuevamente el estatuto, para los cuales llegaron al territorio funcionarios de aproximadamente catorce Ministerios,[183] distintos representantes de la CONAIOC, del Pacto de Unidad (alianza nacional de las organizaciones de base de Bolivia)[184] y de Jach'a Karangas.

Es importante aclarar los procesos que debía seguir Totora Marka según el resultado del referendo: i) En caso de ganar el Sí, el estatuto entraba en vigencia inmediatamente, lo cual implicaba su primacía sobre la normativa municipal anterior, la eliminación de la figura del Gobierno Municipal, y de acuerdo a normas y procedimientos propios, la conformación del órgano del autogobierno originario de Totora Marka a través de la elección del primer jiliri irpiri y de las autoridades del órgano ejecutivo y legislativo, que a partir del segundo periodo del gobierno originario sería por *sara-thaki*. Según Mendoza (La Pública, 23/08/2015) la construcción de este modelo y consolidación absoluta de la autodeterminación implica un proceso de 10 a 20 años. ii) En caso de ganar el No, el estatuto autonómico debía ser modificado o reescrito en su totalidad, para cuya aprobación se volverían a realizar todos los procedimientos descritos en el anterior y el

[183] Se destacó la presencia del Ministro de Autonomías (Hugo Siles), el Viceministro de Autonomías Indígena Originario Campesinas (Gonzalo Vargas) y el Viceministro de Justicia Indígena Originario Campesina (René Martínez).

[184] Estuvieron presentes líderes y lideresas del Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu CONAMAQ, la Confederación de Pueblos Indígena de Bolivia CIDOB, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia CSUTCB, la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa CNMCIOB–BS, la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia–CSCIB.

presente capítulo, es decir que nuevamente se elegirían estatuyentes, se presentaría al TCP para que emita la declaración de constitucionalidad del texto modificado y se convocaría a un nuevo referendo para aprobarlo. En este panorama del No al Estatuto, se mantiene el Gobierno Municipal como institución central del territorio, y paralelamente continúa presente el sistema de autoridades originarias.

En el referendo de aprobación del estatuto, el 70.04 % de la población de Totora Marka votó por el No a la norma básica.[185] Desde este resultado negativo ocurrieron varios sucesos en el ámbito estatal y en el ámbito local que en la actualidad dificultan que esta marka retome dicho proceso. A nivel estatal, en enero del 2017 el Ministerio de Autonomías, después de seis años de su creación, quedó disuelto y pasó a ser un Viceministerio dependiente de la cartera del Ministerio de la Presidencia, bajo el justificativo de que *"las autonomías y la descentralización están en marcha"* (Hugo Siles, Ministro de Autonomías, 23/01/2017, Eju.Tv). Acorde a este cambio, el Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas descendió de rango y actualmente se denomina Dirección General de Organización Territorial. En el siguiente apartado analizaré con detalle lo que implicó esta transformación, pero por lo pronto esto significó que *"el tema de autonomías bajó de nivel"* para el Estado, como me indicó Miguel Soto*, mallku de consejo* de Totora Marka en 2015.

A nivel local, en una asamblea realizada en abril de 2017 en Totora Marka, las autoridades originarias firmaron una resolución en la que acordaron continuar con el proceso de conversión a la autonomía originaria, para lo cual debían realizar ajustes pertinentes a algunos artículos del estatuto autonómico. Sin

[185] El caso de Charagua, municipio guaraní ubicado en el departamento de Santa Cruz, es muy distinto al de Totora Marka, ya que el 53,25 % apoyó el estatuto autonómico de este territorio. Junto a Charagua, Raqaypampa inició su conversión autonómica luego de la aprobación de la CPE, sin necesidad de referéndum, por estar reconocida como Territorio Indígena Originario Campesino. El 20 de noviembre de 2016 nuevamente se realizó otro referendo autonómico, entre los territorios para autonomía indígena se encontraban Mojocoya (Chuquisaca), Huacaya y Uru Chipaya (Oruro) en los dos primeros ganó el No, mientras que el resultado fue positivo en Uru Chipaya. Siguiendo el orden de los referendos, el gobierno guaraní de Charagua fue posesionado el 8 de enero de 2017, con 46 autoridades elegidas por usos y costumbres, siendo así el primer gobierno autónomo indígena en funcionamiento a nivel nacional; posteriormente le siguió Raqaypampa, dónde se eligieron autoridades el 14 de junio del mismo año; y del 14 al 22 de julio, Uru Chipaya eligió sus autoridades, las cuales serán posesionadas el 18 de octubre, convirtiéndose en el tercer autogobierno indígena de Bolivia.

embargo, uno de los *mallkus de consejo*, que lo posicionan como opositor a la autodeterminación, realizó una consulta sólo en algunos ayllus, y según éste la respuesta mayoritaria fue abandonar este proyecto. Esta consulta es criticada por varios líderes del territorio, debido a que no fue acordada con el resto de las autoridades originarias y generó mayor desmovilización en relación a este tema.

2. El Estado Plurinacional en cuestión y sus contra-rutas: Factores nacionales que influyeron en el fracaso de la autodeterminación totoreña.

> "En un inicio la autonomía era una propuesta central del MAS, pero en realidad no era así, es lo que nos querían hacer creer, por eso después las mismas autoridades del Estado se han dado la vuelta, nos han dado la espalda, porque en realidad no les convenía que haya esta autonomía, al último nos hemos dado cuenta de eso".
> (Testimonio David Gómez Canaviri, pasiri de la comunidad de Culta, presentación del video-documental "Nuestro tkaki" congreso AEB, Sucre, 28 de julio de 2017).

García (Página 7, 19/09/2015) considera que el diseño constitucional autonómico surgió como una suerte de empate político entre el impulso autonómico departamental propuesto por la Media Luna[186] y la respuesta del gobierno nacional de promover las autonomías indígenas como espacios/instancias de contención política e institucional. El testimonio de David Gómez con el que abro esta sección, se refiere precisamente a esta suerte de empate político que explica por qué en un inicio el gobierno levantó la bandera de las autonomías indígenas y después abandonó en los hechos estos procesos de conversión. Así se fueron dando distintas tensiones entre el Estado y los territorios que apostaban por el autogobierno.

A continuación, analizo esta tensión a partir de dos tecnologías del poder desplegadas por el Estado Plurinacional, identificadas por las personas entrevistadas: i) los vacíos y los límites de orden legal y ii) la burocratización del proceso; lo que en conjunto da cuenta de los procesos de formación del Estado en

[186] Denominación de una zona ubicada en el oriente del país, integrada por los departamentos de Tarija, Santa Cruz, Beni y Pando, que en 2005 iniciaron un movimiento autonomista.

Bolivia. Al respecto cabe mencionar dos apuntes que analizo más adelante, el primero es que ante estas dos tecnologías de poder, los pueblos indígenas desarrollaron una serie de estrategias para invertir estas prácticas contradictorias del actual gobierno; y el segundo es que a estos factores nacionales se suman los conflictos internos vinculados a las relaciones de poder propias de este territorio, que se agudizaron con el proceso de elaboración, consulta y referendo del estatuto, como señalé desde la introducción de este capítulo.

2.1. Primera tecnología del poder: Los vacíos y los límites de orden legal.

La Ley Marco de Autonomías y otras leyes, establecieron una serie de requisitos a los pueblos indígenas que querían acceder a su autodeterminación, que debían ser presentados previamente al primer referendo realizado en 2009 (Guarachi, 2015): la aprobación por dos tercios en sus concejos municipales, con su respectiva asignación de recursos económicos;[187] la obtención de un certificado de ancestralidad otorgado por el Ministerio de Autonomías, [188] lo cual implica comprobar que la jurisdicciones actuales de los municipios corresponden históricamente a la territorialidad ancestral del pueblo indígena que lo habita, cuya existencia sea precolonial y que la población comparta identidad cultural, idioma, cosmovisión, organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias, valiendo más la legalidad del proceso y no tanto la autoidentificación como lo establece el marco internacional de los derechos indígenas[189] el 30% del último padrón electoral;[190] y contar con el pronunciamiento de aprobación del TCP de la pregunta para el referendo.

Los múltiples procedimientos mencionados, marcaron el inicio de un camino extremadamente extenso que debían seguir los territorios en conversión, siendo

[187] En el caso específico de Totora Marka, el 16 de Agosto de 2009, el Consejo Municipal de San Pedro de Totora emite la Ordenanza Municipal 044/2009, para la conversión a Autonomía Originaria y se convoca al referéndum municipal, el cual es promulgado por Zenón Sánchez, el por entonces Alcalde Municipal.
[188] El 2 de Septiembre de 2009 el Ministerio de Autonomía y Descentralización, mediante resolución ministerial Nro. 234/2009 certifica la ancestralidad de Totora Marka.
[189] Según el artículo 290 de la Constitución; y los artículos 50 y 56 (inciso I) de la Ley Marco de Autonomías.
[190] Acorde al artículo 6, inciso II, de la Ley del Régimen Electoral (026), porcentaje establecido por la Ley anterior.

en total 14 pasos procedimentales establecidos por la Ley Marco de Autonomías, hasta que se concrete el segundo referendo por los estatutos autonómicos (Mendoza, 2015).[191] Como se señaló en la introducción de esta tesis, la Ley estableció un proceso mucho más ágil para los municipios que optaron por la cualidad de autonomía municipal, ya que éstos sólo deben elaborar su carta orgánica.

En el marco de estos 14 pasos procedimentales, las autoridades originarias de Totora Marka a las que entrevisté, se centraron en dos trabas normativas de la Ley Marco de Autonomías: i) la elaboración de un estatuto autonómico como requisito forzoso para concretar el proceso de conversión; y ii) la exigencia de que estos pueblos indígenas pasen por un segundo referendo para aprobar dicho estatuto. Esta segunda consulta es una de las razones por las que la población totoreña se resiste a retomar el proyecto de autodeterminación, debido a que para realizar nuevamente este referendo se utilizarían recursos municipales de proyectos para el territorio; Teodoro Delgado, vicepresidente del órgano deliberativo, señaló al respecto que: *"[…] ahora la gente no quiere autonomía para no gastar en un segundo referendo, ese dinero no es del tesoro general de la nación, ni del ministerio de hacienda, es plata de los totoreños"*. Este testimonio muestra que el proceso autonómico institucional finalmente significa responder a una serie de exigencias burocráticas y económicas ante las cuales no están preparadas las autoridades indígenas.[192]

---

[191] Los territorios en conversión *"[…] no sólo debían constituir Consejos de Estatuyentes para la redacción de sus estatutos, sino que no era suficiente realizar los procesos de consulta con sus estructuras de Autogobierno Indígena Originario Campesino para aprobación de sus normas. Sumado a ello, se impuso como obligación el seguimiento y pronunciamiento del Tribunal Supremo Electoral (TSE) a través del Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático (SIFDE) y la declaratoria de constitucionalidad del contenido del estatuto por el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP), entre otros temas de orden económico para llevar adelante los procesos de referéndum"*. (La Pública, 30/08/2015).

[192] En relación a otras leyes, el 12 de septiembre de 2017, se realizó el Encuentro Conclusivo Nacional de la 4ta etapa del proceso de diálogo rumbo al Pacto Fiscal, en el cual representantes de la CONAIOC y autoridades de Charagua, Raqaypampa y Uru Chipaya, que son los tres territorios autónomos a nivel nacional establecidos, sostuvieron que el marco normativo vigente e instrumentos de gestión pública del Estado, como la Ley 1178 de Administración y Control Gubernamentales (SAFCO, 1990), no consideran las particularidades de sus autonomías, por lo que son una de las principales trabas que afrontan sus gobiernos, por lo que solicitan que se diseñe una nueva normativa que se ajuste a la visión y lógica descolonizadora. Como muestra de estos obstáculos, Eduardo Tapia, dirigente de la CONAIOC, señaló que la actual normativa de gestión de bienes exige tres cotizaciones, pero en un ayllu o comunidad no existen empresas que puedan

A estos límites jurídicos se suma la interpretación que hacen los funcionarios de lo establecido por la Ley. Como se mencionó en el anterior capítulo, el estatuto autonómico se elaboró sobre la base de la estructura de la *jach'a qhana* (cruz andina). Durante la primera consulta, llegó al territorio el rumor que fue mencionado en una asamblea de la marka, en relación a que algunos funcionarios del Ministerio de Autonomías calificaban al estatuto como *"contrario al MAS"*, porque su estructura iba en oposición a lo establecido por la normativa estatal. Sin embargo, ni la Constitución ni la Ley Marco de Autonomías, estipulan la disposición que debían tener estos documentos. Es así que, como veremos en la siguiente tecnología de poder, la burocracia imprime su autoridad al hacer uso de su conocimiento técnico y marcar jerarquías, aunque ello implique reinterpretar lo establecido en las normas. Como señala Molina (2018), una ley vigente puede ser modificada, arreglada, o incluso interpretada de manera distinta, para de esa manera sustentar los intereses del eje dominante. Sin embargo, es importante considerar que a pesar de este rumor, el territorio mantuvo la estructura del estatuto, haciendo ver que se trata de un campo social semiautónomo (Moore 1973, 1978), en el cual la comunidad es vulnerable al sistema legal exterior que la rodea, pero no siempre la domina, quedando espacio para la resistencia y la autonomía.

Paradójicamente a esta postura de cerrazón inicial por parte de algunos funcionarios de gobierno, el proceso de conversión a autonomía indígena implicó una mayor presencia estatal en Totora Marka. Como se detalló en la cronología del proceso, en total llegaron al territorio ministros, viceministros y funcionarios de aproximadamente 14 Ministerios; tal vez la primera vez que confluían todos ellos en Totora. Esta presencia estatal tuvo dos tipos de repercusiones en lo local: muchas autoridades originarias y personas de base la consideraron positiva, señalando que es uno de los ejemplos tangibles del proceso de cambio; otras autoridades la calificaron como negativa, porque implicaba cimentar una autonomía de *"arriba hacia abajo"*, por lo que en muchas ocasiones se resistieron

facilitar ese trabajo administrativo, por lo cual los indígenas se verían obligados a ir hasta las ciudades (Erbol digital, 12/08/2017).

a la intervención de algunos funcionarios. En otro contexto Nuijten (2003) señala que la fuerte presencia estatal significa la formalización de más asuntos y más influencia de la burocracia sobre las formas de organización comunitaria. Acorde a esta afirmación, observé que a pesar de que la presencia de los funcionarios del actual gobierno haya sido representada por algunas personas totoreñas como una prueba palpable del proceso de cambio; esta presencia mantuvo las jerarquías en el relacionamiento entre el gobierno nacional y los pueblos indígenas.

Por las presiones estatales de ajustar el estatuto a las normativas nacionales, este fue modificado constantemente. Molina (2018) señala que varios comunarios al analizar por qué ganó el No en el segundo referendo, argumentaron que en el estatuto del año 2009 se plasmaba de manera correcta los intereses de los pobladores y lo que la comunidad entendía por autonomía, panorama que cambió en la última versión puesta a consulta el 2015, en la cual varios términos habían sido modificados.

Los vacíos y límites de la Ley muestran cómo finalmente el Estado al plantear las autonomías de *"arriba hacia abajo"* como mencionaron literalmente algunos entrevistados, imprimieron relaciones de poder, burocracias y control sobre las formas comunitarias. En otras palabras, el proceso autonómico de Totora Marka es parte de una serie de contradicciones entre los lineamientos establecidos por las leyes aprobadas en el marco del Estado Plurinacional y las dinámicas locales de autodeterminación. A esta tensión Santos (2012) denomina como "dualidad de poderes" emergentes de la nueva constitucionalidad, que se genera porque la pluralidad, creada por el proceso constituyente, no se reglamenta. El autor añade, que se debe encontrar/construir la ecología de saberes (de prácticas y de concepciones) entre el saber hegemónico eurocéntrico de la administración pública, por un lado, y el saber popular de las autonomías indígenas, por otro. Es decir, reconocer la pluralidad de conocimientos heterogéneos y visiones del mundo desde la resistencia global al capitalismo (Santos, 2010: 49 - 51). Fue precisamente el diseño particular del Estado, que disputa el poder y omite los saberes y prácticas indígenas, sumada a la ausencia

de procesos concretos y claros, los que ponen en entredicho la administración pública del Estado Plurinacional.

2.2. Segunda tecnología del poder: Dilatación de los tiempos y la burocracia estatal.

> "[...] el 18 de diciembre de 2011, habíamos terminado de cocinar [haciendo referencia al estatuto], durante los cuatro años, se enfrió y fermentó la comida, no es posible comer, ahí tenemos los resultados."
> (Policarpio Ancare Ramírez, presidente Órgano Deliberativo, Ayllu Lupi; en Guarachi, 2015).

La dilatación de los tiempos estatales caracterizó todo el proceso de conversión a autonomía originaria. Analizando los tiempos del gráfico 10, se observa que Totora Marka tardó alrededor de un mes para elaborar cada solicitud y respuesta ante las instituciones e instancias del Estado. Por el contrario, los tiempos del Estado se prolongaron de cuatro meses a un año: siete meses para que el TSE entregue la acreditación del Órgano Deliberativo; más de un año para que el TCP haga entrega de la Declaración de constitucionalidad parcial;[193] cuatro meses para que el TCP otorgue la declaratoria constitucional final; un año para que el TSE acuerde una fecha para el referendo aprobatorio del Estatuto. Esto provocó que el establecimiento de las autonomías se prolongue de dos años a aproximadamente seis años y medio, que es el tiempo que tardó Charagua en elegir a sus primeras autoridades, siendo la primera acción en el marco del ejercicio de su autodeterminación. El siguiente testimonio del vicepresidente de los estatuyentes de Totora, que sintetiza el enojo que sintieron como autoridades que lideraban este proyecto, las justificaciones burocráticas del Estado Plurinacional, buscaban postergar los fallos y respuestas a los pueblos indígenas en conversión;

[193] En una entrevista a José Luis Exeni, este manifiesta su preocupación hacia la dilatación en las respuestas del TCP, cuestionando el porqué este órgano tardó tres meses en comunicar a los interesados sobre la aprobación de la declaración: "…lo que me parece más grave es que la sentencia se emite el 27 de junio (de 2013), pero recién el 19 de septiembre se la da a conocer. ¿Por qué? Se han tomado tres meses en comunicar el fallo. Esta es una pregunta que nos deberíamos hacer: O hay un serio problema interno de comunicación en el TCP, o hay una decisión explícita de dilatar el proceso" (En Erbol Digital, 1/10/2013). En relación al TCP las autoridades originarias señalaban que en un taller realizado en Sucre les comentaron que este Órgano tiene una carga procesal de más de 2000 procesos por resolver, lo cual explica la tardanza de sus respuestas.

visibilizando el “tortuguismo estatal” y el desinterés del gobierno nacional por apoyar los proyectos autonómicos:

> “Para mí la culpa de que haya ganado el No la tiene la tardanza, la burocracia, los papeleos. ¡De verdad hermanos!, si hubiera conocido cómo era el proceso creo que no aceptaba ser vicepresidente [de los estatuyentes]. Hemos empezado con muchas ganas, pero tantos años ha tardado, ¡¿cuántos ministros de autonomías hemos conocido?!, primero vino Romero, después la ministra Claudia Peña, después Hugo Siles, ¿se dan cuenta? (mirando a los funcionarios del Estado), eso muestra todos los años que estamos luchando por esto, al final nos han hecho cansar, ¡¿cuántas veces hemos venido a La Paz?!, igual en Sucre, nos la pasamos de taller en taller. Al final nosotros nos hemos cansado y la gente se ha aburrido, nos decían “¡¿qué es eso de la autonomía?!, hablan y hablan, pero no pasa nada”.
> (Teodoro Delgado, Vicepresidente del Órgano Deliberativo, Ayllu Parqu, presentación del video-documental “Nuestro thaki (camino) al autogobierno” en la Defensoría del Pueblo, La Paz, 17 de agosto de 2017).

El proceso autonómico reveló que en sus prácticas cotidianas el Estado plurinacional boliviano es también una ”máquina generadora de fantasías”; como bien lo ha analizado Nuijten en otros contextos donde aborda la relación Estado - campesinos en Jalisco, México (Nuijten (2003); así como la burocracia mexicana ofrece múltiples programas de desarrollo que suelen no cumplir, convirtiéndose en promesas, algo similar ocurre con el Estado Plurinacional boliviano y los procesos de conversión a autonomía indígena. En la misma burocracia se puede identificar a los “generadores de deseos” que provocaron que las autoridades originarias de Totora Marka, mantuvieran durante seis años la esperanza de concretar su autodeterminación.

A lo anterior se suma que cada resolución del gobierno favorable al proyecto era presentada públicamente a través de ruedas de prensa, lo cual generaba que las autoridades originarias las vieran como una victoria de sus proyectos de autodeterminación, obviando el tiempo transcurrido en dicha resolución y los pasos procedimentales que aún debían realizar; se refuerza así la noción de visualizar a la burocracia como una máquina generadora de esperanzas. Esta esperanza es la base de un doble discurso por parte de funcionarios de gobierno ya que éstos manifestaban públicamente que los trámites de conversión son indispensables para lograr el “establecimiento” de las

autonomías indígenas, pero, por otro lado, ellos mismos reconocían la falta de institucionalidad del gobierno para llevar a cabo estos procesos.

La burocracia como una máquina generadora de esperanzas, funciona como una pieza de control establecido por las reglas del Estado (Nuijten, 1998: 312), en este caso para intervenir en los procesos en conversión a la autonomía. Así, según Nuijten, se propicia un ambiente de contradicciones, conspiración y especulación que surge de modo paralelo a la cultura del Estado. De esta manera, a través de una serie de mecanismos se subordinan las estrategias políticas, económicas y culturales locales a las del proyecto del Estado Plurinacional, lo cual demuestra su afán centralista.

Es importante distinguir la heterogeneidad misma en el Estado Plurinacional en relación al tema autonómico, lo que significa que hay distintos posicionamientos. En este sentido, el Viceministerio de Autonomías Indígenas, actualmente denominado Dirección General de Organización Territorial, es una de las instituciones estatales que más apoyó y acompañó a estos procesos en conversión. Sin embargo, esta institución tuvo que afrontar constantemente recortes presupuestales por parte del gobierno central y el alejamiento de algunas ONG que coadyuvaban en estos proyectos.[194] Pero la principal adversidad que enfrentó este Viceministerio fue la falta de voluntad política del mismo gobierno y su incapacidad de acompañamiento de los procesos en conversión, que inevitablemente involucran presupuesto.[195] Ambos factores explican el cambio del Viceministerio a Dirección, y su actual dependencia de la cartera del Ministerio de la Presidencia, lo que provocó una evidente reducción de personal y nuevamente un recorte de recursos económicos, que en palabras de algunos funcionarios de esta dirección implica *"remar en contra corriente"*. Esto visibiliza las distintas

[194] Varias ONG fueron expulsadas por el actual gobierno, acusadas de intromisión, de servir a intereses transnacionales y de ser actualmente innecesarias por la fortaleza del actual Estado Plurinacional.

[195] Como muestra de la falta de voluntad política y la debilidad institucional, antes del referendo de aprobación del Estatuto Autonómico, el entonces Ministerio de Autonomías decomisó de una imprenta de la región panfletos que promovían el rechazo al estatuto autonómico, para los cuales utilizaron ilegalmente el logotipo del TSE, además confiscaron sellos del tribunal electoral de Oruro. A pesar de haberse identificado la imprenta y que fueron los/as concejales/as del gobierno municipal los que pagaron por la impresión, el Tribunal Departamental de Oruro omitió iniciar acciones legales. Asimismo, la alcaldesa de Totora, durante la jornada electoral recorrió recintos electorales e hizo campaña por el No en un vehículo de la policía de este municipio. A pesar de ser también irregular esta acción, tampoco tuvo una sanción (La Pública, 30/08/2015).

posturas al interior del gobierno central que tuvo que afrontar Totora Marka: el nivel jerárquico nacional contrario al autogobierno, el Viceministerio de Autonomías Indígenas a favor, y como se verá más adelante, la militancia del partido político en lo local también contrario a la autodeterminación.[196]

En el primer capítulo mencioné que además de la autonomía indígena, la Ley Marco de Autonomías establece otros tres tipos de autodeterminación según la organización territorial estatal: departamentales, regionales y municipales. Las cuatro autonomías debían elaborar estatutos para posteriormente ser aprobados en referendo por la población. La prolongación marcada del proceso generó que, en el mismo referendo del 20 de septiembre de 2015, en Totora Marka se consulte por el estatuto departamental de Oruro y por el estatuto de la autonomía originaria del territorio, como señalé en la cronología de esta segunda etapa. Los estatus departamentales puestos en consulta el 2015 fueron duramente criticados a nivel nacional antes de realizarse el referendo, por tratarse de normas recientes y por ende desconocidas por la mayoría de la población.[197] Como muestra de esta oposición se impuso el No en todos los departamentos, con más del 70 % en el caso de Oruro. El estatuto departamental de Oruro también fue criticado por Jacha Carangas, por lo que orgánicamente sacó una resolución para que en las markas que la componen se vote por el No a esta norma. La decisión de realizar la consulta de las normativas indígenas y departamentales de manera conjunta, causó confusión en Totora Marka, de hecho, muchas de las personas a las que entrevisté, me comentaron que votaron por el No al estatuto originario porque pensaron que sobre éste también recaía la oposición de Jacha Carangas, organización que criticaba únicamente el estatuto departamental.

[196] A pesar de la burocratización y la falta de voluntad política, es de notar que ambos hechos no desanimaron a que otros territorios apostaran por su autonomía. Como se señalo en la introducción, hoy en día se pasó de 11 a 33 territorios en conversión. Sin embargo, esto dificulta aún más el trabajo de esta debilitada dirección y visibiliza las contra-rutas del Estado Plurinacional, a las que hago referencia a lo largo de esta tesis.

[197] Zegada y Brockmann (2016: 43) señalan que los departamentos de oriente, sur y norte amazónico de Bolivia como Tarija, Santa Cruz, Beni y Pando, que protagonizaron la lucha por la autonomía a principios de siglo, cuentan con Estatutos aprobados en Referéndum en sus departamentos, sin embargo, como fueron elaborados antes de la aprobación de la nueva Constitución, requieren un proceso de adecuación al nuevo marco constitucional. De estos departamentos, solo Pando y Tarija finalizaron esta fase de ajustes. En el otro bloque, los estatutos de los cinco departamentos de occidente (Chuquisaca, La Paz, Cochabamba, Oruro, Potosí) fueron elaborados recientemente y sometidos a referéndum (en septiembre de 2015), ocasión en la que fueron rechazados por la ciudadanía, por lo que deben reformularse para ser sometidos a una nueva consulta.

Si bien es posible que la dilatación del proceso vía burocracia sea una medida política, como muchas autoridades originarias lo afirman; también es cierto que esta retardación es la respuesta de una institucionalidad estatal deficiente y del desconocimiento de una temática nueva que involucró nuevas regulaciones y una serie de pasos que debía cumplir cada instancia del gobierno central en estos procesos de conversión a la autodeterminación.

Las tecnologías de poder analizadas visibilizan las formas cotidianas de construcción del Estado en lo local y los límites impuestos por una estatalidad que en los hechos obstaculizó los proyectos autonómicos y por ende el proyecto de la plurinacionalidad; ya sea por falta de voluntad política o por la deficiencia de las instituciones del gobierno central. Esto provocó que los pobladores totoreños luchen durante seis años por un proyecto de autodeterminación que nunca se concretó, confrontando la falta de recursos, el ineficiente apoyo gubernamental y las estrategias desde el poder para imponer formas de control y regulación. Cabe mencionar que más adelante, al analizar los conflictos y dinámicas locales, muestro que la esperanza de las autoridades originarias y comunarios/as de base generada por la burocracia estatal, se transformó en desesperanza lo que se alimentó con un hartazgo y agotamiento por la excesiva prolongación del proceso que finalmente se interrumpió con el voto del NO.

3. El uso de lo legal como lenguaje de la controversia: Resistiendo las contra-rutas del Estado Plurinacional.

Inicié el presente capítulo con la descripción de la protesta que efectuaron distintos pueblos indígenas frente al Tribunal Supremo Electoral, exigiendo la aprobación de referendo de sus estatutos en una fecha antes de las elecciones municipales. Después de varias horas en las que debatieron los magistrados de este Tribunal con las máximas autoridades de los territorios en conversión, salió Florentina Medina, entonces presidenta de la Coordinadora Nacional de Autonomías Indígenas, para informar a las bases la determinación final de estos

magistrados. Entre la aglomeración de autoridades originarias que rodearon a Florentina para conocer la respuesta del Tribunal, se escuchó su voz aguda:

> Florentina Medina: ¡No quieren cumplir la ley!, les hemos explicado con artículos y todo lo de la democracia comunitaria, les hemos dicho que según el artículo 93, no necesitamos Estatuto. (…) Ahorita estamos en estado de emergencia, vamos a llamar a asamblea extraordinaria para sacar una resolución que exija que la respuesta sea antes. Tenemos que hacer respetar la Constitución, es la ley más alta de todas. No pueden decir que se harán las elecciones municipales, porque nosotros ya hemos decidido elegir por usos y costumbres.
> Abogada de Charagua: ¿Pero los del Tribunal tienen claro eso? ¡La claridad tienen que tener ellos!, de reconocer que no hay elecciones municipales porque ya hay un proceso autonómico en estos territorios.
> Florentina Medina: Les hemos explicado el artículo 93 del Régimen Electoral, pero ellos no lo conocen, no respetan la Ley. Nosotros tenemos la Constitución, el presidente Morales, el Tribunal Electoral igual debe cumplirla. Como dice el artículo 108 "conocer Ley y hacer cumplir", ahora me doy cuenta que quiénes tienen que hacer cumplir la ley ¡somos nosotros!, porque ellos (señalando al Tribunal) no van a cumplirla, ¡por eso tenemos que movilizarnos!

Las tecnologías de poder estatales analizadas en el anterior acápite, se sitúan en las dinámicas propias de Totora Marka y las presiones con las que construyen sus apuestas políticas los territorios en conversión. Por esta razón, durante trabajo de campo me enfoqué en ver cómo estas tecnologías se procesan localmente y confrontan a partir de distintas formas de resistencia; entre las cuales fue central el uso de lo legal para disputar los sentidos de la autonomía, que se convirtió en un lenguaje de la controversia, tal como lo plantea Roseberry (2007: 123-134). Este autor señala que se debe analizar el proceso hegemónico no sólo como consenso, coerción y dominación desde el bloque hegemónico estatal, sino también como resultado de una lucha entre la formación del Estado y las formas populares de acción cotidianas, que lo confrontan y actualizan. Es así que en este proceso político se gesta un campo de fuerza de controversia, lucha y debate en el cual se conecta lo dominante y lo subalterno. Para Roseberry es a través de un marco discursivo "creador de palabras" y legitimador de acciones que los Estados establecen las reglas y normas de la dominación. En el caso del Estado Plurinacional, al ser el marco discursivo el resultado de una movilización y un pacto al que llegaron diversos sectores que lucharon por éste; es desde dicho marco discursivo que se definen y controlan la conversión de los proyectos de

autonomía. Pero también, como analizo más adelante, el marco discursivo plurinacional ofreció a los pueblos indígenas la oportunidad de formular un lenguaje de la controversia basado en un uso crítico del derecho, que se opone y resiste a la regulación impuesta por el orden dominante.

En el testimonio de la entonces presidenta de la CONAIOC, se observa una de las demandas centrales de los pueblos indígenas que apuestan por su libre determinación: eliminar la exigencia estatal de elaboración de los estatutos autonómicos. Los territorios sustentaron esta demanda en la Ley de Régimen Electoral (nº 026), que establece que la democracia comunitaria no requiere normas escritas, estatutos o compendios de procedimientos para su ejercicio, salvo decisión de las propias naciones o pueblos indígenas (Artículo 93, inciso II). Además de la Ley de Régimen Electoral, las autoridades originarias de los territorios en conversión también apelaron a la Sentencia de Gualberto Cusi, en ese entonces magistrado del TCP, en la cual reconoce que los pueblos indígenas no se encuentran obligados a elaborar un estatuto para ser autónomos.[198] Este magistrado aclara en su Sentencia que cuando se impone una forma de redactar los estatutos autonómicos, sin considerar las particularidades propias de los pueblos indígenas, se instituye la verticalidad desde el Estado colonial; reproduciendo sus estructuras e instituciones, al implantar modelos de

[198] No obstante, es importante mencionar que la mayoría de los pronunciamientos de este órgano reconocen que los estatutos se constituyen en instrumentos imprescindibles para materializar los autogobiernos (DCPs 0002/2014 de 10 de enero, 0009/2013, 0013/2013 y 0020/2014). Al respecto es fundamental aclarar que el TCP está conformado por un conjunto de magistrados que administran colegiadamente justicia, los cuales para ponerse de acuerdo realizan una votación que puede ser en consenso, pero a la vez se pueden registrar votos en disenso; acción que otorga sentido al denominativo de Tribunal, lo que a la vez muestra el carácter político del mismo (Rojas, La época, 2/07/2012).
El 2014, cuando inicié la segunda etapa del trabajo de campo, el Tribunal estaba compuesto por siete magistrados: Dr. Efrén Choque Capuma (presidente), Dra. Neldy Virginia Andrade Martínez, Dra. Soraida Chanez Chire, Dra. Ligia Velásquez, Dra. Mirtha Camacho, Dr. Ruddy Flores Monterrey, Dr. Gualberto Cusi Mamani. De los siete magistrados dos son indígenas y cuatro son mujeres (no indígenas), lo cual podría ser un factor de apertura a los debates sobre etnia y género al interior del Tribunal. También es fundamental mencionar que el Tribunal cuenta con una Secretaría Técnica y Descolonización que realiza los peritajes culturales-antropológicos, sobre los cuales se desarrollan los fundamentos jurídicos de las Sentencias. En una nota de Clavero (2013),[198] éste aclara que la Unidad aborda y resuelve los asuntos "*desde una óptica propia de antropología jurídica*" y "*según referencias bibliográficas, extraídas de los investigadores y cronistas*". Para aclarar lo mencionado por Clavero, realicé una entrevista con Héctor Luna Acevedo, que es uno de los investigadores de la Secretaría, el cual señaló que como investigadores se trasladan hasta las comunidades para indagar sobre el proceder de cada jurisdicción indígena y a la vez, realizan una revisión bibliográfica sobre las investigaciones vinculadas a los temas implicados en cada caso.

administración y organización (como la distribución de órganos del poder público legislativo, ejecutivo, judicial, electoral), lo cual implica deslegitimar la descolonización como fin y función del Estado, manteniendo las relaciones coloniales de poder y a la autonomía bajo el tutelaje del Estado. A esto se suma, según este magistrado, la obligatoriedad de que estas normativas se expresen de manera escrita o positivizada, dada la existencia precolonial de dichos pueblos, su autodeterminación y la oralidad como esencia de sus normas.

Otra solicitud de los pueblos indígenas que apostaron por el proyecto de autodeterminación fue que estos estatutos no pasen por el control de constitucionalidad del TCP, considerando precisamente el reconocimiento de su autonomía por parte de normativas nacionales e internacionales. Al respecto, constantemente se refirieron a la Sentencia de la magistrada Ligia Velásquez (DCP 0020/2014) que establece que conforme a la Constitución y a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, los estatutos deben ser exceptuados de examen de constitucionalidad previo, precautelando así la garantía de que ningún ente estatal pretenda su asimilación o integración forzada a los cánones de convivencia establecidos por el derecho estatal, por lo que es fundamental tomar en cuenta la peculiaridad de este tipo de documentos, "[…] respetando el principio de preeminencia del derecho indígena por sobre las normas de segundo nivel como son las leyes".

En los últimos años, la demanda de estos territorios en conversión giró en torno a la eliminación del doble referendo, es decir de la consulta que se realiza localmente para aprobar los estatutos autonómicos. Cabe mencionar que después de Totora, también ganó el No en el referendo de los estatutos de Mojocoya y Huacaya. Según las y los líderes de la CONAIOC, estos resultados se deben a que esta consulta realizada en los tres territorios mencionados, dio espacio a contra-campañas y desinformación sobre estos proyectos de autodeterminación (Erbol Digital, 22/09/2017). Por esta razón, en septiembre del 2017, [199] la CONACIOC manifestó que presentará ante el TCP una acción abstracta de

[199] En el encuentro "Situación y Perspectivas de las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas", efectuado el 19 y 20 de septiembre de 2017, en la ciudad de Santa Cruz y apoyado por la PNUD y el Viceministerio de Autonomías.

inconstitucionalidad, con la finalidad de que se anule el doble referendo (artículos 51 y 54 de la Ley de Autonomías), considerando que la Constitución sólo prevé que se haga una consulta o referendo en que la población exprese su voluntad de convertirse en autonomía indígena.

En suma, se observa que las demandas de eliminación de la elaboración de los estatutos autonómicos, del control de constitucionalidad de éstos y del segundo referendo, se basan en la Constitución, en otras leyes aprobadas después de esta norma suprema y en varias Sentencias del TCP. Esto muestra que los pueblos indígenas defienden las reformas legales realizadas por el Estado Plurinacional, en la medida en que son resultado del proceso constituyente y, por ende, de la larga lucha de estos pueblos por su reconocimiento. En este sentido, el marco discursivo común estatal de la autonomía, de la plurinacionalidad y de la descolonización, hace eco de las demandas indígenas, develando por qué cobra sentido la Ley como lenguaje de la controversia, a la cual los territorios en conversión apuestan y defienden. No obstante, muestro que este lenguaje de la controversia genera puntos de discordia con las normatividades y reglamentaciones hegemónicas que tienen el efecto de fragmentar y debilitar los acuerdos comunitarios.

Puede afirmarse que las autoridades originarias hacen un uso crítico y contrahegemónico de la ley al confrontar, disputar, negociar e incluso resistir a la dominación, desde sus propios procesos históricos, sociales y culturales; instituyendo un punto de ruptura o un área de inflexión que cuestiona, socava y frustra la hegemonía dominante del Estado Plurinacional. Si bien este uso contrahegemónico de lo legal no consigue revertir del todo la tendencia hiperreguladora del Estado, para recuperar un sentido más liberador que facilite el ejercicio de la libre determinación, debido a que se da desde una posición de desigualdad, genera nuevos escenarios de contestación. Estas áreas de ruptura con el proceso hegemónico, a través del lenguaje del derecho, revelan lo difícil que es para el Estado Plurinacional controlar los sentidos del marco discursivo común; evidenciando la “fragilidad” de este régimen de dominación que parece

revertir los propios fundamentos que le han dado legitimidad, como es el tema de las autonomías indígenas.

4. Dinámicas y relaciones de poder locales que influyeron en el fracaso de la autodeterminación totoreña.

El No al estatuto autonómico de Totora Marka, no sólo es resultado de dinámicas nacionales y estatales, como los vacíos y límites de orden legal, y la burocratización del proceso; sino también responde a divisiones y faccionalismos políticos,[200] resultantes de viejas disputas locales que se pueden rastrear desde la municipalización del territorio iniciada por la Ley de Participación Popular e incluso antes, pero que se agudizaron durante el proceso de elaboración, consulta y referendo del estatuto autonómico.[201]

En el anterior capítulo señalé que la población totoreña optó por el proyecto de autodeterminación como una especie de crítica al modelo municipalista, que en lo local generó la inserción de partidos políticos con lógicas totalmente distintas a la democracia comunitaria. Después de haber ganado el Sí en el referendo por las autonomías realizado en 2009, para las elecciones subnacionales del 2010 se realizó un pacto entre el MAS-IPSP con las autoridades originarias y las bases de este territorio para que sea elegido Milton Marca, el candidato del partido de gobierno. A partir del 2010 esta institución se caracterizó por ser mayoritariamente del MAS-IPSP.[202] Se suponía que este Gobierno Municipal estaría de manera provisional o transitoria hasta que se consolide la autodeterminación de la marka, lo que implicaba reducir su gestión de cinco a dos años aproximadamente. Con el

[200] Nuijten (1998) hace referencia al faccionalismo político como el proceso de distanciamiento entre miembros de una población, mismo que reduce las interacciones encaminada al diálogo y al entendimiento entre partes en disputa. Estas facciones políticas surgen por diferencias de opinión y/o de procedimiento entre miembros de una comunidad por su participación en espacios más o menos institucionalizados, generalmente de orden partidista.

[201] Nuijten (1998) advierte que un conflicto necesita ser analizado en una perspectiva histórica para comprender las complejidades que entretejen visiones del pasado, problemas del presente, configuración de territorios, interacciones políticas, económicas, socioculturales y proyectos de futuro.

[202] El 4 de abril del 2010, se realizaron las elecciones municipales. En Totora Marka ganó el Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) con el 48.8 %, lo cual permitió a Milton Marca asumir la Alcaldía.

fin de que no se acorte su mandato y quedar supeditado a la autonomía originaria, el Gobierno Municipal se tornó en el principal opositor de este proyecto.

Desde esta posición, en una asamblea de marka realizada el 2011, el Gobierno Municipal cuestionó al presidente de los estatuyentes elegido el 2009, el cual era excandidato municipal de un partido opositor al MAS-IPSP, entrando en su lugar uno de los *tata tamanis* del cual se murmuraba que era más afín al alcalde. Como mencioné en el anterior capítulo, la presión de la alcaldía también generó la reestructuración del consejo de estatuyentes, la salida de una de las ONG que apoyaba el proceso y el estancamiento por varios meses del proceso de conversión. Los cinco años de gestión del alcalde del MAS se caracterizaron por acciones ya sea enfocadas a entorpecer y retrasar el proceso, o el distanciamiento total hacia este proyecto.

Es importante señalar que muchas autoridades originarias acusaban a la familia de Milton Marca de nepotismo y de monopolizar el poder, debido a que eran varios años en los que tenían algún puesto en esta institución. El MAS-IPSP ignorando esta molestia, volvió a proponer a Milton Marca como candidato a la alcaldía para la gestión del 2015 al 2020.[203] Como desarrollé en el segundo capítulo, a pesar de ser el gobierno municipal una institución del Estado, la elección de alcaldes usualmente se realiza respetando el *sarathaki-muyu*, es decir que por una parte es importante que los candidatos para alcaldes y concejales hayan ejercido los distintos cargos del sistema de autoridades originarias; y por otra, se exige respetar la rotación entre las dos parcialidades del territorio, es decir que si para una gestión es elegido un alcalde de la parcialidad de urinsaya, para la siguiente gestión debe ser de la parcialidad de aransaya. Al escoger el MAS-IPSP

[203] En diciembre de 2014, se realizó en Totora Marka una reunión general con la Dirección Departamental de Oruro del MAS, con el fin de decidir la ratificación o no de Milton Marca. Todas las comunidades de la parcialidad urinsaya estuvieron de acuerdo con la ratificación, mientras que aransaya demandó la elección de otro/a candidato/a. Bajo el justificativo de que dos de las comunidades de aransaya no indicó claramente si lo ratificaban o no, la Dirección Departamental concluyó que el candidato del MAS sería nuevamente Marca. Esto generó aún más molestia en quiénes demandaban un nuevo candidato.

al mismo candidato por dos gestiones consecutivas, obvió la importancia de la norma mencionada y la intención de descentrar el poder.[204]

Por las razones mencionadas, para las elecciones sub nacionales de marzo de 2015, las autoridades originarias apuntaron a contar con un candidato distinto a Milton Marca y que además se comprometa a apoyar el proceso de conversión a autonomía originaria; a la vez apoyaron la entrada de algunos estatuyentes en cargos centrales del nuevo Gobierno Municipal. Acorde a esta intención, en las elecciones subnacionales en Totora Marka perdió el MAS-IPSP con el 44.58 % y ganó Martha Ramírez, de Participación Popular (PP) con el 50.76 %;[205] a la vez uno de los estatuyentes llegó a ser oficial mayor y otro concejal. En el territorio hubo un voto cruzado, es decir que si bien ganó la candidata del PP como alcaldesa, en el concejo municipal venció nuevamente el MAS-IPSP, con tres de los cinco concejales.[206] Se debe considerar que en las elecciones presidenciales del 12 de octubre de 2014, Evo Morales ganó en Totora Marka con el 80.6 % de apoyo,[207] habiendo obtenido a nivel nacional el 61.04 %, consolidando de esa manera, una representación hegemónica en la Asamblea Legislativa Plurinacional. La victoria del PP en las elecciones subnacionales visibiliza un proceso de desgaste del candidato a la alcaldía del MAS-IPSP, y una especie de sanción y resistencia ante la imposición del MAS-IPSP provincial, lo cual no ocurre con la figura de Evo Morales que sigue teniendo un fuerte impacto en lo local.

La estrategia de las autoridades originarias no dio el resultado esperado, ya que después de que se posesionó a la nueva alcaldesa, ésta junto al concejo municipal demandó la transición de dos años en el caso de que salga el Sí al estatuto en el referendo y posteriormente, con el fin de cumplir con los cinco años, continuó abiertamente con la campaña en contra del estatuto autonómico y de la

[204] Como muestra de la importancia del cumplimiento de esta norma, el 2007 un importante número de comunarios/as demandaron la renuncia del entonces alcalde Juan Carlos Núñez, que pertenece a la parcialidad urinsaya, debido a que le correspondía elegir el candidato a la parcialidad aransaya.
[205] En Totora Marka habían tres opciones en elecciones subnacionales: un partido político (MAS-IPSP) y dos agrupaciones ciudadanas (PP y Demócratas).
[206] A nivel nacional los candidatos de las organizaciones políticas opositoras al MAS triunfaron en siete ciudades capitales además de la ciudad de El Alto, mientras que en los múltiples municipios pequeños se impuso el MAS como fuerza mayoritaria, confirmando su arraigo predominantemente rural (Zegada y Brockmann, 2016: 56-57).
[207] El Movimiento Sin Miedo terminó con el 3.6 % y Unidad Demócrata con el 2 %.

autonomía del territorio. Según algunas autoridades originarias esta oposición a la autodeterminación respondió más a factores económicos que políticos, como señaló Miguel Soto, *mallku de consejo*: *"[…] durante las candidaturas para alcalde y para concejales se gasta mucho dinero, como han gastado tanto dinero, difícil que se conformen con dos años en el gobierno municipal"*.[208] Otros territorios en conversión a la autonomía, al igual que Totora Marka, también afrontaron la oposición de los gobiernos municipales transitorios.[209]

A la contra-campaña iniciada por el gobierno municipal de Milton Marca y continuada por la alcaldesa Martha Ramírez, se sumaron otros actores como la estructura provincial del MAS-IPSP y el gobierno departamental de Oruro, que también contaba con una mayor representación de este partido político; lo cual visibiliza claramente las contracciones del Estado Plurinacional a las que hago referencia a lo largo del presente capítulo. Junto a estas instancias, se conformó un frente unido indígena constituido por jóvenes, residentes, miembros de grupos religiosos cristianos y profesores, quienes desarrollaron argumentos distintos contra la autonomía indígena de Totora Marka, que giraron en torno a ideas como que con el autogobierno se perderían el presupuesto del municipio, para lo cual el Estado cobraría impuestos por familia; que una vez que el MAS salga del gobierno, los territorios autónomos serían abandonados; que el modelo del sarathaki-muyu (rotación de cargos), generaría una "postergación de los cargos más altos", entre otros argumentos que desarrollo en la tabla 9.[210]

[208] Este testimonio lo dio cuando era apu mallku Jacha Carangas, durante la presentación del video-documental "Nuestro thaki (camino) al autogobierno" en el congreso AEB, Sucre, 28 de julio de 2017).

[209] En el caso de Corque Marka para sortear la oposición del gobierno municipal, optó por la autonomía vía TIOC, a pesar de ello en la actualidad afrontan una contra-campaña similar a la realizada en Totora Marka, uno de los estatuyente de este municipio me comentó: *"ahora mentiras están diciendo de nuestra autonomía, dicen que vamos a pagar de las gallinas y huevos más, que el gobierno no nos va a ayudar en nada"*.

[210] Sobre este tema circulaban panfletos señalando que después de 36 años le tocaría a cada ayllu ejercer los cargos más altos del gobierno autónomo, y 128 años para cada comunidad. En la página del Facebook "NO AL Estatuto de Totora Marka" también se mencionaba que el muyu al implicar que se empiece a elegir autoridades de los *peke* (cabeza) *ayllus*, los últimos ayllus de la rotación serían los más afectados.

Tabla 9. Argumentos de los grupos en contra de la autonomía.

Jóvenes	Residentes[211]	Miembros de grupos religiosos	Profesores[212]
- Cuestionamiento al *sara-thaki:* El Estatuto no permite a los jóvenes profesionales acceder directamente a cargos del gobierno originario. - Los procesos del *ayllu* son inflexibles a los cambios. - Los jóvenes apuestan más por una democracia representativa. - El Estatuto fue escasamente socializado con los jóvenes. Por ya estar escrito, no se podrá modificar el estatuto autonómico.	- La autonomía implica retornar al pasado en tiempos de modernidad. - Pagarán impuestos por las tierras y ganados. - Valora más el *thaki* que la formación académica de los posibles candidatos/as para cada cargo.[213] - Ningún residente participó en la elaboración del primer, segundo y tercer borrador, debido a que las asambleas de consulta y socialización se realizaron únicamente en la Marka y no en las ciudades donde se encuentra la mayor cantidad de residentes de este territorio.	El muyu y el *sara-thaki* les obligará a realizar rituales para la pachamama, *pijchar* coca y beber alcohol.[214]	- Se privatizará la educación desde que se establezca el autogobierno. - El inciso III del artículo 23 del Estatuto, [215] instaura *"un control desmedido hacia los maestros"*.

Fuente: Elaboración propia sobre la base de entrevistas y la revisión del texto de Guarachi (2015).

A continuación, desarrollo la postura de los jóvenes opositores a los que entrevisté, ya que esta muestra claramente la complejidad del proceso de conversión a autonomía originaria:[216]

[211] Como se detalló en el capítulo dos son personas o familias enteras que han migrado a distintas ciudades, pero que mantienen el derecho sobre la tierra, por lo que deben continuar cumpliendo con los cargos originarios. De los 5,530 habitantes de Totora Marka aproximadamente el 30 % son residentes.

[212] Esta oposición fue central en el resultado del referendo, ya que los/as maestros/as en las comunidades juegan un papel central como intermediarios-representantes ante el Estado, teniendo bastante peso sus opiniones en los asuntos comunales.

[213] Como se analizó en el segundo capítulo, algunos residentes califican como positivo el *sara-thaki*, debido a que les obliga a mantener el vínculo con sus comunidades de origen, ya que deben retornar a la Marka cada cierto tiempo.

[214] En la primera asamblea de elaboración del Estatuto Autonómico en 2010, realizada en el Ayllu Wara Wara, uno de los comunarios preguntó: *"(...) porqué se habla de esta autonomía, ¡¿para qué?!, yo no creo en sus rituales, yo no tomó nada de alcohol, además no han escuchado acaso que ya será el fin del mundo, ¡¿para qué la autonomía entonces?! repito"*

[215] "Los educadores serán evaluados anualmente con la participación de autoridades comunales en cada Unidad Educativa, en coordinación y conocimiento del nivel central".

[216] En Jesús de Machaca (departamento de La Paz), los profesionales también se opusieron al proyecto autonómico de este territorio, manifestando su desacuerdo con elegir a sus autoridades en cabildos y asambleas, e inclinándose por ir a las urnas con representación de partidos políticos. Esta fue una de las causas por las que el 2014 presentaron una carta ante el TCP rechazando el proyecto de autodeterminación. (entrevista a Guzmán Calizaya, exjacha mallku de Jesús de Macha, El Mundo, 9/02/2015, en url: http://elmundo.com.bo/web2/index.php/noticias/index?id=15896)

i) Cuestionamiento al *sara-thaki*: En el trabajo por comisiones realizado en 2011 en torno a la estructura de gobierno se establecieron dos posturas: a) un grupo que demandaba la democracia comunitaria a través del *sara-thaki* (rotación de los cargos);[217] y b) otro grupo que solicitaba la democracia representativa, en la cual se encontraban la mayoría de los jóvenes.[218] En el segundo *muyu*, se llevó a consulta colectiva ambas posturas, de los nueve ayllus de la marka siete apoyaron la democracia comunitaria y sólo dos la representativa. Como consecuencia de este resultado, el grupo de delegados que los representaba en el órgano deliberativo se distanció del consejo de estatuyentes, y en el estatuto se redactó el artículo 80 y 85 que establecen que cada ayllu elegirá a sus representantes por *sara-thaki* (rotación de los cargos), inclusive el cargo de jiliri irpiri (autoridad ejecutiva). Otro elemento cuestionado por los jóvenes fue la edad establecida por el estatuto para ser elegidos autoridades, el cual instaura que para ser elegido jiliri uñanchayri (Órgano Legislativo) las y los candidatos deben ser mayores de 18 años (artículo 88, inciso II); y para ser jiliri irpiri (máxima autoridad ejecutiva) mayores de 21 años (artículo 88, inciso IV). Los jóvenes demandaron disminuir la edad sobre la base de la Ley de la Juventud (n° 342, 2013) que se aplica a las y los jóvenes entre los 16 a 28 años de edad, y establece que se deben crear instancias de representación, participación y deliberación de la juventud en las entidades territoriales autónomas (capítulo II, articulo 22).

ii) Algunas veces los procesos del *ayllu* son inflexibles a los cambios: Si bien a lo largo de la tesis muestro que muchas normas y principios son adaptables y dinámicas, los jóvenes consideran que hay momentos de mucha rigidez en los criterios para ser autoridad originaria, los cuales al ser plasmados en el estatuto excluyeron o ahuyentaron a miembros de los grupos que en un inicio quisieron participar en el proyecto autonómico.

[217] Según el artículo 11, inciso II de la Constitución, esta democracia implica la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígenas.

[218] Ejercida por voto universal, directo y secreto (Artículo 11.II, CPE).

iii) Cerrazón hacia la participación de los jóvenes: En general los jóvenes son relegados de los espacios de decisión comunal. Esta cerrazón también se dio en las asambleas de consulta y socialización del estatuto.

iv) El peso de la palabra escrita: A pesar de que las autoridades originarias y estatuyentes constantemente aclaraban que las demandas de los jóvenes serían incluidas en una futura Ley de organización del gobierno originario, los jóvenes entrevistados señalaron que al ser el estatuto un documento escrito no podía ser transformado, haciendo referencia al efecto de la rigidez que da la palabra escrita a diferencia de la palabra hablada, que es más fluida.

Un elemento que se destaca de la postura de los jóvenes es el debate entre democracia comunitaria y democracia representativa, a esta última apelan los jóvenes debido a que coincide más con el discurso liberal que tienen sobre la participación política, el cual responde a su alta movilidad social urbana y a su acceso a espacios educativos y laborales distintos a los de sus padres. Los adultos, que por lo general se dedican a actividades agrícolas, se refieren más a las normas y procedimientos propios de la marka, considerando que para llegar a ser una autoridad moral uno debe ganarse el reconocimiento de la población local, desempeñando con éxito cada uno de los cargos del *takhi* (camino para ser autoridad), como explica el mallku de consejo de 2015, en relación a estas dos vías que revelan posicionamientos y modelos distintos de participación:

> "La máxima autoridad se elegirá por sara-thaki, eso significa que se comienza del peke (cabeza) ayllu de cada parcialidad, entonces sí es largo para que llegue a cada ayllu, pero así son nuestros usos y costumbres, y así nos ha funcionado bien. En cambio, los jóvenes quieren llegar rápido al cargo, pero antes tienen que tener conocimiento y experiencia. Lo que no entienden es que el originario no busca el cargo, el cargo busca al originario, al que es meritorio llega el cargo".
> (Miguel Soto, Apu Mallku Jacha Carangas, presentación del video-documental "Nuestro thaki (camino) al autogobierno" en el congreso AEB, Sucre, 28 de julio de 2017)

Independientemente a los grupos que públicamente hicieron la campaña en contra de la autodeterminación, durante los últimos años se dio un cambio de posiciones de varios estatuyentes, los cuales terminaron también como contrarios al autogobierno. Esto ocurrió con los estatuyentes que entraron al gobierno

municipal, por ejemplo el primer presidente del órgano deliberativo de estatuyentes, en 2015 entró como oficial mayor del gobierno municipal y terminó siendo uno de los principales opositores del estatuto durante el segundo referendo. Estos cambios de posiciones responden al cansancio ante la prolongación del proceso, que situó al Gobierno Municipal como la opción más segura para acceder a puestos de poder y decisión, como pasaba antes de la constitucionalización de las autonomías. A esto se suma que el cargo de estatuyentes era ad honórem, por lo que el gobierno municipal implicó también para estos líderes una mejor opción económica.

> "Al ver este video (sobre la elaboración del Estatuto) da ganas de llorar, en el proceso hay hartos disfrazados, ¿qué es lo que ha pasado?, varios estatuyentes se han dado la vuelta porque ha tardado años, la gente se ha casando, hemos dicho que entrando los estatuyentes al municipio íbamos a tener aliados, ¡mentira!, al último se han dado la vuelta, ellos en un inicio nos han direccionado y han terminado como enemigos de la autonomía" (Candido Ala Calle, mallku de Marka, presentación del video en Jacha Karangas, 11 de agosto de 2017)

Algo similar ocurrió con las autoridades originarias, varias de las cuales con el pasar de los años se opusieron al autogobierno. Antes de analizar este hecho, es importante mencionar que el proceso en conversión a autonomía se prolongó también por la falta de continuidad de los trámites realizados por estas autoridades originarias, las cuales al contar con personería jurídica son las únicas que podían realizarlos. Debido a que cada inicio año entran nuevas autoridades, por los retrasos en el proceso, el estatuto pasó en total por siete gestiones de autoridades diferentes.

Durante el primer *muyu*, las autoridades tenían una postura más homogénea de apoyo al proyecto autonómico; sin embargo, desde el segundo *muyu* algunas autoridades originarias señalaban desconocer el fin de la autodeterminación y otras manifestaban ser contrarios a este proyecto. En los últimos años, la postura contraria a esta norma básica alcanzó los niveles más altos del sistema de autoridades: en la gestión 2014, una de las parejas de consejo estaba en contra de la autonomía, de la cual se rumoreaba que tenía parientes trabajando en el Gobierno Municipal; en la gestión 2015, las dos parejas

de marka se identificaban como contrarias a la autodeterminación;[219] en 2017, las dos parejas de consejo no apoyaban el autogobierno. Las y los entrevistados explican este cambio de posiciones por el hecho que muchas autoridades originarias residen en las ciudades, por lo que no estuvieron presentes en la elaboración del estatuto, desconociendo por esta razón su contenido.

Las autoridades originarias y estatuyentes que sí apoyaban el autogobierno, desarrollaron una serie de argumentos para contrarrestar la contra-campaña, recalcando como punto central la elección de las futuras autoridades del gobierno originario por normas y procedimientos propios; la eliminación de los partidos políticos y del municipio; la mayor inclusión de las distintas poblaciones en la vida política de la comunidad; y la descolonización resultante del proceso de conversión. Estos argumentos los resumo a continuación en la tabla 10, comparándolos con los de la contra-campaña:

Tabla 10. Argumentos a favor y en contra de la autonomía de Totora Marka.

Argumentos de la contra-campaña	Argumentos a favor de la autonomía
El Estatuto excluye a los jóvenes y profesionales.	El Estatuto establece líneas generales de la organización del gobierno, por lo que el tema de inclusión de los jóvenes y otros sectores en el *sara-thaki* sería determinado por una posterior Ley de organización del gobierno.
El Estatuto es inadecuado y caduco frente a otras normas nacionales.	El Estatuto fue elaborado sobre la base de las leyes y tratados internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas y considerando la CPE.
Las ONG de derecha redactaron el Estatuto.	Este documento fue elaborado por el consejo de estatuyentes conformado por comunarios del mismo territorio, quienes redactaron y aprobaron por normas y procedimientos propios el Estatuto
La autonomía será sólo de los Mallkus.	El autogobierno tradicional en Totora, siempre ha estado bajo el control de las autoridades originarias, lo cual no es nada nuevo.
Con el *muyu* pasarán decenas de años para ser autoridad.	El órgano ejecutivo (jiliri uñanchayiri) estará compuesto por representantes elegidos con participación de los 9 ayllus, de igual manera el órgano ejecutivo (jiliri irpiri), garantiza la participación de los ayllus aún sea cada cuatro años. Por otra parte, el modelo municipal no garantiza la participación de los ayllus, porque depende de la campaña política y de quién pone más plata y no tiene la legitimidad de su comunidad.

[219] De hecho, uno de los mallkus de marka fue candidato por la cuarta concejalía del MAS-IPSP, partido que en lo local encabezó esta postura. La decisión del mallku provocó que sea alejado de su cargo como autoridad originaria.

El Estatuto no reconoce la Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una Vida Libre de Violencia (No 348).	El Estatuto no discrimina a las mujeres sino por el contrario la autonomía originaria fortalecerá el principio del *chacha-warmi*, como lo propusieron las mismas mujeres totoreñas.

Fuente: Elaboración propia sobre la base de panfletos elaborados a favor y contra de la autodeterminación, y a partir de la observación de asambleas.

Desde lo local varios elementos jugaron en contra del estatuto autonómico de Totora Marka, el punto central recae en la oposición del gobierno municipal, cuyo apoyo fue central en el caso de otros territorios en conversión. Un claro ejemplo de lo que menciono es Charagua, que es el otro territorio que fue a referendo el 20 de septiembre de 2015 y en el cual ganó el Sí a su estatuto. Este territorio afrontó desde un principio una oposición por parte del gobierno departamental de Santa Cruz, institución contraria al MAS, lo cual obligó a este partido a enfrentar ese rechazo y apoyar abiertamente el proceso de conversión de este territorio (La Pública, 30/08/2015). En esta línea, para las elecciones subnacionales del 2015, el MAS-IPSP y la Asamblea del Pueblo Guaraní lograron conformar un frente único cuyo candidato, Belarmino Solano, que hasta entonces había sido el vicepresidente del Órgano Deliberativo que redactó el estatuto, resultó electo como alcalde (Peña, 2017: 9). Es así que Charagua llegó al referendo con un gobierno municipal afín a la autonomía indígena. Charazani es otro de los territorios que logró una victoria electoral, gracias al apoyo del gobierno municipal. Estos datos muestran que los gobiernos municipales como representantes del Estado, que tienen condiciones materiales y políticas para influir en lo local, son instituciones fundamentales para la consolidación de las autonomías indígenas.

A pesar de que en Totora Marka ninguna agrupación se habilitó para hacer la campaña por el No, como las autoridades originarias que se inscribieron en el Tribunal Electoral Departamental de Oruro para la campaña por el Sí; gracias a la participación de los jóvenes en la contra-campaña, esta se valió del uso de redes sociales para deslegitimar el proceso de autodeterminación y mantener el modelo municipalista, espacios que tuvieron importante impacto principalmente en jóvenes

de base y residentes.[220] A la contra-campaña se sumaron las maleables posiciones de líderes, estatuyentes y autoridades originarias centrales en el proyecto autonómico. La oposición de las autoridades originarias fue más decisiva que la de los estatuyentes, ya que estos últimos se encontraban limitados a socializar la norma básica, mientras que dependía de las autoridades originarias socializar con las bases la decisión orgánica de votar por el Sí.

La disputa entre la democracia comunitaria y la representativa también es central en el presente análisis, ya que esta no sólo obstaculizó la autonomía de Totora Marka sino también la de Jesús de Machaca (La Paz). Una respuesta a esta controversia que obtuvo resultados positivos en el segundo referendo, fue la brindada por Charagua y Chipaya, donde se acordaron una democracia mixta, compuesta tanto por la comunitaria y la representativa. Esto no se logró en Totora por la cerrazón de las autoridades originarias mencionada por los jóvenes opositores, que devela los límites de este proyecto de autodeterminación; y la dificultad de que las lógicas comunitarias recuperen en los reclamos legítimos de los diversos sectores.

Todas estas dinámicas locales tienen un correlato en la manera en la que el partido de gobierno logró hegemonizar, posponer y finalmente truncar la autonomía de este territorio. En este contexto la controversia se tornó en un lenguaje de la imposición, que terminó reproduciendo las visiones estatales. Cabe mencionar que a pesar de que triunfó el modelo municipalista, en la actualidad este sufre una fuerte crisis institucional que se analizará con mayor detenimiento en el siguiente apartado, la cual ha generado desde el 2015, el cambio de tres alcaldes en menos de dos años. Las autoridades originarias que apoyaron el proyecto autonómico, consideran que después del referendo del 2015 y el resultado negativo hacia el estatuto, la pacha los castigó con inundaciones y con los múltiples conflictos que afronta el actual gobierno municipal, *"si nosotros no castigamos, si la ley nos castiga, la pacha castiga"*, señalo al respecto Miguel Soto, mallku de consejo de la marka. Como analizo a continuación estos factores

[220] Un grupo de jóvenes creó una página en facebook titulada "*NO AL Estatuto de Totora Marka"* en la cual desarrollaban las razones de su oposición a la autonomía, las cuales también circulaban por whatsapp y otras redes sociales.

nacionales y locales son el parteaguas de las luchas femeninas, espacios ganados y límites que actualmente enfrentan las mujeres totoreñas.

5. Las últimas aperturas en los espacios participativos para las mujeres indígenas.

En la cronología de esta segunda etapa señalé que si bien en lo nacional se apelaba a la complementariedad resemantizada, en Totora Marka se abandonaron las demandas elaboradas para el estatuto en torno a la resignificación del *chachawarmi*. A pesar de este hecho y de haber ganado el No al estatuto en el segundo referendo, en los últimos años ocurrieron cambios fundamentales en relación a la apertura de espacios participativos para las mujeres totoreñas, resultantes del proceso de debate y elaboración de esta norma básica. En este apartado, me enfoco en dos cambios importantes: la elección, por primera vez en la historia de la marka, de una alcaldesa y tres concejalas para el gobierno municipal; y una mayor flexibilidad en torno a la posibilidad de contar con una organización de mujeres en el territorio. Me baso exclusivamente en la participación política de las mujeres y en las limitantes que enfrentaron en el marco de ambas transformaciones, para mostrar el peso de las ideologías de género.

5.1. *"Por un gobierno municipal de mamas"*: Transformación de la participación femenina en esta institución.

Según la Federación de Asociaciones de Municipios de Bolivia (FAM), a nivel nacional la participación de las mujeres aún es mínima (equivalente a un 3 %) dentro de la estructura municipal en sus diferentes niveles. A pesar de esta situación generalizada, en los últimos dos años en Totora Marka se presenció una peculiar apertura a la participación de las mujeres indígenas, pasando del 16 % entre las gestiones 2004 y 2010, al 66 % el 2015, año en el que asumió la alcaldía Martha Ramírez Mollo del PP y tres concejalas titulares (de cinco concejales que conforman el Gobierno Municipal): Lidia Ventura de la comunidad de Huacanapi,

María Magne Canaviri de la comunidad de Murmuntani y Antonia Miranda Hidalgo de la comunidad de Lupe. La tabla que viene a continuación, muestra este significativo cambio en Totora Marka.

Tabla 11. Mujeres en puestos públicos del Gobierno Municipal de Totora Marka

Gestión	**2004 – 2009**		**2010 2015**	**2015 – 2020**		
Cargo	**2004 - 2007**	**2007 – 2009**		**03/2015 – 06/2016**	**07/2016 – 05/2017**	**06/2017**
Alcalde	Juan Carlos Núñez	Zenón Sánchez (MIP)	Milton Marca (MAS)	Martha Ramírez Mollo (PP)	Santiago Villca Quispe (PP)	Antonia Miranda Hidalgo (PP).
Concejales	4 varones. 1 mujer (suplente que paso a ser titular).	4 varones. 1 mujer (suplente que paso a ser titular, MIP).	4 varones 1 mujer (suplente).	3 mujeres: Lidia Ventura (MAS-IPSP) María Magne (MAS-IPSP) Antonia Miranda Hidalgo (PP). 2 varones: Benito Mamani Apaza (MAS-IPSP)[221] Santiago Villca Quispe (PP)	3 mujeres: Lidia Ventura (MAS-IPSP) María Magne (MAS-IPSP) Antonia Miranda Hidalgo (PP).	2 mujeres: Lidia Ventura (MAS-IPSP) María Magne (MAS-IPSP) 1 varón: Santiago Villca Quispe (PP)

Fuente: Elaboración propia sobre la base de entrevistas a profundidad.

La primera vez que se presentaron mujeres en Totora Marka para el cargo de concejalas suplentes, fue en las elecciones subnacionales del 2004. Ese mismo año, una mujer del ayllu Aparu, que era suplente quedó como concejala titular, después de que el concejal al que precedía ascendió a Alcalde. Este mismo cambio de concejal suplente a titular, ocurrió con una mujer del 2007 al 2009. El 2010 fue electo alcalde Milton Marca, durante su gestión una mujer de la comunidad de Culta (ayllu Pachacama) ocupó el cargo de concejala suplente, pero fue suspendida de sus funciones. Como se observa, desde el 2004 hasta antes de las elecciones subnacionales del 2015, en cada gestión hubo únicamente una sola concejala titular, las cuales reemplazaron a los concejales que ascendieron a alcaldes, es decir que no entraron por voto directo de la población.

[221] En noviembre del 2016 este concejal fue encontrado muerto en la ciudad de Oruro.

Meses antes de las elecciones subnacionales de 2015, empezaron a circular carteles y calendarios con las fotos de las y los candidatos a alcaldes, concejales y asambleístas. En varios aparecían las candidatas mujeres con la vestimenta características de las autoridades originarias. En uno de los calendarios de Unidad Demócrata (UD) se observaba la foto de Gilda Gómez, candidata para concejala y Ana Canaviri, candidata para asambleísta; entre la figura de las dos mujeres, escrito en letras blancas se señalaba: *"Mujer madre, Mujer compañera en el corazón su bandera y en el pueblo su vida entera. Vota por Mujeres valientes…!!! 2015 - 2020"*. Las participantes de los talleres manifestaron su admiración por la alta cantidad de candidatas femeninas en relación a gestiones anteriores, varias indicaron que *"es el momento de las mamas"* e inclusive señalaron que en un futuro contarán con *"un gobierno municipal de mamas*", confirmando posteriormente que votarían por alguna de ellas. Algunas entrevistadas me comentaron que la alta presencia de mujeres como candidatas en estas elecciones, era una de las estrategias de la contra-campaña para jalar el voto de las mujeres y que en el segundo referendo éstas apoyen el No al estatuto con el fin de mantener un gobierno municipal con representación femenina. A pesar de este posible cálculo político, por las múltiples opresiones que experimentan las mujeres totoreñas, estas señalaron que apostaron por cualquier oportunidad de apertura.

Esta inserción de las mujeres en el Gobierno Municipal generó, según anteriores y actuales concejalas, importantes transformaciones en el proceder político de esta institución, debido a que las mujeres indígenas, según opinión de varias personas entrevistadas, se caracterizan por ser honestas y consumir menos bebidas alcohólicas que los varones.

> "Para mí eso es una alegría la elección de la alcaldesa y las concejalas, ellas van a trabajar mejor que los varones, una alcaldesa mujer es novedad aquí en Totora, (…) yo me siento muy orgullosa con lo que ellas han surgido. Las mujeres siempre demostramos responsabilidad, honestidad, las mujeres tenemos más conciencia que los hombres (…)" (Severina Choquechambi Vilca, ex concejala, comunidad Sora Sora ayllu Parco, entrevista 2015)

> "Yo creo que las mujeres trabajan mejor que los varones. Yo te voy a decir que la mujer no puede gastar la plata, tiene esa delicadeza en gastar la plata, también no podemos tomar

> en cualquier cantina y en cualquier calle, siempre eso guardamos. Tanto hemos luchado en nuestros hogares, no nos dejaron a veces los hombres, siempre machistas son, no nos dejan salir adelante, pero algunos están cambiando esa idea"
> (Antonia Miranda, ayllu Challuma Lupe, Concejala 2015, entrevista junio 2015)

Coincidiendo con los anteriores testimonios, uno de los tamanis del 2014 comentó sobre las concejalas elegidas que *"puede que no tengan experiencia, pero son más honestas"*, señaló esto después de explicarme que los otros dos concejales varones condujeron en estado de ebriedad la movilidad del Gobierno Municipal, y las concejalas los amonestaron, *"¡¿se imagina como era la anterior alcaldía entre puros hombres?!",* añadió. A esto se suma la opinión de varias autoridades varones que consideran que un elemento a favor de las mujeres es que no siguen una línea política acérrima, lo que les permite actuar con cierta neutralidad.

La cantidad de candidatas y de autoridades femeninas en el gobierno municipal se incrementó considerablemente desde el 2015, no sólo por el debate que generó la elaboración del estatuto en el marco de la constitucionalización de la autonomía indígena, sino también como mostré en el tercer capítulo, porque las mujeres asumieron un lugar cada vez más protagónico en puestos políticos a nivel nacional y regional lo que en lo local contribuyó a movilizar ideologías de género tradicionales. Esta importante transformación también muestra el impacto de las luchas nacionales de las mujeres indígenas y no indígenas por incorporarse en la política formal, estos movimientos incentivaron la promulgación de leyes que garantizan su participación en distintos espacios. Entre estas leyes se destaca la del Régimen Electoral (N° 026, 2010), que establece en su artículo 11 que las candidaturas para varios cargos públicos deben reflejar la paridad y alternancia de género entre mujeres y hombres.[222]

A pesar de este importante cambio, advertí que muchas veces la paridad era asumida como una imposición y no como un logro. Por ejemplo, los líderes del PP que apoyaron la candidatura de Martha Ramírez me comentaron que en un

[222] Ströbele (2013: 78) señala que se alcanzó la inclusión de la equidad de género en las reformas parciales de la Constitución Política del Estado y en leyes como la Ley de Participación Popular y la Ley de Municipalidades. En 1999, con la Ley de Partidos Políticos, se estableció una Ley de Cuotas de 30% para ambas cámaras legislativas (Honorable Congreso Nacional de Bolivia).

inicio contaban con un candidato varón, pero que la Corte Electoral les exigió colocar a una mujer porque el MAS-IPSP ya había registrado a un hombre, por lo que ellos *"no tuvieron otra alternativa"* que cumplir con la paridad estipulada por la Ley:[223]

> "¡fue una macana! (fue algo malo), ese rato estaba la Martha, ella el rato de hacer las listas dijo 'yo no quiero de asambleísta ni de concejala, quiero de Alcaldesa', pero ese momento cuando le hemos dicho que anotaríamos su nombre, ella ya también no quería porque primero quería hablar con su esposo. También se le entiende porque la hermana no es profesional, así nomás es. En eso le hemos anotando diciendo que era importante que una mujer sea candidata. (…) lo que hacen otros partidos es anotar a las mamas para cumplir con la Corte, después ella rechaza y entra nomás el esposo al cargo, también en eso pensamos."

El anterior testimonio visibiliza que además de que se percibe a la paridad como una desventaja, ésta termina siendo únicamente nominal ya que en la práctica las mujeres elegidas son paulatinamente reemplazadas por varones. Para definir la candidatura a alcalde del MAS-IPSP, la cerrazón hacia la participación de las mujeres fue aún mayor, ya que me comentaron que durante la reunión del partido constantemente las bases proponían a mujeres como candidatas, pero sus esposos se oponían tajantemente porque ellos querían ser los representantes directos: *"es que son machistas, quieren ser ellos los candidatos nomás"*.

Las mujeres afrontan aún más posturas machistas una vez que ejercen los cargos. Por ejemplo, la concejala que fue titular entre el 2004 al 2007, señaló que sufrió discriminación por cuestiones de género y generacionales, *"como soy de edad, me decían que sólo estaba ahí para dormir"*; y la concejala del 2007 al 2009, narró que los concejales varones la insultaban, desconocían su autoridad y su capacidad de toma de decisión. El último año de su gestión fue secretaria del concejo, lo cual la confrontó a más actitudes de discriminación.

> "No ha sido fácil trabajar en medio de los varones, ha sido muy difícil para mí porque no me hacían valer. He sufrido mucho al lado de ellos, no tenía voz, el último año un poco me he

[223] El artículo 11, inciso b, de la Ley del Régimen Electoral establece que "en los casos de elección de una sola candidatura en una circunscripción, la igualdad, paridad y alternancia de género se expresará en titulares y suplentes. En el total de dichas circunscripciones por lo menos el cincuenta por ciento (50%) de las candidaturas titulares pertenecerán a mujeres."

> encaprichado, visitaba las casas, hacía talleres, con la experiencia que tenía me han dado el último año como secretaria del Consejo. Un poco me respetaron los varones. (…) El problema con ellos es que los hombres siempre se tapan ¿no ve?, dicen que las mujeres siempre no podemos taparnos, que siempre vamos a hablar lo que vemos. Estaba un concejal bien fregado conmigo, me decía '¡qué sabes vos!', así me hacía callar. La verdad es que a mí me querían aislar. Aunque también en todos los años que he estado de concejala no me han dejado hacer nada, esa es la lección que he recibido. Cuando he estado de secretaria, como no sabía opinar rápidamente, ellos me decían 'ya no sabes nada, aquí tienes que firmar' y yo obligadamente firmaba, no me quedaba otra. Lo más difícil han sido los concejales, no te dejan hacer nada, cuando traes alguna sugerencia no te escuchan por ser mujer. ¡Ha sido muy difícil! Bueno, al último también ya yo me he defendido, bien nomás también ha sido al último"
> (Severina Choquechambi Vilca, ex concejala, comunidad Sora Sora ayllu Parco, entrevista 2015)

La concejala del 2010 afrontó aún más posturas machistas. Para acusarla de inasistencias a las sesiones del gobierno municipal y poder demandar su renuncia, los concejales varones sesionaban en horarios que esta concejala no podía asistir; a la vez, éstos iniciaron rumores que provocaron discusiones entre la concejala y su pareja, para que la presión por abandonar el cargo sea ejercida también por su familia. Por último, la acusaron de incumplimiento de sus funciones bajo el argumento de que al mismo tiempo cumplía el cargo de *mama tamani*. Una de las ex-concejales mujeres reclamó por su retiro, pero fue amenazada por los concejales con un proceso judicial: *"me amenazaron con seguirme un proceso, yo reclamé porque tiene que haber una mujer por lo menos en la alcaldía"*.

La alcaldesa y las concejalas posesionadas el 2015 fueron duramente criticadas por la población de la Marka desde sus primeros meses de gestión. Sobre la alcaldesa señalaban que en realidad el que gobernaba era su esposo, porque ella no contaba con la experiencia necesaria para ese cargo, y de las concejalas se comentaba que existían fuertes rivalidades entre ellas. Aproximadamente un año después de haber ocupado el cargo, la alcaldesa fue denunciada por actos de corrupción por las autoridades originarias ante la justicia ordinaria, por lo que fue detenida, encarcelada preventivamente, junto a sus secretarios, y reemplazada por Santiago Villca, uno de los estatuyente que entró como concejal.[224] Un año después, renunció Villca y entró en su lugar Antonia Miranda, de la cual actualmente piden su revocatoria. Según las autoridades

[224] Entre varias denuncias, se encuentra el pago de un monto de recursos municipales a una empresa que nunca construyó un puente en la comunidad de Yaraque.

originarias entrevistadas este es el resultado de *"la falta de conocimiento en lo político, en la gestión y administración pública, a las hermanas les falta experiencia"*.

Todos los sucesos ocurridos con las mujeres que accedieron a puestos de poder al interior del gobierno municipal en Totora Marka, visibilizan que los límites que estas transformaciones enfrentan son los órdenes de género, que instrumentalizan la paridad en la participación y dificultan a las mujeres el ejercicio de los cargos públicos. Esto ocurre porque los espacios abiertos son vistos por la mayoría de los hombres como procesos que amenazan su posición de autoridad. A la vez, estos sucesos muestran que las trayectorias políticas femeninas se ven restringidas por tener menos capital cultural que los varones, por las opresiones de género y etnia que enfrentan, las cuales desarrollé en el tercer capítulo.

Las participantes de los talleres al realizar un balance de las mujeres que acceden al Gobierno Municipal, a pesar de las limitantes anteriormente mencionadas, consideran que sólo a través de la ocupación de cargos en este espacio intervienen en los asuntos comunales y progresivamente lograrán mayores espacios de toma de decisión, por lo que calificaron como histórico los resultados de las elecciones subnacionales de 2015. En este sentido, para las mujeres la instrumentalización de la paridad es un arma para las mujeres de negociación y cuestionamiento al modelo hegemónico de participación política.

5.2. La lucha de "las Bartolinas" en Totora Marka: Aperturas y resistencias que afrontan.

El segundo cambio importante resultante del debate sobre los órdenes de género que aperturó la redacción del estatuto, fue la mayor flexibilidad en torno a la posibilidad de contar con una organización de mujeres en el territorio, como es el caso de la actual conformación de la Organización de Mujeres "Bartolina Sisa".[225] Desde el 2012 al 2013, varias mujeres totoreñas se esforzaron por formar

[225] Es importante hacer referencia sucintamente a los intentos de agrupación que tuvieron las mujeres totoreñas a lo largo de la historia de la marka. Aproximadamente en la década de los ochenta había un Centro de Madres, a través del cual las mujeres recibían víveres de países extranjeros. Un factor positivo del Centro

parte de "las Bartolinas",[226] que es la única organización de mujeres miembro fundadora del MAS desde 1995 y es la par integrante de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTB), es decir que pertenece al modelo sindical analizado en el segundo capítulo. En el anterior capítulo señalé que en el marco de la resignificación del *chachawarmi,* la propuesta central de las mujeres fue la conformación de una Organización de Mujeres Totoreñas que apoye al gobierno originario; por lo que no es casualidad que este intento de organización en torno a "las Bartolinas" se haya dado después de haberse elaborado el estatuto; por lo que esta iniciativa además de recoger los esfuerzos históricos locales por transformar las relaciones de género, es también una respuesta a los espacios de debate que se dieron con la constitucionalización de la autonomía indígena.

Las mujeres totoreñas que forman parte de "las Bartolinas" señalan que su principal interés es acceder a proyectos productivos, tomando en cuenta experiencias positivas de comunidades de La Paz que forman parte de esta organización. También añaden que como mujeres indígenas no tienen mucha relación con la CONAMAQ, por lo que otro incentivo es formar parte de una organización nacional. El establecimiento de las Bartolinas en la marka también es atribuido a la aprobación de la Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una Vida Libre de Violencia (N° 348) decretada en marzo de 2013, y también al apoyo gubernamental dado a las organizaciones sindicales. Este último factor es central y me detendré a analizarlo a continuación, debido a que visibiliza que hay un campo político más amplio de disputa dónde las mujeres están insertas.

---

era que no sólo reunía a madres sino también a padres de familia, por lo que era un espacio de reflexión sobre la crianza compartida de las y los hijos. Este Centro duró alrededor de cinco años, tiempo después intentaron replicar esta experiencia con un Club de Madres, pero este se disolvió rápidamente. En la actualidad, el territorio cuenta con una organización de mujeres artesanas y en algunas comunidades, hay grupos de madres de niños de menores de cinco años que se reúnen en los centros de salud para hablar sobre temas vinculados al bienestar de sus hijos/as más pequeños.

[226] Las fundadoras de "las Bartolinas" en el territorio, recuerdan que primero fueron nombradas maestras como representantes de la organización, no obstante las rechazaron desde la departamental de Oruro debido a que exigían que sean *"señoras que viven en el campo"*. De esta manera, por dos años consecutivos fueron elegidas como representantes dos mujeres indígenas: una joven de la comunidad de Aparu, que ocupó el cargo de Ejecutiva Provincial; y Vilma Durán, que era Secretaria General, la cual es reconocida en el territorio por haber ocupado varios cargos jerárquicos tanto en Totora Marka como en Jach'a Carangas. Las dos lideresas junto a la actual representante de "las Bartolinas" (Pacífica), recorrieron las 32 comunidades de la Marka, con el fin de que la organización cuente con más integrantes mujeres.

En un inicio “las Bartolinas” de Totora Marka fueron duramente criticadas al apostar por estructuras sindicales en un territorio que se rige por un sistema originario. De hecho, la inserción de esta organización en la Marka, fue interpretada como un intento por parte del gobierno del MAS de desarticular las estructuras comunitarias y fortalecer los sindicatos. Recordemos que desde el segundo capítulo, mostré la tensión histórica que existe dentro del mismo movimiento indígena entre los sindicatos campesinos y los pueblos originarios. Estas tensiones los posicionan como antagónicos, siendo uno de los elementos de oposición el principio de la complementariedad propio del sistema originario y no así de los sindicatos.

> “(…) nosotros como originarios no debemos permitir estas Bartolinas, porque el presidente Evo Morales ahorita está pues agarrado con las Bartolinas, ellas son sus brazos fuertes, por eso las está enraizando en las comunidades para que haya el sindicalismo. En los años de mi papá hablaban del sindicato, pero nosotros ya nos hemos liberado”
> (Siriaco Condori, Oficial Mayor, ayllu Sapana, enero 2015)

> “Ahora estamos peleando por la autonomía, por eso no nos compete las Bartolinas porque es sindical, si nosotros somos originarios, todo es originario, ropa originaria, todo en chachawarmi. Lo que he escuchado es que el gobierno quiere que entre de nuevo el sindicato porque a ellos facilito los controla, en cambio nosotros como originarios, tomamos nuestras decisiones sin seguir lo que digan arriba”
> (Testimonio Margarita Choque, Oruro, radica en Totora, presidenta Junta Distrital, 2015).

Las mujeres que forman parte de “las Bartolinas” en Totora Marka consideran que la oposición ante la organización en realidad responde a posturas machistas en el territorio, como muestra de ello señalaron que son discriminadas tanto por la comunidad como por sus parejas. En la comunidad las llaman *“cholas del Evo”* (amantes del Evo), *“madres solteras”*, *“que andan mal”* (infieles). A su vez, se tienen varios casos en los que los esposos les han prohibido participar en la organización, como señaló una de las integrantes de esta organización: *“[…] mi esposo se ha puesto celoso, me ha dicho “¡qué estás perdiendo ahí tú tiempo!”*. Esta actitud machista fue analizada por las mujeres en una de las reuniones de “las Bartolinas” realizada en julio de 2015. Llegaron a Totora delegadas del departamento de Oruro, junto a ellas alrededor de 20 mujeres totoreñas, tanto autoridades como mujeres de base, relataron las críticas que reciben por querer participar en “las Bartolinas”:

> Mujer 2: Nos dicen de todo, que somos las madres solteras las que queremos organización, que queremos que el resto se separe de sus esposos, que somos unas resentidas por ser madres solteras.
> Corregidora de Culta: Debemos utilizar la discriminación para hacernos más fuertes, más bien aprovechando que ahora se tiene una Alcaldesa mujer, deberíamos participar más.
> Pacífica: Ha sido muy difícil agrupar aquí a las mujeres, también el resto de la gente nos critica, nos dicen que caminamos en vano, que en vano nos metemos a lo que no nos importa. ¡Si yo les contara lo que me ha pasado!, inclusive me han agredido físicamente todo por organizar a las Bartolinas.

Este fragmento de la reunión muestra nuevamente que los límites de la participación femenina son las ideologías de género, las cuales pueden llegar a ser sumamente rígidas cuando las mujeres proponen un estructura no-mixta de organización, lo cual es duramente criticado por los varones que se amparan en una noción estática del principio de complementariedad, como se analizó en el anterior capítulo. Sin embargo, la presencia de "las Bartolinas" en la marka es aún más compleja, ya que no se pueden obviar las críticas realizadas por las autoridades originarias, en relación a la inserción en las comunidades de organizaciones que responden a una estructura sindical, lo cual muestra una vez más las contra-rutas del Estado Plurinacional, analizadas en este capítulo.

Por estos múltiples factores, la organización de "las Bartolinas" poco a poco se fue desintegrando. En un principio eran alrededor de 60 mujeres, posteriormente esta cantidad fue disminuyendo gradualmente. Esta desintegración también se debe a las exigencias de formalización de los procesos de base, para lo cual se requiere conocer la burocracia y las leyes nacionales. En esta línea, para que la organización acceda a proyectos debe contar con representantes de cada comunidad, elaborar un estatuto y reglamento, y por último, solicitar la personería jurídica. Hasta el 2015 las mujeres totoreñas únicamente contaban con el estatuto y el reglamento.

A pesar de la cerrazón y oposición hacia "las Bartolinas", y su desintegración progresiva, cuando retorné a la marka para el trabajo de campo de la presente tesis (2014-2015), me encontré con una actitud distinta por parte de algunas autoridades varones. El 2014 estas representantes fueron posesionadas por el alcalde, a la vez recibieron un apoyo del Gobierno Municipal para realizar

talleres de capacitación para mujeres. En la asamblea de febrero de 2015, el alcalde municipal se apersonó con la representante de esa gestión de "las Bartolinas", la cual con una carta en mano señaló que obligatoriamente cada comunidad debe elegir dos mujeres que les represente ante "las Bartolinas". Mallku de Marka señaló estar de acuerdo con la solicitud y que además *"eso les permitirá conseguir recursos para proyectos, en donde puedan participar las mamas, principalmente pasar talleres de liderazgo"*; lo cual revela una mayor apertura hacia las organizaciones no-mixtas.

La presencia de "las Bartolinas" en el territorio visibiliza las contradicciones del actual gobierno que maneja el discurso y los principios andinos, pero que a la vez apoya la estructura de organización sociopolítica del sindicato agrario, menoscabando las formas comunitarias, lo cual no es dato menor por las consecuencias que tiene sobre los *ayllus* bolivianos. No obstante, al mirar estos contradiscursos desde la perspectiva de las mujeres totoreñas, observamos que la presencia de esta organización responde también a su necesidad de contar con espacios únicamente femeninos en los que puedan participar abiertamente, lo cual no significa que dejen de apelar por la complementariedad; desde esta mirada más compleja se advierte que para las mujeres sus intereses de género crean puntos de convergencia entre el ayllu y el sindicato, es decir que las mujeres no oponen uno u otro sistema, sino que apuestan por abrir espacios participativos en ambos, siendo su prioridad central el incrementar su participación y decisión política en los espacios comunales.

Ambas transformaciones, es decir la apertura hacia la participación de las mujeres en el Gobierno Municipal y la conformación de "las Bartolinas" en el territorio, muestran un claro proceso de cambio en la acción política de las mujeres totoreñas, lo que tiene una serie de matices importantes de distinguir. Por una parte, se observa que estos cambios entran en tensión con la autonomía del territorio y las principales apuestas en torno a este proyecto, ya que implica por una parte el fortalecimiento del gobierno municipal y por ende la permanencia de

los partidos políticos, y por otra la instauración del modelo sindical en una marka que se rige por el sistema originario del *ayllu*.

El impacto de la centralización estatal en las estructuras colectivas se vive de forma diferenciada entre hombres y mujeres, por lo que hay posturas distintas según el género. Si bien durante la elaboración del estatuto autonómico la apuesta central era la resignificación de la complementariedad a través de un lenguaje de derechos; los retrocesos y al final el estancamiento de la autodeterminación, provocó un momento de conflicto interno que devino en el abandono de este proyecto y de la complementariedad resemantizada como propuesta; siendo importante considerar que el *chachawarmi* sigue siendo uno de los principios y prácticas rectoras del sistema de autoridades originarias. El debate generado durante la elaboración del estatuto, posibilitó que uno de los resultados favorables para las mujeres, si bien de manera indirecta, sea contradictoriamente en torno a la forma del municipio-partido-sindicato, en cuyos cargos fueron electas mujeres.

Independientemente de las apuestas femeninas y las importantes transformaciones ocurridas en los últimos años, no se puede obviar que los obstáculos que puso el partido de gobierno hacia la autodeterminación, implicaron el abandono de las propuestas de las mujeres totoreñas. Es decir que si bien a nivel nacional la complementariedad se tornó en un principio bandera del Estado Plurinacional, como desarrollo en el primer capítulo, en este caso en particular, el mismo Estado promovió la perspectiva más liberal de los derechos de género, desconociendo las dinámicas y demandas femeninas.

Conclusión

El análisis que realizo en este capítulo sobre el caso de Totora Marka, desde una perspectiva procesual enfocada en la dinámica de lo político, muestra el proceso hegemónico dinámico de controversia, lucha y debate entre el Estado Plurinacional y los pueblos indígenas. La hegemonía en el caso boliviano, se plasma en la manera en que se procesan e implementan las transformaciones constitucionales. Es así que la complejidad de este caso, devela cómo se

materializan las estrategias gubernamentales del Estado, visibilizando las contra-rutas entre el discurso oficial a favor de las autonomías indígenas y la práctica del centralismo estatal caracterizada por los intentos de disciplinamiento, regulación y acecho a los proyectos de autodeterminación; a través de una serie de obstáculos e interminables dilataciones del proceso de conversión. Esta discordancia entre postulados generales y realidades concretas pone en cuestión la plurinacionalidad del Estado. Ante tales discordancias, los territorios en conversión apelan a lo legal como lenguaje de la controversia, estableciendo áreas de ruptura con el proceso hegemónico y evidenciando que es muy difícil para el Estado imponer unilateralmente su dominación.

Las contra-rutas y polarizaciones entre la construcción del Estado Plurinacional, su afán de recentralización y los intentos de descentralización del poder por parte de los pueblos indígenas a través del ejercicio de sus autonomías, generaron fuertes tensiones y desencuentros entre lo local y el poder central que ha tenido impactos negativos para los proyectos de autodeterminación, contradiciendo los principios centrales del constitucionalismo boliviano. Paradójicamente a la apuesta por la libre determinación como principio rector del Estado Plurinacional, las autonomías indígenas, como la de Totora Marka, han tenido que aceptar una mayor regulación y subordinación a las reglas estatales, cada vez más autoritarias y burocráticas, lo que ha obstaculizado que estos procesos consigan aterrizarse no sólo como discursos legitimados, sino principalmente como gobiernos originarios no subordinados a los designios de la regulación estatal. En la línea de esta paradoja, la Ley cumple un doble papel, siendo fundamental como marco de referencia para demandar el cumplimiento de los derechos colectivos; pero estableciendo a la vez una serie de límites jurídicos que provocan la prolongación y estancamiento de los procesos en conversión.

El capítulo trata de evitar interpretaciones maniqueas, mostrando que el proceso de autodeterminación de Totora Marka no se truncó únicamente por presiones nacionales, sino también por intereses, tensiones, distanciamientos y fragmentaciones locales, en las cuales fueron claves la estructura de posiciones y las disputas por definir el control político municipal y el autonómico.

Desde este entrecruce de dinámicas nacionales y locales se observan el día a día de las ideologías de género, estrechamente relacionadas a las tecnologías de poder del Estado Plurinacional, identificándose claramente dos fases desarrolladas en este y el anterior capítulo: El momento en el que lo legal concretizado en el estatuto— era el lenguaje de la controversia, las propuestas de resignificación de la complementariedad fueron centrales y dieron forma al propio proceso participativo de las mujeres totoreñas en el marco del proyecto autonómico. Así la legalidad como lenguaje de la controversia, desde la resemantización del *chachawarmi*, puso no sólo en tensión al Estado y los pueblos indígenas, sino también a las ideologías de género. Posteriormente, las propuestas femeninas de la complementariedad perdieron valor junto al proyecto autonómico, fortaleciéndose el modelo sindical y municipalista, este último marcado por sesgos patriarcales, que no trastocan los órdenes de género. Se mostró así por una parte el fuerte vínculo entre derechos de género y derechos colectivos y por otra parte que los procesos nacionales tienen consecuencias directas no sólo para la gobernabilidad local, sino también para la organización del género y la participación de las mujeres indígenas.

A pesar del abandono de las demandas de las mujeres totoreñas, no se puede obviar el importante incremento de su participación en ámbitos anteriormente vedados para ellas. Las drásticas transformaciones de la presencia femenina en el Gobierno Municipal y la mayor apertura de las autoridades originarias con relación a una organización únicamente femenina, son cambios que impactan las ideologías de género con relación a la capacidad de las mujeres de tomar decisiones y asumir cargos de autoridad; al mismo tiempo que se mantiene una tensión con las formas locales de la complementariedad. Si bien ésta se vio debilitada en el espacio público esto no significa la renuncia al *chachawarmi* como principio rector de las prácticas de las autoridades originarias, espacio en el cual se sigue fortaleciendo.

Ambas experiencias —tanto en las luchas por las autonomías como en el espacio de la política municipal— muestran la capacidad de agencia de las mujeres totoreñas quienes además de impulsar sus demandas como mujeres

indígenas no se someten a los límites que les impone el modelo autonómico y el modelo municipal-partidista, la estructura organizativa del ayllu y la del sindicato; y tienen la capacidad de moverse entre uno u otro sistema, con el fin de abrir los espacios a su participación en los distintos ámbitos públicos, siendo actoras claves de los procesos políticos.

Texto final del Estatuto Autonómico Originario de Totora Marka (agosto de 2015).
Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

Tata Tamani con el Estatuto Autonómico Originario de Totora Marka (abril de 2015).
Foto: Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas.

Tata Tamanis en la socialización del Estatuto Autonómico Originario de Totora Marka (abril de 2015).
Foto: Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas.

Autoridades originarias de Totora Marka en la movilización por la aprobación de una fecha para el referendo de los Estatutos Autonómicos (22 de septiembre de 2014).
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Hugo Siles, exministro del Ministerio de Autonomías, en la socialización del Estatuto Autonómico Originario de Totora Marka (abril de 2015).
Foto: Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas.

Autoridades originarias de Totora Marka con el presidente de Bolivia, Evo Morales Ayma (febrero de 2015).
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Primera mujer alcaldesa en Totora Marka, Martha Ramírez (6 de agosto de 2015).
Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

Consejo Municipal de Totora Marka (6 de agosto de 2015).
Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

CAPÍTULO 6.

APUESTAS POR UNA JUSTICIA DE GÉNERO EN EL MARCO DE LA AUTONOMÍA ORIGINARIA DE TOTORA MARKA

Introducción

En el anterior capítulo visibilicé los importantes cambios que se dieron en los últimos años con relación a la apertura de espacios participativos para las mujeres indígenas, resultantes de la constitucionalización de la autonomía indígena. Mi intención en este capítulo es mostrar que a pesar de haberse truncado el proceso de conversión a la autonomía originaria en Totora Marka, ésta sigue teniendo efectos en la organización comunitaria, como por ejemplo en el campo de la justicia de género. Las mujeres totoreñas usan el estatuto autonómico para apelar en unos casos a las recientes reformas políticas y legales, y, en otros, al principio de complementariedad, con el fin de transformar y cuestionar las normas sociales dominantes y construir una justicia más accesible. En este sentido, a lo largo de este capítulo abordo el impacto de la constitucionalización de las autonomías indígenas y del pluralismo legal desarrollado en la Ley de Deslinde Jurisdiccional (nº 073), en la justicia local y principalmente en la justicia de género, visibilizando en qué sentido el lenguaje de los derechos y los discursos de la complementariedad, permiten a las mujeres totoreñas expresar sus problemáticas y hacer frente a las situaciones de violencia y subordinación de género.

Para desarrollar este tema primero hago una referencia general a la compleja estructura de la justicia indígena que involucra varios niveles y competencias dentro de las markas, ayllus y comunidades. Posteriormente, desarrollo el campo de la justicia indígena en el contexto de la autonomía originaria de Totora Marka, centrándome principalmente en el impacto de la Ley de Deslinde Jurisdiccional, sobre la base de dos casos emblemáticos que visibilizan la difícil tarea de llevar a la práctica la igualdad jerárquica entre la jurisdicción originaria y la jurisdicción ordinaria. En la segunda parte, que es la central del presente capítulo, despliego las apuestas por una justicia de género en

la justicia originaria, para ello me centro en la agencia de las mujeres, sus alcances y límites y el procesamiento en la práctica de los discursos de la complementariedad y los derechos de género.

1. La compleja estructura de la justicia indígena en Totora Marka

La mayoría de los conflictos en Totora Marka son resueltos en la jurisdicción indígena. Esto ocurre por la escasa presencia de instituciones gubernamentales en la marka, siendo la policía municipal la única institución estatal que cuenta con una oficina y dos funcionarios en la cabecera del municipio, y una funcionaria de la Defensoría de la Niñez que atiende casos vinculados a infantes en el Gobierno Municipal. Acceder al juzgado o a la fiscalía implica trasladarse hasta la ciudad de Oruro, que se encuentra a tres horas y media de la capital de la marka. Independientemente de la proximidad física, la mayoría de las y los comunarios de base señalaron que acuden más a la justicia originaria por ser oral, gratuita, transparente y porqué respeta la ritualidad y la cosmología aymara. Cumpliendo con sus formas y procedimientos propios, las autoridades originarias antes de resolver un caso realizan el ritual *akulliku* (mascar la hoja de coca) pidiendo a las deidades resolver el conflicto, deciden la sanción colectivamente y en algunos casos hacen un *apthapi* (costumbre de compartir alimentos), que en los casos de disputa facilita retornar a la armonía entre las partes en conflicto. Como veremos con los casos vinculados a la justicia de género, un elemento positivo de la justicia indígena, además de los mencionados, es la accesibilidad lingüística.[227]

Como se observa en el gráfico 11, la jurisdicción originaria de Totora Marka cuenta con varias instancias en las que se abordan las disputas según la gravedad de la falta. Usualmente las denuncias se inician ante las autoridades comunales (*tamani, mama tamani*, agente cantonal, corregidor y junta escolar), si entre éstos no logran resolver el asunto, convocan a las bases para encontrar una solución

[227] Las autoridades originarias de Totora Marka señalan que la justicia ordinaria se caracteriza por estar mediada por abogados, por lo que *"casi no se escucha a la víctima"*; es susceptible a sobornos; no reconcilia a las partes; tiene procesos más lentos que la justicia indígena; discrimina por razones de género, clase y etnia; y contiene sanciones que aleja a las personas encontradas culpables de la comunidad.

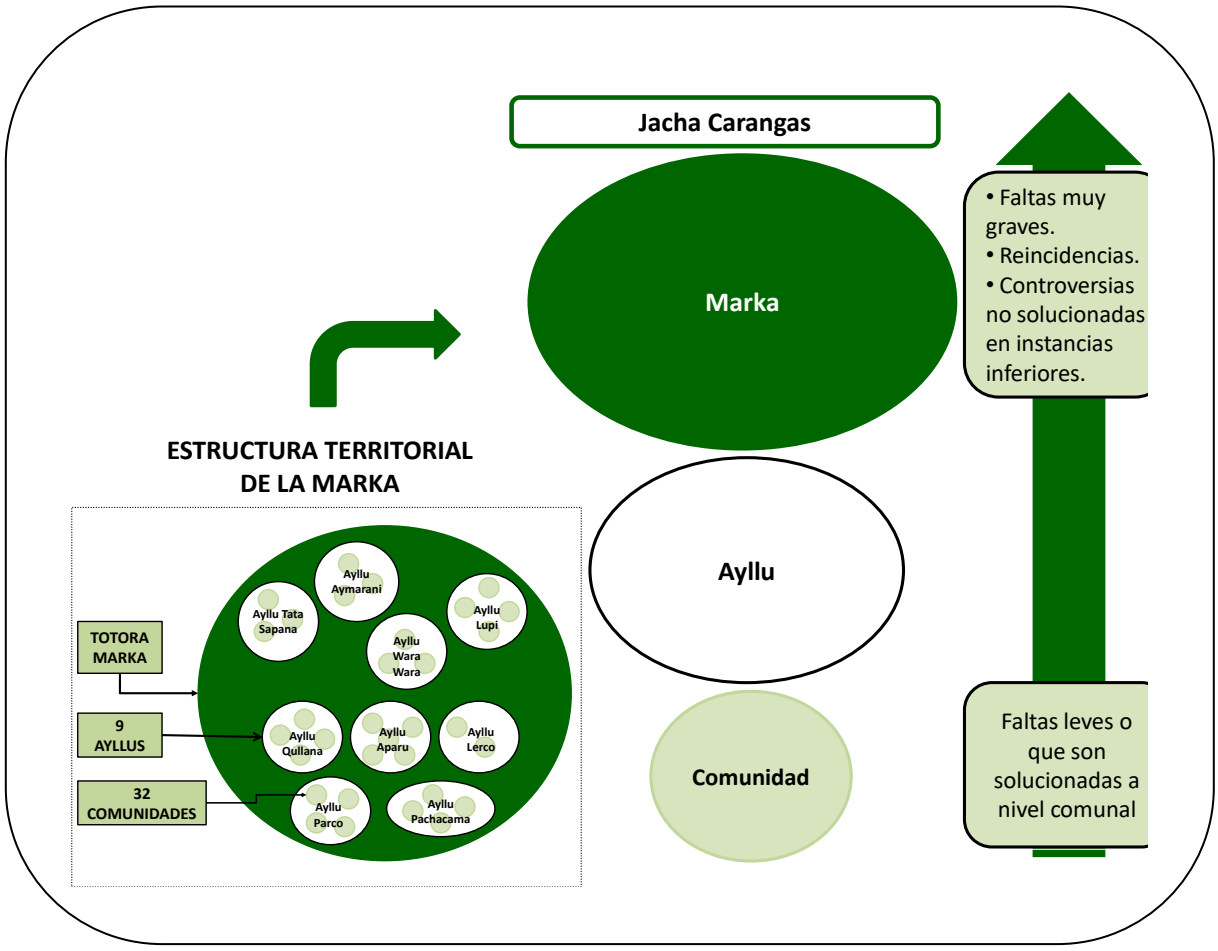
colectivamente o transfieren el caso para que sea resuelto en las asambleas de ayllu. Si se presentan dificultades al momento de solucionar el conflicto a nivel de la comunidad y el ayllu, los *tamanis* y *mama tamanis* pueden pedir a los mallkus y mamas de marka que les colaboren en la resolución del caso, lo cual implica que éstos se trasladen hasta la comunidad en dónde ocurrió la disputa. Si nuevamente el problema no es reparado, es remitido al Consejo Originario de la Marka, para que sea abordado en una audiencia por los mallkus y t'allas de consejo. Esto devela el complejo sistema de justicia con instancias diferenciadas que comparten un marco cultural y niveles jerárquicos de autoridades comunitarias, donde participan hombres y mujeres bajo el principio del *chachawarmi*.

Las faltas graves o faltas cometidas por alguna autoridad originaria, son analizadas en los jacha tantachawis (gran cabildo) de marka que como se detalló en el tercer capítulo, congregan a las 32 parejas de *tamanis* (autoridades a nivel comunal); tornándose en espacios importantes para la resolución de conflictos. Como se verán en los casos que analizo a lo largo de este capítulo, las faltas consideradas "muy graves" también son resueltas en los jacha tantachawis, en los cuales además de las autoridades originarias de toda la marka, también participan comunarias y comunarios de base. Si algún conflicto no es resuelto a nivel de la marka, es transferido a los apu mallkus de Jacha Carangas, o a la justicia ordinaria.

Según las autoridades originarias, la mayoría de los casos que resuelven son por transgresiones de orden económico, es decir por propase de linderos y disputas sobre tierras. En estos y otros casos las autoridades originarias usualmente realizan careos entre las partes y suscriben actas de reconciliación y actas de garantías, es decir, documentos escritos oficiales para evitar la reincidencia de la falta, lo cual visibiliza prácticas de interlegalidad, demostrando que el orden normativo local no está cerrado, y que las prácticas jurídicas y normativas de la mayoría de los pueblos suelen ser producto de la interacción con elementos del derecho colonial y moderno (Inksater, 2006). Cabe mencionar que el concepto de interlegalidad lo desarrollaré ampliamente con los casos analizados. Las sanciones varían desde el pago de multas, trabajo comunitario y

en faltas “muy graves” o reincidencia, chicotazos y hasta expulsión definitiva de la Marka. Esta compleja estructura de la justicia indígena tiene su correlato con la historia de fortalecimiento del ayllu, analizada en el segundo capítulo, por lo que ha sido construida a lo largo del tiempo con el fin de que responda a las necesidades aymaras.

Gráfico 11. Resolución de los conflictos
según los niveles territoriales de Totora Marka.



Elaboración propia.

2. Impacto de la Ley de Deslinde Jurisdiccional en la resolución de conflictos locales en Totora Marka.

En el primer capítulo señalé que tantos los instrumentos internacionales como los cambios legislativos ocurridos en Bolivia, reconocen el derecho indígena y la

potestad de los pueblos indígenas de resolver sus conflictos a través de sus normas, autoridades y procedimientos propios. La constitución boliviana instituye el ejercicio del pluralismo jurídico igualitario y la igualdad jerárquica entre la jurisdicción indígena y las otras jurisdicciones reconocidas por el Estado (ordinaria, agroambiental y especiales). Acorde a los importantes avances constitucionales, se dieron varios progresos fundamentales en lo legislativo, entre los cuales se encuentra la Ley de Deslinde Jurisdiccional (N° 073) que establece el deber que tienen las jurisdicciones de coordinar y cooperar entre sí, siendo ésta la forma que asume el Estado Plurinacional en los espacios de pluralismo legal. No obstante, esta Ley en su artículo 10 establece un listado sobre los delitos en materia penal, civil y laboral que la jurisdicción indígena no tiene competencia.[228] Como desarrollo a lo largo del presente capítulo, dicho listado es el elemento de la Ley que más críticas ha recibido por parte de los movimientos indígenas, debido a todas las limitantes que ha generado en la práctica del pluralismo jurídico y de la autonomía indígena; a esto se suma que la interpretación de este artículo generó retrocesos en relación a la atención de delitos basados en género, como desarrollo en la segunda parte de este capítulo.

A continuación, a través de dos casos paradigmáticos que ocurrieron en la jurisdicción de Totora Marka, analizo los límites que enfrentan las autoridades originarias al llevar a la práctica el bagaje legal del Estado Plurinacional, para ilustrar el uso estratégico del derecho, tanto para ejercer poder como para resistir, en el marco de las contradicciones y limitaciones de la práctica de las autonomías indígenas. Con este objetivo, primero realizo la narración de ambos casos y posteriormente destino un apartado exclusivamente para analizar los ejes

[228] Este artículo establece que en materia penal la jurisdicción indígena no alcanza los delitos contra el Derecho Internacional, los delitos por crímenes de lesa humanidad, los delitos contra la seguridad interna y externa del Estado, los delitos de terrorismo, los delitos tributarios y aduaneros, los delitos por corrupción o cualquier otro delito cuya víctima sea el Estado, trata y tráfico de personas, tráfico de armas y delitos de narcotráfico. Los delitos cometidos en contra de la integridad corporal de niños, niñas y adolescentes, los delitos de violación, asesinato u homicidio. En materia civil, cualquier proceso en el cual sea parte o tercero interesado el Estado, a través de su administración central, descentralizada, desconcentrada, autonómica y lo relacionado al derecho propietario. Derecho Laboral, Derecho de la Seguridad Social, Derecho Tributario, Derecho Administrativo, Derecho Minero, Derecho de Hidrocarburos, Derecho Forestal, Derecho Informático, Derecho Internacional público y privado, y Derecho Agrario, excepto la distribución interna de tierras en las comunidades que tengan posesión legal o derecho propietario colectivo sobre las mismas.

centrales resultantes de ambos sucesos, para lo cual retomo los conceptos del campo jurídico y de racismo judicial.

El análisis del impacto de la Ley de Deslinde Jurisdiccional en la justicia local y en los límites que afronta la autodeterminación, es la base de la siguiente sección del capítulo, en la cual desarrollo un eje central de la tesis: los efectos del pluralismo jurídico en el desarrollo de una justicia de género en Totora Marka.

2.1. Entre el discurso del pluralismo jurídico igualitario y la permanencia de la práctica del monismo jurídico.

Durante el trabajo de campo en Totora Marka observé dos casos de disputa que se tornaron paradigmáticos en el territorio, al develar el impacto que tiene en lo local la constitucionalización del pluralismo jurídico igualitario. A continuación describo muy sucintamente ambas situaciones, para evitar llevar mis hallazgos a otra línea de investigación y discusión que no sea la justicia de género. No obstante, los dos casos los desarrollo más ampliamente en el apartado de Anexos.

La primera disputa que documenté, fue un conflicto de competencias interjurisdiccional (ver Anexo 3) que se inició por una pelea entre dos funcionarios del Gobierno Municipal en enero de 2013. Las autoridades originarias los sancionaron con la suspensión de sus funciones, sobre la base del artículo 144 de la Ley Marco de Autonomías. Ignorando este sanción, uno de los funcionarios inició un proceso penal ante el Ministerio Público y el Juzgado Cautelar, en contra del otro funcionario; también interpuso una acción de amparo constitucional ante el TCP en contra de las autoridades municipales y originarias del territorio, la cual fue concedida por el juez de partido mixto de sentencia penal de Caracollo (departamental de Oruro) y posteriormente por el TCP, declarando nulas las resoluciones de las autoridades originarias. Ante este hecho, el *mallku de consejo*, contratando un abogado, inició la denuncia de "excepción previa de incompetencia" ante el juez de instrucción en lo penal cautelar Nº 3, cuyo fundamento jurídico se sustentó en tratados internacionales y principalmente en la actual Constitución Política, la Ley de Deslinde Jurisdiccional y la jurisprudencia

del TCP. No obstante, en agosto de 2014, durante la audiencia pública como parte del proceso penal, el juez del Ministerio Público apartó al *mallku de consejo* de este proceso, lo cual fue interpretado en el territorio como una omisión a la coordinación y cooperación interjurisdiccional, establecida por la Ley de Deslinde Jurisdiccional.

La segunda disputa (ver Anexo 4), se registró en marzo de 2014 cuando ocurrió el abigeato de 136 llamas y alpacas en la jurisdicción territorial de Curahuara de Carangas y Turco (ambos del departamento de Oruro). Las autoridades originarias de las tres markas conformaron una "comisión mixta intrajurisdiccional de investigadores originarios" para indagar sobre el caso, combinando procedimientos de la justicia ordinaria y de la justicia originaria. La sanción fue el resarcimiento de los daños a través de un monto de dinero, trabajo comunitario y para los autores principales, consideraron la privación de libertad. Durante todo el proceso solicitaron la presencia del Ministerio Público, pero no obtuvieron ninguna respuesta ni del juez de instrucción ordinaria de la provincia Sajama, ni del fiscal de materia de Caracollo, quienes alegaron su ausencia señalando que no existía una denuncia ante la justicia ordinaria. A la vez, en la única ocasión en la que se presentaron funcionarios del Ministerio Público en una de las asambleas de resolución de este caso, manifestaron que no homologarían la investigación efectuada por las autoridades originarias. Ante estas actitudes, las autoridades de las tres *markas* redactaron un voto resolutivo declarando *"el fracaso y desconfianza hacia la justicia ordinaria"* y que *"el principio de cooperación ha sido violentado"*, decidiendo por último, que el caso sería resuelto únicamente por las instituciones y formas propias de la jurisdicción indígena.

En ambos casos se observa claramente los usos estratégicos del derecho desde una doble dimensión (Santos, 1998), mencionadas desde el anterior capítulo: por una parte, la dimensión emancipatoria de la Ley, que da a la autoridad la opción de exigir, resistir y defender su autonomía jurisdiccional; por otra parte, la dimensión regulatoria del derecho, enmarcada en lógicas liberales, monistas, coloniales del poder y racismo judicial.

En relación a la primera dimensión, se observa que en los dos casos las autoridades originarias constantemente apelaron a los tratados internacionales, a la Constitución, a la Ley de Deslinde Jurisdiccional y a la jurisprudencia del TCP para defender su autonomía. Sobre esta base constitucional y legislativa demandaron el reconocimiento en la práctica del pluralismo jurídico igualitario, mostrando que como jurisdicción indígena respetaron el ámbito personal, material y territorial, por lo que sus decisiones no pueden ser revisadas y juzgadas por otra jurisdicción; también demandaron que se haga efectiva la coordinación y cooperación. Algo que se destaca en estas exigencias, es el vínculo entre el establecimiento de las autonomías indígenas y el fortalecimiento del derecho propio, de hecho, en el primer caso se apela a uno de los artículos de la Ley Marco de Autonomías, como sustento del accionar de la jurisdicción indígena.

Una de las fuentes legales fundamentales para estas autoridades es la jurisprudencia del TCP, en el marco de la cual en los dos casos exigieron: i) que ya no se hable de ámbitos de vigencia personal, material y territorial, ya que el Tribunal establece que la jurisdicción indígena no debe estar supeditada a la necesaria concurrencia de los tres ámbitos;[229] ii) criticaron que la Ley de Deslinde Jurisdiccional establezca un listado de materias o asuntos que no puede atender la jurisdicción indígena, cuando las sentencias del Tribunal manifiestan que esta jurisdicción no distingue materias, porque conoce desde la antigüedad todas las controversias, por lo que tiene una competencia amplia e integral;[230] iii) aunque a la principal imputada le sancionaron con chicotazos, las autoridades indígenas en distintas actas expresaron su compromiso de precautelar la integridad física de los detenidos y evitar cualquier intento de linchamiento, para lo cual solicitaron que alguna institución de derechos humanos haga el seguimiento del caso como veedores,[231] esto sobre la base de las sentencias el TCP que señalan que el único límite para la justicia indígena es que sus métodos tradicionales para resolver y sancionar sus conflictos, sean compatibles con los derechos fundamentales

[229] *"[...] en razón a que se trata de un sistema jurídico no escrito, sino de una jurisdicción que crea constantemente su derecho de ahí el carácter dinámico para administrar justicia acorde a su cosmovisión [...]"* (DCP 0016/2013, 11 de octubre de 2013).
[230] SCP0026/2013 y SCP0037/2013, ambas del 4 de enero de 2013.
[231] Acta de reunión de emergencia, 16 de abril de 2014, Turco.

reconocidos por la Constitución, por lo que el Estado debe realizar una interpretación intercultural de los derechos humanos;[232] por último, las autoridades originarias destacaron la supremacía que tienen los tratados internacionales y la Constitución, sobre la Ley de Deslinde.[233] Por el efecto hegemónico de la legalidad, las autoridades indígenas, a la vez que la cuestionan también apelan a ella por su peso simbólico; poniendo en práctica la perspectiva plurinacional reconocida por la constitución boliviana.

Ambos casos visibilizan que hay cambios fundamentales a nivel del discurso jurídico, que impactan la práctica judicial potenciando la interlegalidad (Santos, 1987: 298); es decir las interrelaciones y cruces entre los órdenes locales, indígenas y originarios con el estatal.[234] De esta manera, los ordenamientos indígenas se hacen ver como entidades dinámicas y flexibles, insertas en procesos históricos de poder y de cambio social. Las dinámicas mismas de los conflictos y su resolución son también fundamentales para analizar cómo los disputantes respaldan sus estrategias en diferentes normas de un repertorio legal plural (Orellana, 2003: 50). En el primer caso, la base legislativa motivó a las autoridades originarias a realizar una denuncia hasta el TCP; mientras que en el segundo caso, durante la investigación se aplicaron procedimientos tanto de la jurisdicción indígena como de la jurisdicción ordinaria, a su vez la sanción implicó multas, chicotazos, trabajo comunal y privación de la libertad, vía justicia ordinaria, lo cual visibiliza la imbricación entre órdenes jurídicos.[235] Tales dinámicas han marcado las formas que ha asumido la justicia indígena con relación a la justicia ordinaria, tal como pudimos constatar hace varios años en una investigación realizada en cuatro pueblos indígenas del altiplano boliviano, en la cual advertimos que las autoridades indígenas conciben a

[232] SCP 0037/2013.
[233] Artículo 40, CPE; artículo 15, Ley del Órgano Judicial.
[234] Sobre el abordaje de la interlegalidad en el campo de la justicia indígena y estatal, ver Sierra (2004 y 2011).
[235] Junto a Ramiro Molina (2008) advertimos que si bien la esencia misma de la justicia comunitaria está presente a través de la vigencia de la reconciliación como fin en sí del proceso, existe al mismo tiempo una tendencia de acercamiento a asimilar ciertas prácticas que provienen de la justicia ordinaria como es la multa o el pago en dinero como parte de las sanciones aplicadas a muchos casos. La combinación de rasgos como los chicotazos, el trabajo comunal y la reconciliación marcan una fuerte identificación y aceptación con la justicia comunitaria de manera evidente.

la justicia ordinaria como la continuación de la justicia originaria, existiendo una lógica que unifica a ambas (Molina y Arteaga, 2009: 81).

La otra cara de la Ley, es decir la dimensión regulatoria, muestra que muchas de las transformaciones discursivas se encuentran desligadas de las prácticas, y terminan siendo apelaciones al deber ser jurídico, basados en imaginarios que cristalizan el poder instituido del Estado. En esta línea, en el segundo caso la cerrazón por parte de los operadores de la justicia estatal, llevó a las autoridades originarias a declarar *"el fracaso de la justicia ordinaria"* y a denunciar que continúan siendo víctimas de discriminación étnica. A la vez, estos operadores continuamente ignoraron las decisiones de la jurisdicción indígena, cuando en el primer caso el juez de partido mixto de sentencia penal declaró nulas las resoluciones de las autoridades originarias; y en el segundo caso, cuando el Ministerio Público manifestó que no homologarían la investigación realizada por estas mismas autoridades. Estos hechos muestran que se sigue subordinando a la jurisdicción indígena, obviando su autonomía y desconociendo sus decisiones, visibilizando así claramente los efectos de la colonialidad de la ley oficial y que en la práctica falta mucho trecho para conseguir un pluralismo jurídico igualitario.

Las acciones y actitudes de los operadores de justicia revelan el racismo judicial arraigado en la jurisdicción ordinaria, en la medida que terminan descalificando e inferiorizando a la justicia indígena, yendo en contra de la propia legalidad oficial que reconoce la jurisdicción originaria. Para el caso mexicano, Escalante (2015) desmenuza con particular claridad la forma en que opera el racismo judicial en los actores de la justicia en contextos interculturales, en especial muestra como la entronización del derecho constitucional y sus dictados de verdad, tienen el efecto de desechar y descalificar a la normatividad indígena. Rescatando el análisis de este autor, los dos casos muestran que el vínculo de las autoridades originarias con los operadores de la justicia ordinaria, a pesar de los cambios legales, continúa marcado por la imposición, la descalificación y la hegemonía de la justicia estatal, que califica como invalida e ilegítima a la jurisdicción indígena, y es esto efectivamente lo que revela el racismo judicial.

Esta otra cara de la Ley, también muestra la imposición y acomodamiento a los procesos judiciales estatales y a la gramática judicial en los que se ven envueltas y obligadas las autoridades originarias cuando se relacionan con la justicia ordinaria. En el primer caso, las autoridades indígenas tuvieron que presentar una "excepción previa de incompetencia" ante el juez de instrucción en lo penal, posteriormente interponer recurso de apelación incidental, por último denunciar ante el TCP el conflicto de competencias jurisdiccionales. En relación al TCP, a pesar del avance que este órgano instituye a través de su jurisprudencia, presenta una marcada retardación en sus procesos que genera que varios litigios no obtengan respuesta, lo cual significa un escaso impacto de estos fallos en las prácticas locales, siendo acotados por la visión hegemónica del Estado.

A lo anterior se suma que para todos los procesos judiciales, las autoridades originarias requirieron de abogados como intermediarios judiciales para defenderlos, debido a que la misma burocratización exige que el contacto con la jurisdicción ordinaria se realice a través de expertos o profesionales que integran el campo jurídico. Bourdieu (2000: 160) señala al respecto que la estrategia de los profesionales consiste en ir "desplazando la frontera con los profanos por medio de la elevación del formalismo jurídico de los procedimientos y excluyendo a los profanos que se ven obligados a recurrir a los servicios profesionales", poniendo así en cuestión la igualdad jerárquica instituida por la Constitución. Todo esto finalmente significa que los avances en la constitucionalidad del derecho indígena no implican por si mismo cambios en las prácticas judiciales.

Para cerrar este acápite y analizar en conjunto las dos caras de la Ley, recurro al concepto de campo jurídico planteado por Bourdieu (2000 y 2001),[236] entendido como un "sistema lineal de fuerzas en la que los distintos agentes están luchando o distribuyendo el capital en una estructura permanente de conflicto" (Jiménez Gil, 2002: 7). Es en el marco del campo jurídico que se disputa la capacidad de decir el derecho, la doxa jurídica, y se revelan los obstáculos para

[236] Este autor construye dicha categoría a partir del concepto de campo social que es un espacio en el que las relaciones se definen según un tipo de poder o capital detentado por los agentes que entran en la lucha o competencia al interior de dicho campo.

implementar el pluralismo jurídico. En gran medida esto se debe al papel de las ideologías y prácticas que definen el habitus judicial de los operadores del derecho, construido desde las lógicas monistas y liberales, y vinculadas a capitales simbólicos y políticos difíciles de trastocar. En este sentido, se tienen por una parte los avances constitucionales, legislativos y la jurisprudencia del TCP, que instituyen como doxa jurídica el pluralismo legal igualitario.[237] Por otra parte, se encuentran los operadores de la justicia ordinaria que en la práctica defienden un poder simbólico existente en el canon jurídico como reserva de autoridad de los actos jurídicos singulares, es decir que buscan excluir a los no "expertos en la justicia", o sea a las autoridades indígenas, con el fin de dominar el campo jurídico y establecer cómo deben normarse las relaciones sociales y aplicarse las sanciones.

Considerando lo mencionado anteriormente, lo que se observa es que los especialistas del derecho buscan finalmente defender su capital político y mantener el monopolio de la Ley; develando que la norma y la justicia siguen siendo asumidas y controladas por una élite autorizada que define cuál es el saber adecuado, alejado del sentido común, pero sobre todo que se atribuye la potestad exclusiva de regular y dictar el derecho. De esta manera, el establecimiento de un pluralismo jurídico igualitario parece ser meramente simbólico, ya que los operadores de la jurisdicción ordinaria continúan bajo la doxa del monismo jurídico, ante lo cual las autoridades originarias generan su propios acomodos y resistencias, apegándose a la doxa jurídica manifestada por la Constitución, y haciendo valer al mismo tiempo un capital político y jurídico frente a la jurisdicción ordinaria, para disputar y negociar los términos de la justicia indígena.

Toda esta perspectiva del campo jurídico y las relaciones de poder que lo estructuran, resultan fundamentales para comprender los alcances y límites de la jurisdicción indígena, las tensiones que surgen en la práctica del pluralismo igualitario, y los obstáculos y dificultades que afrontan las autoridades originarias. El campo judicial, la doxa en juego, las disputas por definirla, la falta de

[237] El concepto de doxa (doxa jurídica), según Bourdieu hace referencia a la internalización a nivel de la sociedad en su conjunto de determinadas pautas de conducta y que son producto de prácticas sociales repetitivas que se instalan a nivel del inconsciente colectivo.

autonomía, el conflicto de competencias interjurisdiccionales y la falta de implementación del pluralismo jurídico igualitario, inciden en la justicia de género, como analizo a continuación. En este sentido, las dos dimensiones de la Ley, la emancipatoria y la regulatoria, tienen efectos simbólicos y prácticos en el acceso a la justicia para las mujeres totoreñas.

3. Justicia de género en el marco de la constitucionalización de las autonomías indígenas.

Tomando en cuenta los alcances y límites de la práctica del pluralismo jurídico igualitario y la autonomía jurisdiccional de Totora Marka puesta constantemente en cuestión por el Estado, en la presente sección analizo los avances y retrocesos de la justicia de género, en el marco de una coyuntura particular política propiciada por la legalización de las jurisdicciones indígenas.

Al igual que en la sección precedente, parto de la narración de casos de disputa, que pude acompañar, en los cuales las mujeres totoreñas afrontaron de distintas maneras la violencia de género.[238] Estos casos muestran que el campo jurídico tiene efectos en la justicia de género; principalmente a través de las dos dimensiones de la Ley: la emancipatoria y la regulatoria. Desde la dimensión emancipatoria, las mujeres apelan al discurso de los derechos como valores globales y universales, adaptándolos a sus propios contextos y sentidos comunitarios, lo cual tiene un impacto fundamental en las prácticas de la justicia. Recordemos que, en el cuarto capítulo, analicé cómo esta vernacularización de los derechos dota de sentido a la propuesta central de las mujeres totoreñas en el marco de su autonomía: la resignificación de la complementariedad. Desde la dimensión regulatoria, la interpretación de la Ley de Deslinde Jurisdiccional, genera que muchos casos de violencia no sean atendidos ni por la jurisdicción indígena ni

[238] Es importante mencionar que, a diferencia de los dos casos analizados en la primera sección, en los siguientes no tuve acceso a las actas, por lo que los reconstruyo principalmente a partir de las audiencias en las que pude participar y entrevistas a las y los implicados. Abordo estos casos desde una dimensión etnográfica buscando reconstruir la trayectoria de las disputas, el contexto, así como el decir de los involucrados en el juicio. Cabe señalar que para cada caso realicé una transcripción fiel del lenguaje hablado. Además, me baso en la información que surgió de los talleres que realicé con mujeres totoreñas que me permitieron indagar la opinión de las participantes sobre estos y otros casos similares.

por la jurisdicción ordinaria, colocando a las mujeres totoreñas en una situación aún más vulnerable.

A través de los casos que abordo desde una dimensión etnográfica, muestro que la mayoría de las controversias vinculadas a mujeres en Totora Marka son resueltas por la jurisdicción indígena, debido a que se pone en juego un modelo cultural desde el cual se resuelven los conflictos comunales y familiares, que tiene sentido para ellas, coadyuvando a mantener el control local y planteando alternativas para defender los derechos de género. No obstante, visibilizo también que la justicia indígena, al igual que la justicia ordinaria, muchas veces no presta la atención adecuada a las demandas y requerimientos de las mujeres, justificando la subordinación y naturalizando la violencia de género.

3.1. Apelando a la complementariedad para afrontar los conflictos agrarios.

Antes de realizarse la asamblea de *marka*, los *mallkus* y *mamas* de consejo y de marka citaron en las oficinas del Consejo Originario a dos hermanos y sus familias para resolver un conflicto por tierras. José de 72 años es el hermano mayor, el cual iba acompañado de Rosa de 34 años. Marcelo de 63 años es el hermano menor, el también asistió a la audiencia con su esposa, Clemencia de 48 años, y sus tres hijos varones. Cabe aclarar que Rosa tiene dos hijos de una relación anterior, un varón y una mujer de 18 y 16 años respectivamente; quedó viuda muy joven, casi al cumplir los 21 años, un año después *"se juntó"* con José. El conflicto entre los dos hermanos se inició cuando Marcelo propasó los linderos de las tierras de José bajo el justificativo de que requiere más hectáreas porque tiene tres hijos varones, mientras que el hermano mayor no tiene ningún *"hijo verdadero"*. Posterior al hecho, José y Rosa iniciaron una denuncia por despojo de tierras.

Sentados al frente de la mesa de las autoridades se encontraban el *mallku de consejo* y el *mallku de marka*, al lado de la mesa se sentó la *t'alla de marka*, donde usualmente se ubica en las asambleas de autoridades. Después de hacer las libaciones con alcohol y hojas de coca entre todos los presentes, las dos

familias disputantes, se ubicaron en media luna alrededor de la mesa de autoridades. Al principio de la audiencia los hermanos aclararon que son hijos de don Emeterio; que tienen otras tres hermanas mujeres que no viven en la Marka porque migraron, dos a la ciudad de Oruro y una a Santa Cruz; que su padre decidió dejarles las tierras únicamente a los varones, y que ambos heredaron la misma cantidad de hectáreas. Marcelo señaló que al no tener descendencia José y Rosa, no necesitan la misma cantidad de tierras que su familia. Inmediatamente, Rosa se levantó de su asiento para señalar:

> Rosa: "(…) ellos siempre me han mirado mal porque no tengo hijos con mi esposo. Yo tengo hijos, pero con él no. Yo exijo que tengamos la misma cantidad de hectáreas, porque si no cuando él se muera, yo y mis hijos nos vamos a quedar sin nada. (…) yo junto a él he sido *awatiri* (autoridad), ¿acaso eso no es trabajar por la comunidad?, nunca he faltado a nada, *chacha-warmi* siempre he andado. La verdad es que ellos (señalando a Marcelo y Clemencia) nos han despojado del terreno con su ganado, como hace dos meses que se han entrado sus animales a nuestras tierras. Hemos calculado y son como 20 pasos los que se han entrado con sus animales.
> José: Se aprovechan de que estoy enfermo, tampoco ya escucho bien, todo el rato estoy en cama, ¡estoy enfermo!
> Marcelo: Mentira es lo que ella dice, ¡nosotros no hemos despojado nada!, esas tierras son de mi hermano, ella (Rosa) no tiene nada que ver, ¡menos sus hijos! Si entre ellos tuvieran hijos sería otro cuento, ¿no ve? Ahora, nosotros tenemos tres hijos que están aquí, los hemos traído para que ustedes los vean. No tenemos suficiente tierra, entonces ¿qué va a pasar con ellos?, tienen que tener tierra también.
> Mallku de Consejo: Si hay propase de linderos, como se dice, es un proceso el que debemos seguir. En la siguiente audiencia nosotros vamos a ir hasta el lugar para evaluar lo que está pasando, nosotros sabemos bien cuánto come la vaca, cuánto come el toro, por surco vamos a calcular cuánto ha comido, o también nos damos cuenta por el excremento que se amontona, ahí nos damos cuenta. O sea que ahorita no podemos decir si es cierto o falso esto. Estando en el terreno vamos a calcular un promedio y sí el toro se lo ha comido, ustedes (a Marcelo y Clemencia) van a tener que responder por el daño, vamos a ver si es uno, dos o tres los vacunos que han comido, y así fríamente hay que calcular eso, y en cebada o en dinero van a tener que devolver ustedes. Ahora para que no haya más problema, necesitamos que vengan con el testamento de su padre, ahora ustedes (mirando a José y Rosa) también necesitan testigos que nos digan *"este caballero ha sufrido el propase"* y así vamos a ver bien su mojón divisorio, para ver si les tienen que devolver o no.
> Rosa: A mí me da miedo que nos quiten siempre la tierra porque mucho me dicen que no hemos tenido hijos, que por eso él (José) es como soltero. En los documentos que ha dejado Don Emeterio dice que quiere dividir por igual la tierra para sus dos hijos.
> Marcelo: ¡¿Pero para qué quieres vos la tierra (a Rosa)?!, eso los hermanos nomás sabremos qué hacer, ¡¿por qué te estás metiendo en lo nuestro?!
> Rosa: ¡Somos *chachawarmi* pues!, desde mis 22 años vivo en la comunidad con el José, ustedes saben que también he tenido muchos problemas de salud y que cuando me embarazaba al ratito las *wawas* salían muertitos. Todos en la comunidad saben que hemos hecho todos los cargos, corregidor hemos sido, ¡después hasta awatiris hemos sido!, siempre asistimos a las asambleas, ¡siempre estamos *chachawarmi parisa ch'anka* [par o dos]!, ¡con todo cumplimos pues!

> Mallku: Miren, yo quiero reflexionarles para que no discutan más entre familias. Si esto no logramos resolver aquí, la Ley 073 (de Deslinde Jurisdiccional) dice que arreglamos con el juez agroambiental, es el que está en Caracollo, con ellos ya hemos coordinado en otros casos, así siempre dice la Ley. En ese caso los de agroambiental los citaran nuevamente y ellos se encargan de realizar la inspección.[239]

Un mes después se realizó la segunda audiencia y las autoridades originarias comprobaron que hubo propase de linderos por parte de Marcelo y Clemencia, por lo que José y Rosa recuperaron las tierras despojadas. Si bien la t'alla de marka no opinó durante la audiencia que describo, le pregunté qué opinaba principalmente sobre la situación en la que se encontraba Rosa. Me comentó que al interior de las familias existe mucha resistencia a aceptar mujeres que tengan hijos de relaciones anteriores, precisamente por la distribución de las tierras, pero que en este caso como autoridades originarias debían *"hacer valer"* que José y Rosa *"[…] siempre chachawarmi andaban como autoridades, estito es importante, no podemos negar"*, señaló la autoridad.

Para analizar este caso es importante recordar que en el tercer capítulo, mencioné que en Totora Marka, como en otras markas de la región andina, la tenencia de la tierra es patrilineal, y que una forma de mantener el derecho sobre ésta es a través del ejercicio de cargos del sistema de autoridades originarias. Ejercicio que obligatoriamente se realiza en pareja principalmente para los cargos jerárquicos, así el caso muestra que el cumplimiento de esta norma asegura el acceso de las mujeres a las tierras heredadas por sus esposos; lo cual explica el porqué el discurso de la complementariedad cobra importancia en este tipo de disputas.

El caso de Rosa y otros casos que fueron analizados por las participantes de los talleres que realicé con mujeres totoreñas, visibilizan que las mujeres separadas o viudas sufren aún más discriminación en el acceso a la tierra, debido a que por un lado afrontan el destierro de la comunidad de sus ex-esposos; y por otro lado, si conviven con otro hombre, enfrentan la reprobación de la familia, de la comunidad, e inclusive el maltrato por parte de la nueva pareja, debido a que las

[239] Si bien no pude presenciar la remisión, o la coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la agroambiental, en ningún caso vinculado con mujeres, la mayoría de las autoridades originarias mencionaron que la jurisdicción agroambiental es con la única con la que actualmente se relacionan constantemente para afrontar conjuntamente varios conflictos de tierras.

mujeres separadas son descalificadas como *jaqi* (persona) (Huaracho 2008: 97).[240] Como veremos más adelante, la discriminación también recae en los hijos de las mujeres viudas o separadas, por ejemplo Doña Sabina Condori me comentó que algunas personas de la comunidad les gritan con desprecio a sus hijos *"¡wajcha wawani!* (hijo huérfano)*"*.

Lo interesante del caso de Rosa es que a pesar de estos estigmas en relación a las mujeres viudas o divorciadas, y del control en relación a su acceso a la tierra. En la resolución de esta disputa tuvo más peso el capital simbólico acumulado en el ejercicio de distintos cargos del sistema de autoridades, y principalmente el cumplimiento de la complementariedad, visibilizando nuevamente el efecto regulador que tiene este principio.

3.2. Usos estratégicos de la Ley y del discurso de los derechos de género.

En la asamblea de marzo del 2015 realizada a nivel de la marka, con la presencia de 48 autoridades originarias, de las cuales aproximadamente el 45 % de las cuales eran mujeres, el mallku de consejo señaló que según el orden del día les tocaba abordar los casos de *"tamanis y malkus que no se comportaron bien como autoridades originarias en la Anata Andina"*. Como señalé en el tercer capítulo, la Anata Andina es la entrada carnavalera que se efectúa en el mes de febrero en la ciudad de Oruro, en la cual las autoridades bailan en pareja la tradicional tarqueada de Totora Marka. Durante la evaluación del desempeño de las autoridades en esta festividad, abordaron el uso adecuado de la vestimenta, las discusiones que se suscitaron entre autoridades y el excesivo consumo de bebidas alcohólicas por parte de algunos *tamanis*.

Durante la evaluación, uno de los casos más debatidos fue el de la mama Amelia (37 años) y el del Tata Carlos (45 años), que es una pareja de esposos que fueron elegidos por su comunidad como *tamanis*. La mama Amelia pidió la

[240] En relación a la descalificación de las mujeres separadas como *jaqi*, esta autora utiliza el testimonio de una mama t'alla de Calamarca, que le indicó: "*Chachan nuwatasa awantañawa, wayumukutasa awantañawa ukjamaraki jaqitanxa* (si el esposo te pega tienes que aguantarse, si te vota tienes que aguantarse, así también te puede considerar gente)".

palabra para comentar que era víctima de violencia por parte de su esposo, se puso de pie y señaló sollozando en aymará ante el resto de las autoridades originarias:

> Mama Amelia: Él (señalando al Tata Carlos) es muy malo conmigo, me dice cosas. Durante la Anata Andina no quería estar a mi lado, me dejó bailando sola, todos iban en pareja, ¡yo solita estoy andando!
> Mallku de Consejo: ¡Eso es mal visto pues!, por eso tanto les decimos que anden *chachawarmi*, ¡¿acaso solito el *tamani* está ocupando el cargo?! ¡no pues!, está ocupando el cargo con su mama.
> Mama Amelia: Mucho me dice que tengo que firmar los papeles de un terreno que nos está dejando mi papá. Ayer nomás me ha dicho, *"¡¿con quién estás?!" "¡¿dónde estás yendo?!"*, así me ha gritado, ¿con quién voy a estar? En la Anata Andina bien feo me ha gritado, *"¡quién te va a querer a vos vieja?!, ¡yo me consigo otra mejor"* Así mucho me agrede con palabra, como dicen ahora es agresión psicológica. Siempre anda borracho, eso no debería hacer como *taman*i ¿no ve?

Mientras la mama Amelia comentaba lo sucedido, el resto de las autoridades manifestaron su desacuerdo con la conducta del tata Carlos. Una de las *mama tamanis* me comentó que durante la Anata Andina, el tata Carlos en lugar de bailar con su esposa, se puso al lado de la *mama tamani* Victoria (23 años), cuyo caso relaté en el tercer capítulo como ejemplo de las mujeres *tamanis* que se desempeñaron como titulares en este cargo. La mama Victoria ejerció el cargo acompañada por su suegro, debido a que su esposo no pudo regresar de Chile a donde migró hace varios años. Por los problemas de alcoholismo del suegro, la mama asumió las responsabilidades centrales, presentándose sola a la mayoría de eventos y asambleas, lo cual también ocurrió en la Ana Andina.

Una de las mama *tamanis* desde la parte de atrás gritó *"¡muy borracho estaba!, todos le hemos escuchado decir que ya no quería a la mama Amelia, que ya sólo quería estar con la mama Victoria"*. Inmediatamente la mama Victoria pidió la palabra y con voz grave indicó:

> Mama Victoria: Me ha dolido a mi harto lo que decía de mi él (Tata Carlos) ese día, ¡¿cómo puede hablar así de una mujer?!, como si no tuviera hija, si él tiene una hija jovencita, me duele también porque es pariente de mi esposo, para mi esposo también es algo doloroso que hable así un pariente. Yo reniego también contra mi esposo, ¡¿cómo está dejando que yo ande así sola?! Ahora ese día de la Anata, ¿a quién le han mirado mal?, no ha sido a él (refiriéndose al Tata Carlos), me han mirado feo a mí desde que he llegado sola a bailar la tarqueada, en eso las mamas me dijeron *"¡salite de la fila!, ándate de la fila, estás impar, ándate al último"* me han dicho. Ustedes saben bien que me tocaba estar en la segunda fila

del baile, pero como me han visto sola, me han dicho *"ándate al último porque estás dejando feo espacio"* (refiriéndose al espacio que quedó vació por la ausencia del suegro). Después el Tata Carlos me ha empezado a molestar, queriendo bailar a mi lado y a mi nomás me están viendo feo todas, pero a él no le dicen nada. ¿Yo no tengo derecho de que me respeten como autoridad?, ¿yo no estoy haciendo bien mi cargo?

El comentario de la mama Victoria generó aún más discusión, varias autoridades hablaban entre ellas sobre el caso, otras gritaban en aymará palabras que no se lograban distinguir por el bullicio, hasta que el *mallku de consejo* dio la palabra a las autoridades que levantaron la mano para opinar sobre este asunto:

Mama tamani 1: Lo que cuenta la mama Amelia no está bien pues, ¿acaso nosotras no tenemos derechos?, la Ley dice que somos igual hombre, igual mujer. Como dice la mama Amelia, maltrato psicológico se llama eso, ¿acaso porque nosotras hemos tenido hijos tenemos que aguantar todo?, ¡no es justo!
Mallku de Consejo: Lo importante es que se disculpen y el tata tamani debería pagar una multa, ¡qué pena que esté ocurriendo esto!, esto deberían resolverlo como pareja, como esposos, yo creo que usted (dirigiéndose al tata Carlos) debe pedir disculpas a su esposa, debe comprometerse a no comportarse así.
Tata tamani 2: Lo que está mal es que ella (la mama Amelia) sea un poquito dejadita con lo del terreno, pero también está mal que él tome mucho, a algunas esposas no les gusta eso, también el otro día borracho nomás andaba (refiriéndose al tata Carlos). Yo, puede decir mi mama, no tomo nada y menos con mi poncho, así damos el ejemplo al resto de la comunidad.
Tata tamani 1: Si no hacemos nada vamos a quedar mal, esto no tiene que ser así, tiene que haber una sanción, hay que escucharnos, no tenemos que hablar en vano.
Tata Carlos: Yo me disculpo por lo que está pasando. Pero tampoco han ocurrido así las cosas. Ahora ella no firma los papeles del terreno, eso es importante pues. No me hace caso en nada en realidad, desde que estamos de autoridad dice que no tiene tiempo para nada, ¡a veces ni comida hay en la casa!

Después del comentario del Tata Carlos, más autoridades originarias pidieron la palabra, ante lo cual el Mallku de Consejo se puso de pie y levantó las manos pidiendo que se apacigüen:

Mallku de consejo: ¡Haber, un ratito nos calmaremos! Piénselo mejor hermano (dirigiéndose al Tata Carlos), usted ha sido elegido para resolver problemas en su comunidad, no para causar problemas, usted debe andar derecho para que los *wawakallus* (comunarios de base) lo sigan bien, si anda mal, toda la comunidad anda mal. Ahora la mama igual tiene que hacer su parte, sé que no es fácil ser autoridad, pero eso no puede ser el motivo de dejarse ni en la casa, ni con las *wawas*.
Mama tamani 2: Acepten que aquí hay pues mucho machismo, él que es profesor no debería comportarse así, aquí lo que está dominando es el machismo contra su esposa.
Mama Victoria: Ahorita yo siento que sólo a la mama Amelia la están defendiendo, ¿acaso no tengo derecho?, ¡¿qué pasa conmigo pues?!, ¿entonces aquí no hay justicia?, yo no he hecho nada malo al querer ocupar el cargo acompañada por mi suegro, merezco también respeto como el resto de las mamas.

> Tata Carlos: Sin motivo se están rayando (enojando) conmigo. Yo pido disculpas también, pido disculpas a mi esposa y también a la mama tamani (refiriéndose a la mama Victoria), no me acuerdo lo que dije, se me han pasado un poquito las copas, ustedes saben que uno se alegra y esito ha pasado.
> *Mallku de consejo*: Mama Victoria, usted sabía que ocupar el cargo sola, eso no es fácil, por eso le hemos pedido que le acompañe su suegro, pero si se da cuenta él nunca está presente, tanto decimos que tiene que ser *chachawarmi*, pero al final cumplen el cargo como les da la gana y eso no está bien.
> *Mama tamani* 3: La verdad, es que yo he sido una de las que le he dicho (a la mama Victoria) que se vaya atrás, es que me parece mal que esté así sola, todas estamos con nuestros tatas, no puede andar ella así.

Después de las opiniones vertidas, el mallku de consejo propuso que la sanción sea una multa de 250 bolivianos, la cual por solicitud de la mama Amelia se redujo a 100 bolivianos porque sería ella quién terminaría pagando la multa; no obstante, exigió una sanción mayor: *"yo quisiera algo que de verdad lo escarmiente"*. A pesar de la solicitud de la mama Amelia, no se llegó a ningún acuerdo sobre otro tipo de castigo, por lo que esta mama *tamani* mencionó que iniciaría proceso en la jurisdicción ordinaria. Meses después la mama Amelia me comentó que por los gastos económicos que implica iniciar una denuncia en alguna instancia del Estado, optó por quedarse únicamente con la determinación de las autoridades originarias; también me dijo que después de la asamblea hubo pocos cambios en su relación, pero que al hacer pública la violencia generó que su comunidad y las autoridades de la marka controlen más la conducta del tata Carlos: *"creo que he hecho bien al decir mi sufrimiento, ahora bien le controlan si toma o no toma".*

Como se observa en el caso de la mama Amelia, uno de los temas centrales abordados en las asambleas de marka es el adecuado y ejemplar comportamiento de las autoridades originarias, con el fin de generar respeto y a la vez sea imitado por las y los comunarios de base. Mendoza (2013: 98) al analizar la justicia originaria de Totora Marka, señala que si la autoridad no cumple con sus deberes, tiene mala conducta y/o comete errores (delitos), puede provocar sequías o granizadas que destruyan cosechas, ocasionando que sea un mal año para el nacimiento de los animales; hallazgo que explica el riguroso control social ejercido hacia las parejas de *tamanis*, tanto por las mismas autoridades originarias

como por las mujeres y hombres de base, lo cual desarrollé también en el tercer capítulo.

El caso muestra que dicho comportamiento ejemplar está condicionado por las ideologías de género, por ejemplo, las reflexiones hacia Amelia se enfocan en la importancia de que cumpla con los roles de género, aunque tenga mayor trabajo como autoridad originaria. Chenaut (2001: 13) señala que cuando los problemas de violencia son procesados y las agresiones denunciadas tienen lugar porque el marido considera que la mujer no cumple los roles de esposa y madre, que implican la atención y el cuidado femenino. En esta línea, las exhortaciones hacia la mama Victoria se orientan hacia la importancia de respetar la complementariedad, que como desarrollé ampliamente en el tercer capítulo, es un principio que genera mayor controversia cuando es incumplido por las mujeres. Por otra parte, la amonestación hacia Carlos recae principalmente en el consumo de bebidas alcohólicas, y la violencia verbal ejercida hacia su pareja. Sobre el consumo de bebidas alcohólicas, Huaracho (2008: 99) señala que en las comunidades aymaras del departamento de La Paz, las mujeres tienen la obligación de cuidar al hombre cuando se embriaga, por lo que ellas deben mantenerse más sobrias;[241] visibilizando que el peso de las ideologías de género usualmente recae más en la mujer, existiendo diferencias marcadas entre lo socialmente aceptado para los varones y para las mujeres.

La observación de casos que se resuelven en las asambleas de marka, me permitió apreciar que son espacios privilegiados para que las mujeres autoridades hagan públicos actos que vulneran su integridad y bienestar, muestra de esto es la denuncia realizada por la mama Amelia ante todas las autoridades originarias de la marka e inclusive estando presente su esposo. En el tercer capítulo, describí a detalle que en las asambleas de marka hay una participación igualitaria entre hombres y mujeres, lo cual genera nutridos debates sobre las relaciones y los derechos de género al interior de la marka. En el ámbito de la justicia, esta alta presencia femenina es determinante en los fallos y sanciones que se dan a los

[241] La autora señala que cuando una mujer se emborracha se dice *"kamisarak warmist ukjam umañaspasti, warmix atinsyunampixay umañachixa* (cómo una mujer va tomar así, la mujer tiene que tomar con mucha atención)".

casos vinculados a mujeres. En contraposición, las asambleas de ayllu y comunidad, a las cuales acceden las mujeres de base, se caracterizan por una menor participación femenina, debido a que como mencioné también en el tercer capítulo, en estos espacios es obligatoria la asistencia únicamente de los representantes de las *sayañas*, que por la herencia patrilineal de la tierra recae en los varones. Este hecho genera que las mujeres de base se enfrentan a un sistema de autoridades y a una asamblea dominada por hombres, por ello no es casualidad que sean pocos los casos de género denunciados antes estas instancias.

Durante trabajo de campo me percaté que hay estilos de hacer justicia marcados por el género, es decir que según los cargos sean ejercidos por hombres o por mujeres, hay *"[…] rasgos continuos que permean las actividades judiciales y que constituyen la forma y el modo del juzgado"* (Nader, 1998: 151). Las mujeres totoreñas consideran que por su género al ocupar un cargo en el sistema de autoridades, se convierten en madres de la comunidad, por lo que en los casos de disputa la presencia de las mujeres es central ya que ellas se encargan de *"apaciguar el conflicto"* y velar por el bienestar principalmente de las mujeres denunciantes y denunciadas. Este importante rol conciliatorio lo cumplen las autoridades mujeres tanto a nivel comunal como a nivel de la marka, pero es en este último espacio donde pueden desenvolverse con mayor facilidad por el fortalecimiento de la complementariedad en este nivel regional.

> "Cuando estamos las *mama tamanis* todo se resuelve con más calma, porque cuando las mujeres somos *mama tamanis* somos como una mamá ¿no?, la mamá es mamá ¿no?, seamos lo que seamos es nuestra madre y nos perdona y nos disculpa de todo cuanta cosa le hacen. (…) si se hacen algún problema entre comunarios, también hay que apaciguarlo a ambos, no sacar o defender a uno ni a otro ¿no? (…) hay que escuchar a ambas partes siempre antes de decir, de juzgar. (…) hacemos sentar al uno y al otro y hablar y escuchar sus versiones de cada uno, según eso las recomendaciones y entonces hacerles disculpar siempre"
> (Testimonio Cristina Beltrán Guzmán, awatiri 2014, comunidad de Huacanapi ayllu Parco; Florencia Mamani, ayllu Pachacama de comunidad Culta, awatiri 2014).

Es interesante observar que las mujeres utilizan los espacios de la justicia para renegociar los roles de género tradicionalmente adscritos, para lo cual hacen

un uso estratégico de la ley que actualmente les dota la Constitución.[242] En el caso de Amelia se observa el impacto de los discursos sobre la igualdad de género y el tener una vida libre de violencia. En este sentido, el lenguaje de los derechos les está permitiendo a las mujeres totoreñas expresar las situaciones de violencia a las que se ven expuestas y de alguna manera enfrentarlas. Así el marco legal es recurrido por las mujeres indígenas para legitimar sus demandas, y aunque no garantizan cambios inmediatos en las prácticas, ofrece un paraguas discursivo para apoyar sus reivindicaciones (Sierra, 2008: 138). En contraste al posicionamiento de las mujeres, se observa que las autoridades varones se refieren más a la importancia de cumplir con los roles de género y con la complementariedad, como sucede en el caso de Amelia; no obstante esto no es restrictivo de los hombres ya que varias *mama tamanis* hacen referencia a la importancia de ejercer el cargo respetando el *chachawarmi*.

En los talleres realizados con mujeres, estas resaltaron constantemente que son las lideresas jóvenes las que más apelan a los derechos humanos y de género; y a su vez están en contra de las situaciones de violencia, lo cual se observa en las intervenciones de la *mama tamani* Victoria. Al respecto, Sieder y Sierra (2011: 16) mencionan que en la actualidad las amplias transformaciones, intergeneracionales y socioeconómicas, están llevando a que las mujeres más jóvenes cuestionen la autoridad masculina con base en la violencia que ejercen sobre ellas.

Ahora bien, el caso de Amelia muestra también que si en la justicia indígena las mujeres no encuentran una solución a sus conflictos, tienen como alternativa acudir a la justicia ordinaria, lo cual analizó con mayor detenimiento en el siguiente caso. Al respecto, varias autoras concluyen que cuando la justicia indígena les es adversa a las mujeres, muchas optan por la justicia ordinaria, la cual en múltiples oportunidades se convierte en una arena de negociación (Sierra, 2000; Hernández, 2007; Nostas y Sanabria, 2009).

[242] Sierra (2004: 31) refiere que las mujeres indígenas encuentran en la justicia indígena un espacio para renegociar compromisos y relaciones de género, y hacen un uso estratégico de la ley y las costumbres apelando a sus beneficios.

Como mostré en el cuarto capítulo, y también se visibiliza en el presente caso, los discursos culturales como el de la complementariedad son reconstruidos en diálogo permanente con los discursos legales estatales, nacionales y hasta internacionales, tal como advierte Hernández (2003 y 2007) que ocurre en las comunidades indígenas de México, con relación a múltiples concepciones culturales. En este sentido la interlegalidad nos permite reflexionar sobre los derechos de las mujeres indígenas en el marco del pluralismo legal. Como acertadamente señala Sierra (2008: 18-19), las mujeres indígenas hacen valer la ley del Estado para defender conquistas legales y para enfrentar situaciones de subordinación, pero también recurren de manera selectiva a las costumbres para defender sus identidades como mujeres indígenas.

3.3. Violencia de género: Avances y retrocesos desde la constitucionalización del pluralismo jurídico y de las autonomías indígenas.

En la comunidad de Centro Revito, ayllu Pachacama, ocurrió un conflicto entre una pareja. Rosalía (24 años) demandó a su esposo Francisco por "malos tratos" hacia Martín (7 años), que es su hijo de una relación anterior. La audiencia se realizó en la comunidad de Francisco, dónde reside la pareja acorde a la residencia posmarital patrivirilocal.

La audiencia se inició a las cinco de la tarde, un tiempo antes de que empiece la asamblea comunal. Primero llegó el *tamani* de la comunidad junto al consejo educativo, los cuales se ubicaron en la mesa de autoridades. El *tamani* iba vestido con el característico poncho verde de las autoridades, la chalina color café, el chullo y el sombrero café. Le pregunté sobre su esposa, que también es *mama tamani* y me comentó que se encontraba en la ciudad de Cochabamba, donde residen hace 20 años, explicándome que únicamente él se traslada desde esta ciudad hasta la comunidad para dirigir las asambleas comunales que se realizan usualmente una vez al mes.

Después de media hora llegó Rosalía acompañada por su hermana, la cual agarraba de la mano a Martín. Ambas se acercaron al *tamani* y al consejo

educativo y los saludaron con respeto estrechando su mano, el *tamani* les preguntó *"¿kumisaraki hermanas?"* (¿cómo están hermanas?), y ambas respondieron *"waliki Tata"* (estamos bien Tata). Posteriormente, las dos mujeres se aproximaron al aguayo con hojas de coca colocado al frente de las autoridades y en voz baja, casi imperceptible, levantaron las hojas pidiendo permiso a la pachamama. Seguidamente se sentaron al frente de las autoridades, al lado izquierdo. Después de unos minutos, entró a la asamblea Francisco el cual saludo a las autoridades originarias y sin mirar a Rosalía se sentó en una silla ubicada en la parte trasera, al lado contrario de las dos mujeres, como si no fuera parte de la audiencia. El *tamani* les preguntó *"¿haber hermanos qué es lo que ha pasado?"* Rosalía empezó comentando lo siguiente:

> Rosalía: Estoy viniendo con este sufrimiento porque el Francisco muy feo le pega al Martín, también muy feo me pega a mí, dice que mi hijito debería trabajar y no estudiar, que no le ayuda lo suficiente. Yo me sufro mucho siempre, no quisiera este sufrimiento para mi hijo.
> *Tamani*: ¿Cuántos años tiene su hijito?
> Rosalía: Siete añitos
> *Tamani:* ¿Haber Francisco qué está pasando?
> Francisco: No le hago faltar nada al chiquito, ¿acaso su papá se encarga de él?, yo me portó como su papá, lo único que quiero es que también me ayude en algo, que venga a trabajar conmigo, ¡que me ayude pues, eso quiero nomás!
> *Tamani*: ¿En qué trabajas?
> Francisco: Tengo mi minibús, me podría ayudar ahí. Y también algunos meses me voy a la ciudad (de Oruro) dónde trabajo como albañil.
> *Tamani*: ¿Pero el Martín cuándo estudiaría?
> Francisco: Lo que digo yo ¿no?, es que unos añitos dejé de estudiar para que me ayude.

En ese momento, el *tamani* agarró el estatuto de la comunidad, se notaba que lo había revisado antes de la audiencia, ya que tenía marcadas algunas partes del texto. Prosiguió dándole lectura:

> El artículo 15 del Estatuto dice clarito "garantizar el funcionamiento de la educación de nuestros hijos, en forma obligatoria dentro de la comunidad". El 16 dice "cuando la familia tenga niños y niñas en edad escolar debe garantizar su educación en su comunidad. Los padres y madres de familia deben apoyar a sus hijos e hijas hasta que éstos alcancen niveles de formación acorde con las necesidades de desarrollo de la comunidad". Entonces don Francisco, aquí dice clarito que no es correcto lo que usted quiere hacer. Ahora tú Rosalía también tienes error, porque el chiquito no es su hijito (de Francisco), yo como hombre también le entiendo a él, tú deberías seguir nomás con el papá de tu hijito, después tienen hijos con uno y con otro, no es pues buen ejemplo. Miren, yo quiero decirles que es importante que paren con las peleas. Usted (a Francisco) ha visto que el estatuto dice clarito que, si la mamá quiere que siga estudiando, ¡tiene que seguir

estudiando!, pero también ella está mal porque el que debería encargarse del chiquito es el papá.
Francisco: ¡Yo entiendo!, pero platita nos falta, ¿cómo le voy a hacer yo solito?
Rosalía: Me he embarazo sin querer, nunca su papá se ha hecho cargo de él (Martín), yo no tengo más wawas. Yo le he dicho (señalando a Francisco) que puedo vender algunas cositas, podemos hacer tienda y ahí vendo arroz, fideo, huevo, lo que la gente necesita siempre. Si todo el día yo estoy en la chacra, trabajo fuerte, por eso enferma nomás me ando.
Tamani: Miren, yo como autoridad sólo puedo ¿cómo se dice?, recomendarles para que se vivan bien, para que se perdonen y eviten este problema.

En ese momento, llegaron dos mujeres de la comunidad para asistir a la asamblea, saludaron al *tamani*, a Rosalía y a Francisco. El *tamani* sugirió que antes de que llegue el resto de las personas firmen un acta comprometiéndose a hacer estudiar a Martín y a trabajar juntos para asegurar su manutención. Los dos asentaron con la cabeza, confirmando que estaban de acuerdo con el acta. El *tamani* escribió y señaló que incluiría en el documento los artículos del estatuto.

Meses después de la resolución que tuvo el caso en la comunidad, Rosalía se presentó en la asamblea de marka, se aproximó a los mallkus y t'allas de marka y de consejo para comentarles que Francisco, su esposo, la había golpeado repetidas veces cuando se encontraba en estado de ebriedad. Para poder comentarles lo sucedido a las autoridades de marka y de consejo, Rosalía salió sola de su casa bajo el pretexto de que tenía que comprar varias cosas de la feria. Con voz baja y entrecortada por el llanto les solicitó:

Rosalía: Yo no quiero que lo castiguen, lo que quiero es que le recomienden que sea buen esposo, buen padrastro, porque también le pega mucho a mi hijito.
Mallku: A veces los hombres siempre tenemos esa reacción, cuando hay un asunto sentimental nos comportamos así, nos sale palabras de ofensas, otros les pegan a sus mujeres. Cuando le llamemos al Francisco es mejor si está toda la familia, también tiene que estar el *tamani* de su comunidad, para que el Francisco se comprometa frente a todos. ¿El *tamani* sabe que usted ha venido? Si ya te ha pegado varias veces, es mejor que les digas a tus papas que vengan, dile también a tus suegros y aquí frente a todos se van a comprometer a llevarse bien, son pues esposos, ¡no se pueden pelear así! Ahorita necesitamos que nos hagas llegar una nota, una denuncia como se dice.
Rosalía: ¡Gracias tata mallku!, voy a hablar primero con mi familia.

Me aproximé a Rosalía para saber qué haría al respecto, ella me dijo que prefería no sentar denuncia ante las autoridades de la marka, por miedo a la reacción de la familia de Francisco y también por los *"miramientos"* de la comunidad: *"[…] después también hablan mucho las otras gentes, las señoras*

dicen "¡mira!, diciendo cosas contra su marido está" y yo no quiero que digan eso". Algo que también desanimó a Rosalía a denunciar esta situación de violencia, fue el requerimiento de las autoridades originarias de que lo haga por escrito, ante lo cual me preguntó: *"¿qué voy a poner en la hoja hermana?, yo ni escribir bien sé".* Constantemente averigüé con las autoridades de marka si Rosalía había continuado con la denuncia, éstos me comentaron que ya no había conversado con ellos y que era lo más recomendable considerando que *"la Ley de Deslinde* (Jurisdiccional) *establece que esos casos* (de violencia contra mujeres) *sean resueltos por la justicia ordinaria"*.

Fue difícil identificar y dar seguimiento a casos de violencia intrafamiliar como el de Rosalía, a pesar de la alta cantidad de este tipo de sucesos, como señaló Gregorio Saqama (amauta de Totora Marka): *"¡la violencia física contra las mujeres es constante!, de eso nadie se libra, ni el rico, ni el pobre".* Con el tiempo en campo, advertí que esta dificultad responde a que estos casos son considerados "conflictos domésticos", por lo que pocas veces se hacen públicos a través de denuncias ante las autoridades originarias.

En general existe un control social ejercido principalmente por la familia del varón, en el cual las suegras juegan un rol central al vigilar que las nueras cumplan con los roles y las ideologías de género, lo cual dificulta a las mujeres externar los casos de abuso doméstico. Este control también es ejercido por la comunidad en su conjunto. Otras investigaciones realizadas en Bolivia advierten que la sanción social en contra de las mujeres que denuncian a sus parejas o esposos, provoca que se naturalicen estos hechos de violencia y se los interprete como una consecuencia del "mal comportamiento" femenino.

En los talleres que realicé con mujeres, las participantes reiteradamente culpabilizaron a las víctimas por no denunciar los casos de violencia intrafamiliar, lo cual muestra que las mismas mujeres naturalizan e interiorizan la violencia, definiéndose no únicamente como las culpables de la agresión, sino también como las responsables de que sigan ocurriendo estos hechos por no denunciarlos:

> "En esta comunidad hemos tenido casos de que el hombre golpea a la mujer y a los hijos y deja a los hijos sin comer. Yo digo que la culpa es de las mujeres, porque hay ley para las mujeres y la que se aguanta se seguirá haciéndose golpear, cuando la mujer quiere parar al hombre puede levantar la demanda".
> (Participante Taller sobre "justicia, autonomías y género", 2015)

Por el control social mencionado, los actos de violencia intrafamiliar usualmente son abordados primero entre la pareja y según la complejidad del caso, en una segunda instancia participa la familia. Si el conflicto no es resuelto ni por la pareja ni por la familia, intervienen los padrinos, aunque es importante señalar que éstos han perdido la importancia que tenían hace unos años, lo cual genera como identifican Nostas y Sanabria (2009: 123), una situación de indefensión para las mujeres y la dificultad que implica recurrir al derecho estatal. Como última instancia se recurre a las autoridades originarias y posteriormente a las operadores de la jurisdicción ordinaria, siguiendo el proceso que siguen todas las controversias en Totora Marka: autoridades de la comunidad – mallkus y t'allas de ayllu – mallkus y t'allas de marka y de consejo – jurisdicción ordinaria; es decir que se sigue el patrón similar a otras regiones y contextos, en los cuales primero se encuentra solución en el espacio local, posteriormente en la justicia regional y finalmente en la jurisdicción estatal.

Cuando el caso de violencia intrafamiliar llega hasta las autoridades originarias, usualmente estos convocan a la víctima, al agresor y las familias de ambas partes a una audiencia. En estas audiencias, las autoridades originarias al hacer las libaciones con alcohol y mascar las hojas de coca, piden a las deidades la reconciliación de la pareja y la convivencia armoniosa de la familia. De hecho, como Nostas y Sanabria (2009:119) advierten, "[…] la línea de argumentación sustentada por las autoridades ratifica la importancia de mantener la convivencia comunal porque en muchos casos se trata de comunidades conformadas a partir de familias extendidas emparentadas." Sin embargo, ante una realidad altamente conflictiva, las mujeres totoreñas desarrollan una serie de alternativas desplegadas en este capítulo para enfrentar situaciones de injusticia o violencia.

Las autoridades originarias aplican una serie de sanciones según el tipo de violencia ejercido en contra de la denunciante. En casos de violencia física, en la

actualidad la sanción es una multa para la pareja de 500 a 1000 Bs. En casos de violencia sexual, Gregorio Saqama (amauta de Totora Marka) recuerda que hace aproximadamente 20 años existían dos tipos de sanciones: i) si el agresor era soltero, contraía matrimonio con la víctima;[243] ii) si el agresor era casado, se establecía una multa que era calculada según los años de cárcel que usualmente se daba en la justicia ordinaria en los casos de violación.[244] En los dos tipos de sanciones para casos de violencia sexual, se castigaba físicamente al agresor con *itapallu* (ortiga) *"[…] una sonadita en la mano, o al medio de la nalga grave hace arder, les hacía revolotear"*, mencionó Saqama. En la actualidad, estos casos son remitidos directamente a la justicia ordinaria, lo cual analizaré más adelante.

Las mujeres totoreñas valoran cada acción y espacio que abre la jurisdicción indígena para cuestionar la violencia basada en género. Sin embargo, reconocen que tanto la justicia indígena como la justicia ordinaria son insuficientes en su protección y resguardo, como analizó una de las participantes de los talleres con mujeres:

> "¡Mi papá era un salvaje!, le golpeaba a mi mamá, le ha sonado con palo, nosotros botados a un lado, mi hermanita abandonada, nosotros hemos tenido que criarla como mayorcitos. Iba mi mamá donde el juez de Curahuara de Carangas y no solucionaban nada, regresaba a la comunidad y otra vez le pegaba mi papá, las autoridades originarias sólo mandaban una carta para que le notifiquen a mi papá y así nomás se quedaba todo. Las autoridades originarias igual no sancionan estos casos, sigue como antes. ¡Al final nadie soluciona pues!, ni los jueces, ni los *tamanis* y nosotras golpeadas nomás nos vivimos.
> (Testimonio, Taller sobre "justicia, autonomías y género")

En relación a las falencias de la justicia indígena, por casos similares al de Rosalía, las participantes de los talleres señalaron que algunas veces no se

[243] Las autoridades originarias reconocen que esta práctica colocaba en una situación de vulnerabilidad a las víctimas, debido que se veían obligadas a convivir con *"malos hombres"*, como señaló una de las participantes del taller de Culta: *"¡nunca va a ser un buen esposo un violador!, y si nace una wawa, imposible que sea un buen padre"*. Un estudio realizado en Guatemala (ASIES/OACNUDH, 2008: 90) concluye que esta sanción perpetúa las relaciones de poder, ya que las mujeres son propensas a recibir agresiones repetidas, las cuales pueden llegar a ser socialmente toleradas. Otra práctica en casos de embarazos no deseados, independientemente de que sean por violencia sexual o no, era la de juntar a las jóvenes con hombres solteros de la comunidad: *"si hay un solterón, se decide que se quede con él para que el sea el esposo, bueno, a lo menos así se hacía antes"*, comentaron algunos varones en los foros de elaboración del estatuto autonómico.

[244] Según Saqama "[…] se calculaba cuantos años de cárcel recibiría en la justicia (ordinaria), se sacaba a cuantos días en total era ese tiempo y se multiplicaba por 100 Bs., o sea que el culpable tenía que pagar 100 Bs. por cada día de cárcel, […] así se hacía harto dinero".

sienten protegidas por las autoridades originarias, debido a que estas se enfocan en el deber ser femenino: *"[…] nos dicen que como mamas debemos cuidar a las wawas, no descuidar nuestras casas, que no está bien que hablemos mal de nuestros esposos, […] a ellos pocas cosas les dicen"*. Esto muestra que las autoridades originarias tienen concepciones y prácticas judiciales marcadas por un sesgo patriarcal e ideologías de género que condenan a las mujeres que denuncian a sus parejas. Al respecto Hernández (2003) señala que las autoridades tradicionales pueden solicitar a los hombres que expliquen la razón que los llevó a usar la violencia, para ver si ese uso es "justificado", coincidiendo en que las mujeres pueden "provocar" episodios de violencia cuando no cumplen con sus obligaciones de atención y servicio familiar. De esta manera, muchas conciliaciones en Totora Marka por lo general legitiman los roles de género al conminar a las mujeres para que se comprometan a seguir cumpliendo sus responsabilidades mientras los hombres prometen no volver a golpearlas. Así, la finalidad es conciliar en un contexto de desigualdad, a quienes no tienen poder con su posición de inferioridad, "[…] reforzando, con ello, las desigualdades de género, y privilegiando el mantenimiento de la vida en familia sobre los deseos de las mujeres, si estas ya no quisieran vivir con el hombre violento" (Sieder y Sierra, 2011: 14); como retrata el testimonio de una de las participantes de los talleres:

> "A mi hija su marido le pega, cuando ella le amenaza con avisar a las autoridades le dice que le va hacer tomar raticida, que le va envenenar. Pero para las mujeres que les pegan no hay justicia, peor es cuando se quejan, hay autoridades que le dicen a mi hija "yo le pegaba harto a mi mujer, pero mi mujer nunca se demandaba", la mama *tamani* le ha dicho "mi marido igual me sabe pegar, me bota de la casa y así sé aguantar, ¡para qué avisar a la gente!". (…) también le han dicho "tienes que atenderlo bien a tu esposo, por eso están en peleas". Yo como mamá intervengo cuando le pega a mi hija, porque nos importa nuestra wawa (hija)."
> (Testimonio participantes, Taller sobre "justicia, autonomías y género")

De esta manera, en la jurisdicción indígena prevalece una perspectiva que subordina a la mujer a las necesidades y dinámicas masculinas; haciéndose evidente la vigencia de los órdenes normativos locales marcados por el género y las relaciones de poder (Sierra, 1997: 136). Según Nostas y Sanabria, esto ocurre porque en muchos procesos de disputa se entrelaza el propósito central de

reparar las relaciones sociales y mantener el equilibrio "con visiones, valores y prácticas que desconocen los derechos de las mujeres, […] derechos que a veces son vulnerados por acciones directas o por omisiones de las autoridades indígenas" (2009: 119).

A pesar de los procesos contradictorios que afrontan las mujeres totoreñas en la jurisdicción indígena, estas coinciden al destacar como positivos tres elementos centrales de la justicia local, lo cual explica por qué la mayoría de los casos vinculados con mujeres se dirimen en este ámbito: i) algunos casos se abordan en las asambleas de marka, espacios que se caracterizan por una alta participación de autoridades femeninas; ii) las audiencias se convierten en importantes espacios para que las autoridades originarias y las familias recomienden o llamen la atención a los disputantes; y iii) al concluir cada audiencia se elaboran actas de compromiso que oficializan los acuerdos. En relación al segundo punto, en los talleres con mujeres señalaron que las llamadas de atención abren la posibilidad para que hablen con sus parejas sobre las conductas que las violentan, al respecto una de las participantes indicó: *"[…] en la casa no les podríamos decir a nuestros esposos lo que les decimos mientras les recomiendan los tamanis"*. Sobre el tercer elemento, las demandas, acuerdos, sanciones y principalmente las actas de compromiso se registran en el Libro de Actas, lo cual permite a las mujeres respaldar su denuncia si es que optan iniciar un proceso en la justicia ordinaria.[245]

El abordaje de los casos de violencia, se transformó positiva y negativamente para las mujeres desde la constitucionalización del pluralismo legal y de la autodeterminación. Entre los cambios positivos se encuentra que las autoridades indígenas constantemente apelan al estatuto autonómico originario y a los estatutos de comunidad,[246] lo cual se observa en el caso de Rosalía, siendo estos referentes importantes en las llamadas de atención. A esto se suma, que las

[245] Todas las autoridades entrantes tanto a nivel de comunidad como de marka, reciben las actas de gestiones anteriores de las autoridades salientes.

[246] Es importante aclarar que los estatutos de comunidad se redactaron en cada una de las 32 comunidades, una vez que se elaboró el estatuto autonómico de la marka. Estos estatutos tienen una estructura similar al estatuto autonómico, pero rescatan las problemáticas y propuestas de cada comunidad; se elaboraron con el apoyo del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado - CIPCA y la Fundación Tierra.

mujeres apelan a lo establecido principalmente por el estatuto autonómico de la marka, visibilizando que la constitucionalización de las autonomías tiene un efecto favorable en la defensa y ejercicio de los derechos de género en el campo de la justicia.

Entre las transformaciones negativas, el caso de Rosalía muestra las dificultades que enfrentan las mujeres para realizar una denuncia en instancias superiores, como la marka, esto responde a las tensiones interjurisdiccionales que desarrollé en la primera sección de este capítulo, en la cual mostré que uno de los efectos desfavorables de la Ley de Deslinde Jurisdiccional es que en la práctica se da una imposición de los procesos y gramáticas de la jurisdicción ordinaria, lo que en los últimos años ha implicado la exigencia de que las demandas en la jurisdicción indígena sean presentadas por escrito, perjudicando principalmente a las mujeres por su mayor monolingüismo y visibilizando a la vez, las formas en que el Estado penetra las dinámicas legales comunitarias y de género, imponiendo requisitos y regulaciones, las que por otro lado difícilmente se cumplen.

El caso de Rosalía nos permite comprender las críticas centrales que hacen las mujeres totoreñas a la Ley de Deslinde Jurisdiccional en relación a la atención de la violencia de género, que recaen en la interpretación del artículo 10 de esta Ley, la cual al establecer el listado de asuntos que la jurisdicción indígena no debe atender, incluye a *"[…] los delitos cometidos en contra de la integridad corporal de niños, niñas y adolescentes, los delitos de violación, asesinato u homicidio"*. La práctica en lo local de este artículo, genera dos tipos de procesos e interpretaciones: i) como ocurría antes de la Ley, algunos casos de violencia son abordados primero a nivel local (pareja – familiares – padrinos – autoridad originaria), siendo remitidos a la justicia ordinaria cuando no son resueltos o cuando existe reincidencia de la falta; ii) otros casos son remitidos directamente a la justicia ordinaria, bajo el argumento que la Ley establece que las autoridades originarias no deben intervenir en casos de violencia de género; al respecto Simeón Godoy, tata *tamani* de Centro Wara Wara en la gestión 2014 con formación en derecho, me indicó que como autoridades originarias no pueden usurpar funciones, debido a que *"(…) la Ley* (de Deslinde) *es bien clara, dice que*

los tamanis no debemos intervenir en violencia familiar o agresión física entre esposo y esposa."

Las mujeres señalan que la segunda interpretación de la Ley las coloca en una situación de mayor indefensión, debido a que cuando las autoridades indígenas remiten directamente estos casos a la jurisdicción ordinaria, confrontan a las mujeres a un sistema con escasa presencia en la marka. Como mencioné al inicio de este capítulo, la cabecera municipal únicamente cuenta con Policía y Defensoría de la Niñez y la Adolescencia, con esta última institución, las autoridades indígenas coordinan principalmente para los casos de asistencia familiar; pero en situaciones de violencia física y sexual contra mujeres, al no contar el municipio de Totora Marka con el Servicio Legal Integral Municipal (SLIM),[247] presente en otros municipios, las autoridades sólo tienen la opción de remitir estas denuncias al Juzgado o a la Defensoría de la Mujer de la ciudad de Oruro.

En los talleres, las participantes señalaron que muy pocas mujeres optan por trasladarse hasta la ciudad para sentar una denuncia, porque se ven limitadas por las múltiples responsabilidades que tienen en sus hogares y por la precariedad económica. En el caso de que sí inicien un proceso en la jurisdicción ordinaria, se enfrentan a un sistema en el que se sienten discriminadas por parte de los operadores de esta jurisdicción, los cuales ignoran su idioma y el contexto del cual provienen, por lo que en las prácticas de estos operadores, como señala Chenaut (2001: 12), se traslucen no sólo las ideologías hegemónicas de género sino también el tamiz de valores y concepciones que tienden a desvalorizar a la mujer indígena, por lo que suele suceder que a los prejuicios relacionados con la pertenencia étnica, se sumen los de clase; como retrata claramente el siguiente testimonio:[248]

> "Cuando entré al edificio, no sabía ni dónde ir. Entraba y salía sin parar la gente, en eso que me acerco al policía y él me dice que mejor hable primero con un abogado para que me explique todo, […] he encontrado un abogado al frente [del Juzgado], pero me ha

[247] Constituido por un equipo multidisciplinario para abordar casos de violencia intrafamiliar y doméstica.
[248] Es importante señalar que desde el gobierno de Evo Morales, se cuenta con una cantidad considerable de funcionarios que hablan alguna lengua indígena.

> hecho esperar bien harto, después me ha dicho que le pague primero 30 Bs. por la consulta, […] nada de lo que me explicaba le entendía, ¿será porque soy del campo?, sólo me decía que era bien caro todo ¿de dónde yo sacaría plata, si el que tiene plata es mi esposo? Después me ha dicho "mira hija, te recomiendo que hables con esta doctora que trabaja en el juzgado", he ido hablar con ella siempre, pero no me quería ni recibir, cuando por fin se me ha acercado me ha dicho "¡pero porque te quieres divorciar vos!", después me ha explicado todo lo que tenía que hacer, pero yo no he logrado entenderle nada, […] sé hablar español bien, pero entiendo mejor cuando me explican en aymará. […] con todo eso me he desanimado"
> (Participante Taller sobre "justicia, autonomías y género", 2015)

En el anterior testimonio se observa además lo que advertí desde la primera sección, en relación a la necesidad de que las y los demandantes al relacionarse con la justicia ordinaria, requieren de abogados como intermediarios judiciales, lo que finalmente reproduce la sujeción a los dictados de la ley. Otro elemento que desanima a las totoreñas a realizar su denuncia en las instancias ordinarias, es que la resolución de los casos es notablemente lenta, y que en muchos casos los procedimientos legales se truncan. Se confirma así, como advierten Sieder y Sierra, que "la pobreza extrema y el analfabetismo de las mujeres indígenas, así como su subsecuente incapacidad para recorrer las rutas del sistema y exigir sus derechos, han ocasionado, con frecuencia, procesos injustos" (2011: 17).

Por la discriminación y el racismo que afrontan las mujeres totoreñas en la jurisdicción ordinaria, estas manifestaron sentirse más protegidas por la justicia indígena, en la cual encuentran espacios para la negociación considerando sus propias normas y valores culturales, y en la cual, valiéndose de las leyes, logran abrir espacios y generar cambios; sin por ello dejar de mirar críticamente los privilegios de género, desigualdades, contradicciones, concepciones y prácticas patriarcales que reproducen las autoridades originarias. En este sentido, resulta paradójico que la Ley de Deslinde Jurisdiccional, que supuestamente prioriza la protección y defensa de los derechos de las mujeres ante supuestas prácticas opresivas propias, no garantice el acceso de esta población a la justicia, y por el contrario tenga efectos negativos para las dinámicas locales que debilitan las jurisdicciones indígenas.

Para afrontar esta traba en la resolución de los casos de violencia basada en género, producida por la interpretación de la Ley de Deslinde Jurisdiccional, las autoridades originarias demandan una competencia amplia e integral de la

jurisdicción indígena, como lo referí en las sentencias analizadas en la primera parte del capítulo (SCP0037/2013 del 4/01/2013). Además de la competencia plena e integral, en el marco de la elaboración del estatuto autonómico las mujeres formularon una serie de propuestas para mejorar su acceso a la justicia, las cuales giraron en torno a la conformación de un Comité Femenino en el marco del gobierno originario, que se encargue del seguimiento de este tipo de controversias;[249] también demandaron que todo caso de violencia sexual reciba sanciones severas; y señalaron que todo caso de violencia física, psicológica o sexual sea sancionado por la justicia originaria o por la ordinaria, dejando abierta la posibilidad de que las victimas decidan a cuál jurisdicción acudir. Son en estos espacios de interlegalidad, en los que las mujeres indígenas se mueven de modo estratégico ya sea para apelar a los referentes estatales o a las normativas locales o indígenas cuando se ven involucradas en conflictos y disputas (Sierra, 2000: 1-2). Esta propuesta femenina es respaldada también por algunas autoridades originarias:

> "[…] según la Ley casos mayores como de violencia y violaciones no podemos solucionar, […] pero no podemos forzar a hacer eso a la sociedad civil, ¿qué pasa si ellos quieren que nosotros les ayudemos a solucionar?, haciendo pagar o alguna otra situación, para reparar los daños que se ha ocasionado. Antes de la Ley casos familiares se solucionaba, ahora si es voluntad de las personas va a la justicia ordinaria, pero si es voluntad que se solucione en la comunidad, ¡debería respetarse eso! Nosotros hacemos reconciliar de una manera amistosa, respetando los acuerdos a los que quiere llegar la familia, eso no pasa en la justicia ordinaria. De todos modos, respetamos lo que dice la Ley.
> (Miguel Soto Sajama, ayllu Aparo, Mallku de Consejo 2014 - 2015, entrevista marzo 2015).

Los tres casos analizados muestran el impacto de la constitucionalización del pluralismo jurídico igualitario sobre la justicia indígena, develando nuevamente los usos estratégicos del derecho que hacen las autoridades indígenas, ya sea desde una dimensión emancipatoria o regulatoria de la Ley. Desde la primera dimensión, las mujeres en el marco de la elaboración del estatuto autonómico, trataron de cambiar la naturaleza del sistema de justicia indígena, apelando a la

[249] Si bien en el Estatuto Autonómico no se insertaron ninguna de estas dos estructuras organizativas, el artículo 19 sobre protección de las personas establece que el Gobierno Autónomo contribuirá en la eliminación de *"la violencia familiar e intrafamiliar, brindando protección a la mujer, fomentando políticas de reflexión familiar"*.

Ley y a sus derechos. Sin embargo, desde la dimensión regulatoria, la interpretación y práctica principalmente de la Ley de Deslinde Jurisdiccional, está generando una justicia de género aún más restringida, siendo ésta otra de las contradicciones del Estado Plurinacional.

Conclusiones

El centro de este capítulo es el abordaje de la justicia de género en el marco de las autonomías indígenas y el pluralismo jurídico desde la experiencia de Totora Marka, con el fin de analizar cómo se traducen los discursos de derechos en las prácticas judiciales. Visibilizo que tanto la jurisdicción indígena como la jurisdicción ordinaria tienen concepciones y prácticas judiciales marcadas por un sesgo patriarcal, reproduciendo y en muchos casos profundizando las desigualdades de género y relaciones de subordinación (Chenaut, 2001; Hernández, 2003; Sierra, 2007; Nostas y Sanabria, 2009). Así las ideologías de género moldean las prácticas legales del campo jurídico de Totora Marka, lo cual mitiga el acceso de las mujeres a ambos sistemas de justicia, quienes son aún más discriminadas por no contar con los mismos capitales económicos, culturales, sociales y simbólicos que los varones.

La puesta en práctica de la constitucionalización del pluralismo legal y la descentralización de los sistemas de justicia, está generando una serie de impactos en la justicia local que develan las dos dimensiones de la Ley analizadas a lo largo del capítulo: la emancipatoria y la regulatoria. La dimensión emancipatioria genera la posibilidad de apelar al bagaje legal que reconoce el pluralismo jurídico igualitario, junto con el incremento de las prácticas de interlegalidad. Esto tiene implicaciones para ampliar los sentidos de una justicia que permita, expresar las problemáticas que enfrentan las mujeres indígenas desde sus propios marcos culturales y hacer frente a las situaciones de violencia y subordinación que las afectan; esto lleva a cuestionar ideologías de género y prácticas que los instituyen. Así, las mujeres totoreñas hacen un uso estratégico de lo jurídico, con lo cual generan cambios constantes con efectos en la justicia

local, visibilizando la dinamicidad y flexibilidad de los referentes normativos que la sustentan. Como advierte Hernández (2003: 37), este uso estratégico de los espacios jurídicos evita representaciones y visiones victimistas de las mujeres, constituyéndose en un acto de resistencia el hecho de que éstas presenten una denuncia y gestionen un caso.

Desde la otra dimensión de la Ley, la regulatoria, se observa que a pesar de los importantes avances legislativos, muchas de las transformaciones normativas se encuentran desligadas de las prácticas, ya que los operadores de la jurisdicción ordinaria se oponen a coordinar y cooperar con las autoridades de la jurisdicción indígena, los cuales enfrentan prácticas de racismo judicial, burocratización y tortuguismo estatal. De esta manera, a pesar de las apuestas por hacer efectivo el pluralismo jurídico, se revelan las trabas, obstáculos y limitaciones al implementarlo, jugando un papel central las estructuras arraigadas del monismo jurídico, que reproducen la inferiorización del derecho indígena, dificultando traducir los derechos conquistados a nivel constitucional. Con relación a la justicia de género, la Ley de Deslinde Jurisdiccional pone en una situación de indefensión a las mujeres totoreñas víctimas de violencia, al propiciar a través de su interpretación, que estos casos no sean atendidos por la jurisdicción indígena, lo que para muchas mujeres significa que simplemente no se atiendan, por los obstáculos mismos de su desplazamiento y la falta de recursos, pero también debido a que las autoridades locales decidan que no es su competencia. Por ello, el reconocimiento constitucional del pluralismo legal y las apuestas por una despatriarcalización se quedan a nivel enunciativo, desfavoreciendo una mayor justicia de género.

La escisión entre discursos y prácticas muestra que los avances en el reconocimiento y la perspectiva de los derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres, no garantizan que los resultados sean liberadores por sí mismos, ya que esto depende, entre otras cosas, de que exista un soporte institucional que permita llevar a la práctica este discurso, así como la voluntad política de hacerlo; y que a la vez, las y los actores se apropien de los espacios y sean ellas y ellos mismos quiénes produzcan los cambios.

No obstante, como señalé desde un inicio, hay un impacto importante de la constitucionalización de la autonomía indígena en la justicia local, en la medida que el estatuto autonómico y los estatutos de comunidad se han tornado en documentos importantes en la resolución de las controversias. Es en el marco de esta constitucionalización que las mujeres totoreñas demandaron una competencia plena e integral para la jurisdicción indígena, considerando que responde a formas culturales que tienen sentido para ellas, muy especialmente el *chachawarmi* y su redefinición; la posibilidad de optar por una u otra jurisdicción; el contar con una mayor representación femenina en el sistema de autoridades; la constitución de un colectivo de mujeres y principalmente, la protección de sus derechos como mujeres indígenas, siempre y cuando se asegure el respeto al derecho colectivo del autogobierno de su marka. Así la elaboración del estatuto autonómico, se tornó en un espacio fundamental para reflexionar y discutir sobre las relaciones de género al interior de las comunidades indígenas de Totora lo que tuvo efectos en propiciar la participación de las mujeres.

Por último, con este capítulo me propuse mostrar que la dimensión práctica de la justicia y del campo jurídico, ofrece un espacio privilegiado para analizar la constitucionalización del derecho indígena y su jurisdicción, vistos desde las prácticas judiciales, tal como son vividos por los actores locales. Esto a su vez, permite que afloren los límites y los alcances de las justicias indígenas en tiempos de autonomías y plurinacionalidad, como sucede en Bolivia. También permite destacar los cambios importantes que se introducen en las mentalidades locales, producto de la interacción con discursos globales, especialmente con relación a los órdenes de género arraigados y la posibilidad de su transformación, es decir, desde la vernacularización de los derechos de las mujeres y los derechos humanos como lo revela el caso del estatuto autonómico de Totora Marka y los efectos en el campo de la justicia originaria.

Asunción de las nuevas autoridades de la gestión 2015, encargados de resolver las disputas en la jurisdicción originaria.
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

***Mama Tamanis* de la gestión 2014.**
Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

Mujeres representantes de "las Bartolinas" en Totora Marka

(6 de agosto de 2015).

Foto: Ana Cecilia Arteaga Böhrt.

CONCLUSIONES

Con esta investigación pretendo contribuir al estudio de las autonomías indígenas en Bolivia y las dificultades para su institucionalización en el marco del nuevo Estado plurinacional boliviano. Las apuestas transformadoras que trajo consigo el constitucionalismo boliviano trastocaron las bases del Estado-nación en la mayor parte del continente latinoamericano y abrieron nuevos horizontes y expectativas para refundar el Estado plurinacional desde bases novedosas. Estas involucraron, entre otros aspectos, los principios de la despatriarcalización y la descolonización junto con el reconocimiento de la libredeterminación de los pueblos. Sin embargo, la tesis da cuenta del difícil proceso para hacer efectivo el derecho constitucional de la conversión a autonomía indígena, que puso en evidencia los obstáculos y contradicciones del Estado Plurinacional boliviano, que se mueve entre su impulso transformador y procesos en contraruta, lo cual revela una estatalidad centralista y regulatoria que incumple con ello su propio mandato.

Particularmente, muestro la capacidad de los pueblos aymaras de ejecer en la práctica su autonomía y reconocer en sus instituciones y cosmovisión el lenguaje legítimo para dialogar con el Estado y, desde esas matrices, avanzar sus propuestas. A lo largo de mis hallazgos analizo el proceso de constitucionalización de las autonomías indígenas desde la mirada de las mujeres indígenas y sus esfuerzos por ser escuchadas en las instancias de decisión colectiva y traducir sus sentidos de justicia y sus demandas en los estatutos autonómicos —la norma escrita exigida por el Estado para reconocerlos—zS. Develo que las mujeres totoreñas, en el marco de la disputa por la autonomía, abrieron el espacio para discutir principios estructurales de su organización social y cosmovisión relativos al *chachawarmi* –dualidad y complementariedad- cuya redefinición fue una de sus principales apuestas; proceso que les permitió conectarse con los discursos globales sobre derechos de género y libredeterminación, y desde su experiencia traducir los principios referidos en torno a la despatriarcalizacion y descolonización.

En el marco de la discusión de los órdenes de género propiciada por la legalización de las autonomías indígenas, mis hallazgos se aproximan en términos analíticos a los planteamientos del feminismo comunitario y del feminismo descolonial, debido a que determino la importancia de comprender las realidades complejas de las mujeres totoreñas, y la necesidad de aproximarnos a sus cosmovisiones, propuestas e identificación de sus subordinaciones marcadas por la clase y la etnicidad. Identifico cinco aportes centrales a ambas perspectivas:

i) La fuerte imbricación de los derechos específicos de las mujeres indígenas y el derecho colectivo de este territorio a su libre determinación, lo que confirma lo planteado por otros estudios (FIMI, 2006; Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades, 2008; Sieder y Sierra, 2011).

ii) La capacidad de readecuación del principio de la complementariedad, lo cual muestra la posibilidad que tienen las mujeres totoreñas de trastocar los órdenes de género aparentemente inmutables.

iii) La exposición de la complejidad de las prácticas de la complementariedad, las cuales así como develan el entrecruzamiento de opresiones que recae de manera particular sobre las mujeres indígenas, también muestran la regulación, radicalización y endurecimiento de las normas enfocadas al *chachawarmi*, con el fin de procurar un rol central de las mujeres autoridades y una participación política con equidad.

iv) El señalamiento de la necesidad de ir más allá de los debates sobre el patriarcado como un legado colonial o no, para centrarnos en las disputas actuales de las mujeres indígenas, a través de las cuales desarrollan distintas estrategias de resistencia.

v) Por último y quizás el aporte principal, es el foco en la problematización que hacen las mujeres indígenas y la identificación de las opresiones de género que afrontan ante sus costumbres, desde sus propios contextos culturales en los que construyen sus vidas y los contextos de exclusiones estructurales, historias cíclicas de agravios, y marginación económica.

Para reflexionar en torno a estos puntos y discutir de forma analítica los resultados de mi investigación, a continuación destaco tres ejes conductores que desarrollo a lo largo de la presente conclusión: En el primer eje desarrollo la complejidad de las prácticas de la complementariedad, al precisar la dimensión política y cultural de las identidades aymaras y del *chachawarmi* como núcleo organizador. Retomo su genealogía, con el fin de visibilizar las transformaciones, adecuaciones y redefiniciones de este principio, mostrando su anclaje en procesos históricos, y su capacidad dinámica y de adecuación. En el mismo eje, pongo en relevancia las construcciones del género entre los aymaras, y las contrasto con el cúmulo de opresiones que marcan sus vidas. Así trazo la situación de vulnerabilidad y violencia que afrontan las mujeres totoreñas, y muestro que, sobre la base de estas opresiones cotidianas, estructurales y de larga data, plantearon la resignificación de la complementariedad.

En el segundo eje expongo las redefiniciones del *chachawarmi*, donde la elaboración del estatuto y el proceso de conversión a autonomía originaria, fueron una coyuntura particular que propició el debate sobre los órdenes y las ideologías de género. Finalmente, en el tercer eje analizo la consecuencia de la despatriarcalización y la descolonización como propuesta central de la agenda de género del Estado plurinacional de Bolivia. Asimismo, visibilizo las contradicciones que atraviesa el actual gobierno de Bolivia, y lo mucho que falta para hacer efectiva la plurinacionalidad, considerando la gran demanda de los pueblos originarios que apuestan por el ejercicio pleno de su autonomía como fundamento irrenunciable del nuevo pacto nacional. Después de analizar los tres ejes, cierro estas conclusiones refiriéndome a los retos y a las nuevas preguntas que surgen de mi investigación.

1. La complejidad de las prácticas de la complementariedad: El *chachawarmi* como núcleo organizador de las identidades aymaras, marcado por la interseccionalidad de las opresiones de género.

En su sentido más amplio, la complementariedad se erige como un principio de paridad e igualdad que estructura la cosmología y el mundo aymara de Totora Marka, lo cual se traduce en la representación política dual del sistema de autoridades originarias, vital en la gestión organizativa comunal, y en la compleja estructura política, social y territorial de las comunidades del altiplano boliviano. La genealogía del *chachawarmi* visibiliza el vínculo estrecho que tiene este principio con la historia del *ayllu* como institución básica y unidad organizativa de la comunidad andina. Esta relación se caracteriza por estar enraizada en racionalidades no occidentales (Escobar, 2009), que privilegian el vínculo colectivo y una dimensión de sacralidad en relación con la naturaleza las cuales entran en tensión con el modelo eurocéntrico del Estado-nación, ante el cual los aymaras han debido responder. La fuerza de la complementariedad está estrechamente ligada a la reconstitución y revitalización del *ayllu* desde la década de los noventa, cuando resulta vigorizada con la asunción de Morales al poder. En este sentido, la persistencia del *chachawarmi* en la actualidad, a través de múltiples adecuaciones y resistencias, revela el vínculo indisoluble de los aymaras con sus territorios e identidades.

Además de la visión histórica y procesual que destaco en el análisis del *chachawarmi*, la observación densa y detallada de su práctica me permitió constatar que no es solamente una ideología con la que las comunidades andinas hablan de las relaciones sociales y de género, sino un principio estructurador de la organización social y política. Dicho principio está presente en distintos ámbitos de la vida comunitaria: en las asambleas de marka, los rituales, las festividades, las danzas y en los usos de la vestimenta, lo que revela su importante efecto regulador del orden comunal aymara. Es decir, el cumplimiento del *chachawarmi* cristaliza una política cultural de creación, resemantización y posicionamiento de identidades colectivas y de género —garantizada por las autoridades originarias,

hombres y mujeres— como el cimiento de propuestas frente al Estado y de fronteras externas, ante un constante acoso gubernamental.

Lo novedoso es que desde el marco constitucional de las autonomías y los procesos que genera su reconocimiento, la complementariedad se ha potenciado a partir del impulso dado por las mujeres para generar nuevas significaciones y hacer visible las desigualdades de género que reproduce. Este es un argumento central que he defendido a lo largo de la tesis para comprender los discursos regulatorios, de radicalización y endurecimiento de las normas enfocadas al ejercicio de este principio, las cuales procuran una participación en equidad al mismo tiempo que otorgan un importante rol a las mujeres totoreñas como agentes de disciplina, enfocadas en el control de la vestimenta y en el cumplimiento adecuado de los procesos llevados a cabo en estos espacios públicos regionales. La regulación en este caso es defendida por hombres y mujeres como una manera de marcar fronteras hacia el exterior, y en esa medida la defensa de esta cara disciplinaria y estricta del *chachawarmi* responde a una lucha por la emancipación y la autodeterminación que se diferencia de la regulación estatal como tecnología de poder, lo cual desarrollo más adelante.

El minucioso análisis que realizo de las prácticas de la complementariedad, también muestra que las mujeres totoreñas afrontan una serie de opresiones en sus vidas diarias y en los espacios comunitarios. Las categorías referidas por las mismas mujeres totoreñas, como el de *mayt`atas* 'prestadas' (también analizada por Choque, 2009) y *pampa chhuxuñaw* 'que orinan sentadas', cristalizan las visiones e ideologías de género que las inferiorizan, situándolas en la parte más subordinada de las relaciones asimétricas de poder dentro de la marka, y que terminan siendo naturalizadas. Esto muestra el peso de la hegemonía masculina y el cúmulo de opresiones que afrontan las mujeres totoreñas por su clase, raza, género y etnia; las cuales se enmarcan, además, en la violencia estructural propia del territorio. Es decir que hay opresiones de género que afrontan las mujeres indígenas como resultado, por una parte, de contextos locales de racialización y colonialismo —propiciados por la construcción del Estado-nación— y, por otra parte, de condiciones estructurales que sitúan este territorio como uno de los más

pobres del país, con procesos de minifundio de la tierra y creciente migración. La situación de vulnerabilidad y constante violencia hacia las mujeres totoreñas, debe comprenderse desde estas conexiones de violencias históricas, estructurales, colectivas e interpersonales que normalizan las desigualdades de género en la vida diaria de las mujeres totoreñas, y contradicen el principio de complementariedad en los espacios cotidianos y comunales.

Gracias al enfoque interseccional, pude recoger los agravios de las mujeres vinculadas a un cúmulo de subordinaciones y exclusiones que afectan sus vidas, muchas de ellas justificadas en costumbres vividas como naturales. Estas subordinaciones son reforzadas en el marco de una colonialidad de género establecida por una "cultural de la servidumbre" —como refiere Cumes (2018)— que permite comprender la cadena de relaciones de subordinación y poder impuestas sobre los hombres totoreños y replicadas por estos sobre las mujeres totoreñas, lo que termina reforzando el poder masculino en el territorio.

Las distintas opresiones refuerzan las ideologías de género que reproducen la complementariedad. El análisis del campo de la justicia es muy esclarecedor al respecto, debido a que visibiliza que tanto la jurisdicción indígena como la jurisdicción ordinaria tienen concepciones y prácticas judiciales marcadas por un sesgo patriarcal, reproduciendo y en muchos casos profundizando las desigualdades de género y las relaciones de subordinación (Chenaut, 2001; Hernández, 2003; Sierra, 2007; Nostas y Sanabria, 2009). Así, las ideologías de género moldean las prácticas legales del campo jurídico de Totora Marka, lo cual limita el acceso de las mujeres a ambos sistemas de justicia. Por tanto son aún más discriminadas por no contar con los mismos capitales económicos, culturales, sociales y simbólicos que los varones, y esto evidencia el sobrecruzamiento de subordinaciones. De esta manera, la etnografía me permitió desentrañar cómo interactúan distintas opresiones y cómo entran en tensión con el discurso de la complementariedad *chachawarmi*. Se revela así la compleja trama que involucra el sistema de dualidades estructurantes y el conjunto de relaciones de poder inserto en ellas, las cuales permiten comprender las diversas aristas de la diferenciación del género en Totora Marka.

Es fundamental considerar la identificación que hacen las mujeres totoreñas de sus propias experiencias de subordinación marcadas por el género, la clase y la etnicidad, ya que desde este enfoque interseccional se pone en cuestión la visión homogénea del ser mujer, pues revela el contexto social, cultural y organizativo al que pertenecen, el cual determina la traducción de sus derechos de género. Es en el marco de la colonialidad del género, que las mujeres totoreñas despliegan una serie de estrategias de resistencia y sopesan las posibles alternativas para enfrentar las subordinaciones y abrir espacios con mayor igualdad y equidad. Al resignificar la complementariedad, estas mujeres rechazan los sistemas de opresión, proponiendo prácticas políticas de resistencia, reconociendo así su capacidad reflexiva, de diálogo, de agencia y transformación.

2. Redefiniciones del *chachawarmi*: Estatutos autonómicos y agencia de las mujeres.

En el marco de la constitucionalización de la autonomía originaria de este territorio, las mujeres totoreñas apelaron a la complementariedad resignificada como ruta despatriarcalizadora, considerando sus luchas concretas, individuales y colectivas. La estrategia novedosa de resemantizar el *chachawarmi* apela y marca la idea del equilibrio como horizonte de posibilidad, traduciendo sus demandas en las propias gramáticas comunitarias de la complementariedad, al hacer converger la cosmovisión aymara, las prácticas y saberes rituales, con la vivencia cotidiana de la desigualdad de género. Esto les permite manifestar sus sentidos de agravio profundo, y definir lo que buscan como mujeres al apelar a un mejor trato y la apertura de espacios de participación y decisión. De esta manera, sus apuestas por transformar las prácticas culturales que vulneran sus derechos, las lleva a plantear formas menos patriarcales de política local que incluyan sus voces y preocupaciones, verbalizadas desde sus propios términos y propiciadas por una coyuntura nacional y local particular de legalización de las autonomías indígenas.

La resemantización del *chachawarmi* propuesta por las mujeres totoreñas, también visibiliza que detrás de la complementariedad se han naturalizado formas

de subordinación de género que las afecta de manera particular. Es el enfoque interseccional desarrollado en el anterior acápite el que nos permite comprender las exclusiones cotidianas, estructurales e históricas que viven estas mujeres aymaras, quienes, al identificar las opresiones que recaen sobre ellas, no teorizan sobre si el patriarcado ha sido o no un legado colonial o prehispánico, sino que identifican los puntos de una subordinación cotidiana de género que las afecta.

Las mujeres totoreñas aprovecharon las contradicciones del *chachawarmi* para plantear su resignificación, lo hicieron apelando al discurso de derechos que vernacularizaron, adaptándolo al lenguaje de la complementariedad. Lo notorio son las estrategias que estas plantean para apropiarse de lenguajes que les generan sentido en sus vidas, al mismo tiempo que los hacen socialmente aceptables en lo local. Así establecen puentes para dialogar con actores nacionales e institucionales. Esto muestra la vitalidad y fuerza de las mujeres indígenas que aprovecharon los espacios abiertos por la nueva institucionalidad del Estado Plurinacional, ante el cual disputan también sus derechos como integrantes de pueblos indígenas. Para las totoreñas resultó fundamental plantear sus demandas considerando su condición de mujeres indígenas, cuyas identidades están fuertemente imbricadas con la defensa de su territorio, de su propia cultura, de su vida misma. De esta manera, la relación de los derechos de las mujeres y los derechos colectivos, fue un referente simbólico central que legitimó las demandas femeninas. Esto confirma la importancia de rebasar el debate entre particularismo y universalismo de los derechos de género, los cuales no pueden ser escindidos de la lucha autonómica del territorio.

La apuesta por un lenguaje de derechos generó nuevas tensiones al confrontar las mujeres el privilegio de muchos hombres que vieron amenazada su posición de autoridad. A esto se suma, que la lucha de las totoreñas se dio en un campo político de disputa desbalanceado, lo que afectó las acciones y estrategias que desarrollaron para ser escuchadas. Tales obstáculos muestran que el discurso de los derechos, si bien abre opciones emancipatorias, no basta para trastocar estructuras e ideologías de género fuertemente ancladas en la vida comunitaria. Aun así, ellas tuvieron la capacidad de desestabilizarlas y propiciar su

discusión. El impulso dado por las mujeres para avanzar sus demandas en el lenguaje de la complementariedad, instó a muchos varones a ser congruentes con su práctica, reconociendo el entramado de opresiones y desigualdades que les afecta de manera particular y la necesidad de renovar el discurso del *chachawarmi*. En pocas palabras, muestro con mis hallazgos que las totoreñas despliegan estrategias de resistencia para abrir espacios con mayor equidad de género, teniendo al mismo tiempo un gran cuidado para que sus planteamientos no generen mayores rupturas en el marco de los debates comunitarios.

Ante un discurso esencialista y estático de la complementariedad enarbolado por algunos varones para buscar anular las demandas femeninas, las mujeres apelaron a la dinamicidad de este principio y su capacidad de readecuación. Encuentro aquí uno de los hallazgos centrales de la presente tesis, al documentar el carácter flexible de un principio que ha sido construido como inamovible, cristalizador de poderes, cuya matriz normativa y semiótica permite generar nuevos significados sin perder el núcleo central que lo estructura como organizador de la vida aymara; razón por la cual las mujeres apelan a su recuperación. La genealogía de la complementariedad que desarrollé en el segundo capítulo, evidencia nodos de relaciones e historias de exclusión y conflicto que la han moldeado, cuya persistencia hoy en día es también producto de la voluntad política de los aymaras de reconocerla y reconocerse en ella. Un enfoque de género culturalmente situado al cual me adscribo, desarrollado a lo largo de la tesis, considera la cultura como un terreno de disputa donde se negocian constantemente los símbolos, principios y normas (Macleod, 2007, 2011; Hernández y Sierra, 2005). Finalmente ha sido el "clima cultural" favorable a reconocer derechos de género, lo que ha impulsado que las mujeres totoreñas desde sus contextos particulares se valgan de ellos para traducir sus reclamos.

Todas estas propuesta, luchas y transformaciones ocurrieron en el marco de la constitucionalización de la autonomía indígena, contexto que abrió opciones para situar temas sentidos por las mujeres que afectan su cotidianidad, y a partir del cual abrieron espacios de participación e identificaron y cuestionaron prácticas patriarcales que ponen en cuestión la supuesta armonía del *chachawarmi*. De esta

manera, las mujeres aprovecharon el impulso que les dio la acción colectiva en defensa de la autodeterminación para confrontar las resistencias masculinas, incluir sus propuestas en la versión final del estatuto autonómico y posteriormente, acceder a espacios de participación política en ámbitos anteriormente vedados para ellas.

Lo novedoso de los logros de las mujeres totoreñas fue el introducir en la matriz generativa cultural nuevas significaciones para ampliar los sentidos de la complementariedad, apelando a los nuevos marcos discursivos oficializados por el Estado boliviano: la despatriarcalización —entendida por las mujeres totoreñas como el ejercicio del *chachawarmi*, el cumplimiento de los derechos de equidad de género y la transformación de las subordinaciones y opresiones de género— y la descolonización —definida como la recuperación de los propios saberes y cosmovisiones—, categorías a partir de las cuales estas mujeres aymaras consiguieron conectarse con la principal demanda de sus pueblos referida a la libredeterminación. Revelo asimismo que en el proceso para hacer tangibles los estatutos autonómicos, las mujeres se enfrentaron a los poderes inscritos en las lógicas del *chachawarmi*, y que si bien avanzaron de forma importante en abrir el diálogo con sus compañeros varones, los retrocesos en el proceso político de las autonomías afectaron los logros de las mujeres, hecho que se observa en varios otros procesos y da pie a reflexionar sobre la conexión entre las autonomías y las mujeres indígenas (Arteaga, 2013; Sierra, 2017).

En mis hallazgos también muestro los efectos no previstos de la disputa de género en la autonomía de Totora, que tienen que ver principalmente con la disputa política local que facilitó que las mujeres asumieran cargos en el gobierno municipal, y a la vez instauraran por primera vez en el territorio, una organización de mujeres totoreñas pertenecientes a “las Bartolinas”. Si bien esta es una transformación trascendental que impacta en las ideologías de género con relación a la capacidad de las mujeres indígenas de tomar decisiones y asumir cargos de autoridad, mantiene una tensión con las formas locales y colectivas de la complementariedad. Esto debido a que los dos espacios que se abrieron a la participación de las mujeres responden a modelos de elección partidario, basado

en la representación individual, marcados también por fuertes sesgos patriarcales. Con todo y sus particularidades, el acceder al poder municipal o en organizaciones sindicales finalmente confirma el lugar protagónico que tienen las mujeres de Totora quienes se mueven en diferentes espacios, como actoras claves de los procesos políticos.

Como muestro a lo largo de la tesis, sobresalen posiciones estructuradas en polos diversos de teóricos y teóricas feministas y no feministas que discuten la complementariedad dentro y fuera de Bolivia: quienes apelan a su capacidad emancipatoria (Choque, 2007 y 2009; Choque y Mendizabal, 2010; Chivi, 2011; Burman, 2011), y quienes denuncian las prácticas machistas y conservadoras de este principio (Paredes, 2008; PIO, 2008); quienes enfatizan que el patriarcado fue insertado con la colonia (Chivi, 2011), y quienes refieren a un patriarcado precolonial, es decir que también existía en las culturas originarias (Costas, 2004; Sanabria, 2006; Román, 2007; Paredes, 2008; PIO, 2008). La etnografía densa que realizo del *chachawarmi* y la cuidadosa documentación de las asambleas, rituales y juicios, exhibenn su enorme complejidad y sus contradicciones. En este sentido, mis hallazgos muestran que la práctica de la complementariedad puede ser un terreno de emancipación que permite disputar las demandas de género, siempre que estas se comprendan dentro del marco integrador que involucra este principio. Lo importante entonces es la capacidad de mover los márgenes del *chachawarmi*, y desde dentro redefinirlos para generar nuevos sentidos. Esto significa también visibilizar el lugar de las mujeres y su agencia en sus cosmovisiones y ontologías políticas y culturales.

3. Reconfiguración del Estado Plurinacional: Entre la agenda despatriarcalizadora y la fragmentación de las autonomías indígenas.

A la luz de la imagen de Evo Morales como referente simbólico a nivel nacional y local, la Asamblea Constituyente puso en cuestión el modelo colonial, eurocéntrico y patriarcal del Estado. Una importante alianza de organizaciones de mujeres indígenas, no indígenas y feministas colocó en el centro del proceso constituyente

una agenda de género despatriarcalizadora. Esto provocó novedosos cambios normativos e institucionales que han implicado la puesta en práctica de la plurinacionalidad, del pluralismo jurídico, de la libre determinación, de la descolonización y el reconocimiento de los derechos colectivos indígenas y de género como agenda estatal.

Estas importantes transformaciones normativas e institucionales han tenido efectos trascendentales al interior de la estructura estatal, al concebir a las mujeres indígenas como sujetos políticos. Díaz (2014: 145-153) señala que la presencia de las mujeres indígenas en la ocupación de cargos formales en los órganos estatales implica una reivindicación simbólica de las "mujeres de pollera" dentro de dicha estructura, lo que cuestiona de frente la noción que naturalizó su servidumbre. Así, estas mujeres irrumpen en un orden jerárquico racista y discriminador arraigado en la sociedad boliviana, poniendo al frente por sí mismas el reconocimiento de "lo ancestral", a través de la valoración de sus saberes y trayectorias de lucha política. A estos importantes avances estatales, se suman las transformaciones locales encontradas en los hallazgos de esta tesis, que visibilizan la agencia de las totoreñas para plantear la resignificación de la complementariedad como ruta despatriarcalizadora, al cuestionar las visiones homogéneas del Estado; por lo que la descolonización y la despatriarcalización se constituyen en importantes referentes discursivos de emancipación en lo local —como señalé al inicio de estas conclusiones.

No obstante, mis hallazgos muestran la brecha entre las transformaciones normativas y las prácticas desarrolladas por la Unidad de Despatriarcalización y otras instancias del gobierno central. Si bien se crea una institucionalidad bajo el lema "sin descolonización no hay despatriarcalización", este último proceso carece de una referencia legislativa, al ser la descolonización el centro de las acciones gubernamentales, lo cual rompe con la relación que debería haber entre ambos conceptos. Se observa así la ausencia de una política pública de género clara desde la diversidad cultural. En contradicción con la normativa y los discursos, las acciones en la línea de la despatriarcalización aún caen en esencialismos; en miradas que invisibilizan otras concepciones y prácticas culturales no andinas, al

tratar a nivel nacional la despatriarcalización como símil del *chachawarmi*, ignorando las cosmovisiones de los pueblos indígenas de tierras bajas. Al mismo tiempo, el aparato de gobierno mantiene estructuras internas coloniales y patriarcales, lo cual despierta la pregunta sobre ¿cómo despatriarcalizar la Unidad de Despatriarcalización y en general el Estado Plurinacional?

A lo largo de la investigación detallo las tensiones y desencuentros entre las comunidades indígenas y el poder central, expresión de una historia colonial de larga duración que cristaliza las formas en que se ha construido el Estado-nación en Bolivia atravesado por conflictos estructurales entre proyectos centralistas y apuestas descentralizadoras. Estas mismas tensiones son las que terminan desestabilizando el núcleo del Estado Plurinacional, revelando sus contradicciones.

El proceso de conversión a autonomía originaria de Totora Marka ofrece una oportunidad única para discutir los límites del Estado plurinacional y especialmente las disputas políticas que lo estructuran. Mi investigación visibilizó, por un lado, las discordancias y contradicciones propias de un lenguaje inclusivo y emancipador del nuevo Estado, que responde a las demandas de los pueblos indígenas y, por el otro, el proceso regulatorio del estado centralista que obstaculiza la concreción de las autonomías a través de innumerables reglamentos y exigencias burocráticas, que finalmente tienden a debilitar los lazos del *ayllu*. Esta discordancia entre postulados generales y realidades concretas pone a prueba la plurinacionalidad del Estado y contradice los principios centrales del nuevo constitucionalismo boliviano. Asimismo, la investigación reveló que la aprobación del estatuto autonómico no se truncó únicamente por presiones nacionales, sino también por fragmentaciones locales, provocadas por disputas al interior del campo político municipal y regional. Se produjeron de esta manera escenarios de confrontación que visibilizan un constante entrecruce de dinámicas y poderes nacionales y locales, que terminaron potenciando los intereses centralistas.

En estos procesos se observa el día a día de las ideologías de género, y el sentido en que pesó en ellas el lenguaje legal en torno al cual se construyeron las

propuestas del estatuto. La ley se convirtió en el lenguaje de la controversia en torno al cual se definieron los requisitos que lo legitimaron y a los cuales tuvieron que ajustarse las mujeres y hombres de Totora. Pero el estatuto tradujo también los acuerdos locales y permitió que las mujeres inscribieran en ese documento sus propuestas de equidad desde el *chachawarmi*: de esta manera quedaron plasmados en artículos referentes escritos de lo que las mujeres ven como sus horizontes, y se convirtieron posteriormente en referentes para disputar sus derechos, como puede verse en el campo de la justicia. Con todo y que posteriormente el proceso local de conversión a autonomía se truncó, el estatuto sigue siendo un referente para las mujeres indígenas de Totora.

El análisis de estos procesos da cuenta del doble papel de la ley en los procesos de transformación social y su dimensión emancipatoria y regulatoria (Santos.1998), con efectos contradictorios. En concreto, en el campo de la lucha autonómica puede verse que la ley abrió un compás para oponerse y resistir a la regulación impuesta por el orden dominante, descentralizando el poder y estableciendo áreas de ruptura con el proceso hegemónico. Algo similar sucede con el reconocimiento del pluralismo jurídico igualitario: al constitucionalizar las justicias indígenas se abrió un importante margen de reconocimiento legal a los sistemas normativos de los pueblos indígenas y sus autoridades. Esto significa exigir una competencia plena e integral para la jurisdicción indígena. Asimismo, algunas mujeres totoreñas vieron con buenos ojos la opción de acudir a la jurisdicción ordinaria ante situaciones de agravios graves que consideran no se resuelven en la justicia indígena. Se trata, en efecto, de posicionamientos contradictorios que más que verse como oposiciones irreductibles, deben analizarse críticamente de acuerdo con los contextos donde se realizan y lo que les significa a las actoras locales que lo discuten. Este tipo de demandas y significaciones deben ser consideradas en una posible renovación de la ley de deslinde jurisdiccional, la cual, en lugar de delimitar las competencias de la jurisdicción indígena, debe abrir la posibilidad a las mujeres indígenas de que sean ellas mismas las que decidan a cuál de las dos jurisdicciones acudir según la violación de sus derechos.

En suma, mi tesis muestra que la elaboración del estatuto autonómico, se tornó en un espacio fundamental para discutir las normas comunitarias con el fin de refundar la institución del antiguo *ayllu* andino en una perspectiva innovadora y de horizonte emancipador, donde la problemática del género y los derechos de las mujeres, fue un acicate para discutir el principio estructurante del *chachawarmi* y abrir opciones importantes para relaciones más equitativas. Estos cambios que se introducen en las mentalidades locales revelan la dimensión emancipatoria del derecho, vinculada a discursos globales de equidad de género que son traducidos localmente. No se pueden obviar los grandes esfuerzos de mujeres y hombres de Totora, para definir sus procesos y avanzar en la construcción de sus instituciones.

En contrapunto, la dimensión regulatoria de la ley jugó en sentido contrario al obstaculizar el proceso autonómico a través de burocracias, reglamentos y manejo de los tiempos desde el poder —lo que plasma las formas en que opera el centralismo estatal en la Bolivia plurinacional—, reforzada por los partidos políticos para quienes la autonomía significa perder el control. Se reproducen de esta manera formas de disciplinamiento desde un Estado que apela hacia formas emancipadoras de la plurinacionalidad y la descolonización, pero que en las prácticas dista mucho de cumplirlas. Esto mismo se hizo evidente en el campo de la justicia, donde se reproduce la escisión entre las normativas y su aplicación, ya que las autoridades de la jurisdicción indígena siguen confrontando prácticas de racismo judicial, burocratización y tortuguismo estatal, y la oposición de los operadores de la jurisdicción ordinaria para coordinar y cooperar, reproduciendo los vicios del monismo jurídico al que pretenden subvertir y, por ende, desconociendo la igualdad jerárquica legalizada.

Tanto el reconocimiento de la autodeterminación como del pluralismo jurídico, revelan en las prácticas las trabas, obstáculos y limitaciones de su implementación, al dificultar traducir los derechos conquistados a nivel constitucional. La Ley de Deslinde Jurisdiccional (073), es tal vez el ejemplo más notable del manejo regulatorio que se impuso a las autonomías al establecer restricciones a la jurisdicción indígena bajo el criterio de proteger a las mujeres

indígenas que pueden quedar indefensas ante sus propias normas; tal como sucede con el delito de violación. Una vez más se constata que la jurisdicción ordinaria en aras de "proteger" a las mujeres indígenas de sus propias autoridades, limita los alcances del pluralismo jurídico igualitario constitucionalmente reconocido. Mis hallazgos muestran que siguen presentes prácticas coloniales que revelan las paradojas de un Estado que se define como plurinacional y descolonizador, pero que termina reproduciendo exclusiones y subordinaciones hacia los pueblos y las mujeres indígenas. De manera general, la escisión entre discursos y prácticas muestra que los avances en el reconocimiento y la perspectiva de los derechos colectivos y de género, no garantiza que los resultados sean liberadores por sí mismos, ya que esto depende, entre otras cosas, de que exista un soporte institucional que permita ejercer este discurso, así como la voluntad política de hacerlo; pero, sobre todo, que los actores se movilicen y se apropien de los espacios, y sean ellas y ellos mismos quienes produzcan los cambios.

Tomando en cuenta los tres ejes conductores que desarrollo en estas conclusiones, en suma, mis hallazgos exponen que la constitucionalización de las autonomías indígenas en Bolivia abrió el espacio para la discusión de los órdenes de género en Totora Marka, permitiendo que las mujeres aymaras construyeran su agenda de género apostando por situar sus demandas en las gramáticas culturales del *chachawarmi*, para desnaturalizarlo, cuestionar las subordinaciones diferenciadas y desde ahí, plantear su resignificación como ruta despatriarcalizadora. Este descubrimiento central suscita varias preguntas de investigación por resolver y nuevos retos: En el caso de Totora Marka, debido a que las autoridades originarias plantearon en distintas ocasiones reactivar el proyecto autonómico, queda pendiente seguir ese proceso y documentar qué es lo que ocurre con las propuestas femeninas realizadas durante la elaboración del estatuto autonómico. De la misma manera, es importante analizar si hay algún efecto de las propuestas de resemantización de la complementariedad en los nuevos espacios abiertos para las mujeres totoreñas, tanto en el gobierno

municipal y en “las Bartolinas”, a pesar de que respondan a un modelo de elección partidaria, individual y de organización no mixta.

Otros territorios en Bolivia están logrando consolidar su autonomía indígena, este es el caso de la autonomía guaraní de Charagua, en el departamento de Santa Cruz, y la autonomía quechua de Raqaypampa, en el departamento de Cochabamba. Queda pendiente documentar desde la mirada de las mujeres indígenas estas dos autonomías implementadas a nivel nacional, abriendo el espacio para preguntas similares a las que utilicé en esta investigación: ¿cómo se están procesando, en ambos territorios, los órdenes y los discursos de género?, ¿cuáles son las alternativas y las acciones propuestas por las mujeres para tener una mayor participación política en las nuevas estructuras autonómicas? y ¿cómo se están desarrollando los debates nacionales en torno a la despatriarcalización? En relación con la última pregunta, más allá de los proyectos de autodeterminación, urge realizar más investigaciones que documenten los efectos en lo local que traigan consigo los procesos de descolonización y despatriarcalización, y su puesta en práctica desde los distintos marcos culturales; por ejemplo, en tierras altas, es fundamental analizar las transformaciones en los discursos y prácticas de la complementariedad en el marco del Estado Plurinacional.

Por último, por la delimitación que requiere una tesis de doctorado no pude abordar más ampliamente dos elementos centrales en el análisis del “proceso de cambio” propiciado por el Estado Plurinacional: el primero es el referido a la constitucionalización del pluralismo legal y la descentralización de los sistemas de justicia, que si bien desarrollo este tema a largo del sexto capítulo, es fundamental indagar más sobre si la Ley de Deslinde Jurisdiccional favorece o no una mayor justicia de género. El otro elemento a considerar es el foco en los procesos nacionales y las políticas públicas sobre la despatriarcalización y la descolonización, que de manera más contextual las referí en mis hallazgos, pero que requieren mayor análisis entorno a los límites, contradicciones y tensiones existentes entre los discursos y las prácticas gubernamentales, revelando cómo estas políticas deben plantearse desde la diversidad cultural.

***Mama Tamanis* en el ritual de cambio de autoridades**

(8 de enero de 2015).

Foto: Marco Vinicio Morales Muñoz.

GLOSARIO[250]

A

Achachilas: Ancianos.
Achachila pachamama: Piedra hembra
Ajayu: Pensamiento filosófico y energía espiritual.
Akapacha: Mundo de aquí.
Akulliku: Ceremonia que se efectúa para akullicar o mascar la hoja de coca.
Alaxpacha: Mundo de arriba.
Alminiya phuqhara: Capilla de la virgen, donde mora la deidad femenina.
Almillas: Camisas.
Ama llulla: No seas mentiroso.
Ama qhella: No seas flojo.
Ama sua: No seas ladrón.
Amautas: Maestros o sabios.
Apsuchichilla: Estrella de varias puntas.
Apthapi: Costumbre de compartir alimentos entre los miembros de la comunidad.
Apxatas: Mesas rituales.
Aransaya : Lado sud del territorio, asociada a lo masculino.
Aruntawi: Saludar
Atiña: Poder.
Awayus: Tejidos.
Awichas: Ancianas.
Ayllu: Familia o grupo emparentado; institución básica y unidad organizativa de la comunidad andina.

C

Casulla: Poncho
Chachawarmi: Hombre-mujer.
Chiquiñas: Pequeñas parcelas.
Chivorno: Santo rey (chicote).
Chulla: Impar.
Chullo: Gorro con orejeras tejido en lana de alpaca.
Ch´alla: Ceremonia de reciprocidad con la Pachamama (madre tierra).
Ch'ukurjata: Cumplimiento secuencial de los distintos cargos del sistema de autoridades.
Ch´uspa: Bolsa tejida en la cual guardan la *inalmama* (coca).

[250] Todas las palabras de este glosario son utilizadas en Totora Marka, por lo que se trata de palabras de uso en las comunidades de este territorio. Agradezco la revisión de Santiago Villca Quispe, de la comunidad de Culta (Totora Marka).

Chiqanchayiri: Persona que guía.
CPE: Constitución Política del Estado.
Corona: Sombrero.

D - H
DCP: Declaración Constitucional Plurinacional.
Dios awqxeja: Dios.
Huacas (os): Figuras geométricas.

I
Illas: Protectoras de animales.
Imillwawas/Imillitas: Niñas.
Inalmama: Coca.
Irpiri: Autoridad ejecutiva.
Itapallu: Ortiga

J
Jach'a qhana: Cuatro escaleras, cruz cuadrada y escalonada con doce puntas.
Jaju y majta: Jóvenes.
Jaq'i: Persona en su pleno sentido.
Jaqichasiña: Hacerse persona
Jiliri Arkiri: Oficial Mayor.

K - L
Kamachis: Mandato, Ley.
Kepis: Bultos.
Khayapacha: Mundo de los seres humanos.
Kunturmamani: Abuelo protector del hogar
Luraña: Hacer.

M
Mallkus: Autoridad masculina.
Manqh'apacha: Mundo de abajo y adentro.
Mankanchas: Enaguas
Marka: Unidad territorial conformada por varios ayllus.
Mayt`ata: Prestada.

P
Pampa chhuxuñaw: Orinar sentada.

Parisa ch'anka: Par o dos, categoría que deviene de los tejidos andinos, los cuales son confeccionados a partir de un kaito (hilo de lana) que se entrecruza con otro para que sea más resistente.
Pasarus: Exautoridades originarias.
Phich´i: Prendedor.

Q - R
Q'ara: Población blanca.
Q'epjarum: Cargar el awayu sobre los hombros.
Remanosa: Chalina.

S
Sarathaki-muyu: Rotación concéntrica de las sayañas.
Sayañas: Espacio territorial de las familias.
SCP: Sentencia Constitucional Plurinacional.
Sullka: Minoridad.
Sullka diosa: Diosa menor.
Suma qamaña: Buen vivir, convivir bien.
Suma tayka: Madre buena
Suyu: Unidad territorial conformada por varias markas.

T
T'allas: Autoridad femenina.
Tamanis o Awatiris (Tata Tamani y Mama Tamani): Pastores de los/as comunarios/as de base.
Tanta chawi: Asamblea.
Thakhi: Camino.
Tarqueada: Tonada que se emite con una flauta de 46 a 64 centímetros denominada tarka, elaborada con madera, la cual va acompañada con tambores y bombos.
TCP: Tribunal Constitucional Plurinacional.
TSE: Tribunal Supremo Electoral.
Tullmas: Cordones tejidos a mano que se colocan para sostener las trenzas de las mujeres.

U
Urinsaya: Lado norte, vinculada a lo femenino.
Urqu qala qachu qala: Piedra macho.
Uywiri: Abuela protectora del hogar
Uywiris mallkus: Protectores masculinos.
Uywiris tallas: Protectoras femeninas

W

Wajcha wawani: Hijo huérfano
Wak’as achachilas: Lugares masculinos.
Wak’as awichas: Lugares femeninos.
Wawaqallus: Comunarios/as de base.
Whipala: Bandera.
Wist’allá: Tejido para llevar la coca.
Wiskhu: Abarcas o guaraches.
Wiñatiru: Puro.
Wawas: Bebés.

Y

Yanapiris: Persona que ayuda.
Yatiris: Expertos en leer la coca.
Yatiña: Sabiduría ancestral.
Yiesa: Que combina.
Yocallwawas: Niños.

BIBLIOGRAFÍA

ABERCROMBIE, THOMAS
1991 “Articulación doble y etno-génesis”, en *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*, Siglos XVI-XX, Quito: Ab-yala/HCAL.

ALBÓ, XAVIER
2002a *Pueblos Indios en la Política*, La Paz: Plural.
2002b *Identidad Étnica y Política. Cuaderno de investigación*, La Paz: CIPCA.
2008 *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, La Paz: PNUD/CIPCA.

ALBÓ, XAVIER Y MAMANI, MAURICIO
1976 *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras,* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, Cuadernos de investigación (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, Bolivia, nº 1.

ALBÓ, XAVIER Y BARNADAS, JOSEPH
1990 *La cara India y Campesina de nuestra Historia*, La Paz: Unitas/Cipca.

ALBÓ, XAVIER Y ROMERO, CARLOS
2009 Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional y GTZ-PADEP (2ª ed.).

ALCONZ BENJO
Sin Fecha Primera sistematización: Elaboración e implementación del currículo regionalizado y diversificado, Documento interno.

ANDOLINA, ROBERT; RADCLIFFE, SARAH Y LAURIE, NINA
2005 “Development and culture: Transnational identity making in Bolivia”, *Political Geography*, *24*(6), pp. 678-702.

APPEL, MICHAEL
2005 “La entrevista autobiográfica narrativa: Fundamentos teóricos y la praxis del análisis mostrada a partir del estudio de caso sobre el cambio cultural de los Otomíes en México”, en *Forum Qualitative Sozialforschung (FQS)*, Vol 6, No. 2, Art. 16.

ARNOLD, DENISSE
1997 *Más allá del silencio: las fronteras de género en los andes*, CIASE/ILCA.

ARNOLD, DENISSE Y SPEDDING, ALISON
2005 *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia 2000-2003*, CIDEM-ILCA, La Paz-Bolivia.

ARNOLD, DENISSE Y SPEDDING, ALISON
2007 “Género, etnicidad y clases sociales: la mujer en los movimientos sociales y movimientos de mujeres”, en J. Espasandín López y P. Iglesias Turrión, *Bolivia en Movimiento. Acción colectiva y poder político*, Barcelona: El Viejo Topo, pp. 155-188.

ASOCIACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS SOCIALES (ASIES); OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS EN GUATEMALA (OACNUDH)
2008 Acceso de los pueblos indígenas a la justicia desde el enfoque de derechos humanos: Perspectivas en el derecho indígena y en el sistema de justicia oficial. Editor: Guatemala: ASIES.

AVILÉS, DENIS
2009 *Descentralización y transformación de las relaciones de poder local: el caso de ocho municipios de Chuquisaca*, Plural Editores, La Paz, Bolivia.

AVTAR BRAH
2004 “Diferencia, diversidad y diferenciación”, en Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteas (varias autoras), Traficantes de sueño / Mapas, Madrid: España.

ANDERSON, BENEDICT.
1993 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

BABY-COLLIN, V.
2004 “Usos de la indianidad en La Paz: formas de mestizaje en la ciudad”. D’Orbigny, *Miradas cruzadas de Europa y América Latina*, pp. 27-43.

BACARREZA, ZENÓN
s/f *Guía Etnocultural, informe técnico de la Provincia Carangas*, publicada en la gestión del prefecto Walter Lague.

BARRERA, Anna
2016 *Violence against Women in Legally Plural Settings. Experiences and Lessons from the Andes*, Oxon y Nueva York, Routledge.

BOURDIEU, PIERRE
1999 “La economía de los bienes simbólicos”, en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama, pp. 159-198.
2000 “Elementos para una sociología del campo jurídico”, en Bourdieu, P. y Teubner, G., *La fuerza del derecho*, Bogotá: Uniandes.
2001 *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Bilbao: Descleé de Brouwer.
2007 [1987], “Espacio social y poder simbólico”, en *Cosas Dichas,* Barcelona: Editorial Gedisa, pp. 127-142.

BOURGOIS, PHILIPPE
2001 “The continuum of violence in war and peace: post-cold war lessons from El Salvador”, en *Ethnography* Vol. 2, No. 1 (March 2001), pp. 5-34.

BOUYSSE CASSAGNE, THÉRESE
1987 La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV - siglo XVI), Hisbol e IFEA, La Paz - Bolivia.

BRIENEN, MARTEN
2000 Educación, el Estado y las comunidades: la escuela rural boliviana como campo de batalla en el siglo XX. Modernización y resistencia comunitaria.

BURMAN, ANDERS
2011 “Chacha warmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia”, en *Journal of Latin American Studies*, Volume 43, Issue 01, pp. 65-91.

BUTLER, J. (2014), *Repensar la vulnerabilidad y la resistencia. XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas (IAPh),* Instituto Franklin de Investigación en Estudios Norteaméricanos, Alcalá de Henares-Madrid.

CALLA, PAMELA
2012 “Luchas legales y política de las calles en torno al racismo: descentrando la patriarcalidad del Estado Plurinacional de Bolivia”, en Hernández y Canessa, *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, IWGIA.

CANESSA, ANDREW
2006 *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*. La Paz, Bolivia Maama Huaco (2006)

CÁRDENAS, CHIVI, CANQUI Y ALVARADO
2013 *Despatriarcalización y chacha-warmi: Avances y articulaciones posibles.* Ministerio de Culturas y Turismo, Viceministerio de Descolonización, Bolivia.

CASCÓ, EMMA Y CÚNEO, MARTÍN
2011a "Nosotros no nos plantamos individualmente" en *Diagonal*, 8/11/2011, disponible en: www.diagonalperiodico.net/Nosotrasno-nos-plantamos.html.
20011b "Bolivia: Hay un sistemático ocultamiento e invisibilización de la mujer» en *La Haine.org*, 13/11/2011, disponible en: www.lahaine.org/index.php?p=57434.

CERVONE, EMMA Y CUCURÍ, CRISTINA
2017 "Capítulo 5. Desigualdad de género, justicia indígena y Estado intercultural en Chimborazo, Ecuador", en Sieder Rachel (coordinadora) *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*, Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 205 – 256.

CHAPLIN, ANN
2010 *Movimientos Sociales en Bolivia: De la fuerza al poder*, Oxford University Press and Community Development Journal.

CHÁVEZ, PATRICIA; QUIROZ, TANIA; MOKRANI, DUNIA Y LUGONES, MARÍA
2011 *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*. Serie: Investigación para el fortalecimiento del Estado boliviano dentro del proceso de cambio. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Dirección de Participación Ciudadana, La Paz – Bolivia.

CHÁVEZ, PATRICIA; MOKRANI, DUNIA; RADHUBER, ISABELLA Y QUIRÓZ, TANIA
2010 "¿A prueba las mujeres o el proceso de cambio?" Revista Herramienta, no 45, Buenos Aires.

CHENAUT, VICTORIA
2001 "Disputas matrimoniales y cambio social en Coyutla, Veracruz (México)"- Boletín Antropológico, año 20, vol. III, no. 53 – Universidad de Los Andes-Venezuela (págs. 293- 312).

2004 “Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas en el Distrito Judicial de Papantla, Veracruz” en Sierra, T. (ed.) *Haciendo justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas,* México, CIESAS-Porrúa Editores.
2007 “Violencia y delitos sexuales entre los totonacas de Veracruz”, ponencia presentada en XXVII Congreso Internacional de LASA, Montreal, Canadá.
2014 *Género y procesos interlegales*, México: El Colegio de Michoacán / CIESAS, ISBN: 978-607-8257-97-32014.

CHIVI, IDÓN
2011 “Descolonización y despatriarcalización en las políticas públicas”, en *Políticas Públicas, Descolonización y Despatriarcalización en Bolivia, Estado Plurinacional*. Horizontes emancipatorios de la Gestión Pública en el Proceso de Cambio.

CHOQUE, MARÍA EUGENIA
2007 Equidad de Género en las Culturas Aymaras y Qhichwa. CEBEM. Bolivia
2009 *Chacha warmi. Imaginarios y vivencias en El Alto*. Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
2009 *Participación política de la mujer indígena: Retos y desafíos*. La Paz: UNIFEM.
2012 “La Marka rebelde: comunidades de Jesús de Machaqa” en Santos, Boaventura de Sousa; Rodríguez, José Luis Exeni (eds.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, La Paz, Bolivia, pp. 455-522.

CHOQUE, MARÍA EUGENIA Y MENDIZABAL, MÓNICA
2010 “Descolonizando el género a través de la profundización de la condición sullka y mayt´ata” en *T’inkazos*, número 28.

COAGUILA, AUGUSTO
2013 Del ayllu al CONAMAQ: *La silenciosa reconstitución política de la organización andina del “Ayllu” en Bolivia*, Tesis de grado para optar el título de Licenciado en Sociología, Sáchez Walter (tutor) Universidad Mayo de San Simón, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Sociología, Cochabamba – Bolivia.

CÓDIGO PROCESAL CONSTITUCIONAL
2012 Asamblea Legislativa Plurinacional.

COLQUE, ABRAHAM
2012 “Criar, proteger y dar sentido a la vida: uywiris, mallkus y achachilas”, en *Revista Cubana de pensamiento sociotelógico*, recuperado de:

https://revista.ecaminos.org/article/criar-proteger-y-dar-sentido-a-la-vida-uywiris-mal/

CONSEJO NACIONAL DE AYLLUS Y MARKAS DEL QULLASUYU (CONAMAQ)
2008 Plan Estratégico (2008 - 2013), Proyecto Políticas Públicas Inclusivas E Interculturales De Bolivia, Coordinadora de Organizaciones Indígenas Campesinas de Bolivia (COINCABOL), La Paz: Bolivia.

CONDARCO, RAMIRO
1982 Zarate el "Temible" Willka, Imprenta Renovación, CSUTCB, La Paz: Bolivia

CONVENCIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER (CEDAW)
1979 Organización de las Naciones Unidas (ONU), Nueva York – Estados Unidos.

COORDINADORA DE LA MUJER
2011 *Paso a paso. Así lo hicimos. Avances y Desafíos en la Participación Política de las Mujeres*, Impresión Artes Gráficas Compaz, Bolivia.

CRENSHAW, KIMBERLÉE
1991 "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color", Stanford Law Review, 43(6), pp. 1.241-1.299.

CUMES, AURA Cumes, 2009
2009 "Multiculturalismo, genero y feminismo: Mujeres diversas, luchas complejas", En Andrea Pequeño (coord.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina.* Quito: FLACSO, 2009, pp. 29- 52.
2018 *Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: Violencia y despojos en las sociedades que nos han dado forma*. Documento en construcción.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS,
2007 Declaración De Los Derechos De Los Pueblos Indígenas De La Organización De Las Naciones Unidas

DE LA CADENA MARISOL
2008 *Formaciones de Indigeneidad. Articulaciones Raciales, Mestizaje y Nación en America Latina* (edited volume), Bogotá: Envión Eds.

DE LAURETIS, TERESA
1989 "La tecnología del género", en *Essays on Theory, Film and Fiction*, London, Macmillan Press.

2000 “Tecnologías del Género”, en De Lauretis*, Diferencias, Horas y Horas*, Madrid.

DÍAZ, MARIANELA
2013 “!De empleada a Ministra!”: Despatriarcalizacion en Bolivia, *en ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*. No. 45, Quito, Septiembre, pp. 75-89.
2014, “Mujeres de pollera” y la propuesta de descolonización del género en el Estado Plurinacional de Bolivia, Ciencia Política, Vol. 9, n.º 18 julio - diciembre 2 014, pp. 133-156

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR Y SÁNCHEZ, CONSUELO
2002 México Diverso. El debate por la autonomía, México. Siglo XX Editores.

DUARTE, ANGELA IXKIC
2011 *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas del sur de Veracruz*, Universidad Autónoma Metropolitana.

ESCALANTE, YURI
2015 *Racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*, Juan Pablos Editor.

ESCOBAR, ARTURO
2009 *Territories of Difference: Place, movements, life, redes*, Durham: Duke University Press, pp. 1- 26, 200 - 253.

ESGUERRA MUELLE, C. y BELLO RAMÍREZ, J.A. (2014), “Interseccionalidad y políticas públicas LGBTI en Colombia: usos y desplazamientos de una noción crítica”, *Revista de Estudios Sociales,* Nro. 49, pp. 19-32.

ESPINOSA, Yuderkys (2009). “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, 14(33), pp. 37-54.

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA
2010 *Ley de Deslinde Jurisdiccional (No. 073*)

ESPINOZA, WALDEMAR
Sin Fecha *El fundamento territorial del Ayllu Serrano. Siglos XV y XVI*.

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA
2009 *Constitución Política del Estado*.

ESTATUTO AUTONÓMICO ORIGINARIO DE TOTORA MARKA
2013 Aprobado el 18 de diciembre de 2011 y adecuado el 22 de septiembre de 2013, con el apoyo de Fundación Tierra, OXFAM, La Paz – Bolivia.

ELLERBECK, ALEXANDRA
2012 *Unidad Fraccionada: Las Tensiones de la Coalición Indígena originario Campesino y de la Base Popular del Movimiento al Socialismo*. Independent Study Project (ISP) Collection. Paper 1302.

FELLMAN, JOSÉ
1978 *Historia de Bolivia*. En tres tomos; I. Los antecedentes de la Bolivianidad. II. La Bolivianidad Semi-feudal. III. La Bolivianidad Semi-Colonial. La Paz: Editorial los Amigos del Libro.

FORO INTERNACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS
2006, *Mairin Iwanka Raya, Mujeres Indígenas confrontan la violencia*, Informe Complementario al Estudio sobre Violencia contra Mujeres Indígenas del Secretariado General de las Naciones Unidas.

FOUCAULT, MICHEL
2006 "Seguridad, territorio, población", *Curso en el Collège de France* (1977-1978),
Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA, ÁLVARO (Coord.)
2008 *Sociología de los Movimientos Sociales*. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política. La Paz: Plural Editores.

GARGALLO, FRANCESCA
2012 "Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y Desafío" en *Feminismo.org.br*, 25/10/2011, disponible en: www.feminismo.org.br/livre/index.php?option=com_content&view=article&id=6468: los-feminismosde-las-mujeres-indigenas-acciones-autonomas-y-desafio-epistemico&catid=99:opiniao-e-analise&Itemid=620.

GEERTZ, CLIFFORD
1987 *La interpretación de las culturas*, ed. Gedisa, México.

GOLTE, JURGUEN
1981 *Cultura y naturaleza Andinas.* En Allpanchis*:* Conflictos y permanencias. VV.AA. Volumen XV. Cusco, Perú: Instituto de la pastoral Andina Editor.

GIMÉNEZ, GILBERTO
1996 "Territorio y cultura: Estudios sobre las Culturas Contemporáneas", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima, Colima-México, pp. 9-30.

GUARACHI, PAULINO
2015
Totora Awki Marka, en el referendo perdió el sí, Documento de discusión, La Paz.
2016 Autogobierno de Totora Marka, Mimeo, FRL, La Paz - Bolivia

GUTIÉRREZ, RAQUEL
2009 Los ritmos del pachakuti, Bajo tierra ediciones, Sisfo ediciones, ICSYH "Alfonso Pluego", BUAP, México.

GUZMÁN, AUGUSTO
1976 *Historia de Bolivia*, Editorial "Los amigos del libro", La Paz-Bolivia.

HARRIS, OLIVIA
1980 "The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes", *In Nature, Culture and Gender*, edited by Carol MacCormack and Marilyn Strathern, pp. 70–94. Cambridge University Press, New York.
1987 1987 *Economía Étnica*. La Paz: Hisbol.

HERNÁNDEZ, AIDA
2001 "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en Debate Feminista, año 12, vol. 24.
2003 "Re-pensar el multiculturalismo desde el género", en *La Ventana*, núm. 18, vol. I. Universidad de Guadalajara – México.
2003 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.
2004 "El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas pro el acceso a la justicia" en Martha Torres (comp.) *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, COLMEX, México.

2007 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.

HERNÁNDEZ, AIDA, SIEDER, RACHEL Y SIERRA, MARÍA TERESA
2013 “Introducción”, en *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas. México*. FLACSO-CIESAS: pp. 13-47.

HERNÁNDEZ, AIDA Y SIERRA, MARÍA TERESA
2005 “Repensar los derechos colectivos desde el género. Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía” en Martha, S. (coord.) *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas*, México: UNIFEM – ILSB.
2006 “Apuestas y retos de la justicia comunitaria: la experiencia de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de Guerrero, México”, Ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, en Oaxtepec, Morelos, México.

HERNÁNDEZ, AIDA Y TERVEN, ADRIANA
2017 “Capítulo 11. Rutas metodológicas: hacia una antropología jurídica crítica y colaborativa”, en Sieder Rachel (coordinadora) *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*, Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 485-519.

HILL COLLINS, Patricia (1990/2000). Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York: Routledge.

HOBSBAWN, ERIC Y RANGER, TERENCE
1983 The Invention of Tradition, The Press Syndicate of the University of Cambridge (Gran Bretaña) First publisbed, 1983.

HUARACHO, FILOMENA
2008 “Justicia comunitaria y género en los Ayllus aymaras del departamento de La Paz” *Encuentro Internacional: Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral.* Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, Universidad Andina Simón Bolívar, PP. 92 – 105.

INKSATER, KIMBERLY
2006 Resolviendo tensiones entre Derecho Indígena y Normas de Derechos Humanos a través del Pluralismo Jurí-cultural transformativo. Facultad de

Derecho, Universidad de Ottawa. Estudio de Post Graduado en Derecho (versión original, inglés).

INTERNACIONAL DE INVESTIGACIONES Y CAPACITACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA PROMOCIÓN DE LA MUJER (INSTRAW)
2006 *Gobernabilidad, género y participación política de las mujeres en el ámbito local, Participar es llegar*.

JIMÉNEZ, WILLIAM
2002 *La teoría del campo jurídico en Pierre Bourdieu. Aplicación a un caso practico del Derecho Colombiano.* Recuperado de: http://www.docentes.unal.edu.co/wjimenezg/docs/LA%20TEORIA%20DEL%20%20CAMPO%20JURIDICO%20%20DE%20PIERRE%20BOURDIEU.pdf

JIMÉNEZ, GUADALUPE
2013 *La indumentaria de las cholas bolivianas y su significado, Proyecto de graduación, trabajo final de grado*, Diseño de indumentaria y textil, Creación y Expresión, Diseño y Producción de Objetos, Espacios e Imágenes.

KELLY JOAN
1979 *The Doubled Vision of Feminist Theory*.

LAZAR, SIAN (2008)
2008 El Alto, rebel city: self and citizenship in Andean Bolivia, Durham, NC: Duke University Press.

LEVITT, PEGGY Y MERRY, SALLY
2009 Vernacularization on the ground: Local uses of global women's rights in Peru, China, India and the United States, Global Networks, 4, pp. 441 – 461, Blackwell Publishing Ltd and Global Networks Partnership.

LEY ESPECIAL DE CONVOCATORIA A LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE (LECAC)
2006 Honorable Congreso Nacional.

LEY DE EDUCACIÓN "AVELINO SIÑANI - ELIZARDO PÉREZ" (Nº 070)
2010 Ministerio de Educación.

LEY INTEGRAL PARA GARANTIZAR A LAS MUJERES UNA VIDA LIBRE DE VIOLENCIA (N° 348)
2013 Asamblea Legislativa Plurinacional.

LEY MARCO DE AUTONOMÍAS Y DESCENTRALIZACIÓN “ANDRÉS IBÁÑEZ” (Nº 031)
2010 Asamblea Legislativa Plurinacional.

LEY DEL ÓRGANO JUDICIAL (N° 25)
Órgano Judicial Tribunal Supremo de Justicia.

LEY DE RÉGIMEN ELECTORAL (Nº 026)
2010 Asamblea Legislativa Plurinacional.

LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES ZAPATISTAS
1994

LEYVA, XOCHITL Y SPEED, SHANNON
2008 “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor” en Leyva, X., Burguete, A. y Speed, S. (Coords.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor*. México D.F., CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.

LOPEZ-ONCON, LEONCIO
1985 *Etnogénesis y Rebeldía andina:* La sublevación de Fernando Daquilema en la provincia del Chimborazo en 1871, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, CSIC-Madrid.

LÓPEZ, ROBERTO
2006 “El capital social comunitario como un componente del desarrollo rural salvadoreño. El caso de la comunidad ‘Nueva Esperanza’, en el Bajo Lempa de Usulután, *Voces nuevas, revista centroamericana de ciencias sociales,* N.º 1. Vol. III, julio.

LOZANO
1990 “Cusco-Cosqo. Modelo simbólico de la cosmología andina”.

LUGONES, MARÍA
2008 “Colonialidad y Género”, En, *Tabula Rasa: revista de humanidades* No. 9, pp. 73-102.
2012 “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, en MONTES, Patricia (Ed.) *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp.129-140). Serie Foros 2. La Paz: Conexión Fondo de Emancipaciones.

MACHICADO, JORGE
2010 *Sindicalismo y el sindicato en Bolivia,* Universidad San Francisco Javier, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas.

MACLEOD, MORNA
2007 "Género, cosmovisión y movimiento" maya en Guatemala. Deshilando los debates" en Robinson, S. y Valladares, L. (coord.) *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, México: UAM-Izt. y Porrúa eds.
2011 *Nietas del fuego creadoras del alba: Lucha político-culturales de mujeres mayas*, FLACSO Guatemala.

MAMANI, AMALIA Y CHIVI, IDÓN
2010 Descolonización y Despatriarcalización en la Nueva Constitución Política Horizontes Emancipatorios del Constitucionalismo Plurinacional, Gregoria Apaza.

MARTÍNEZ, GABRIEL
1989 *Espacio y pensamiento*, Hisbol, La Paz, 1989, p. 13.

MEJÍA, SUSANA
2003 "Mujer indígena y violencia", en Revista México Indígena, *Nueva Época* vol.2, num.5.

MENÉNDEZ, EDUARDO
1997 "El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad" en Relaciones, núm. 67, pp. 31-62 [Zamora].

MENDIZÁBAL EUGENIA
2014 *Informe Final Estatutos Autonómicos Originarios Totora Marka, Financiamiento KAS*, Fundación CONSTRUIR Platt, 1981

MENDOZA, MARCO
2013 "Municipio San Pedro de Totora" *Mapa jurídico Indígena*. Fundación CONSTRUIR, Bolivia, pp. 93 – 116.
2015

MERRY, SALLY
1988 "Legal pluralism" y Franz Von Benda Beckmann, "Comments on Merry", *Law & Society*. Vol 22, num.5: pp. 869-901.
2003 "Rights Talk and the Experience of Law: Implementing Women's Human Rights to Protection from Violence" en Human Rights Quarterly, vol. 25, n° 2.

2006 *Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle, American Anthropologist*.
2009 *Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women's Rights in Peru, China, India and the United States. Global Networks 9.*
2010 "Introducción. Cultura y Transnacionalismo" en *Derechos humanos y violencia de género: El derecho internacional en el mundo de la justicia local.* Colombia: Siglo del Hombre/Universidad de los Andes: pp 21-77.

Ministerio de Justicia, Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales
2008 Plan nacional para la igualdad de oportunidades: "mujeres construyendo la nueva bolivia para vivir bien" (Nº 29850), La Paz.

MOHANTY, CHANDRA
2008 "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", En, Liliana Suárez y Aída Hernández (ccords), *Descolonizando el feminism: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 117 - 164.

MOLINA BARRIOS, RAMIRO
2018 *Proyecto de investigación: Autonomía Indígena, implementación, perspectivas y obstáculos. El caso de Totora Marka*, Documento interno.

MOLINA RIVERO, RAMIRO Y ARTEAGA, ANA
2009 *¿Dos racionalidades y una lógica jurídica?: La justicia comunitaria en el altiplano boliviano*, Compañeros de las Américas y Fundación Diálogo, La Paz, Bolivia.

MONASTERIOS, KARIN
2007 Condiciones de posibilidad del feminismo en contextos de colonialismo interno y lucha por la descolonización. En D. A. Stefanoni & K.

MOORE, SALLY
1973 "Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study" *Law & Society Review*: pp.719-746.
1978 *Law as Process: An Anthropological Approach*

MURRA, JOHN
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo Andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
2002 *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, Lima: IEP/Pontificia Universidad Católica del Perú.

NADER, LAURA
1990 “Más vale un mal arreglo que una buena pelea”, *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*. IOC-CIESAS: pp.151-177.
1998

NOSTAS, MERCEDES Y SANABRIA, CARMEN
2009 *Detrás del cristal con que se mira. Órdenes normativos e interlegalidad. Mujeres quechuas, aimaras, sirionó, trinitarias, chimane, chiquitanas y ayoreas*, Coordinadora de la Mujer, La Paz, 2011.

NUIJTEN, MONIQUE
1998 *In the Name of the Land. Organization, Transnationalims, and the Culture of the State in a Mexican Ejido*, tesis de doctorado, The Netherlands University of Wageningen.
2003 *Power, community and the State. The political anthropology of organisation in Mexico*. Pluto Press. Londres.

OKIN MOLLER SUSAN
1999 ¿Is multiculturalism bad for woman?, Princeton University Press.

ORELLANA, RENÉ
2003 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.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (N° 169)
1989 Convenio De La Organización Internacional Del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas Y Tribales.

PAREDES, ANTONIO
1992 *La chola boliviana*. La Paz: ISLA.

PAREDES, JULIETA
2008 *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*, Mujeres Creando.
2013

PAZ, EDUARDO
2007 “Anulando al antagonista político en las comisiones de la Asamblea Constituyente”, en *Observando el racismo: Racismo y regionalismo en el proceso constituyente*, Defensor del Pueblo y Universidad la Cordillera, La Paz – Bolivia.

PEÑA, CLAUDIA
2017 “Charagua Iyambae, una realidad concreta y sus desafíos”, en *“Autogobierno indígena hoy” en ANDAMIOS*, Revista del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia para la deliberación pública, Nueva época, año 2, número 3, La Paz – Bolivia.

PERONI, L. y TIMMER, A.
2013 “Vulnerable groups: The promise of an emerging concept in European Human Rights Convention Law”, *International Journal of Constitutional Law,* Vol. 11, Nro. 4, pp. 1056-1085.

PLAN DE DESARROLLO MUNICIPAL DE SAN PEDRO DE TOTORA
2009 Municipio de San Pedro de Totora.

PLAN NACIONAL DE ACCIÓN DE DERECHOS HUMANOS (Nº 29851)
2008 Ministerio de Justicia, Viceministerio de Justicia y Derechos Fundamentales.

PRECIADO, BEATRIZ
2004 ‘Entrevista para Desacuerdos’. DDOOSS, Asociación de Amigos del Arte y la Cultura de Valladolid. Recuperado de: www.ddooss.org/articulos/entrevistas/beatriz_preciado.htm (Acceso: 1/06/2007).

PRIETO, MERCEDES; Cumani, Clorina; Flores, Alejandra; Maldonado, Gina y Pequeño, Andrea
2005 “Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador 1990-2004”, Flacso Ecuador, Quito, 2005, disponible en: http://www.flacso.org.ec/docs/respeto.pdf.

PROJURIDE-GIZ
2012 *Sistemas Jurídicos Indígena Originario Campesino en Bolivia. Tres aproximaciones: Carahuara de Carangas (Oruro), Sacaca (Potosí) y Charagua Norte (Santa Cruz)*.
2011a *Diálogos interculturales en Curahuara de Carangas, Oruro*.
2011b *Diálogos interculturales en Sacaca, Potosí*.
2011c *Diálogo interjurisdiccional en Charagua*,;
2011d *Encuentro de autoridades de la jurisdicción ordinaria, la jurisdicción agroambiental y del ministerio público*.
2011e *Diálogo nacional de autoridades indígena originario campesinas para identificar mecanismos de coordinación y cooperación interjurisdiccional*.

s/f(a) *Intercambio de experiencias sobre prácticas/criterios jurídicos en contextos interjurisdiccionales a través de "Diálogos Interjurisdiccionales"*.
s/f(b) *Experiencia: "Diálogos interjurisdiccionales, un espacio para debatir violencia de género e inclusión de mujeres indígenas campesinas en espacios de decisión*.

QUIJANO, ANÍBAL
1991 "Colonialidad, modernidad/racionalidad" *Perú Indígena*, vol. 13, 29:11-29
2000a "Colonialidad del poder, eurocentrismo y America latina" en *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales.* 201-246. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.
2000b "Colonialidad del Poder y Clasificacion Social", Festschrift for Immanuel Wallerstein, part I, *Journal of World Systems Research*, V. XI: 2, summer/fall.
2002 "Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, Año 4, Números 7 y 8, Septiembre –Abril.

RADCLIFFE, SARAH
2015 Dilemmas of Difference, Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy. Durham and London: Duke Univesrity Press.

RIVERA, SILVIA
1984 "*Oprimidos pero no vencidos*: Luchas del campesinado aymará y quechua de Bolivia", 1900-1980, La Paz: Hisbol/CSUTCB.
1996 Bircholas: Trabajo de mujeres y explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la Paz y el Alto. Pirata. La Paz.
2008 *Gestión pública intercultural, Pueblos Originarios y Estado*, Bolivia: SNAP-INAP.
2010a *Ch'ixinakax utxiwa. Una Reflexión sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores,* Buenos Aires: Tinta Limón, *pp. 2 – 80.*
2010b *Violencias (re)encubiertas en Bolivia.* La Paz: La mirada salvaje.

RODRÍGUEZ, HUASCAR
2011 *Mestizaje y conflictos sociales, El caso de la construcción nacional boliviana,* Universidad de Costa Rica, revistas académicas, 8 (2), pp. 154-182.

ROJAS, FARIT
2010 "Análisis y comentario de la Primera Parte de la CPE", en Miradas: *Nuevo Texto constitucional, Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA Internacional)*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia,

Universidad Mayor de San Andrés, edit. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz – Bolivia.

ROMÁN, O.
2008 *Participación política y liderazgo de las mujeres indígenas en América Latina*. Estudio de Caso Bolivia, PNUD.

ROSALDO, MICHELLE
1980 Knowledge and passion, Ilongot notions of self and social life, Cambrige, Cambrige University Press.

ROSEBERRY, WILLIAM
2007 "Hegemonía y el lenguaje de la controversia" en María L. Lagos y Pamela Calla (comps), *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina.* Cuaderno de Futuro Nº 23, PNUD. Bolivia, pp. 117-139.

ROSTOWOROWSKI, MARÍA
2012 Historia del Tahuantinsuyu. Lima; Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

SANTOS, BOAVENTURA
1998 *La globalización del decerecho. Los nuevos caminos de la emancipación y la regulacion,* Bogota, ILSA y Universidad Nacional de Colombia.
2001 "Pluralismo jurídico, interlegalidad e hibridación jurídica" en Santos, Boaventura y Mauricio Villegas, *El Caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre: pp.132-150.
2010 Descolonizar el saber, reinventar el poder, ediciones Trilce, Extensión Universidad de la República, Montevideo – Uruguay.
2012 "Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad, interculturalidad". En Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia.* Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala: pp.11-48.
2012, De las dualidades a las ecologías. Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía REMTE, La Paz – Bolivia. Comprobar si es el 1ero o el 2do

SCHELCHKOV, ANDREY
2011 *La utopía social conservadora en Bolivia*, El gobierno de Manuel Isidoro Belzu 1848-1855, La Paz: Plural Editores.

SCHILLING-VACAFLOR, ALMUT
2009 *Identidades indígenas y demandas político-jurídicas de la CSUTCB y el CONAMAQ en la Constituyente boliviana,* Tesis: Universidad de Viena.

SIEDER, RACHEL
1997 *Derecho consuetudinario y transición democrática en Guatemala.* Guatemala: FLACSO.
2010 Mujeres y Derecho en América Latina: Justicia, Seguridad y Pluralismo Legal. Proyecto CIESAS-CMI.
2010 La antropología frente a los derechos humanos y los derechos indígenas," en Estévez, A. y Vásquez, D. (coords.), *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria*. FLACSO-UNAM-CISAN, México.
2017 "Introducción. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina: Repensando justicia y seguridad" en Rachel Sieder (ed.), *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina,* CIESAS, México: 13-50. ISBN: 978-607-486-445-8

SIEDER, RACHEL Y SIERRA, MARÍA TERESA
2011 *Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina*. CHR Michelsen Institute (CMI), Noruega.

SIEDER, RACHEL Y WITCHELL, JESSICA
2001 "Impulsando las demandas indígenas a través de la ley," en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pedro Pitarch y Julian López (eds), Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.

SIERRA, MARIA TERESA
1992 Discurso, cultura y poder: El ejercicio de la autoridad en los pueblos hñahñús del Valle del Mezquital, Gobierno del Estado de Hidalgo y CIESAS, Hidalgo, México, pp. 1-260.
1997 Esencialismo y autonomía: Paradojas de las reivindicaciones indígenas. Alteridades. año 7, Nº 14 (pp. 131-143). UAM.
2004 "Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad", en: *Desacatos*, México.
2006
2007 "Mujeres indígenas, justicia y derechos: Los retos de una justicia intercultural" Ponencia presentada en el *Congreso Latinoamericano y Caribeño en Ciencias Sociales*, FLACSO-Ecuador, Quito.
2008 Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural. Revista de Ciencias Sociales Íconos, No. 31 (pp. 15-26). Quito.
2010 "Mujeres indígenas, derecho y costumbre: Las ideologías de género en las prácticas de la justicia" en *Los códigos del género: Prácticas del derecho en el México contemporáneo*, Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley (eds), UNAM-Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, México.

2011 “Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento” en Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coords.) *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. México: CIESAS: pp.385-406.
2017 “Capítulo 4. Autonomías indígenas y justicia de género: las mujeres de la Policía Comunitaria frente a la seguridad, las costumbres y los derechos”, en Sieder Rachel (coordinadora) *Exigiendo justicia y seguridad : Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*, Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 161 – 201.

SIERRA, MARÍA TERESA Y CHENAUT, VICTORIA
2002 “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas”, en Krotz, E. (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Barcelona/México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

SIERRA, MARÍA TERESA, CORZO, J. Y CRUZ, I.
2010 *Sobre costumbres, derechos y acceso a la justicia: Diagnóstico participativo con enfoque de género en comunidades mixtecas y tlapanecas de la Montaña de Guerrero*. Ms.

SPEDDING, ALISON
1997 “’Esa mujer no necesita hombre’”: en contra de la dualidad andina – imÁgenes de gÉnero en los Yungas de La Paz’, en Arnold (ed.), Má allá del silencio, pp. 325–343.

STAVENHAGEN, R.
2007

STRAUSS, ANSELM Y CORBIN, JULIET
1990 *Basics of Qualitative Research*. Ed. Sage Publications, Newbury Park A: London.

STRÖBELE, JULIANA
2013 “Mujeres indígenas en movimiento. *Conquistando ciudadanía con enfoque de género”*, en Espacios de género: Adlaf Congreso Anual 2012, coordinado por Juliana Gregor-Ströbele y Dörte Wollrad,1ra edición, Buenos Aires, Nueva

Sociedad, Fundación Friedrich Ebert; Adlaf, 2013, ISBN 978-987-95677-5-3, pp. 71 – 91.

SZEMINSKI, JAN
1972 Tendencias de desarrollo del ayllu peruano (Siglos XIV-XX). En Estudios Latinoamericanos.

TAPIA, LUIS
2011 "Consideraciones sobre el Estado Plurinacional", En *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*, eds. Gonzálo Gosálvez y Jorge Dulon, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia – FBDM, 135-168.

THOMPSON, J.
1990 Ideology and modern culture, Stanford University Press, Stanford.

TICONA, ESTEBAN
2000 *Oganización y liderazgo Aymara*. 1979-1996, La Paz: AGRUCO/PLURAL.

TICONA, ROJAS Y ALBÓ
1995 Votos y *Whipalas*: campesinos y pueblos originarios en democracia, Ed. CIPCA-MILENIO, La Paz.

TRIPP, A.
2008 "La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda". En L. Suarez, y A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas de los márgenes*, Madrid: Cátedra, pp. 285-330.

TURNER, VICTOR
1957 *Schism and continuity in an African society: A Study of Ndembu Village Life (Classic Reprint Series).*
1987 "The Anthropology of Perfomance", En Victor Turner (comp.), The Anthropology of Performance, PAJ Publications, New York.
1999 "Símbolos en el ritual ndembu", en *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, Madrid, pp. 21-35.

TURPO, AURELIANO
2005 Estado Plurinacional: reto del siglo XXI. Camino hacia la Asamblea Constituyente. Propuesta política Kechua Tawantinsuyo, La paz: Plural Editores.

UNTOJA, FERNANDO
2012 *Retorno al ayllu*. Una Mirada Aymará a la Globalización. La Paz: Ediciones AYRA.

VALLADARES, LAURA
2007 “Transgredir y construir una vida digna: El encuentro de la Doctrina de los Derechos humanos entre las Mujeres Indígenas de México” en Olavarría, ME. (coord.) Simbolismo y Poder, Porrúa, ed. – UAM, México.

VICEMINISTERIO DE AUTONOMÍAS INDÍGENA ORIGINARIO CAMPESINAS
2015 *Estrategia política para Totora Marka*, documento interno.

VIVEROS, MARA
2009 “Movilidades y desigualdades espaciales y sociales en el contexto del multiculturalismo latinoamericano. Una lectura en clave de género”. En Ströbele J. y Wollrad D. (edit.) Espacios de género. Fundación Friedrich Ebert, Buenos Aires – Argentina: 189 – 203.

YBARNEGARAY, JENNY
2010 “Descolonización y despatriarcalización en debate”, documento de discusión, PNUD, Cochabamba, 2010.

ZEGADA MARÍA TERESA Y BROCKMANN ERIKA
2016 “Autonomías departamentales en Bolivia: Hacia la consolidación de un sistema político multinivel”, *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, Vol. 25 N°1 - ICP – Montevideo.

ANEXOS

ANEXO 1. Productos alcanzados en la segunda etapa investigativa.

Tabla 12. Productos alcanzados en el nivel local (2014 - 2015)

TÉCNICAS REALIZADAS A NIVEL LOCAL/COMUNAL		TOTAL
Entrevistas a autoridades originarias, líderes y lideresas		30
Historias de vida		8
Talleres con mujeres de base y autoridades sobre “derechos de género, despatriarcalización y complementariedad”.		4
Observación participante	Eventos sobre autonomías indígena	6
	Reuniones y asambleas de la CONAIOC	6
	Asambleas de marka, ayllu y comunidad	12
	Casos de disputas llevados ante la autoridad	6
	Elecciones nacionales y subnacionales	2
	Fiestas y rituales	6
	Eventos nacionales e internacionales donde participó Totora Marka	4

Tabla 13. Productos alcanzados en el nivel nacional (2014 - 2015)

ESPACIOS Y TÉCNICAS REALIZADAS A NIVEL NACIONAL		TOTAL
Gobierno Central	Entrevistas a funcionarios/as	18
	Historias de vida	1
	Talleres sobre “justicia, autonomías y género”	1
	Observación participante	12
Organizaciones Indígenas	Entrevistas a líderes/as	5
	Historia de vida	1
	Talleres sobre “justicia, autonomías y género”	2
	Observación participante	1
ONG, Fundaciones, Universidades	Entrevistas a funcionarios/as y académicos	12
	Observación participante	4

ANEXO 2. Documento: Propuestas femeninas del Encuentro de Mujeres Totoreñas, 11 y 12 de agosto de 2011.

La Paz 12 de agosto del 2011

Señores
CONSEJO AUTONÓMICO
TOTORA AWKI MARKA
DEPARTAMENTO DE ORURO

Presente.-

REF. INFORME DE LAS PROPUESTAS TRABAJADAS POR LA COMISIÓN DE MUJERES

Distinguidas autoridades:

Los días 11 y 12 de agosto en Totora Awki Marka se realizó el trabajo con la mujeres del mismo lugar para elaborar propuestas para su Estatuto Autonómico, con la participación de alrededor de 16 mujeres de base.

Los resultados arribados son los siguientes:

TITULO **RÉGIMEN DE COMPLEMENTARIEDAD, GÉNERO, GENERACIONAL, PERSONAS ADULTAS MAYORE Y PERSONAS CON DISCAPACIDAD**
Artículo X. Complementariedad Chacha – Warmi y Warmi - Chacha I. La complementariedad Chacha - Warmi y Warmi - Chacha en el caso de las Autoridades Originarias es el caminar juntos, en el caso de los/as comunarios/as de base es el apoyo, la ayuda mutua entre hombre y mujer. La complementariedad Chacha – Warmi y Warmi – Chacha debe regirse por los siguientes mandatos: a) Respeta la participación política tanto de mujeres como de hombres, con paridad y alternancia. b) La participación de la mujer debe ser considerada como toma de decisión. c) Las mujeres tienen derecho a la representación de acuerdo a sus normas ancestrales (el Chukujata o cargo de menor a mayor). d) Los Cabildos deben contar con el 50% de participación de mujeres. e) Las mujeres tienen derecho a representar a su Ayllu o Comunidad aun si son solteras o viudas con apoyo de sus familiares. f) Para potenciar la participación de mujeres, debe haber responsabilidad compartida entre hombre y mujer, en el cuidado de los hijos y de las labores del hogar. g) El gobierno autónomo de Totora Awki Marka impulsará procesos de formación y capacitación con pertinencia de género y generacional. h) Las mujeres jóvenes o solteras tienen el derecho a ocupar cargos como agente o corregidora y otros cargos. II. El Gobierno Autónomo respetará y promoverá los derechos de las mujeres reconocidos por la CPE, principalmente los siguientes derechos: a) El Gobierno Autónomo prohíbe toda forma de discriminación hacía niñas, adolescentes y mujeres en los centros de salud, en los centros educativos, en el espacio laboral, en las instituciones públicas y privadas, velando por el respeto de su identidad originaria.

1

b) Toda consulta llevada a cabo en el territorio debe ser obligatoriamente realizada a las mujeres autoridades y comunarias de base de las 32 comunidades.
c) Las mujeres deben acceder a nuevas formas de tecnología para la producción agropecuaria con su visión propia.
d) Derecho a la educación:

- El Gobierno Autónomo en coordinación con el Estado debe asegurar la alfabetización de niñas, adolescentes, mujeres y mujeres adultas mayores.
- Las mujeres mayores de edad, que no pueden acceder a la educación formal, deben recibir apoyo de sus familias para continuar estudiando en otros sistemas educativos formales.
- El gobierno adoptará las Wawa Utas (a partir de un año de edad de sus hijos/as) para que las mujeres madres de familia puedan acceder a otras formas de estudio y capacitación.
- Las mujeres adolescentes deben recibir continua capacitación sobre la responsabilidad de seguir estudiando, de cuidar su cuerpo y proyectar su vida.

e) Derechos sexuales y reproductivos:

- El Gobierno Autónomo velará por el derecho a la salud y cuidado del cuerpo de las mujeres de Totora Awki Marka, respetando los marcos culturales de nuestro territorio.
- Las mujeres tienen el derecho de decidir cuantos hijos tener junto al esposo, valorizando principalmente el cuidado de su cuerpo.
- El Gobierno Originario reconoce, respeta y promueve el derecho a una maternidad segura, velando porque el Estado brinde especial asistencia y protección durante el embarazo y antes y después del parto.
- La mujer tiene el derecho de elegir el tipo de parto que quiere tener, ya sea accediendo a prácticas ancestrales o a prácticas occidentales. Todo parto intercultural realizado en un centro de salud podrá llevarse a cabo bajo la coordinación de la partera de la medicina tradicional y el médico de la medicina occidental.
- El Gobierno Autónomo impulsará cursos de información sobre salud reproductiva de la familia y el cuidado integral de la mujer.

f) El Gobierno Autónomo promoverá el rescate y revalorización de los conocimientos que tienen las mujeres sobre las prácticas culturales de la medicina tradicional, siendo las encargadas de transmitir esas prácticas y conocimientos, a través de una escuela de parteras y medicina tradicional, entre otros medios.
III. Se conformará una Organización de Mujeres de Totora Awki Marka que apoye al Territorio Autónomo Originario y entre sus funciones centrales cumplirá con la gestión de proyectos de formación y capacitación con pertinencia de género.
IV. Sobre la base de la Organización de Mujeres de Totora Awki Marka, se conformará un Comité Femenino en cada comunidad, representado por la Mama Tamani y las mamas adultas mayores, que se encargará de la defensa de los derechos de niños, niñas, adolescentes, mujeres, personas con discapacidad y personas adultas mayores.
ARTÍCULO x. Yocallwawa, Imillwawa (niños, niñas) y Jaju y Majta (adolescentes)
I. Todo Yocallwawa, Imillwawa y Jaju y Majta es aquella persona menor de edad, por tanto tiene derecho a su desarrollo integral, a la identidad, crecer en el seno de su familia de origen o adoptivo, a la educación, salud y cuidado **POR LA COMUNIDAD**.
II. Se prohíbe y sanciona toda forma de violencia contra los Yocallwawa, Imillwawa y Jaju y Majta.
III. El Gobierno Autónomo de Totora Awki Marka velará y se encargará del desarrollo y bienestar de Yocallwawa, Imillwawa y Jaju y Majta huérfanos, abandonados o victimas de violencia. La Organización de Mujeres de Totora Awki Marka coadyuvara al Gobierno Autónomo en el cumplimiento de esta función.
IV. El Gobierno Originario, fomentará políticas de capacitación y formación con alto contenido de principios y valores ancestrales del suma qamaña, velando por el acceso a la educación de Yocallwawa, Imillwawa y Jaju y Majta, principalmente por el acceso y permanencia de las niñas hasta culminar bachillerato.
V. El Gobierno Autónomo en coordinación con el Estado, deben apoyar a las familias de Totora Awki Marka para que los Yocallwawa, Imillwawa y Jaju y Majta continúen sus estudios, evitando la deserción escolar.
V. El Gobierno Autónomo velará por que las mujeres adolescentes embarazadas accedan a los centros de salud, teniendo una atención con calidad y calidez humana, contando con el apoyo de su familia y la comunidad en su conjunto. Prohíbe además la expulsión de las mujeres jóvenes y adolescentes embarazadas y/o con hijos/as de las unidades educativas y vela por la no discriminación por parte de su

comunidad.
VI. Para evitar los embarazos no deseados de adolescentes, el Gobierno Autónomo, a través del sistema educativo, impartirá una educación sexual cimentada en los valores de nuestro territorio. Las mujeres adolescentes deben recibir información continua de sus madres, padres y abuelas sobre educación sexual y reproductiva.
VII. El Gobierno Autónomo debe rescatar el respeto mutuo propio de los valores ancestrales de Totora Awki Marka, principalmente el respeto por parte de los infantes y adolescentes hacía las personas adultas y los padres y madres de familia.
VIII. Regulará la difusión de cualquier medio de comunicación local al acceso a películas, juegos violentos, programas y música con alto contenido sexual, contrarias a los valores de Totora Awki Marka y que influyen negativamente en la identidad originaria de Yocallwawa, Imillwawa y Jaju y Majta.
IX. Para evitar la pérdida de la identidad originaria por parte de Yocallwawa, Imillwawa y Jaju y Majta, el Gobierno Autónomo promoverá, principalmente a través del sistema educativo, la recuperación y revalorización del idioma, música, vestimenta, alimentos ancestrales, rituales y creencias propias de nuestro territorio.
X. Para evitar la migración de los y las adolescentes, el Gobierno Autónomo en coordinación con el Estado (o a través de la cooperación internacional) debe dotar de servicios básicos a las comunidades de la Marka; establecer una educación técnica y con una formación productiva acorde al contexto y las prácticas culturales de Totora Awki Marka; promover el establecimiento de una Universidad Originaria (o que las Universidades Indígenas ya establecidas sean itinerantes); e instituir la creación de proyectos y emprendimientos productivos con valor agregado que permitan a los y las jóvenes a sustentarse económicamente en sus comunidades.

Artículo X. Personas con discapacidad

I. Se prohíbe cualquier tipo de discriminación, maltrato, violencia y explotación laboral a toda persona con discapacidad.
II. El Gobierno Originario velará porque las personas con discapacidad sean protegidas por su familia y la comunidad. También deberá gestionar apoyos económicos por parte de instituciones que trabajan a favor de los derechos de esta población.
III. El Gobierno Originario en coordinación con el Estado velará porque las personas con discapacidad puedan acceder a la educación gratuita, y a trabajar en condiciones de acuerdo a sus posibilidades, siendo prioritarios en la contratación como funcionarios públicos u otros trabajos, asegurándoles una vida digna.
IV. El Gobierno Originario adoptara políticas de protección, recreación y descanso para las personas con discapacidad, a través de internados especializados para su atención.

Artículo X. Personas Adultas Mayores

I. Además de lo reconocido en la Constitución Política del Estado, el Gobierno Originario adoptara políticas de protección, atención, recreación y descanso de las persona adultas mayores.
II. Se prohíbe y sanciona según normas, mecanismos y procedimientos propios toda forma de maltrato, abandono, violencia y discriminación de las personas adultas mayores.
III. Facilitar la atención de salud a través de médicos geriatras.
IV. El Gobierno Autónomo debe facilitar y colaborar en los trámites de obtención y dotación de documentos de los y las adultas mayores, para que accedan a la Renta Dignidad y al Seguro Médico de Vejez.
V. Las personas adultas mayores tienen derecho de permanecer en sus tierras y territorios, bajo la protección de su familia y la comunidad. El Gobierno Autónomo prohíbe la expulsión de adultas/os mayores de sus tierras.
VI. Las personas adultas mayores pueden optar a ser reemplazados por sus hijos cuando les toca ejercer cargo como Autoridad Originaria.

ARTÍCULO CONSULTADO	DEMANDAS DE LAS MUJERES
Observaciones en general al Estatuto Autonómico	• Tener cuidado con el lenguaje utilizado en todo el Estatuto Autonómico: los/**AS**, sayañero/**A**, comunario/**A**, totoreños/**AS** etc.
Artículo 11.- Idioma Oficial El idioma oficial de la Autonomía Originaria y del Gobierno Autónomo de Totora Awki Marka es el	En el marco del Artículo 11 las mujeres demandamos insertar el siguiente inciso: • I. Las reuniones a nivel de la Marka, Ayllu y

aymara. Se reconoce y respeta la práctica y uso del castellano y de otros idiomas.	Comunidad deben ser obligatoriamente en aymará, para generar una mayor participación de mujeres, adultos mayores, etc.
Artículo 16.- Derechos fundamentales Además de los establecidos en los artículos 13 al 107 de la Constitución Política del Estado, la autonomía de Totora Awki Marka, adoptará las medidas necesarias para hombres y mujeres, sin distinción de sexo, edad, idioma, religión, opinión, origen, condición económica, social, discapacidad o de cualquier otra índole, para garantizar principalmente los siguientes derechos: 8. La paridad en la representación de chacha – warmi en el gobierno originario,	El punto 8 del Artículo 16 debe señalar: • 8. La paridad en la representación de chacha – warmi y **WARMI - CHACHA**, en el gobierno originario.
Artículo 24.- Apoyo a la capacitación docente El Gobierno Originario promoverá la capacitación permanente del personal docente, orientada a la aplicación de una educación con identidad propia, comunitaria y productiva, desde la cosmovisión originaria.	Las mujeres demandamos insertar en el Artículo 24 el siguiente inciso: • II. Los docentes deben conocer la lengua aymara y la cosmovisión del pueblo de Totora con enfoque de género.
Artículo 29.- Medicina Ancestral El gobierno originario: I.- Promoverá la incorporación e implementación de la medicina originaria en todas sus expresiones, en igualdad de condiciones. II.- Promoverá el rescate, fortalecimiento y revalorización de los saberes y prácticas ancestrales de la medicina ancestral y/o originaria. III.- Promoverá y fortalecerá la formación de Qulliris, Yatiris y Qaquris en las comunidades, ayllus y marka IV.- Desarrollará estrategias, mecanismos necesarios que garantice el ejercicio del derecho a patentar, registrar, resguardar la propiedad, derechos intelectuales, medicamentos naturales y sus principios activos, prácticas y procedimientos de la medicina ancestral originaria, en coordinación con el nivel de central del Estado.	Insertar en el Artículo 29 el siguiente inciso: V. El Gobierno Autónomo promoverá la medicina tradicional, a través de ferias y otras acciones de intercambio de conocimientos entre la medicina tradicional y la medicina occidental.
Artículo 34.- Economía plural El Gobierno Originario garantiza y promueve la economía plural en Totora Awki Marka, fomentando la incorporación de mujeres y jóvenes en todos los emprendimientos económicos.	Sobre la base del Artículo 34 las mujeres demandamos insertar el siguiente inciso: • I. En el marco de la economía plural, se creará una organización productiva coordinada por mujeres y apoyada por varones, a través de la cual también se podrán gestionar capacitaciones diversas.
Artículo72.- Estructura Territorial.- La estructura territorial de la marka se basa en el territorio ancestral actualmente ocupado, se encuentra definida en los siguientes niveles: **c) Nivel comunidad.-** Integrado por familias extensas que se encuentran asentadas en un territorio determinado, tienen a su autoridad el Tamani.	Las mujeres demandamos que al inciso c) del Artículo 72 se aumente **"Mama Tamani"**: **c) Nivel comunidad.-** Integrado por familias extensas que se encuentran asentadas en un territorio determinado, tienen a su autoridad al Tamani **Y A LA MAMA TAMANI.**
Artículo 74.- Derecho a la Sayaña I. El Gobierno de la Autonomía Originaria protegerá y garantizará la tenencia del derecho	En el marco del Artículo 74 las mujeres demandamos que se inserten los siguientes incisos: • III. La tenencia de la tierra dependerá de los

propietario y el uso de la sayaña siempre y cuando cumpla función económica social, caso contrario se sujetará a las normas y procedimientos propios de la comunidad y ayllu. II. Cada ayllu reglamentará el acceso y tenencia de la sayaña de acuerdo a sus propios procedimientos, siempre que no contradiga al presente estatuto autonómico originario.	usos y costumbres establecidos en la Marka (cargos como autoridades originarias, residir en la comunidad, etc.). • IV. Ante el incremento del minifundio, el acceso a la tierra debe darse a través del uso de tierras fiscales, que pasarán a ser tierras comunitarias de la Marka. • V. El acceso, distribución y redistribución de la tierra se debe realizar sin discriminación de género.
Artículo 78.- Del Jacha Mara Tantachawi Ordinario Del Jach'a Mara Tantachawi ordinario participan: Tata Tamanis y Mama Tamanis de los 9 ayllus, Delegados Territoriales de los 9 ayllus, 32 corregidores, representantes de salud, educación, representantes de organizaciones productivas, deportivas y comunarios de base.	En el marco del Artículo 78 las mujeres demandamos que se inserten los siguientes incisos: • I. El cargo de Delegados Territoriales debe desempeñarse según la complementariedad Chacha – Warmi y Warmi – Chacha. • II. El cargo de Corregidores debe desempeñarse según la complementariedad Chacha – Warmi y Warmi – Chacha. • III. Los representantes de salud, educación, representantes de organizaciones productivas, deportivas, etc, deben ser ocupados tanto por hombres como por mujeres.
Artículo 84.- De la representación territorial comunal al Concejo Legislativo Originario Se establece como base de representación por cada ayllu un número de cuatro miembros, que representara a todas sus comunidades originarias, representadas por Tata Tamanis y/o Mama Tamanis. En el caso de los ayllus que tengan una representación menor al establecido, estos tienen la posibilidad de completar hasta el numero de la representación determinada, en aras de igualdad, que podrá ser Chacha Warmi.	Las mujeres demandamos que se modifique la redacción del Artículo 84 de la siguiente manera: • **Artículo 84.- De la representación territorial comunal al Concejo Legislativo Originario** Se establece como base de representación por cada ayllu un número de cuatro miembros**/AS**, que representara a todas sus comunidades originarias, representadas por Tata Tamanis y/o Mama Tamanis. En el caso de los ayllus que tengan una representación menor al establecido, estos tienen la posibilidad de completar hasta el número de la representación determinada, en aras de igualdad, que **DEBE** ser Chacha Warmi.
Artículo 90.- Atribuciones de los Tamani Awatiri.- *(aun por definir denominación TAMANI, AWATIRI, u otros).*	En el marco del Artículo 90 las mujeres demandamos que se aclare que: • El cargo de Tamani Awatiri debe ser ejercido por Chacha – Warmi y Warmi – Chacha.
Articulo 94.- Instancia Ejecutiva I. Esta a la cabeza de un Marka Irpiri que será designado de manera rotatoria por periodo de gestión de cuatro años entre las parcialidades de Aransaya y Urinsaya. III. La cantidad del personal subalterno y la composición de las unidades técnicas, serán reguladas mediante una norma interna que procure la inclusión igualitaria de los ayllus y la equidad de por lo menos el cincuenta por ciento de participación de la mujer.	En el marco del Artículo 94 las mujeres demandamos que se aumente que: • I. Esta a la cabeza de un Marka Irpiri que será designado de manera rotatoria por periodo de gestión de cuatro años entre las parcialidades de Aransaya y Urinsaya. **EL CARGO DE MARKA IRPIRI SERÁ EJERCIDO POR CHACHA – WARMI Y WARMI – CHACHA.** Las mujeres demandamos que se modifique la redacción del inciso III del Artículo 84 de la siguiente manera: • III. La cantidad del personal subalterno y la composición de las unidades técnicas, serán reguladas mediante una norma interna **QUE**

	INCLUYA DE FORMA IGUALITARIA A LOS 9 AYLLUS, CON EQUIDAD DEL CINCUENTA POR CIENTO DE PARTICIPACIÓN DE LA MUJER, CON ACCESO A CARGOS DE TITULARIDAD.
Articulo 101.- Jurisdicción I. Nuestra justicia originaria respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos señalados por la Constitución Política del Estado en el marco de los tratados y convenios internacionales sobre Derechos Humanos. II. Toda autoridad pública o persona acatará las decisiones de la jurisdicción indígena originaria campesina, adoptadas conforme al presente estatuto.	Insertar en el Artículo 101 el siguiente inciso: III. La jurisdicción originaria de Totora Awki Marka velará principalmente por los derechos de mujeres, niños, niñas, adolescentes, adultos mayores y personas con discapacidad.
Articulo 102.- Procedimiento El procedimiento para el tratamiento y resolución del caso podrá ser escrito u oral, y se ejecutará en el lugar del hecho, bajo los principios de rapidez, gratuidad y transparencia. Todos los procedimientos serán públicos, excepto en los casos que se vulneren derechos de los Yocallwawa, Imillwawa (niños, niñas) y Jaju y Majta (adolescentes) y los que las autoridades originarias consideren que deban ser tratados en reserva.	En el Artículo 102 las mujeres demandamos insertar los siguientes incisos: III. En los procesos de resolución de conflictos entre parejas, el Gobierno Autónomo debe revalorizar la importancia de los padrinos, padres y madres de familia como consejeros y asesores de la pareja, dando seguimiento a todas su vida familiar. IV. En el Territorio Autónomo debe quedar prohibido la venta de bebidas alcohólicas, para evitar los casos de violencia intrafamiliar y su desintegración, el uso erróneo de los recursos económicos familiares y las enfermedades que provoca el consumo indiscriminado de las bebidas alcohólicas.
Artículo 104.- Sanciones Las sanciones que se determinen por la jurisdicción originaria serán proporcionales a los asuntos o conflictos sometidos a su conocimiento. Ninguna sanción afectará los derechos fundamentales de las partes involucradas.	En el Artículo 104 las mujeres demandamos insertar los siguientes incisos: I. Todo caso de violencia física, psicológica o sexual contra niños, niñas, adolescentes, mujeres, adultos/as mayores, personas con discapacidad debe ser sancionado por la justicia originaria. II. Los casos de violencia sexual contra niños, niñas, adolescentes y mujeres deben recibir sanciones severas por la jurisdicción competente.
JURISDICCIÓN ORIGINARIA	En el Título de Jurisdicción Originaria aumentar el Artículo 108 que indique: **Artículo 108. Comité Femenino de Defensa de la victima.** I. El Comité Femenino velará por las mujeres, niños, niñas y adolescentes victimas de violencia física, psicológica y sexual. II. El Comité Femenino también debe plantear estrategias de prevención de la violencia.

Artículo 118.- Requisitos para asumir cargos ante el Gobierno Originario ***B.- Autoridad Ejecutiva*** I. Para la elección de la máxima autoridad ejecutiva debe cumplir con los siguientes requisitos: 5. Haber vencido la educación secundaria	Las mujeres demandamos **ELIMINAR** el punto 5, por que discrimina y excluye a las mujeres, ya que la mayoría no culmina el grado secundario. Se debe aclarar además que **LAS MUJERES TAMBIÉN PUEDEN EJERCER EL CARGO DE AUTORIDAD EJECUTIVA**.

Totora Awki Marka, 12 de agosto de 2011

Tonia Oncari Godoy

Lucrecia Marca Quispe

Genara Ninachoque Ol.

Emeteria Oncari Paco

Emeteria Anconi Paco
MAMA AWATIRI AYLLU PARQ'U
CANTÓN HUACANAPI
PROV. SAN PEDRO DE TOTORA

Lucia Renfijoala

Valentina M

Partera Sinta Condori H

Prof. Policarpio Ancari Ramirez
PRESIDENTE DEL CONCEJO
AUTONÓMICO INDIGENA ORIGINARIA
DE TOTORA MARKA

Apoyo técnico:

Teodoro Delgado Ventura
VICE PRESIDENTE DEL CONCEJO
AUTÓNOMO INDIGENA ORIGINARIA
TOTORA MARKA

LUCILA CHOQUE
MINISTERIO DE AUTONOMÍAS

Ana Cecilia Arteaga Böhrt
CIESAS - CMI

7

ANEXO 3. Caso 1: Conflicto de competencias interjurisdiccional.[251]

El 6 de enero de 2013, ocurrió un conflicto que devino en agresiones físicas entre dos comunarios de Totora Marka, ambos funcionarios del Gobierno Municipal: Julio Lozano García, que en ese entonces era concejal, y Leonardo Copaja Godoy, que era oficial mayor administrativo. En marzo, las autoridades originarias abordaron este caso en un *jacha tantachawi*, en el cual participaron las partes implicadas, testigos, las autoridades originarias, hombres y mujeres de base. Después de escuchar a ambas partes y considerando que los dos funcionarios tienen conflictos desde hace seis años, se suscribió un acta de reconciliación y un acta de garantías para asegurar que no reincidan en la falta.

La determinación fue suspender a los dos funcionarios de sus cargos en el gobierno municipal, y en caso de reincidencia, se estableció como precedente la sanción máxima de expulsión de la marka. La sanción de suspensión se basó en el artículo 144 de la Ley Marco de Autonomías, que regulaba el cese de autoridades electas como las municipales. Para cumplir con la sanción mediante resolución originaria, solicitaron a la comisión de ética del concejo municipal de Totora la suspensión de los dos funcionarios, esta comisión decidió suspenderlos temporalmente por un lapso de 90 días.

En abril del mismo año, Lozano interpuso un recurso de reconsideración de la resolución municipal para ser restituido de su cargo de concejal. Paralelamente, también inició un proceso penal ante el Ministerio Público y el Juzgado Cautelar, en contra de Leonardo Copaja, por delito de lesiones graves y leves. El Ministerio Público aceptó el caso, ignorando la sanción dada por la jurisdicción indígena de Totora Marka.[252] Para evitar que el proceso ante el Ministerio Público prosiga y

[251] Para reconstruir este caso tuve acceso a la resolución del primer Jacha Tantachawi No. 05/2013, resolución del segundo Jacha tantachawi No. 07/2013, acta de audiencia pública de sesión originaria de Totora Marka (Awki Marka) de fecha 2 de marzo de 2013 años, acta de Audiencia de consejo de Mallkus de Marka, Mama Thallas, Tata Awatiris y Mama Awatiris de Urinzaya y Aranzaya de Totora Marka, de fecha 2 de marzo del año 2013. También se realizaron entrevistas y se participó en asambleas donde abordaron este caso.

[252] Ante ambos hechos, en el jach'a tantachawi de junio, por mayoría de votos de dos tercios de la marka, a través de otra resolución se decidió la ampliación de la sanción de forma definitiva. Después de la restitución de Lozano en el gobierno municipal, autoridades originarias y comunarios/as de base no lo dejaron entrar por varios días a las instalaciones municipales, lo cual provocó que éste acumulé inasistencias a seis sesiones del

para que se respete la decisión tomada por la jurisdicción originaria, las autoridades totoreñas pusieron en conocimiento las actas ante distintas instituciones estatales.[253] Al no obtener ninguna respuesta ni pronunciamiento alguno, en noviembre de 2013 solicitaron al Tribunal Supremo de Justicia interponer sus buenos oficios ante la Corte Superior de Justicia de Oruro, para que tanto fiscales como jueces de ese departamento respeten y atiendan las disposiciones de la justicia originaria *"en cuanto está enmarcada e incluida como un derecho que tenemos en nuestra Constitución Política del Estado"*.

En abril del 2014, Lozano interpuso una acción de amparo constitucional ante el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) contra el presidente y concejales del gobierno municipal, y mallkus de marka y de consejo, sobre la base de la ilegalidad del artículo 144 de la Ley Marco de Autonomías, que en 2012 fue declarado inconstitucional.[254] En ese mismo mes, el juez de partido mixto de sentencia penal de Caracollo del departamental de Oruro, concedió la acción de amparo constitucional, disponiendo que se restituya al accionante de manera inmediata a su cargo, y declaró nulas las resoluciones municipales y las de las autoridades originarias. En noviembre del mismo año, el TCP confirmó la resolución pronunciada por el Juez, y en consecuencia reconoció el derecho del demandante a permanecer en el ejercicio de su cargo como concejal.[255]

Ante la respuesta del TCP que resolvió a favor de Lozano, en febrero de 2015 el mallku de consejo inició la denuncia de "excepción previa de

---

concejo, razón por la cual lo suspendieron. Finalmente, el concejal fue suspendido de su cargo, por lo que éste interpuso recurso de reconsideración ante el gobierno municipal.

[253] En el departamento de Oruro, al Tribunal Departamental de Justicia, a la Fiscalía del Distrito, al Tribunal Departamental Electoral; y en Sucre, al Tribunal Supremo de Justicia y al Tribunal Constitucional Plurinacional.

[254] La SCP 2055/2012 estableció que no existe una destitución o suspensión temporal, sino a través de una sentencia condenatoria ejecutoriada se instituye la destitución definitiva. El TCP declaró inconstitucionales los artículos 144, 145, 146 y 147 de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD), debido a que son contrarios a los artículos 116 y 117 de la CPE que garantizan la presunción de inocencia y establecen que ninguna persona puede ser condenada sin haber sido oída y juzgada previamente en un debido proceso, como es la sentencia ejecutoriada.

[255] El sustento jurídico fue que, si bien la CPE reconoce el ejercicio democrático directo y participativo de las asambleas y cabildos, su aplicación se desarrolla en el marco de los límites constitucionales y legales, lo que implica que la remoción de autoridades electas debe realizarse mediante "revocatoria del mandato" por iniciativa popular, siguiendo el procedimiento de Ley (SCP 0152/2014-S3, 20/11/2014, Sala Tercera Magistrada Relatora Dra. Neldy Virginia Andrade Martínez). A pesar de este fallo, el TCP no declaró nulas las resoluciones de las autoridades originarias debido a que la denuncia de Lozano debía realizarse en los seis meses de emitidas las resoluciones.

incompetencia" ante el juez de instrucción en lo penal cautelar Nº 3, para solicitar que pongan en conocimiento cada uno de los actos judiciales a realizarse en el despacho del juez y, por ende, *"precautelar el respeto a la aplicación de la justicia indígena, impartida por el pueblo autónomo de Totora Marka"*. Es importante mencionar que para la elaboración de la denuncia, las autoridades originarias contrataron a un abogado. El mallku interpuso la excepción, amparado en el art. 320 del Código Penal, señalando que "[…] en el marco de las atribuciones y procedimientos ancestrales las Autoridades Originarias de Totora Marka, administran justicia en base a sus usos y costumbres que no es otro que el "vivir bien" (suma qamaña) […]". El fundamento jurídico de la denuncia se sustenta en tratados internacionales, como el Convenio 169 de la OIT y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (artículos 35 y 40), con el fin de exigir que se respeten los métodos de las autoridades originarias para sancionar los delitos cometidos por los miembros de la Marka. También se refiere a la CPE (artículo 30, 179, 190, 192), la Ley de Deslinde Jurisdiccional y la jurisprudencia del TCP (SCP 0300/2012) para señalar que Totora Marka:

> *"[…] en ejercicio de sus derechos a la libre determinación, tienen derecho a resolver sus conflictos internos de acuerdo a sus normas, procedimientos e instituciones, los que en el marco del Estado plurinacional, son reconocidos con igual valor jurídico, de tal forma que cuentan también con la facultad de hacer cumplir sus resoluciones y hacer valer sus decisiones frente a los demás órganos e instituciones estatales, entre ellos las autoridades de otras jurisdicciones"*.

Considerando principalmente la definición del ámbito personal, material y territorial que hace la CPE,[256] la denuncia señala que Totora Marka cumplió con

[256] El artículo 191 de la CPE señala: En relación al ámbito de vigencia personal que están sujetos a la jurisdicción indígena los miembros de la nación o pueblo indígena, "(…) sea que actúen como actores o demandados, denunciantes o querellantes, denunciado o imputados, recurrentes o recurridos". La SCP0026/2013 señala que la conciencia de la identidad social es central al momento de definir el ámbito de vigencia personal, en este sentido podrán ser juzgadas por la jurisdicción indígena personas, que no hayan nacido ni tengan los rasgos físicos, pero que adopten la identidad de algún pueblo indígena originario campesino, en la medida que se dé la concurrencia de los tres ámbitos. Acerca del ámbito material establece que la jurisdicción indígena originaria campesina "conoce los asuntos indígena originario campesinos". En este sentido, el artículo 10 de la Ley de Deslinde Jurisdiccional instituye que la jurisdicción indígena conoce los asuntos o conflictos que históricamente y tradicionalmente conocieron bajo sus normas, procedimientos propios vigentes y saberes, de acuerdo a su libre determinación. Por último, el mismo artículo 191 de la CPE acerca del ámbito de vigencia territorial refiere que "esta jurisdicción se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino". El Artículo 11 de la

los tres ámbitos ya que abordó el caso al tratarse de dos comunarios que son miembros de Totora Marka (ámbito personal), quienes también conocen sobre la normativa indígena del lugar (ámbito material) y además, al ser oriundos de la Marka, fueron juzgados por la jurisdicción de Totora Marka (ámbito territorial). En esta línea demandaron se respete las decisiones de las autoridades originarias, por lo que éstas son *"irrevisables por la jurisdicción ordinaria, agroambiental y las otras legalmente reconocidas"* y solicitaron que el juez de instrucción en lo penal se separe del conocimiento de la causa, remitiendo el caso a las autoridades originarias de Totora Marka, *"[…] caso contrario importaría una flagrante violación a las reglas de competencia y por ende la transgresión a las normas relativas al pluralismo jurídico"*.[257]

A pesar de las solicitudes, denuncias y sustentos jurídicos, el 15 de agosto de 2014 se realizó la audiencia pública como parte del proceso penal que siguió el Ministerio Público contra Leonardo Copa Godoy. Tuve conocimiento del caso a partir de esta fecha. La expectativa de las autoridades originarias era que la excepción previa de incompetencia y declinatoria de jurisdicción sean sujetas a valoración y se suspenda la audiencia conclusiva hasta que se resuelva la misma, lo cual no ocurrió. Antes de iniciarse la audiencia, el juez señaló que el mallku de consejo no era parte del proceso, por lo que no se consideraría la denuncia de excepción de incompetencia. La conclusión de la audiencia fue la detención preventiva de Leonardo Copa, ignorando así nuevamente la sanción de la jurisdicción indígena y por ende, la autonomía de este territorio.[258]

Ante lo sucedido, el 22 de agosto del mismo año, el Mallku Miguel Soto interpuso recurso de apelación incidental contra el rechazo de excepción previa de

---

Ley de Deslinde Jurisdiccional añade que esto sucederá *"siempre y cuando concurran los otros ámbitos de vigencia establecidos en la Constitución Política del Estado y en la presente Ley"*.

[257] La misiva señala que la excepción deberá resolverse en aplicación de las disposiciones procesales civiles relativas a la inhibitoria y declinatoria dispuesta por el artículo 12 del Código de Procedimiento Civil, que establece que la *"inhibitoria se intentará ante el juez o tribunal a quien se considere competente, pidiéndole dirija oficio al que se estimare incompetente para que se inhiba y le remita el proceso"*.

[258] Ante la determinación, el abogado de Leonardo Copa solicitó la revocatoria de la detención domiciliaria. El juez trasladó el petitorio al fiscal, el cual señaló que al ser los testigos del lugar donde ocurrieron los hechos (Totora Marka), no existe aval que apoye la solicitud, la cual debe ser rechazada. Julio Lozano señaló lo mismo que el fiscal, por lo que el juez dictó la resolución y se mantuvo la detención del imputado, ignorando la decisión de la jurisdicción originaria.

incompetencia y declinatoria de jurisdicción. Señaló que la resolución del juez y del fiscal desconoció la solicitud de excepción de incompetencia y declinatoria jurisdiccional; omitió la obligación de coordinación y cooperación interjurisdiccional; afectó directamente los derechos y garantías constitucionales al debido proceso; y violó y aplicó erróneamente las disposiciones legales de la CPE y de la Ley de Deslinde Jurisdiccional. El Juez cautelar también rechazó este recurso de apelación incidental, lo cual obligó a las autoridades de Totora Marka a interponer ante el TCP el conflicto de competencias jurisdiccionales entre la justicia indígena y la jurisdicción ordinaria, solicitando que el Juez de Instrucción en lo Penal y Cautelar suspenda el proceso penal y determine competente a la jurisdicción indígena. Más adelante hago referencia a este caso que devela claramente las tensiones, límites e imposiciones de la Ley ordinaria sobre la jurisdicción indígena, marcando su subordinación y falta de autonomía.

ANEXO 4. Caso 2: *"cuando no hay la voluntad de coordinar y cooperar"*[259]

El 24 de marzo de 2014 ocurrió el abigeato de 136 llamas y alpacas en la jurisdicción territorial de Curahuara de Carangas y Turco (ambos del departamento de Oruro). Los implicados fueron cinco personas, dos varones y tres mujeres, uno de los varones y dos de las mujeres son comunarios de Totora Marka, entre éstas se identificó a la principal autora del delito. Las autoridades originarias de las tres markas implicadas conformaron una "comisión mixta intrajurisdiccional de investigadores originarios" para indagar sobre el caso.[260] La investigación rescató procedimientos de la justicia ordinaria, como la realización de declaraciones informativas y careos, como señalaron las mismas autoridades originarias: *"[…] todo hicimos en base a procedimientos de la justicia originaria, respetando elementos de la justicia ordinaria"*.[261]

La comisión a través de asambleas, con la participación de las víctimas y comunarios de base, determinó que el resarcimiento de los daños se realizaría a través de un monto de dinero, que variaría según la culpabilidad de los imputados, y trabajo comunitario si es que no cumplían con la multa.[262] La autora principal del

[259] La descripción de este caso se realiza sobre la base de los siguientes documentos: Resolución intrajurisdiccional originaria caso n° 001/2014 abigeato de ganados camélidos; acta de reunión de autoridades originaria de la Provincia Sajama (robo de ganado), 12 de abril de 2014, Curahuara de Carangas; acta de reunión de las Markas de Curahuara de Carangas, Turco, Totora Marka (tratar robo de ganado), 12 de abril de 2014, Curahuara de Caragas; acta de reunión, evaluación y definición de la investigación, 15 de abril de 2014, Turco; acta de reunión de emergencia, 16 de abril de 2014, Turco; reunión comisión investigadora en la comunidad de Ch'apikkollo, 17 de abril de 2014, provincia Gualberto Villarroel; acta de reunión informativa (caso robo de ganado), 21 de abril del 2014, Cosapa; acta de toma de declaraciones (evaluación y conclusiones), Turco Marka, 22 de abril del 2014; solicitud de apoyo para la administración de justicia originaria, dirigía al Dr. Freddy Escobar Peña, Juez de instrucción ordinario, Provincia Sajama, 28 de abril de 2014; voto resolutivo de las tres markas, Turco Marka, 28 de abril de 2014). También se realizaron entrevistas realizadas a informantes claves y observación participante de asambleas de marka.

[260] La Patria, 26/04/2014, "Fueron aprehendidos por comunarios, Desarticulan clan familiar que robaba llamas en Cosapa", http://lapatriaenlinea.com/index.php?nota=180592.
Entre marzo y las primeras semanas de abril, los imputados, víctimas y testigos también presentaron sus declaraciones ante de la Fuerza Especial de Lucha Contra el Crimen FELCC de Caracollo, FELCC de Sica Sica la Fiscalía de Materia de Oruro y la Fiscalía de Distrito de La Paz.

[261] Al respecto la resolución señala que: *"(...) en la fase conclusiva de la investigación se sometió a careos entre diferentes autores, para tener la certeza del grado de culpabilidad en cada uno de ellos, así mismo en el marco de la aplicación de normas y procedimientos propios, los presuntos autores fueron sometidos en la juramentación sagrada, en acto público en la iglesia de Cosapa en fecha 20 de abril del presente año* (2014)*, en cuya confesión sagrada los acusados han ratificado de ser autores de haber cometido el delito de abigeato de ganado de camélidos (...)"* (Resolución intrajurisdiccional originaria caso n° 001/2014 abigeato de ganados camélidos).

[262] En total se hizo un monto de 44.800 Bs.

hecho también fue sancionada con chicotazos, este hecho no está registrado en las resoluciones, pero sí fue mencionado en varias entrevistas y asambleas. De igual manera, para los autores principales consideraron como sanción la privación de libertad, para lo cual las autoridades originarias pidieron se haga presente el Ministerio Público para que colabore a la jurisdicción indígena en el levantamiento de las declaraciones de forma pública de los detenidos, de las víctimas y los testigos, y el traslado de los inculpados a prisión, sobre la base de una sentencia fijada.[263]

A pesar de las distintas misivas enviadas al juez de instrucción ordinaria de la provincia Sajama y al fiscal de materia de Caracollo, ninguno de las dos respondió o asistió a las asambleas de la jurisdicción indígena, alegando que no existe una denuncia en la justicia ordinaria; y la única vez que sí se presentaron funcionarios del estado en una asamblea, manifestaron que no homologarían la investigación realizada por las autoridades originarias.[264] Ante estas actitudes, las autoridades de la jurisdicción originaria redactaron un voto resolutivo declaran el *"el fracaso y desconfianza hacia la justicia ordinaria"* y concluyeron que *"el principio de cooperación ha sido violentado"*, debido a la falta de voluntad política por parte de la jurisdicción ordinaria para activar los mecanismos de coordinación y cooperación, habiendo sido las autoridades originarias discriminadas por el fiscal, el cual señaló su falta de capacidad. Decidiendo por estas razones que el caso sería resuelto únicamente por las instituciones y formas propias de la jurisdicción indígena. Por último, en el voto resolutivo demandan la elaboración *"inmediata de una ley específica, que viabilice la ejecución de nuestras decisiones con la cooperación del ministerio público y juzgados."*[265] Este caso que analizaré minuciosamente en el siguiente apartado, visibiliza las formas en las que se racializa la justicia indígena, mostrando claramente cómo la jurisdicción ordinaria la inferioriza, desconoce y subordina.

[263] Esta acción la desarrollaron sobre la base del artículo 3 de la Ley de Deslinde Jurisdiccional, que faculta a las autoridades dictar resoluciones con carácter de sentencia en la resolución de conflictos; y el artículo 7 de la misma Ley, que permite activar los mecanismos de coordinación y cooperación intejurisdiccional.
[264] En la asamblea del 25 de abril llegaron a la comunidad de Cosapa representantes del Ministerio Público, acompañados por el Comando Departamental de Policía, Defensoría del Pueblo y la Fuerza Especial de Lucha Contra el Crimen (Felcc).
[265] Voto resolutivo de las tres markas, Turco Marka, 28 de abril de 2014.