UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE POST GRADO

PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

PARA LOS PAISES ANDINOS

PROEIB Andes

"CHACHA WARMI": DUALIDAD Y COMPLEMENTARIEDAD

"El concepto de "Chacha Warmi" en las prácticas cotidianas de la pareja", en las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu, del pueblo de Orinoca, Oruro – Bolivia.

Lourdes Saavedra Villa

Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón, en cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención del título de Magister en Educación Intercultural Bilingüe

Asesor de tesis: Mgr. Vicente Limachi Pérez

Cochabamba, Bolivia

2011

La presente tesis “CHACHA WARMI”: DUALIDAD Y COMPLEMENTARIEDAD: “El concepto de “Chacha Warmi” en las prácticas cotidianas de la pareja”, en las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu, del pueblo de Orinoca, Oruro – Bolivia, fue aprobada el .....

Asesor **Tribunal**

Tribunal **Tribunal**

Jefe del Departamento de Post-Grado **Decano**

DEDICATORIA

A mi "Wawa" que es mi padre.don Sabino Saavedra Yucra

A mi madre Valentina Villa (+)

A mis hermanas Roxana y Ruth y a mis hermanos Fidel, René y Silvio

A mis sobrinos Christian y Ariel y a mi sobrina Aylen Celeste

A mi awichu Eulogio (+) y a mi awicha Silveria (+)

Y, a mi amada Irwankha, Añawani y Kurus uma

Yuspajarpana taqi jumanakaru.

AGRADECIMIENTOS

El apoyo, la comprensión y la confianza de personas que continúan con vida y de aquellas que ya se fueron de la vista de los ojos, la enseñanza del territorio que acompañó mi crecer y la fortaleza de las divinidades, fueron esenciales durante la construcción del presente estudio. Mis sinceros agradecimientos:

- Al pueblo originario de Orinoca en su conjunto y en particular a las comunidades de Chhawkha, Jukhumasi, Kurus Uma (Thuruni) y Wichhuqullu. Por lo tanto, a Jiliri Chacha Warmi (tío Martín y tía Juana), Wawa Chacha Warmi (Amelio y Ruth) y Taypiri Chacha Warmi (tía Andrea y tío Timoteo), por la apertura a la realización del presente estudio.
- A las autoridades originarias del pueblo originario de Orinoca: a Tata Mallku y Tata Originario del Ayllu Qullana (gestión 2010), en particular a Tata Mallku Onofre y a Mama T'alla Ilda del Ayllu Qullana (gestión 2009) y, en especial a Intir Awki Cindulfo y su señora Yaquelin.
- A Sabino Saavedra Yucra, porque a través de su comprensión de las entrevistas en aymara se pudo dar el sentido exacto en las traducciones al castellano.
- A Juan Carvajal por su colaboración desprendida en la escritura de la lengua aymara.
- A Gerardo Villca, por haber aportado en este estudio con sus conocimientos históricos del pueblo originario de Orinoca.
- A las awichas y a los awichus con los que tuve el honor de conversar en aymara. Especialmente, a mi awicha Justina quien me dio la oportunidad de disfrutar de su compañía, de aprender de su sabiduría, de nutrir mi lengua aymara y de madurar como persona.
- Al programa de Becas Locales de la Cooperación Belga, por brindarme el apoyo económico y por ende el apoyo trasciende a pueblos originarios históricamente excluidos y discriminados.
- A los maestros y maestras del PROEIB – Andes por compartir con todos y todas las estudiantes sus experiencias académicas. Al personal administrativo, por su amistad y apoyo constante.
- A Vicente Limachi por hacerse parte de este estudio después de que Jacqueline Roblin se jubilira (2010). Gracias por no dejar navegar sólo a este barco, ya que la guía de la experiencia profesional de Vicente como mi asesor fue de vital importancia. También agradezco a Jacqueline Roblin por su amistad, su confianza y experiencia profesional ya que fueron muy importantes para llevar a cabo este estudio.
- A cada uno de los compañeros y a cada una de las compañeras de la sexta promoción de la maestría: a la cultura Amuzga, Mixe, Aymara, Wixárika, Tsotsil, Quechua, Maya, Guaraní y Mapuche, por compartir su amistad, sus conocimientos y sus fortalezas como seres humanos.

RESUMEN

En el contexto boliviano actualmente existe un debate polémico respecto al relacionamiento de hombres y mujeres en poblaciones “indígenas”. El debate se dá en las esferas de la academia: investigadores, docentes en EIB, estudiantes en EIB, entre otros, en donde se afirma que en dichas poblaciones se concibe a la dualidad y complementariedad de “Chacha Warmi” como aquella relación de hombre y mujer basada en la armonía, equilibrio y/o balance y que por lo tanto, no es posible incorporar concepciones de género, ya que son consideradas como conceptos de importación. Asimismo, dentro esa esfera académica se critica al hecho de querer tapar realidades de discriminación contra la mujer mediante el discurso de la dualidad y complementariedad de “Chacha Warmi” y arguyendo la imposición de valores ajenos como es el tema de género.

Por otro lado, las voces de hombres y mujeres del contexto de investigación (Orinoca) dan cuenta de que el relacionamiento de la pareja (Chacha Warmi) no es homogénea y armónica como se la pretende hacer ver con la concepción de la dualidad y complementariedad de “Chacha Warmi” y que efectivamente, la temática de género implica una imposición de valores ajenos.

En Orinoca se tiene la concepción de “Chacha Warmi” a nivel macro, que es semejante a una constitución política de un determinado país, estonces, dicha concepción macro establece como fundamental, en el ámbito social – político, espiritual y contextual, a la pareja (Chacha Warmi) y además, se cuenta con la norma social de “jaqi” que es el pilar inquebrantable en el ámbito social – político, que constituye a la pareja como necesarios en la vida.

Sin embargo, la concepción de “warmi jisk’anchata” denuncia la violencia, la discriminación y la sobre carga de trabajo contra la mujer. Entonces, en el contidiano vivir y en distintos espacios: la chacra, el pastoreo y el hogar, se dá una ruptura entre la concepción macro de “Chacha Warmi” y el diario vivir de la pareja.

Asimismo, en el interin de la vida diaria, el relacionamiento entre la pareja no siempre se basa en la armonía ni tampoco en la discriminación hacia la mujer, por ello no es posible categorizar a todo el relacionamiento de la pareja como dice la concepción de la dualidad y la complementariedad de “Chacha Warmi”, sino que más bien existen tiempos y

espacios en donde la pareja se ayuda, dialoga y consensua, pero también existen tiempos y espacios en donde la relación de la pareja no recoge las características del relacionamiento ya nombrado.

Palabras claves: género, “Chacha Warmi”, dualidad, complementariedad, “k’antha”, “jaqi” y “warmi jisk’anchata”.

CHACHA WARMI: SUMA QAMAÑA

CHACHA WARMI AMUYT'AWITA SAPURU IRNAQAÑANAKARU

I. Jani walt'awi

Nayana chuymajana mä alilla satata utjatayna, uka alillaxa pä amayt'awita chhikt'asi: mayaxa chhikt'asi ¿kunatasa warminakaxa ukhama jisk'anchata utjapxi?, pä amayt'awi chhikt'asi ¿kunatasa khä jach'a markana mayjama katuqapxitu?

Jalla ukata, aka markana Quchapampa sata jach'a uta yatichiri mantxtwa, uka pachanxa wakita warminaka apnaqiriru purxtwa, uka tantachawinxa chachanakanti jani jisk'achayasiñataki yatipxtwa.

Aka nayana sarnaqañanaka yatichituwa, aka warminakata, aymara jaqinakata, uka tuqita irnaqañaxa ancha ch'amawa, uka layku tukuyta jani mantaña mayanti uka irnaqañanakaru.

Qhipuruna manttha mä yatichawiru "Maestría en Educación Intercultural Bilingüe" sata, ukanxa yatichirinakana amuyt'awinakapaxa siwa, jichha pachanxa jani khitisa jisk'anchata utjaspanti, kunatixa wakisi taqpacha jaqinaka jani iñisisa qamañaxa, jalla ukhama, ukxarusti mayjama jilatanakaxa yatiwinakanxa arust'asipxi, jupanakaxa sapxiwa, kunatsa warminakaxa derecho mayisana arsupxi, jiwasaxa markanakana chacha warmi suma qamastana.

Ukxaru warmina arust'apaxa siwa, janiwa warmixa suma utjktanti, chanchanti jisk'anchata qamastana. Jalla ukata nayaxa, aymara warmina jani ukhamaki apatayirimati, ukawa suma yatiña wakisi, ukatxa jani wali utjawipata mä amuyt'awiwa mistu: Kunjamasa Chacha Warmixa aka *Orinoca* markana qamapxi, chiqapuniti Chacha Warmita suma qamañapaxa utji, janicha ukhamaki. Uka suma yatiñataki aka chhikt'awinakawa utji:

¿Kunjamasa, kawkinsa Chacha Warmina suma qamañapaxa iñstxi?

¿Chacha Warmina suma qamañanakapata kunasa utji, sapuru utjawinakana kunasa mistu?

Aka amuyt'awina chacha warmina suma qamañanakapata ¿kuna irnaqañanakansa utji?

Amtanakaxa utjakirakiwa:

- Chacha Warmina arupa, chacha warmina amuyt'ata ukxa apsuña tuqita.

- Chacha Warmita malk’apata kunamatisa amuyxapxi sapuru utjawinakata yatiña.
- Kunanakasa wakichayasi sapuru utjawinakana Chacha Warmina suma qamañanakata amuyt’atatxa wakt’ayaña.

Aka jani wali Chacha Warmi qamañapatxa lup’iwiña wakisi, kunatixa jichha pachanxa “Interculturalidad” satawa utji, ukaxa suma qamaña taqi jaqinakanti jani iñisisa saña muni, ukhamaraki Chacha Warminti suma utjaña, jani nuwasisa, ukxarusti “intraculturalidad” satawa utjaraki, ukaxa amuyt’asiña jiwasa taqi utjawinakata, jani phinq’asiña saña muni, kunanakalla jiwasa markasana suma utji ukanakaxa jiwasaruxa jach’a suma p’iqini jaqi luristu.

II. Yatxatawi thaki

Orinoca markaru mantañataki mä laphiwa lurasi, uka laphinxa kunsa munta yatiña uka qillqta, kunanakasa thaqhasini, khintintasa parlani, kawkinsa utjani. Aka irnaqaña lurañataki nayriri pacha tata jilaqatata lisinsa mayista, ukatxa uraqiparu mantañataki kimsa Chacha Warminti parltwa.

Pä kuti mantta Chhawkharu ukhamaraki Wichhuqulluru, nayriri kuntinxa taqi kunanakata chhikt’wa, kunamatisa Chacha Warmi qamapxi, pä kutinxa kimsa Chacha Warmiru kunamasa jupanaka amayupxi qamañapata uka chhikt’wa, Chacha Warminxa walikicha qamasiña janicha suma qamasiñamaki, ukxarusti jupanakanti kuska yapunaka irnaqiri, qarwa awatiri, manq’a phiyiri, t’ula q’iptaniri, taqi kuna jupanakanti kuska lurta. Uka irnaqañanakata suma iñjta Chachasa Warmisa kunsa sapa mayni lurapxi, kunsa panipa lurapxi, kuna urasa thuqthapxi, khitisa manq’a phuyi, Chacha Warmi yanapt’asipxiti janicha yanapt’asipki.

Chhawkhanxa Taypiri Chacha Warminti utjtwa, kunatixa aka Chacha Warmixa aka ranchuna sapuru utjapxi, jupanakipani akana qhullisipxi, qarwa awatisipxi, taqi kunanaka akanpani irnaqasipxi, yaqha Chacha Warminakaxa janiki akana qamapxiti, jilt’ata pacha markana utjasipxi, yaqhipa Chacha Warminakasti *ciudad* ukaru sarxapxi, phistaruki puripxi, uka layku taypiri Chacha Warminti aka irnaqañanaka lurasi.

Wichhuqullunxa pä Chacha Warminti aka lup’iwi lurasi: Jilïri Chacha Warminti Wawa Chacha Warminti, kunatixa aka Chacha Warminaka sapapaki aka ranchuna qamapxi, jani khitinakasa utjapxiti, jupanakakipani yapu yapuchasipxi, qarwa uywasipxi, ch’uñu lurasipxi,

taqi kunanaka irnaqañanaka aka ranchuna wakichayapxi. Yaqha Chacha Warminaka *ciudad* ukaru sarxapxi, janiwa phistarusa purxapxiti.

Aka kimsa Chacha Warminxa nayaxa jinchuja sayt'ayastwa, layraxa suma iñjayata kunanakasa lurapxi, khitisa luri, kawkinsa luri, Chacha Warminti yanapt'asipxiti janicha yanapt'asipki, aka utjawinakata kunanaksa arsupxi, Chacha Warmita qamañapata kunamasa amuyt'apxi, walicha janicha waliki uka qamañapaxa.

Aka t'aqa tukuyañataki sañawa wakisi, Chacha Warminakanti utjasanxa jach'a yatiña utaru purxtwa, ukanxa apsta kunanakasa sapxi sapa mayni, kunanakasa utjatayna qamañapana, ukata suma ajllisana qillqaña qalltasi tukuñkama.

III. Qillqanaktuqi utt'ayata

Wakita qillqatanakawa utji, aka qillqatanakaxa parlaphiwa kunamatisa utjasipxi Chachanakanti Warminakanti. Aka irnaqañanxa ajllita qillqatanaka uñast'ayana: qalltañani mä warmina qillqatapanti, jupaxa siwa, warmixa arustasi jisk'anchata qamañapata, ukxarusti parlañani kunamatisa Chachanaka Warminaka sapa mayni yaqha irnaqañanaka luraña yatipxi, ukhamaraki ist'añani mä chachana qillqapata, jupaxa siwa, Chacha Warmi utjirinaka markanakana jisk'anchata utjapxi, ukxarusti sakiraki warmi juk'anti jisk'anchatawa; anchapi lurañapaxa, siwa. Nuwata utji, tatanchawiru jani sarayapxiti, chacha layku ukhama warmi qami, ukatxa tukuñataki amuyt'awi ist'añani Chacha Warmi sata uksa tuqita qillqatanaka, uka amuyt'awi saña muni Chacha Warmi suma utjasipxi, jani nuwañanakasa utjiti, siwa.

Nayriri pacha mä warminaka tantachawita "*género*" mistuni, jupanakaxa chachanakanti jisk'anchata utjatapata arustapxi, ukatsti jani ukhama jisk'anchata utjaña mayipxi, ukxarusti mä laphi mistxakiraki; ukanxa siwa, *"la mujer no nace se hace"*, kunatixa tatanaka mamanaka, taqi jaqinaka imillaru yuqallaru sapxixa kunasa lurañapa, kunamasa sarnaqañapa, ukaxa warmiruwa jisk'anchayi, siwa.

Ukhamaraki, yaqha qillqatanakaxa siwa chachanakana warminakana lurañanakapa taqi markanakana jani kikpakiti, mayjama, siwa. Sapa mayni chachanaka warminaka jani ukhamañapataki atiwa arsuña, atikiraki sayt'asiña, mayja sipanxa, jani ukhama jisk'anchata utjañataki.

Aka jiwasa makxanxa mayja qillqatanakawa utji, jupanakaxa sapxiwa, Chacha Warmi suma qamañapa utji, panpa suma irnaqasipxi, panpa yanapt'asipxi, jani kuna

nuwañanakasa, jisk'anchañanakasa utjkiti, siwa. Ukxarusti yaqha qillqatanaka sakiraki, janiwa ukhamakiti, ¿kuna laykusa jani ukhamaki? Chacha Warmi sanxa imantapxi jani suma qamañanaka, chachaki suma utji, warmisti jisk'anchata utji, siwa. Yaqha qillqatanaka sakirakiwa, Chacha Warmi suma qamañapata jani saña wakisiti, kunatixa jani sapuru suma utjasipkiti, awispana suma qamapxi, awispana jani wali qamapxi, uka layku jani wakisiti saña, Chacha Warmi suma qamapxi, sasa.

IV. Jikxatatanaka uñacht'ayawi

Pusi t'aqanakana jikxatwa, uka t'aqanakaxa siwa kunamatisa jaqinaka amayupxi Chacha Warmi qamatapatxa, kunasa sapa mayni arusti uka qamatapatxa, kunasa uñjasi sapuru, kunamasa jikisipxi jaqi amuyt'awita chacha warmi amuyt'awita.

Mä t'aqaxa siwa: Chacha Warmi jikisxapxi ukawa Chacha Warmixa, ukxarusti ma chachanti mä warminti panichasxapxi mä jaqiki lurasxi, panpa ch'amanakapa mayaru puriyapxi, panpa mä jaqi suma ch'amani purxi, ukawa Chacha Warmi. K'antha kikpa ukhamawa Chacha Warmi, panpa parisa, jani ch'ulla ch'ankhakiti, panpa ch'ullqhi ch'ankha lurapxi, uka ch'ulla ch'ankharu kunanakasa t'aqxakiwa.

Orinoca jaqinakata ukhama amut'apxi, Chacha Warmiruxa, jani sapxiti panpa suma qamapxi, jani ukaxa sapxi, panpa yanapt'asipxi, mä chacha jani sapapa utjaña atjaspanti kikpakiraki mä warmi jani sapapa utjaña atjaspanti, panpani mä jach'a jaqiru lurasxi.

Pä t'aqaxa siwa: Chacha Warmi amayt'atata ch'iwiqapanktana, siwa, ukaxa saña muni, taqi kunasa: tata jilaqatanakanti, utjawinakanti, turri mallkunakanti, Chacha Warmipani ukanakaxa amayt'ataki. Tata jilaqataxa Chacha Warmi wawa qalluru awati, panpani kumunidad layrxpanki, jani sapapaki puriña atjaspanti, jani uka sayasxani, yuqallacha jaqicha. Ukhamakiraki utji chachana thakipa warmina thakipa, panpa thaki phuqha sari, jani uka sapapaki jani kawalit'ayasiti. Ukhamaraki uraqi amayt'ataraki ukata aransayanaka urinsayanaka utji.

Aka amayt'ataxa Chacha Warmi ukxa tuqitxa, ukaruki puri, jani puriti Chacha Warmina utaparu, qamañaparu, kunatixa warmixa jisk'anchata utji, jani tantachawiru sarayapxiti.

Kimsa t'aqaxa siwa: warmixa alwjana alwjanata manq'a phiyañataki thuqtasi, ukatsti ukanaka wakichayi, jani khitisa yanapt'iti, ukata kulpi taqpacha yapuru sarxapxi, ukana ans taqippacha irnaqapxi, jani utjiti saña warmi ukanaka lurpana chacha ukanaka lurpana, wawanakanti panpa lurapxi, uru intiru irnaqapxi. Jayp'unxa warmi utaru puri phuyañataki,

ukanxa awispanxa chachaxa yanapt'i. Ukhamaraki Chacha Warmi utjawinakanaxa, warmi arusti ancha lurañapawa sasasa, ukxarusti chachaxa arusi, chachaxa warmiru nuwi, ukata jupaxa siwa, warminakaxa wali jisk'anchata utjaptwa.

Uka laykupi jani wakisiti Chacha Warmi suma qamapxi sañaxa, kunatixa Chacha Warmina qamatapaxa jani taqpacha sumakiti, jani ukaxa awispana suma qamapxi awispana jani kusa qamapxiti.

Pusi t'aqaxa siwa: mä kamachi utjiwa, uka kamachixa sañaxa "jaqi". Taqi utjawinakana Chacha Warmixa mä jach'a jaqiru saltañapa wakisi, jani jaqi kuskakiti jani chachachsana jani warmichsana, Chacha Warmipani jaqi sayasxi, jani uka imillaki yuqallaki. Aka amayt'ata jaqi ukxa tuqita sixa, Chacha Warmpani utjaña wakisi, ukhamakiraki irnaqañanakana, taqi kunakana mä jach'a jaqiru saltaña, mä jach'a jaqiru tukuña.

V. Tukuyawinaka

Tukuyawinakaxa pusi t'aqaru lurasi, kunatixa utjawinaka uñjasana, amuyunaka ist'asana, aka tukuyawinakaru purxtana.

Chacha Warmi amayt'awi: Chacha Warminakaru chhikt'atawa, awichunakaru chhikt'atawa, tata jilaqataru chhikt'atawa, jupanakataki kunasa Chacha Warmixa, jalla ukaru taqpacha chhikt'ata jaqinaka sapxixa, Chacha Warmi saña muni mä chachanti mä warminti panichasxapxi, jalla ukata panpa mä jaqiki lurasxi, panpa taqi ch'amanakapa mayaki puriyapxi, uka layku panipa mä jach'a suma jaqi lurasxi. Ukhamaraki, panpa mä k'antharu kikpa purxi, kunamatisa panpa utjasana jani kunasa t'aqxiti, jani uka ch'ulla ch'ankhaki sarnaqxañani, ukaruxa kunasa t'aqxakistuwa, jani utjaña atiti.

Chacha Warmi suma qamaña amayt'ata, warmi jisk'anchata tantachawinakana: Chacha Warmi amayt'ataxa taqpacha markaru mä awayuma k'iluntistu, ukhamapani jiwasanakana jakañaxa, jani khitisa sapapaki utjaspanti. Ukhama Chacha Warmi amayt'ataxa ukaruki jalaqti, jani iraqiti uta manqharuxa, uta manqhanxa warmi suti jisk'anchatawa, juparu jani tantachawiru sarayapxiti, ukaxa nayra maranakana juk'antinwa, jichha pachaxa ukaxa tumpallata chhaqxi. Yaqhipa Chacha Warminakana uka warmi jisk'anchata jani utjaspanti. Ukata jani parlaña wakisiti Chacha Warmi suma qamaña amuyt'ataxa, antisasa "interculturalidad" uka tuqita parlaña wakisi, kunatixa ukaxa chachanakanti warminakanti suma utjaspana saña muni, jani jisk'anchasisa.

Chacha Warmi yapunakana suma qamaña, warmi jisk'anchata ancha lurañakanti: Chacha Warmixa yapunaka irnaqañanakana suma qamañanki, kunatixa taqi kunanakana panpa yanapt'asipxi. Uka qamañaxa warmitaki ancha lurañanaka lurasxi, ukxarusti warmixa chachanti nuwata jisk'anchata utji, ina layku satawa, warmi p'iqinchiri irnaqañanakata, kikpaki nuwata, ancha lurañanakanti. Ukata Chacha Warmi awispanxa suma qamapxi, awispanxa jani kusa qamapkiti.

Jaqi amayt'awi: mä kamachiwa utji, taqi markaru, janiwa khitisa jach'a jaqjama puriti, chacha warmipani jaqiru puri, ukata aksaru panpa mä jaqiki lurasxi, ukhamaraki panpa taqi irnaqañanakana jaqi kikpjama saltxañapa. Jaqi mä aruna saña muni: ukaxa jaqinaka taypinakana Chacha Warmi rispitañataki kamachiwa.

Jalla ukata nayriri pacha "intraculturalidad" ukxa tuqita parlaña wakisi, jani ukaxa "*génerо"* ukawa mantxanixa, uka layku Chacha Warminti jaqinti amuyt'awinakaxa chhaqxaniwa, kunatixa "*género*" ukaxa *derecho* ukanaka sapa maynita mayi.

INDICE

DEDICATORIA ..... **i**
AGRADECIMIENTOS ..... **ii**
RESUMEN ..... **iii**
CHACHA WARMI: SUMA QAMAÑA ..... **v**
INDICE ..... **xi**
ABREVIATURAS UTILIZADAS ..... **xiii**
INTRODUCCIÓN **1**
CAPITULO I **5**
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA **5**
1. Identificación del problema **5**
2. Preguntas de investigación **8**
3. Objetivos **8**
3.1 Objetivo general 8
3.2 Objetivos específicos 9
4. Justificación **9**
CAPITULO II **12**
MARCO METODOLÓGICO **12**
1. Tipo de investigación **12**
2. Descripción del desarrollo del estudio. **14**
3. Técnicas de investigación **19**
3.1 Entrevista en profundidad 19
3.2 Observación participante 21
4. Descripción de la muestra **23**
5. Unidades de análisis. **25**
6. Instrumentos de recolección de datos **26**
6.1 Equipos 27
7. Procesamiento y análisis de la información **27**
8. Consideraciones éticas **29**
CAPITULO III **31**
MARCO TEÓRICO **31**
1. Fundamentación teórica **31**
2. ¿Dónde, por qué y para qué surge el tema de género? **31**
2.1 Fase emancipacionista 33
2.2 Fase de liberación 34
2.3 Fase de la lucha por la equidad 36
3. Género **37**
3.1 Género como construcción social 38

3.2 Género como categoría de análisis 41
4. Clase, etnia y género 44
5. Los "indígenas" y la mujer "indígena" a los ojos de América Latina 45
6. Estudios de género en Bolivia 50
7. ¿"Chacha Warmi" y/o género? 52
8. Conceptualización de Cosmovisión Andina 53
8.1 Conceptualización de "Chacha Warmi" 54
8.1.1 "Jaqi y Chacha Warmi" 56
8.1.2 Dualidad 59
8.1.3 Complementariedad 61
CAPITULO IV 66
RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN 66
1. Conociendo a los y las aymaras que viven en Orinoca 66
1.1 La escuela de Orinoca 68
2. "Chacha Warmi" en los ámbitos políticos – sociales, espirituales y contextuales 70
2.1 Chacha Warmixa qamañtaypiwa. 71
2.2 "Chacha Warmi" en lo político - espiritual 76
2.3 "Chacha Warmi" en lo contextual 78
3. "Chacha Warmi" en la concepción y "warmi jisk'anchata" en la práctica 80
3.1 La dualidad de "Chacha Warmi" en lo político - espiritual 80
3.2.1 El divorcio entre la dualidad de "Chacha Warmi" y la participación comunitaria de la mujer 84
4. El ámbito social – productivo tiene dos rostros: la dualidad y el maltrato 90
4.1 El principio de dualidad en el trabajo de la chacra 90
4.2 "Utata, yaputa irnaqañankata warmi p'iqiwa" 92
4.2.1 Inti jalsunjipana el trabajo de la mujer empieza por la madrugada 93
4.2.2 "Taypuru", la mujer es el "p'iqi" en la chacra 103
4.2.3 "Jayp'uru", el trabajo continúa en el hogar 111
5. Jaqi y Chacha Warmi 119
CAPITULO V 131
CONCLUSIONES 131
CAPITULO VI 143
PROPUESTA 143
Bibliografía 153
ANEXOS 157

ABREVIATURAS UTILIZADAS

CEA	: Consejo Educativo Aymara
EIB	: Educación Intercultural Bilingüe
CIDES – UMSA	: Revista del Postgrado en Ciencias y Desarrollo – Universidad Mayor de San Andrés
IFFI	: Instituto de Formación Femenina Integral
ITAHO	: Instituto Técnico Agropecuario Humanístico de Orinoca
MNR	: Movimiento Nacionalista Revolucionario
NECO	: Núcleo Escolar Campesino de Orinoca
ONGs	: Organización no gubernamental
THOA	: Taller de Historia Oral Andina
UNFPA	: Fondo de Población de las Naciones Unidas

CÓDIGOS UTILIZADOS

A.V.V.	: Amelio Villca Villca
A.V.	: Andrea Villca
A.Q.	: Ayllu Qullana
A.H.	: Ayllu Hinchura
A.S.	: Ayllu Sullka
C.F.	: Cindulfo Fernandez
D.V.	: Desideria Villca
E.X.	: Eliodora X
E.V.	: Efracia Villca
ENTR.	: Entrevista
F.W.	: Filomena Willcarani
F.R.	: Fortunato Ramirez
G.V.	: Gerardo Villca
I.V.	: Ilda Villca
I.A.	: Intir Awki
J.CH.W.	: Jiliri Chacha Warmi
J.E.	: Junta Escolar
J.V.	: Juana Villca
J.V.B.	: Justina Villca Bonifacio
L.B.	: Liborio Bonifacio
M.T'.	: Mama T'alla
M.V.	: Martín Villca
R.A.	: Ruth (A)
OBS.	: Observación
O.CH.	: Onofre Choque
P.V.	: Porfirio Villca
S.S.	: Sabino Saavedra
S.V.	: Sacarías Villca
T.CH.	: Timoteo Choque
T.M.	: Tata Mallku
T.CH.W.	: Taypiri Chacha Warmi
W.CH.W.	: Wawa Chacha Warmi

INTRODUCCIÓN

El pueblo de Orinoca ubicado en la provincia Sur Carangas del departamento de Oruro en Bolivia, presenta entre sus características más sobresalientes y preliminares a la organización social y política basada en los Ayllus, en las autoridades originarias y en la organización del contexto.

Tanto Ayllus, como autoridades originarias y contexto se rigen en base a la concepción de "Chacha Warmi"; es decir, que el Ayllu Qullana es representante del varón y el Ayllu Hinchura y Sullka es representante de la mujer, el gobierno de las autoridades originarias se las asumen en pareja y el contexto y/o territorio se lo comprende desde una perspectiva dual: los de arriba y los de abajo.

A partir de este modo de organizar y de comprender la existencia en Orinoca, y a partir de formas similares de ordenar el cosmos y la naturaleza en otros contextos, se viene caracterizando a las culturas "indígenas"; específicamente a las culturas andinas, como duales y complementarias en el relacionamiento de la pareja, categorizándolas de forma general a toda la diversidad de interrelaciones entre hombre y mujer como armónicas, igualitarias y/o equitativas.

Sin embargo, el relacionamiento de "Chacha Warmi" no es armónica en su totalidad, ya que se discrimina a la mujer en la participación política – comunitaria, la mujer sufre de violencia física y se la sobrecarga con trabajo. Esta realidad de maltrato a la mujer no se dá en todo el relacionamiento de la pareja, ya que depende del espacio, de la actividad y de la interrelación misma entre ambos, lo cual está sujeto a un tiempo y a un espacio que no son homogéneos.

Por lo que no es posible categorizar a toda una sociedad como complementaria y como dual ya que estaríamos ante una cultura perfecta, pero tenemos entendido que culturas perfectas no existen. Asimismo, tampoco es posible desestimar la presencia de la concepción de "Chacha Warmi" a nivel macro que rige los ámbitos espirituales, contextuales y sociales – políticos los cuales están profundamente enraizadas en las costumbres y tradiciones de la comunidad.

De manera general, son estos aspectos que se discuten en este trabajo de tesis, y que son producto de un proceso de investigación realizado en el pueblo de Orinoca; específicamente en las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu, en distintos períodos

de los años 2009 y 2010. Asimismo, el presente estudio se centró en *analizar la relación entre la concepción de "Chacha Warmi" basada en la dualidad y complementariedad y las prácticas cotidianas de la pareja.*

Además, el estudio mencionado en el contexto en el que se ha realizado, es el primero en ser llevado a cabo con dicha temática, no se tiene ningún otro antecedente de un trabajo con contenido similar, sólo se cuenta con investigaciones relacionadas a la vida del Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia: Evo Morales Ayma, quien nació en el Ayllu Sullka del pueblo de Orinoca.

En ese sentido, en esta investigación se trata de manera exclusiva el relacionamiento de "Chacha Warmi" en el cotidiano vivir y ver si existe relación con la concepción basada en la dualidad y complementariedad de "Chacha Warmi", a diferencia de otros estudios realizados en otros contextos que tratan temáticas relacionadas a la transversal de género en instituciones educativas, a la participación política de la mujer, a la identidad de la mujer aymara, entre otros, los cuales estuvieron enfocados desde contenidos teóricos ajenos a las culturas "indígenas" y/o andinas, como es el caso de la temática de género.

Entonces, este trabajo saca a relucir concepciones y prácticas propias sobre el relacionamiento de "Chacha Warmi", para de este modo profundizar el diálogo intercultural entre hombres y mujeres, y fortalecer los procesos intraculturales en el pueblo de Orinoca, ya que la interculturalidad no sólo hace parte de sociedades en conflicto, sino también básicamente debe partir del diálogo entre hombres y mujeres de un mismo contexto social, y el proceso intracultural es un proceso indispensable en la reflexión del accionar como pareja, porque culturalmente Orinoca cuenta con la concepción macro de "Chacha Warmi" que rige los ámbitos sociales – políticos, espirituales y contextuales.

En concreto, esta tesis para abordar la temática del relacionamiento de la pareja en el pueblo de Orinoca; en las comunidades de Chhawkha y wichhuqullu, tocó aspectos netamente personales y que además, en ocasiones se tornó en una situación de difícil apertura para tratar dicho tema, para lo cual el enfoque cualitativo y de corte etnográfico facilitó bastante el proceso de investigación. Es así que este estudio se divide en 6 capítulos.

En el capítulo I se presenta el planteamiento del problema, donde se establece que en el espacio académico se tiende a categorizar a las culturas "indígenas" como

complementarias y duales, pero desde las voces de comunarias y comunarios se sabe que el relacionamiento entre la pareja en muchas ocasiones se torna en la opresión a la mujer por parte del esposo. En este capítulo también están las preguntas de investigación, los objetivos y la justificación, que en síntesis hacen referencia a la relación entre la concepción de “Chacha Warmi” basada en la dualidad y complementariedad y el contidiano vivir de esta pareja.

En el capítulo II se encuentra la metodología de la investigación, que aborda desde la elaboración del perfil de tesis, el trabajo de campo y la sistematización de los datos. Este último punto referido a la sistematización de los datos es desarrollado en cuatro fases, como ser: transcripción de los datos, categorización, triangulación y redacción de la tesis.

El capítulo III está dedicado a la fundamentación teórica, en donde se toman en cuenta temas como los inicios y el proceso de incursión del tema de género, aspectos conceptuales de género, los “indígenas” y la mujer “indígena” a los ojos de América Latina, el estado de arte de los estudios de género en Bolivia, “Chacha Warmi” o género, la cosmovisión andina abocada a la concepción de “Chacha Warmi”, la concepción de “jaqi”, la dualidad y la complementariedad. Este capítulo permite analizar los resultados de la investigación, porque se plantean bases teóricas y conceptuales relacionadas a la temática planteada.

En el capítulo IV se presentan los resultados de la investigación organizadas en cinco categorías. La primera hace referencia a aspectos contextuales donde se llevó a cabo el estudio, la segunda desarrolla la concepción de “Chacha Warmi” desde la propia voz de comunarios y comunarias, la tercera expone la denuncia de la mujer mediante la concepción de “jisk’anchata”; que denota discriminación en la participación política, la cuarta se refiere a la dualidad de “Chacha Warmi” en el espacio de la chacra y el trabajo excesivo para la mujer y finalmente, la quinta está dedica a desarrollar la norma social de “jaqi”.

En el capítulo V está la conclusión expuesta en hallazgos y reflexiones en torno al tema de investigación. Por útlimo, el capítulo VI presenta la propuesta a la luz de las conclusiones, la cual consta en realizar una mirada introspectiva al legado cultural de “Chacha Warmi” existente en el pueblo de Orinoca, pero también reflexionar sobre las prácticas cotidianas de los comunarios y de las comunarias.

Con este trabajo se pretende mostrar al lector, pero de manera especial a la comunidad involucrada el valor educativo del modo de comprender la existencia basada en la concepción macro de “Chacha Warmi” que rige a los ámbitos sociales – políticos, espirituales y contextuales, pero esta concepción sufre una ruptura en ciertos espacios y tareas del cotidiano vivir, y que a partir de esta ruptura se hace presente el tema de género con su planteamiento de los derechos individuales.

Finalmente, cabe aclarar que gracias a Juan Carvajal se pudo presentar el resumen en lengua “indígena”, las entrevistas y las observaciones según el alfabeto de la normalización de la lengua aymara. Asimismo, la traducción del aymara al castellano presentadas en el presente trabajo fue realizada por la autora y corregidas por el profesor Sabino Saavedra Yucra.

CAPITULO I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1. Identificación del problema

Durante mi niñéz y mi adolescencia fue sembrada la semilla que pregunta del por qué del orden de las cosas en la sociedad: una de esas preguntas estaba enfocada exclusivamente a poner en tela de juicio aquello que quiere la comunidad y la familia que hagamos las mujeres, y otra de las preguntas se enfocaba a darme cuenta que en la ciudad me trataban mal debido a mi color de piel, mis rasgos fenotípicos, mi vestimenta, mis costumbres, mi lengua, entre otros. Ambas preguntas me llevaron a emprender caminos contradictorios y hasta rebeldes frente a lo que se esperaba que haga y diga una mujer, y frente a la actitud pasiva y de amoldamiento al orden social.

En mi juventud; en la época universitaria, llegué a formar parte del Instituto de Formación Femenina Integral (IFFI), logrando ser vicepresidenta de la Articulación de Mujeres del Distrito 14 de Villa Sebastián Pagador en el Departamento de Cochabamba. Aquí participaban mujeres migrantes de las provincias del Departamento de Oruro, y con una notable población proveniente del pueblo de Orinoca.

A partir de estas mis experiencias fui comprendiendo que el tema de "género"[1] y el tema de personas de orígenes culturales diferentes a la ciudad son complicados y desgastantes para quienes estamos comprometidos en eliminar la discriminación por causas del "género" y por el origen cultural. Entonces, al ingresar a la Maestría en Educación Intercultural Bilingüe (EIB) del PROEIB – Andes en el año 2008 decidí no tocar más, específicamente, el tema de "género" y no inmiscuirme en asuntos tan polémicos como es ese tema, porque en ocasiones sentí ser uno frente a una montaña, y también debido a las sanciones sociales de las que fuí objeto en mi niñéz y mi juventud.

En dicha Maestría fuí entendiendo que la interculturalidad interpela el carácter y la naturaleza del Estado nación latinoamericano, ya que tiene que ver con una realidad de

[1] La palabra de "género" está entre comillas, porque más adelante se trata en el marco teórico de las razones que justifican del por qué este término y concepción no son aplicables a todos los contextos y de forma universal. Sin embargo, en esta parte del trabajo se hace uso del mismo apelando que su concepción es conocida por una mayoría de la gente.

conflicto entre pueblos originarios con contextos hegemónicos que manejan el poder del Estado nación. Es un proyecto a construir, es una utopía y es un ideal a alcanzar, el cual se fundamenta en el diálogo, superación de la desigualdad en la distribución del poder, se basa en la necesidad de establecer una relación horizontal de reconocimiento de derechos (Memoria del Taller: Módulo de interculturalidad, ciudadanía y educación. "Interculturalidad y Multiculturalidad". Cochabamba – Bolivia, 2009).

Entonces, la interculturalidad es diálogo, superación de las desigualdades y respeto, sin embargo, oí opinar a alguno de mis compañeros; provenientes de pueblos originarios, lo siguiente: Colque B. dice: "nos desarmonizan cuando hablan de derechos de la mujer, nuestras mujeres ya hablan de derechos (2do semestre/Módulo de Cultura)", Segundo E. dice "Antes de que lleguen las ONGs todo estaba bien, las mujeres no reclamaban, llegan las ONGs las mujeres reclaman (1er semestre/Módulo Educación)".

Esta situación produce en mi un choque de discursos y/o de realidades: uno que dice que la interculturalidad implica la superación de la desigualdad; en términos generales, y otro que dice, que aún las mujeres son consideradas como propiedad de alguien o en su defecto, entiendo que como pueblos originarios reclamamos una relación horizontal en base al respeto y reconocimiento de derechos, mientras que al interior de nuestras culturas prohibimos que las mujeres hablen de derechos.

Inmediamente el cuestionamiento se hace presente en mis reflexiones, por un lado mis compañeros dicen que hablar de "género" es desarmonizar y por otro lado, la opinión de una comunaria de Orinoca dice lo siguiente: "(…) waway warmixa jani pani suma utjtanti, jisk'anchatakitana chanchantixa (…)", [*"(…) hija las mujeres no vivimos bien siempre, estamos constantemente discriminadas por el hombre*"] (J.B., A.Q., Jukhumasi, Conversación, 2008).

Por lo que mi compromiso como aymara y como mujer no me permite soslayar esta situación, porque la voz de la mujer está expresando una vida basada en la discriminación y de sufrimiento en su propio contexto, mientras que compañeros estudiantes de la Maestría en EIB exigen no hablar de género, por el hecho de que ahora las mujeres reclaman por sus derechos. Aunque para emprender este estudio tuve que entender dos aspectos fundamentales: una se refiere a que el tema de "género" es de contexto foráneo

a las culturas originarias, pero comúnmente ya está presente en dichas culturas y lo otro, se refiera a que en las culturas andinas se habla de "Chacha Warmi[2]", como aquello semejante a "género".

También pude advertir que esta situación entre el tema de "género" y de "Chacha Warmi" a hecho que constantemente se evite hablar sobre esta temática, ya que cuando se toca el tema de género las comunidades originarias evitan el tema arguyendo que género es una imposición de valores ajenos (Luykx, 1997).

Efectivamente, hay que cuidar en no mirar con lentes ajenos a otro contexto, pero no hay que dejar de hablar sobre el asunto, pero a partir del contexto: "(…) equidad de género, eso para mi es una equivocación enorme filosóficamente, equidad de género para mi quiere decir yo debo estar en un cargo y tú también debes estar en la misma altura, pero en el aymara es una destrucción (…), el hombre andino es copia de todas las plantas y los animales, qué animal anda solo, siempre es par; hembra y macho (…)" (G.V., A.Q., Tunavi, entr.2009).

Tanto los compañeros citados de dicha Maestría, como el comunario citado, dicen que "género" no tiene cabida en las culturas originarias, porque lo existente en dichas culturas es el "Chacha Warmi": dualidad y complementariedad. Así nos dejan entender que en la vida práctica de la pareja se refleja armonía, balance, entre otros, sin embargo, la comunaria dice todo lo contrario sobre la vida armónica.

Entonces, vamos hablar desde la perspectiva de "Chacha Warmi": dualidad y complementariedad, que es lo que nos está diciendo el testimonio arriba citado. Por lo tanto, el tema de fondo no es abordar si efectivamente la teoría de género es una imposición de valores ajenos, aunque no deja de ser determinante, sino es realizar una investigación que dilucide a la luz de la realidad observada el concepto de "Chacha Warmi" basada en la dualidad y complementariedad en las prácticas cotidianas de la pareja.

[2] "Chacha Warmi" en contexto aymara como el pueblo de Orinoca, en una simple traducción al castellano se entiende como: marido y mujer, matrimonio y/o como pareja. Lo más cercano en equivalencia sería: la pareja, por lo que para efectos de este estudio se usará ese término, aunque no necesariamente es el significado, porque culturalmente adquiere diferentes connotaciones.

Por lo tanto, el punto neurálgico de este estudio está en recoger las voces y observar el cotidiano vivir de “Chacha Warmi” sobre: dónde y cómo está presente el concepto de “Chacha Warmi”: dualidad y complementariedad.

2. Preguntas de investigación

Para comprender la realidad dentro el punto anterior nos planteamos las siguientes preguntas:

- ¿De qué manera y en que espacios se visualiza el concepto de dualidad y complementariedad de “Chacha Warmi” en el quehacer cotidiano de dicha pareja? ¿Qué está presente, dónde está presente, cómo está presente?
- ¿Que aspectos del concepto de “Chacha Warmi” se encuentran en la vida cotidiana de la pareja, de las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu, del Ayllu Qullana, en el pueblo de Orinoca?
- ¿En qué prácticas del quehacer cotidiano de la pareja se operativiza el concepto de “Chacha Warmi”, de las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu, del Ayllu Qullana, en el pueblo de Orinoca?

Identificación del tema

“Chacha Warmi”: dualidad y complementariedad

El concepto de “Chacha Warmi” en las prácticas cotidianas de la pareja, en las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu, Ayllu Qullana del pueblo de Orinoca.

3. Objetivos

El presente estudio fue guiado por los siguientes objetivos:

3.1 Objetivo general

Analizar la relación entre el concepto de “Chacha Warmi”: dualidad y complementariedad, y las prácticas cotidianas de la pareja, en las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu del pueblo de Orinoca.

3.2 Objetivos específicos

- Identificar las percepciones de hombres y mujeres respecto al concepto de “Chacha Warmi”.
- Conocer la opinión de las mujeres y de los hombres referida al relacionamiento de “Chacha Warmi” en la práctica cotidiana.
- Describir acciones en las que se plasma los elementos del concepto de “Chacha Warmi”.

4. Justificación

Mucho se ha oído y se ha leído sobre la complementariedad y la dualidad de “Chacha Warmi”, lo cual como sustento filosófico o de cosmovisión del mundo andino es ejemplificador respecto al modo de comprender la vida.

Uno de los principios del mundo andino, ya trabajado por varios autores entre los cuales están (Pari 1996 citado en Ramos 2003) y (Choque citada en Ramos 2003), es el concepto simbólico de dualidad y complementariedad, es decir: “En el mundo andino, la dualidad está representada en el chacha-warmi como expresa Albó (1999:104) “chacha es varón y warmi es mujer”. De esa manera para generar una vida se hace imprescindible la pareja (…)” (Ramos, 2003: 45).

Este modo de comprender la vida basada en “Chacha Warmi” también abarca a la naturaleza, así por ejemplo, los, cerros, las plantas, entre otros, son considerados como macho y hembra. Además, en el mundo andino la naturaleza tiene vida, no existe un ente inanimado, por lo que el hombre y la naturaleza también conforman una dualidad que como tal es vital para la regeneración y la producción de la vida; la ausencia de uno de estos elementos implica la inexistencia de la vida.

Entonces, en la naturaleza existe esta complementariedad excluyente pero incluyente a la vez, porque las platas y los animales no son iguales, pero, se necesitan; en ese sentido, en el mundo andino todos se necesitan de unos a otros y por lo tanto, se da una relación de complementariedad.

Por otro lado, la complementariedad también es un concepto simbólico comprendido desde la relación varón - mujer como componentes incluyentes-excluyentes y productivos para el bien común y con un fin común. Tanto varón como mujer no son iguales, pero, son incluyentes en el sentido de que ambos se necesitan para producir un bien común.

Respecto al concepto simbólico de dualidad, vinculado específicamente a la relación de "Chacha Warmi", se refleja en el par opuesto; es decir, lo básico es estar en pareja (Chacha Warmi), no existe o no se puede comprender la vida impar, pero este par no son iguales, sino son diferentes.

Sin embargo, existen estudios relacionados al tema, desde las voces de mujeres Originarias, como es el caso de Ramos Flores Rosa quién hizo un trabajo en Uyuni (Oruro) con un tema denominado "Prácticas y Discursos sobre el tema transversal equidad de género" y otro estudio realizado por Jeréz Caisabanda Carmen quién trabajó "la participación de la mujer en las organizaciones sociales originarias". Ambos estudios develan realidades que no condicen con el discurso simbólico de dualidad y complementariedad de "Chacha Warmi"; respecto al relacionamiento entre hombres y mujeres. La realidad observada, descrita y analizada bajo el concepto ya mencionado rebeló una relación asimétrica entre lo que se dice y lo que se hace.

Asimismo, lo expuesto en el planteamiento del problema y los trabajos de las mujeres originarias que se las nombraron en el párrafo anterior, me enfrentan a una situación de existencia de dos realidades; las de los discursos y las de las vivencias cotidianas. Este hecho compromete a mi persona como mujer aymara a realizar este estudio, porque es una responsabilidad el de abordar investigaciones por nosotras/os y desde nuestros contextos.

Además, el presente estudio nos lleva a trascender en la reflexión respecto a acciones incongruentes no solo al interior de las poblaciones originarias; es decir, referidas a los discursos y prácticas de la dualidad y complementariedad de "Chacha Warmi", sino también a las políticas educativas del Estado Plurinacionacional de Bolivia, ya que al interior de la nueva Ley de Educación "Avelino Siñani y Elizardo Pérez" expresa enfáticamente a la intra – interculturalidad y la descolonización como pilares fundamentales en el proceso de cambio socio – cultural y educativa. Sin embargo, no

recoge la concepción de “Chacha Warmi” como base para una educación intercultural, sino que más bien continúa con la transversal de equidad de género. A esta situación se incrementa el hecho de que, según Ramos (2003), dicha transversal es más declarativa que práctica y que los docentes, los padres, las madres de familia y la población estudiantil desconoce qué significa equidad de género y cómo se lo pone en práctica.

Por lo que este argumento es fundamental y por demás relevante para una Educación Intercultural Bilingüe, no solo desde una perspectiva educativa, sino también desde una perspectiva social, porque el relacionamiento entre hombres y mujeres no puede escapar al diálogo, al consenso y a la superación de desigualdades.

Entonces, los estudios mencionados y el compromiso como mujer aymara, son fundamentales para contribuir a un mejor entendimiento de la EIB y el concepto de “Chacha Warmi”, pues si la EIB implica un diálogo entre diferentes pero similares en cuanto a humanidad, entonces el tema de “Chacha Warmi” debe ser parte de ese proceso de diálogo, para enriquecer y profundizar una relación de equilibrio entre varones y mujeres. El presente estudio también adquiere importancia debido a que se dedicó de manera exclusiva a develar la operativización del discurso en la práctica, aspecto que no fue directamente enunciado en los trabajos de Ramos y Jeréz.

Además, es un estudio que sin duda permite una apertura al debate y a la polémica constructiva, ya que actualmente, política e ideológicamente los pueblos originarios andinos y amazónicos se encuentran en pleno proceso de reivindicación socio – cultural. Entonces, el presente estudio, puede resultar un documento para contribuir al cambio íntegro en los procesos intra e interculturales.

Finalmente, es un estudio interpelador a la actitud pasiva de la EIB “intelectuales, investigadores, docentes en EIB, estudiantes EIB, y poblaciones originarias en su mayoría”, quienes al parecer observan y aceptan ciegamente ciertas situaciones que tienen que ver con las poblaciones originarias, respecto a la realidad del relacionamiento de “Chacha Warmi” en las comunidades originarias. Es posible analizar críticamente las relaciones de “género” en un marco de respeto mútuo, y que el concepto de interculturalidad no se limite en un respeto acrítico con relación al tema puntualizado, como dice Luykx (1997).

CAPITULO II

MARCO METODOLÓGICO

El reencuentro con el pueblo de Orinoca, el observar cada espacio que me trae recuerdos de cuando aún no había salido del pueblo, el verificar que el tiempo había borrado los lugares por donde pasteé la oveja, por donde construí los hornos de arena, y especialmente, el estado de la casa de mi abuelo y abuela me indican que hace tiempo se fueron quienes le dieron vida y alegría. Hoy mi casa sólo son ruinas que el tiempo va borrando toda huella que indique la existencia de personas.

Sin embargo, a mi llegada los tíos y las tías me abrasaron con su bienvenida, y nuevamente soy comunaria, sólo que volví con más años, con el rostro envejecido, con algo más de estatura y con un tema de investigación en mente, el cual es: oír la voz de comunarias y comunarios, observar el cotidiano vivir de “Chacha Warmi” y relacionar con el concepto de “Chacha Warmi” basado en la dualidad y complementariedad.

Es un tema que toca aspectos netamente personales, para lo cual se hizo imprescindible un enfoque de investigación que me ayude a comprender el ámbito social y humano, para entender lo que se observa desde la propia perspectiva del actor/actora, así interpretar los significados intrínsecos de la persona.

El sentir, la opinión, el acuerdo, el desacuerdo y la vivencia de “Chacha Warmi”; de manera individual o conjunta, respecto al relacionamiento de esta pareja, es de vital importancia para la temática planteada, porque como personas tenemos sentimientos, nuestros propios valores, principios, puntos de vista y formas de vivir y comprender la vida de y en “Chacha Warmi”. Por lo tanto, el enfoque de investigación cualitativa con carácter etnográfico facilitó este proceso de estudio.

1. Tipo de investigación

El tipo de investigación es de carácter cualitativo: descriptivo – explicativo y de corte etnográfico. Es cualitativa, porque la temática de estudio implica comprender el sentir de “Chacha Warmi” más allá de lo observable y de lo palpable, y sólo se podrá expresar dicho sentir desde el interior subjetivo de “Chacha Warmi”. El significado del cotidiano vivir en “Chacha Warmi” fue conocida a través de la voz de la pareja y desde la realidad

particular de cada uno de los participantes. El tema de estudio necesariamente pasa por asuntos personales, por lo tanto, asuntos delicados a ser tratados, situaciones en donde la apertura a la expresión desde el interior de los sujetos se hacen imprescindibles para dicho tema de estudio, entonces, el conocer la vivencia de “Chacha Warmi” desde el punto de vista de los sujetos de investigación, entre otros, hace parte de las características de la investigación cualitativa. Como menciona el siguiente autor: “(…) los investigadores cualitativos estudian la realidad en su contexto natural, tal y como sucede, intentando sacar sentido de, o interpretar, los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas” (Rodriguez, Gil y García 1996: 32).

Asimismo, la investigación cualitativa en su estudio y en su intento por conocer la realidad, enfatiza en el significado que el actor tiene de un hecho en particular, al contexto real y natural del participante.

Es descriptivo, porque se describen las prácticas cotidianas de “Chacha Warmi”. Entonces, aparte de oir las voces de la pareja, se describe el quehacer cotidiano de ambos ya sea conjunta o individualmente. Es explicativa, porque a partir de las percepciones sobre el concepto de “Chacha Warmi”, sobre el relacionamiento de y en “Chacha Warmi” y la observación de las prácticas cotidianas de dicha pareja, se intenta dar explicaciones desde los hechos concretos y su vínculo con el concepto de “Chacha Warmi”: dualidad y complementariedad.

Por otro lado, fue de vital importancia describir los acontecimientos cotidianos de “Chacha Warmi”; en el que el propósito del método etnográfico facilitó, precisamente, en describir a la población participante. Pero, además el método etnográfico no sólo aportó al estudio con descripciones, sino, permitió la comprensión e interpretación de fenómenos hasta llegar a teorizaciones sobre los mismos.

> Desde nuestra perspectiva, cuando nos referimos a la *etnografía* la entendemos como el *método* de investigación por el que se aprende el modo de vida de unidad social concreta. A través de la etnografía se persigue la descripción o reconstrucción analítica de carácter interpretativo de la cultura, formas de vida y estructura social del grupo investigado. Pero también, bajo el concepto etnografía, nos referimos al producto del proceso de investigación: un escrito etnográfico o retrato del modo de vida de una unidad social. (Rodriguez, Gil y García 1996: 44)

Entonces, el método etnográfico acompañó a la investigadora para reflexionar constante y profundamente sobre la realidad, buscando significaciones a lo que se vió, se oyó y se hizo durante nuestro trabajo de campo, lo cual permitió interpretar esa realidad. Como dicen Rodriguez, Gil y García (1996:45)

> La preocupación fundamental del etnógrafo es el estudio de la cultura en sí misma, es decir, delimitar en una unidad social particular cuáles son los componentes culturales y sus interrelaciones de modo que sea posible hacer afirmaciones explícitas acerca de ellos (García Jiménez, 1994). Cuando hacemos etnografía de una determinada unidad social, estamos intentando construir un esquema teórico que recoja y responda lo más fielmente posible a las percepciones, acciones y normas de prejuicio de esa unidad social.

En este sentido, coincidiendo con estos planteamientos, la investigadora, desde el punto de vista del método etnográfico, tuvo la responsabilidad de hacer descripciones e interpretaciones profundas, asimismo, de interpretar no sólo las conductas, sino también los significados, intentando recoger lo más fielmente posible las percepciones de los actores. De ahí que el estudio etnográfico significó para la investigadora convivir con la población y las familias sujetos de estudio, participar en las tareas de los mismos, interactuar constantemente con ellas, en síntesis, ser parte de ellos y ellas, y hacerse integrante de la comunidad y/o de la familia.

2. Descripción del desarrollo del estudio.

Después de presentar el enfoque y el tipo de investigación los cuales fueron de invaluable aporte a la hora de las conversaciones con autoridades originarias, con varones y mujeres del pueblo de Orinoca y con esposos y esposas (Chacha Warmi), ahora paso a exponer el proceso de elaboración y ejecución del estudio planteado, el cual fue realizado en tres etapas:

1ra etapa: navegando entre las dudas; a pesar de haber sido parte del pueblo de Orinoca, de la comunidad de Agua Cruz (kurus uma y/o Thuruni) y de Wichhuqullu (Irwankha), por tanto, “conociendo” la realidad de la vivencia en dicha comunidad y pueblo, el planteamiento del tema de estudio se hizo un tanto trabajoso, porque son caminos distintos de abordaje de la investigación.

Inicialmente, en aulas del PROEIB – Andes se procedió a diseñar un perfil de proyecto de estudio, con el apoyo y dirección de una asesora docente de dicha institución. En este

proceso se dieron encuentros de dudas vivenciales y conceptuales, porque a pesar de vivir en Orinoca no me había preguntado el por qué de “Chacha Warmi”, sólo, como la mayoría de la gente, comprendía que es marido y mujer, por lo tanto son relaciones de género, sin embargo, la teoría me dice que género hace parte a contextos ajenos al pueblo de Orinoca, en consecuencia la teoría que sí sería acorde a Orinoca es la de la Cosmovisión Andina.

Entonces, personalmente decidí dejar de lado la teoría de género y la Cosmovisión Andina, para salir al contexto de investigación con una sola idea en la mente, oír y observar aquello que sucede y se dice en el cotidiano vivir de “Chacha Warmi”. Aunque, para cumplir con los requisitos institucionales se elaboró un perfil tentativo de tesis, el cual fue aprobado por la tutora y por un lector interno de la Maestría del PROEIB – Andes.

El perfil de tesis consistió en el planteamiento del problema, identificación del problema, objetivos; general y específico (s), justificación, metodología, técnicas de recolección de datos e instrumentos y un cronograma de actividades. Particularmente, junto a la asesora habíamos previsto que este perfil sería solamente un direccionador, razón por la que, en las guías de observación participante y en la entrevista en profundidad, se plantearon preguntas claves, englobantes y generadoras de nuevas respuestas, por lo tanto, preguntas abiertas.

2da etapa: “maravillándose con la realidad”; es cuando los estudiantes nos retiramos a nuestras (u otras) comunidades, es decir, el trabajo de campo[3].

A Orinoca llegué la última semana del mes de septiembre del año 2009, cuando mis ojos volvieron a ver aquel pueblo que un día dejé, el corazón no supo qué sentir:

> (…) la imagen impactante de recorrer aquellas calles por la plaza que me dirigían a Agua Cruz, reconocer por donde una vez, hace años, caminé, los latidos del corazón son muy fuertes, no puedo creer que estoy pisando este suelo y viendo lo que un día vi, las lágrimas empiezan a llenar mis ojos, pero no salen, hay un fuerte impacto entre lo que veo y con lo que recuerdo. (…) sigo caminando, intento reconocer el suelo por donde jugamos con kurritia, me acerco cada vez más a Agua Cruz a mi derecha está la entrada al Ch’ikhi por donde se ingresa a la oveja, donde jugamos con sut’awillas y

[3] Trabajo de campo es la estadía en lugar o el contexto de los participantes, para que desde la convivencia, de la conversación y el diálogo puedan lograrse obtener datos que permitan comprender una o varias realidades.

> sapos. Con sorpresa veo de cerca las casas, están sin dueño/a, sin techos, otras están destruyéndose, se ve que hace tiempo ya nadie estuvo ahí, sólo dos casas tienen gente adentro o afuera, en una está una señora en el fogón que está humeando, en la otra casa está un hombre solo, al que me acerco y saludo (…). (Orinoca, obs. 2009)

Así, el contexto empezó a maravillarme, en dónde todos son tíos y todas son tías y generalmente, nos comunicamos en la lengua aymara.

> El día siguiente estuvo destinado a visitar a las autoridades originarias del Ayllu Qullana específicamente, aunque, también si fuera posible se conversaría con la máxima autoridad originaria de los tres ayllus: Tata Mayur "kinsa tamani". Salí a las 5:00 am. en busca de Tata Mayur y para luego apersonarme ante la autoridad del Ayllu Qullana. Fui directamente ante la autoridad del Ayllu Qullana, llegué al domicilio saludé y salió una señora que era la esposa de la autoridad originaria del Ayllu Qullana, por lo tanto, Mama T'alla de dicho ayllu. (Orinoca, A. Originaria del Ayllu Qullana, obs. 2009)

Esta actividad es preliminar, según las costumbres del pueblo de Orinoca, ya que la autoridad originaria es considerada como aquella que cría y pastorea al pueblo, por lo tanto, para realizar una tarea como es el tema de investigación, es imprescindible presentarse ante dichas autoridades.

En esta presentación, estas autoridades originarias valoraron bastante el origen de la investigadora y el trabajo que habían realizado mis padres y abuelos (as). Después, se hizo llegar la acreditación del PROEIB - Andes, y finalmente, mencioné verbalmente hasta cuándo tenía previsto realizar el estudio.

Posteriormente, conversé con dos familias con las que se quedó que iba a ingresar hasta sus comunidades, para permanecer ahí un aproximado de dos semanas por familia, sin embargo, estas familias también valoraron bastante a los padres, madres, abuelos y abuelas de la investigadora, de igual forma la lengua aymara.

Una vez en las comunidades, empecé a conversar y a observar guiándome con el tema que se había traído en mente; oír qué se dice y ver lo que se hace en el cotidiano vivir de "Chacha Warmi", pero, para ingresar al tema en cuestión se tuvo que abordar desde distintas temáticas, por ejemplo: desde el tejido, autoridades originarias, costumbres, etc., ya que, el tema de "Chacha Warmi" resultó ser un aspecto íntimo y personal de los participantes, por lo que busqué formas de ingresar a dicho tema.

A medida que fui conversando y observando el diario vivir de “Chacha Warmi” salieron a relucir términos, prácticas, conceptos, ideas y entre otros, que no se habían pensado en el perfil de tesis. Después de haber convivido con las familias; de las comunidades de Chhawkha y/o de Wichhuqullu, alrededor de dos semanas, salí de la comunidad al pueblo de Orinoca, y es entonces, que pude justificar la razón de ingresar al Trabajo de Campo sólo con preguntas direccionadoras, ya que esta situación permitió conocer más de lo que se había pensado. Pero, también este plan direccionador fue muy útil para ayudar a profundizar algunas preguntas que se escaparon de la mente de la investigadora, y así de este modo, no perder de vista el tema de estudio.

Más que una entrevista en profundidad y una observación participante, para los actores fue una visita que se les estaba haciendo, donde pudimos conversar ampliamente de cualquier tema, y me expresaban sus preocupaciones y sus alegrías, también me realizaban una entrevista en profundidad y una observación participante, ya que me preguntaron por qué hago lo que hago y observaron todo en cuanto a mis actitudes y comportamientos en todo aspecto.

En este mi reencuentro con tíos y tías del pueblo de Orinoca, en esta mi visita; como denominaron dichas personas, a las comunidades mencionadas, fue de imprescindible utilidad los instrumentos auxiliares como la reportera, la cámara fotográfica y el cuaderno de campo, para registrar el punto de vista de y acerca de “Chacha Warmi”, para captar las imágenes de ambos en sus quehaceres cotidianos y para describir el cotidiano vivir de “Chacha Warmi” y/o anotar mis dudas, interrogantes y reflexiones.

Finalmente, esta etapa fue de carácter exploratorio, ya que sólo a partir de este encuentro es que el perfil de tesis sufrió mejoras, cambios y fue consolidándose como tal.

3ra etapa: “certezas”; esta etapa comprende el segundo ingreso al trabajo de campo, el cual fue llevado a cabo del 17 de abril hasta el 31 de mayo del 2010. Para este segundo ingreso, fue de vital importancia el primer trabajo de campo, ya que permitió focalizar el estudio referido al relacionamiento de “Chacha Warmi”, porque las preguntas claves, englobantes y generadoras, permitieron perfilar el camino exacto por donde debía dirigirse dicho estudio.

En esta oportunidad, gracias al primer trabajo de campo, se fueron priorizando las preguntas a ser profundizadas, los espacios de observación y las familias a ser observadas y entrevistadas.

Una vez en el pueblo de Orinoca, nuevamente me dirigí a presentarme ante las autoridades originarias, ya que cada año son nuevas autoridades, razón por la que se entregó a dichas autoridades la credencial del PROEIB – Andes y también se les hizo la entrevista para tener el punto de vista de la autoridad originaria acerca del relacionamiento de “Chacha Warmi”.

Aquel día me anoticié que las tres familias con las que debía ingresar hasta sus comunidades ya se encontraban precisamente en sus comunidades. Entonces, al día siguiente ingresé a la comunidad de Chhawkha para quedarme al menos dos o tres semanas conviviendo con dicha familia. Ya en la comunidad de Chhawkha y con la familia de don Timoteo y doña Andrea; mis tíos, puse mi atención en observar que hace “Chacha Warmi” desde que empieza el día, qué trabajo realizaban cada uno de ellos, en conjunto y por separado, cómo deciden el pastoreo de llama, entre otros, hasta que acaba el día.

En lo que se refiere a la entrevista en profundidad, mi atención se centró en realizar las preguntas: ¿tia o tío kunas Chacha Warmi?, ¿Chacha Warmi sapa uru kuna luraphi?, ¿sapa maini kunasa luraphi?, ¿warmixa kunatasa rawiyt’asi?, ¿chachasti kunatasa rawiyt’asi?, ¿Chacha Warmi sumacha jani sumacha qamapxi?, entre otras.

Asimismo, en Wichhuqullu con las familias de don Martín y doña Juana, mis tíos, y Amelio y Ruth (pareja joven), puse mi atención en los mismos aspectos que en la anterior familia. Con estas familias conviví alrededor de tres semanas, en su choza que está al norte de la comunidad de Wichhuqullu, a unas dos horas de distancia.

Finalmente, estoy convencida que es muy importante mencionar que las entrevistas, en su mayoría, fueron realizadas en aymara; además, las esposas son monolingües de quienes fue fundamental recoger las percepciones en lengua aymara y me permitieron realizar el acopio de concepciones, nociones y hasta cosmovisiones propias de la comunidad aymara.

3. Técnicas de investigación

Se hizo uso de dos técnicas de investigación para la recolección de datos; la entrevista en profundidad y la observación participante. La entrevista en profundidad fue aplicada a autoridades originarias del Ayllu Qullana, a los Intir Awkis de las comunidades arriba nombradas, a personas[4] sobresalientes de la comunidad y a mujeres y hombres con las que se tuvo la oportunidad de conversar. Finalmente, se entrevistó a las parejas de esposos de las familias participantes de la investigación. Y la observación participante fue aplicada específicamente en las dos comunidades y a las tres familias con las que se trabajó.

Ambas técnicas fueron de gran utilidad para realizar un análisis descriptivo del relacionamiento de "Chacha Warmi" en el cotidiano vivir y para comprender el significado de las opiniones y acciones de dichas parejas, en las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu del pueblo de Orinoca.

3.1 Entrevista en profundidad

Una vez establecida la empatía y otras condiciones se aplicó esta técnica de investigación. Ella nos permitió obtener datos sobre opiniones y puntos de vista desde los actores respecto del tema de estudio a través de la interacción verbal en varias oportunidades, como menciona el siguiente autor:

> (…). *Por entrevistas cualitativas en profundidad entendemos reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros éstos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras*. (…) (Taylor y Bogdan 1996:101).

Es así que, una vez ganada la confianza de los sujetos, los abordamos para entrevistarlos siguiendo el modelo de una conversación informal y entre iguales. La entrevista en profundidad fue una conversación amena y cíclica, la cual permitió al entrevistado expresarse desde su punto de vista. Fue un diálogo de libre expresión en el que la

[4] Aquellas personas que tuvieron mayor experiencia en temas culturales, costumbres, lengua, antiguas Autoridades Originarias y personas autoformadas respecto al acontecer histórico del pueblo de Orinoca (Gerardo Villca), son personajes considerados por la comunidad como conocedores de los temas mencionados.

conversación se dio fluidamente y no existió un patrón lineal de preguntas. En palabras del siguiente autor la entrevista en profundidad implica lo siguiente:

> En la entrevista en profundidad el entrevistador desea *obtener información* sobre determinado problema y a partir de él establece una *lista de temas*, en relación con los que se focaliza la entrevista, quedando ésta a la libre discreción del entrevistador, (…) Tienen ciertas ideas, más o menos fundadas, *y desean profundizar* en ellas hasta hallar explicaciones convincentes. Puede, incluso, que en ocasiones solo desee conocer *cómo otros* – los participantes en la situación o contexto analizado – *ven el problema* (Rodríguez, Gil y García 1999:168).

La entrevista en profundidad fue un encuentro de dos personas amigas, sin tapujos, ni recelos de ningún tipo, para lo cual fue escencial hablar aymara y la historia como comunarios de mis abuelos y mis padres, logrando ser considerada como familia o como uno de ellos. La recolección de datos con esta técnica fue fructífera ya que se dio en un ambiente de conversación informal no de interrogatorio, sino de diálogo, de ida y retorno.

En definitiva, la entrevista en profundidad en este caso se vió ampliamente favorecida por el ambiente familiar, también tiene que ver la manera en que la investigadora busca el tiempo oportuno, el espacio adecuado y la persona indicada para realizar dicha entrevista. Especialmente, tiene mucha relevancia cómo se introduce el tema de estudio, cómo se lo aborda y cómo se lo va conversando, de este modo es posible profundizar acerca de dicho tema.

Así por ejemplo, en la comunidad de Chhawkha, mientras descansábamos del cavado de papa, después de comer la wathiya a medio día con mi tía Andrea, ella expresaba el estar cansada e iba sacando las espinas de sus pies, entonces, vi que era el tiempo oportuno, el espacio y la persona indicada para seguir la conversación, guiándola hacia lo que esta persona piensa y siente sobre la vida de “Chacha Warmi” en la comunidad mencionada.

Una conversación, en la que también expreso lo que piensa mi padre sobre la vida de “Chacha Warmi”, sobre mi propia experiencia como hija, y es así como la persona entrevistada se suelta a expresar sus pensamientos, sentimientos, sus desacuerdos y acuerdos respecto del tema tratado. Al igual que cualquier otra conversación, las personas ven que es hora de hacer otras actividades, de forma similar, ambas vemos que conversamos mucho tiempo, entonces, decidimos seguir cavando la papa. Esta situación de conversación se da día tras día.

Para que se produzca esta situación de conversación fue de vital importancia el hecho de que mis orígenes pertenezcan al contexto de estudio, porque el modo de organizar el trabajo, de entender el tiempo, de relacionarnos, de comunicarnos, entre otros, son comunes a mi persona y a los sujetos de investigación, por lo tanto, hay apertura para la conversación y su profundización.

También, el hecho de ser mujer me ha facilitado el diálogo con las mujeres y con los varones. Específicamente el hecho de ser mujer hace que comparta casi todas las tareas de las mujeres del pueblo, y entonces esto hace que ellas expresen con confianza su vivencia en “Chacha Warmi”, asimismo, el hecho de ser mujer a favorecido para que las mujeres a manera de consejos expresen su sentir respecto a la vivencia en “Chacha Warmi”. Aunque, ellas y ellos saben que yo no tengo pareja (esposo), esto no ha sido impedimento para conversar ampliamente sobre el tema de “Chacha Warmi”, y personalmente estoy convencida que mi condición de soltera no me limita en realizar este estudio, porque de entrada no soy un “clon” que no ha experimentado el tener un padre y una madre, y soy parte de una comunidad donde conviven muchas parejas, estos dos elementos fundamentales en la socialización de una persona me dan una amplia experiencia como para poder abordar dicha temática.

Sería un extremo decir que quien no tiene pareja que no hable del asunto, o sino, que hable, pero cuando tenga pareja. Casi viene a ser como esta afirmación extrema: si no eres “indígena” no hables de asuntos de “indígenas”. De ambos extremos, es más probable tener pareja; aunque a futuro, pero es imposible uno que no es “indígena” tenga que volver a nacer.

3.2 Observación participante

Fue una técnica importante en el proceso de recolección de datos etnográficos e implicó la percepción directa e interpretativa mediante un proceso ordenado y sistemático. Se recogió los datos tal cual se presentaron, se intentó ver objetividades entendiendo subjetividades. Además, la observación participante implicó la interacción de la investigadora con los sujetos de estudio y su accionar, la cual se vuelve única en cada caso, como menciona este autor:

> (…). El investigador pasa todo el tiempo posible con los individuos que estudia y vive del mismo modo que ellos. Toma parte en su existencia cotidiana y refleja sus interacciones y actividades en notas de campo que toma en el momento o inmediatamente después de producirse los fenómenos (…) (Goetz y LeCompte 1988:126)

Con la observación participante la investigadora penetró en la experiencia de los otros, viviendo de la misma forma que ellos, intentando ser parte del grupo observado, pretendiendo comprender y explicar la situación desde el punto de vista de los miembros del grupo, sin embargo estuve alerta y no olvidar los motivos de mi presencia en determinada familia, como bien dice (Goetz y LeCompte 1988:126) “La observación participante sirve para obtener de los individuos sus definiciones de la realidad y los constructos que organizan su mundo”.

Para Rodriguez, Gil y García (1999) la observación participante exige del investigador gran habilidad social y a las que deben sumarse habilidades de cualquier observador, asimismo, dichos autores afirman que la observación participante es una actividad nada sencilla ya que implica desempeñar una doble función; la de observador y participante.

> Podemos considerar a la observación participante como un método interactivo de recogida de información que requiere una implicación del observador en los acontecimientos o fenómenos que está observando. La implicación supone participar en la vida social y compartir las actividades fundamentales que realizan las personas que forman parte de una comunidad o de una institución. (Rodriguez, Gil y García 1999:165)

En síntesis, es posible afirmar que la observación participante significó palpar en carne propia las actividades, ideas, emociones, sentimientos y acciones, propias de los participantes de la comunidad y/o de la familia participante.

Desde la experiencia de este estudio, puedo mencionar que la observación participante, como dicen Rodriguez, Gil y García (1999), no fue nada sencilla, ya que, efectivamente, se necesitó mucha habilidad para observar, registrar y participar. En razón de ello opté por realizar el registro de la observación cronológicamente, para no perder detalle alguno, y esta estrategia funcionó. Así por ejemplo, mentalmente memoricé palabras claves para que ubique la situación observada; qué hora, quienes, qué actividad, qué tema, en que lengua y en dónde, y entonces, en la más mínima oportunidad registraba la observación, siempre recordando las palabras claves. En ocasiones, tenía la oportunidad de observar, participar y registrar, y es como lo llevaba a cabo.

Finalmente, desde la experiencia del presente estudio, puedo mencionar que la entrevista en profundidad y la observación participante son interdependientes y ambos se nutren a la hora de la recolección de datos.

4. Descripción de la muestra

Para realizar el presente estudio se seleccionó a las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu del Ayllu Qullana del pueblo originario de Orinoca, perteneciente al Departamento de Oruro, Bolivia, por ser precisamente un pueblo originario milenario que es parte de la nacionalidad aymara.

El pueblo originario de Orinoca está organizado en dos Ayllus mayores; Qullana e Hinchura y un Ayllu considerado menor; Sullka, el cual es desprendimiento del Ayllu Hinchura. Se presentó el tema de estudio al Ayllu Qullana y a las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu, y al considerar que mis familiares directos pertenecen a dicho Ayllu y que además, hubo personas que expusieron que es un honor que una hija regrese a la tierra de sus padres a realizar estudios y que esta situación realza el sentimiento de orgullo de dicho Ayllu, estuvieron plenamente de acuerdo en que el estudio se llevara a cabo en el Ayllu mencionado.

Por otra parte, tomamos este contexto porque en él no se realizó investigación alguna referida al tema en cuestión, sólo investigaciones relacionadas a la vida del actual Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia: Juan Evo Morales Ayma, ya que dicho Presidente es oriundo del Ayllu Sullka.

Asimismo, Orinoca responde a la esencia del planteamiento e identificación del problema, ya que es un pueblo considerado perteneciente a la nacionalidad originaria aymara y por lo tanto, como el tema de estudio está dirigido a llevarse a cabo con población originaria, entonces, a partir de ello busqué que exista afinidad con el contexto y el tema de estudio.

En ese sentido la investigación se centró en el análisis de lo que se hace y lo que se dice acerca de “Chacha Warmi”, a partir de oír las voces de “Chacha Warmi” y observar el cotidiano vivir de dicha pareja, para, analizar el vínculo del concepto de dualidad y complementariedad con el quehacer cotidiano de “Chacha Warmi”. Las familias con las que se trabajó son:

- Un hogar con un matrimonio con edades de 60 a 70 años aproximadamente; este “Chacha Warmi” permitió al estudio recoger percepciones y describir el relacionamiento de personas que temporalmente fueron criados/as por awichus y awichas de otro tiempo, y que además, ellos ya son suegros (as) y tienen nietos.

- Un hogar con un matrimonio con edades que oscilan entre los 35 a 50 años aproximadamente; este “Chacha Warmi” también permitió recoger percepciones y describir el relacionamiento entre ambos. Son personas con hijos e hijas de entre las edades de 9 a 15 años aproximadamente, y que además temporalmente es distinto al primer “Chacha Warmi” y al último “Chacha Warmi”.

- Un hogar de reciente unión, personas de 18 a 20 años aproximdamente; este matrimonio permitió observar la manera en que la pareja joven va construyendo el relacionamiento en “Chacha Warmi” además, este matrimonio temporalmente pertenece a otro tiempo que seguramente no es similiar al primer y el segundo “Chacha Warmi”.

El primer y último “Chacha Warmi” fueron seleccionados en la comunidad de Wichhuqullu, porque son la única familia que permanece en dicha comunidad, allí tienen su rebaño de llamas y su chacra de papa, las demás familias migraron a las ciudades más próximas del pueblo de Orinoca.

Asimismo, la familia intermedia fue seleccionada por presentar las características arriba descritas y porque en la comunidad de Chhawkha sólo se encuentra alrededor de nueve familias; de las cuales cinco mayormente viven en el pueblo de Orinoca, pocas veces llegan a la comunidad, otras tres familias mayormente residen en la ciudad de Oruro y sólo llegan al pueblo de Orinoca y a la comunidad en días festivos, y finalmente, sólo una familia vive permanentemente en la comunidad con la que se trabajó.

Los y las entrevistadas durante el trabajo de campo fueron en total 20, entre comunarios y comunarias, y autoridades originarias, de los cuales 11 son varones y 9 son mujeres. Las personas entrevistadas oscilan entre las edades de 20 años y 89 años de edad aproximadamente. De entre los y las entrevistadas, los awichus y awichas son personas que voluntariamente aceptaron la entrevista. Las autoridades originarias Tata Mallku y Mama T’alla, Tata Originario y Mama T’alla del Ayllu Qullana (2009 y 2010), Intir Awki de las comunidades de Jukhumasi y Kurus Uma, son personas importantes a ser tomadas en

cuenta, por ser autoridades. Dos personas clave para los aspectos históricos, contextuales y para darnos a conocer la estructura administrativa y política de Orinoca fueron el Profesor Jubilado Gerardo Villca y el Profesor Sabino Saavedra Yucra.

5. Unidades de análisis.

Las unidades de análisis están de acuerdo a los objetivos que plantea el tema de investigación: El concepto de "Chacha Warmi" y las prácticas cotidianas de dicha pareja, en el pueblo de Orinoca Ayllu Qullana – comunidad Wichhuqullu y Chhawkha. En ese sentido, las unidades de análisis específicas son: las opiniones acerca de lo que el actor comprende sobre el concepto de "Chacha Warmi", las voces acerca del relacionamiento de "Chacha Warmi" en el cotidiano vivir y las actividades que desarrolla "Chacha Warmi". A continuación el cuadro:

Objetivos específicos	**Unidad de análisis**	**Técnicas**	**Instrumentos**
1) Identificar las percepciones de varones y mujeres respecto al concepto de "Chacha Warmi".	➢ Percepciones de autoridades originarias y Mama T'allas ➢ Percepciones de awichus y awichas ➢ Percepciones de personas claves ➢ Percepciones de Jiliri Chacha Warmi, Wawa Chacha Warmi y Taypiri Chacha Warmi.	• Entrevista en profundidad.	• Guía de entrevista en profundidad • Reportera • Cuaderno de campo • Cámara fotográfica
2) Conocer la opinión de las mujeres y de los hombres, referida al relacionamiento de "Chacha Warmi" en la práctica cotidiana.	➢ Las opiniones de hombres y mujeres respecto al relacionamiento en los ámbitos de: - La casa, chacra y pastoreo de la llama. - En la comunidad y reuniones	• Entrevista en profundidad.	• Guía de entrevista en profundidad • Reportera • Cuaderno de campo • Cámara fotográfica

3) Describir acciones en las que se plasma los elementos del concepto de “Chacha Warmi”.	➢ De Jiliri, Wawa y Taypiri “Chacha Warmi” - Tareas que realiza la mujer - Tareas que realiza el varón - Qué hora, quienes, qué actividad y en dónde.	• Observación participante	• Guía de observación participante • Reportera • Cuaderno de campo • Cámara fotográfica

Fuente: elaboración propia.

6. Instrumentos de recolección de datos

Los **instrumentos** que se utilizaron en la recolección de la información fueron:

a) Guía de entrevista en profundidad

Esta guía me acompañó hasta las comunidades donde ingresé, no sólo en forma mental, sino también en forma física. La guía de entrevista fue muy valiosa para no salir del tema de estudio, ya que a menudo, al momento de la conversación, se tocan diversas temáticas, las cuales pueden captar la atención y desviar la mirada de la investigadora. Entonces, la guía de la entrevista en profundidad orientó el camino a seguir en el estudio y permitió tener en claro los aspectos que se hubieran dejado sueltos en la conversación, para luego focalizar preguntas que necesiten ser profundizadas.

b) Guía de observación participante

La guía de observación participante fue valiosa a la hora de especificar aquello a lo que debía prestar especial atención en el trabajo de campo, así por ejemplo: las actividades que realizaban “Chacha Warmi”; por separado o de manera conjunta, la hora, dónde y cómo se decidía quién hacía cada actividad. La guía de observación participante fue aplicada exclusivamente en las tres parejas.

c) Diario de campo

Se registró de forma narrativa el diario vivir de “Chacha Warmi”, especificando la hora, los espacios, la actividad, los gestos, los estados de ánimo y tal como se expresa el actor o la actora; ya sea en aymara o castellano.

Mayormente se registró el diario vivir de “Chacha Warmi” después de la observación realizada, generalmente en el momento que se presentaba la oportunidad, en ocasiones la oportunidad de registrar la observación fueron bastante cortas, por lo que se realizaba una especie de punteo de los aspectos relevantes de la observación, y luego, cuando se tenía otra oportunidad, se narraba con más detalle la observación.

6.1 Equipos

Los equipos que favorecieron para capturar la información detallada fueron:

- **La reportera;** de vital importancia para el trabajo de investigación, ya que facilitó el registro de las versiones, opiniones, puntos de vista y emociones verbales, desde las voces de los participantes. Además, la reportera fue de invaluable utilidad, debido a que las entrevistas fueron realizadas en la lengua Aymara, en donde un sufijo puede cambiar el sentido del contenido de la oración.
- **La cámara fotográfica “digital y a rollo”;** ayudó a evidenciar las actividades cotidianas de “Chacha Warmi” en el terreno de las comunidades y permitió evidenciar el contexto de los participantes.
- **La computadora personal;** inicialmente fue útil para almacenar la información tanto de la cámara fotográfica como de la reportera, posteriormente, fue de utilidad para volver a los orígenes de las guías de entrevista y observación, y del contenido en general de la investigación. Y finalmente, fue de utilidad para empezar a transcribir las entrevistas y para iniciar el procesamiento de la información.

7. Procesamiento y análisis de la información

El procesamiento y análisis de la información fue un proceso árduo y que se llevó a cabo en cuatro fases, que se describen a continuación.

Primera fase: durante esta fase me dediqué a transcribir las entrevistas y las observaciones registradas durante el trabajo de campo, almacenadas en la computadora personal.

Dichas transcripciones se las realizó indistintamente; es decir, en el orden que fueron hechas las entrevistas y en el orden que fueron registradas las observaciones. Sin

embargo, posteriormente se vio conveniente crear tres carpetas diferentes en Microsoft Word; una de las autoridades originarias, otra de awichus y awichas y finalmente, una referida a las opiniones de los tres “Chacha Warmi”.

Las observaciones, también fueron clasificadas en Microsoft Word en carpetas; Jiliri Chacha Warmi, Taypiri Chacha Warmi y Wawa Chacha Warmi, con el fin de facilitar la categorización.

Segunda fase: dirigida a la categorización, para realizar este proceso retomé los datos; tuve que dar una lectura general a las entrevistas y a las observaciones, para entender aquello que el dato me dice y para que en las categorías hablen los datos, por ende las personas con las que se trabajó.

En ese sentido, en la computadora personal mediante un cuadro de organización de las categorías, para lo cual usé la estrategia que la asesora me había recomendado, que consistía en pintar de diferentes colores; es decir, pintar cierta entrevista u observación del mismo color si hace referencia a la misma temática, y pintar de diferente color a aquella cita u observación que hace referencia a otra temática.

Posterior a ello, recién se organizaron las categorías que responden a los objetivos y categorías emergentes. Se tomaron en cuenta como categorías a las temáticas generales que tocaban los participantes y se tomaron en cuenta como sub - categorías a las temáticas menores que tienen relación con la temática general.

Tercera fase: la categorización fue la base para dar inicio a la triangulación de la información, para lo cual se recurrió a una especie de esquema temático que facilite el proceso de sistematización y análisis.

Entonces, para empezar a trabajar con dichos esquemas tuve que recuperar la información expresada en categorías grandes y sub – categorías para crear el esquema temático, como lo veremos a continuación:

Categoría	Sub - categoría	Entrevista	Observación	Revisión bibliográfica y documental
Inti jalsunjipana	Lo que hace "Jiliri Chacha Warmi" por la madrugada.	"(…) todo lo referido a la mujer digamos; la cocina, la educación de los niños, dar ejemplo, tanto en el hombre lo mismo en la agricultura (…)" (F. R., T. M., Q., entr.2010).	"(…) a las cinco treinta de la mañana la tía se levantó de la cama y dejó la puerta abierta, el tío se sentó a oír la radio (…). La tía entró por cebolla, zanahoria, harina y papa" (Jiliri Chacha Warmi, Wichhuqullu, A.Q., obs.28/IV/2010)	El concepto de Chacha Warmi no es otra cosa que la idea de complementariedad. Caminar juntos para perfeccionarse. La mujer (warmi) o el hombre (chacha) cuando se conviven, se casan, llegan a formar el JAQI (persona íntegra). (Cordero y Cordero, 2009:16)

Fuente: elaboración propia en base a los datos recogidos en el trabajo de campo.

Este cuadro temático es bastante beneficioso para visibilizar el proceso de triangulación, y a partir de ello se inicia el proceso de sistematización y análisis interpretativo de la información, tomando en cuenta lo que se dice acerca de lo que hace "Chacha Warmi" con trabajos bibliográficos que tratan el tema.

Cuarta fase: se inicia el proceso de redacción de un primer informe, en base al cuadro temático de categorías emergentes, el cual es socializado en los talleres de investigación de la sexta promoción de la Maestría en EIB, este proceso fue constantemente acompañado por el asesor de este estudio. Posteriormente, se empezó la redacción final de la tesis, también acompañado por el asesor.

8. Consideraciones éticas

El comportamiento y el proceder de la investigadora estuvo centrada en el respeto, en aquel principio que la comunidad valora; el saludo. Posteriormente, hacerme presente ante las autoridades correspondientes para pedir permiso, y así poder ingresar a las comunidades, realizar las entrevistas y tomar fotografías formaron parte de la honestidad y la transparencia con la que se llevó a cabo el estudio.

También, se respetó la voluntad de las personas de participar o no en el estudio, asimismo, se explicó oportunamente que las conversaciones serán grabadas y se les consultó si querían que se los identifique, caso contrario se respetó su decisión. En síntesis:

- Una primera consideración ética fue iniciar el proceso de investigación previo consentimiento de las autoridades originarias de la comunidad y el pueblo.
- Respetar el derecho a la anonimidad, es decir, en la entrevista o la observación no mencionar el nombre del sujeto de estudio si así lo prefiere, de lo contrario mencionar el nombre del sujeto de estudio si lo prefiere.
- La lengua aymara fue de vital importancia para el estudio, por lo que, los entrevistados expusieron sus opiniones en dicha lengua, y también, se anotó en el diario de campo en la lengua que los participantes se expresaban.
- La devolución del documento de estudio a la comunidad, para lo cual se hizo un compromiso verbal con las autoridades originarias, asimismo, se efectuó un acuerdo: el de hacer los esfuerzos necesarios para ejecutar la propuesta en vistas de la elaboración de un proyecto a futuro, ya que entre la comunidad y la investigadora existe una relación de reciprocidad.

CAPITULO III

MARCO TEÓRICO

1. Fundamentación teórica

El tema de estudio es referido al vínculo del concepto de “Chacha Warmi”; basado en la dualidad y complementariedad, con las prácticas cotidianas de esta pareja. Para contribuir con dicho estudio, como dice Barragán (2001), es importante tener en cuenta que el marco teórico no sólo es útil para evidenciar el haber leído lo suficiente como para no partir de supuestos que fueron desarrollados con anterioridad, sino que este capítulo nos da paso a determinar, a partir de la realidad observada, el punto donde este estudio tiene posibilidades de aportar.

En ese sentido, para este estudio son elementos fundamentales el espacio y/o contexto, el tiempo y el componente social que atinge tanto a espacio y como a tiempo, porque dicho tema de estudio en muchos espacios y/o contextos fue y es abordado por la teoría de género, en el que el tiempo fue mostrándonos cómo ese abordaje del tema de género fue y va adquiriendo rostros y explicaciones diferentes, y el componente social como un aspecto clave, ya que saca a relucir que dichas explicaciones y rostros del relacionamiento entre hombres y mujeres no son homogéneas y universales, y que además, no son estáticos, por el hecho mismo de la dinámica social.

Por lo tanto, en este capítulo se desarrollará lo siguiente: argumentos relacionados al tema de género, a manera de antecedentes breves presentaciones sobre la realidad de la mujer “indígena” en América Latina, Clase, etnia y género, el estado de arte en Bolivia acerca de los estudios de género, ”Chacha Warmi” o género y la Cosmovisión Andina abocada a la conceptualización de “Chacha Warmi”: dualidad y complementariedad.

2. ¿Dónde, por qué y para qué surge el tema de género?

Este apartado está dedicado a ubicar los espacios, el tiempo y el proceso en el que fue dándose a conocer el tema de género, para ello de manera exclusiva me baso en el trabajo publicado en la Revista de Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA) realizado por Barquet en el año 2002, en donde de manera clara y concisa presenta el desenlace que tuvo la incursión de género en ámbitos internacionales y nacionales.

Según Barquet (2002), la temática de género es controvertida y que generalmente abordar dicha temática es hablar de la subordinación de la mujer en donde constantemente se tiene el desliz entre el sexo como condición biológica y el género como construcción social. Asimismo, la autora citada menciona que género tiene su origen en el feminismo[5] en los Estados Unidos de los años sesenta del siglo XX, el mismo que se fue expandiendo a Europa y a muchas partes del mundo simultáneamente, aunque este movimiento feminista tiene antecedentes de larga data.

El origen del movimiento feminista; quienes trabajan el concepto de género, es también de donde mayor referencia bibliográfica se tiene, "(…) Como es obvio a lo largo de este texto, la mayoría de las referencias de un estado del arte de teorías de género, se remite a la producción de países del ´primer mundo´, específicamente de Inglaterra, Estados Unidos, Francia e Italia. (…)" (Op.cit.:19).

La razón para que el feminismo como movimiento de mujeres se expresara fue un impulso liberacionista como menciona Barquet (2002), o sea, liberarse de la subordinación de la que era objeto la mujer de aquel contexto, sacar a la luz el desacuerdo que vivenciaban las mujeres frente a los hombres: "El foco central de la producción académica feminista y del movimiento que lleva este sello de identidad, es la denuncia de una opresión específica de las mujeres, (…) y por último la generación de posibles vías para su superación" (Op.cit.: 10).

Entonces, género nace desde una perspectiva individual humana en interrelación entre hombre y mujer; es decir, para denunciar, alzar la voz, dejar de callar y/o romper el silencio frente a una relación de hombre y mujer desigual, en la que la mujer resultaba el ser humano oprimido.

Así nace la temática de género, en los años sesenta y en los países del primer mundo: Inglaterra, Estados Unidos, Francia e Italia. Desde aquella época hasta nuestros días dicha temática tuvo un recorrido que fue cambiando, a medida que el tiempo las circunstancias sociales, políticas, económicas, entre otros, el planteamiento inicial del

[5] "Ahora bien, en términos de posturas, el feminismo no es unívoco y por tanto hoy día es ineludible hablar más bien de *feminismos*. En esta tesitura es prácticamente una convención el identificar cuatro grandes corrientes de pensamiento: *el feminismo liberal, el feminismo socialista, el feminismo radical y el feminismo posmoderno, postestructuralista* (…)" (Barquet, 2002:14).

feminismo, Barquet (2002) explica este recorrido del plantemiento feminista en tres fases: *fase emancipacionista, liberación, y la lucha por la equidad.*

2.1 Fase emancipacionista

El planteamiento del movimiento feminista acerca del género como aquella situación de subordinación de la mujer, hizo que diversos sectores aporten con producción académica y/o con movimientos de mujeres que empezaron a alzar la voz, para plantear expresamente la superación de la desigualdad entre hombres y mujeres.

> (…) una fase *emancipacionista*, centrada en la demanda del reconocimiento de la igualdad de mujer y del hombre en el terreno jurídico y político, centrada en la lucha por la ciudadanía, que va desde los inicios de la Revolución Francesa de 1789, hasta las primeras décadas del siglo XX, en que se consigue el reconocimiento de la ciudadanía de la mujer en algunos países. (…) (Barquet, 2002:11)

Los ríos reflejados en sectores llevaron la lucha a un solo cause, el de demandar la igualdad entre hombres y mujeres, que hasta entonces las mujeres habían sido discriminadas por ser mujeres, pero el tiempo forjó en la reflexión unánime en donde se expresa que hombre y mujer no tienen por qué ser tratados diferente, que los derechos deben ser los mismos para ambos.

En Bolivia la fase emancipacionista tiene efectos con el reconocimiento de la ciudadanía en los años de 1952, cuando la mujer y los “campesinos” son reconocidos como sujetos con derecho al voto (Mesa, 1993), hasta entonces las mujeres y los (as) analfabetos (as) no podían votar. Se podría decir que en Bolivia la fase emancipacionista llega con más o menos dos décadas tarde de cuando se inicia en otros países.

Recién Bolivia toma cartas en el asunto a partir de eventos realizados por organismos internacionales a favor de la mujer, como Barquet (2002) comenta que ya en los años cuarenta la Organización de las Naciones Unidas lleva a cabo a mediados del siglo XX, una primera *Convención a favor del derecho a la ciudadanía de la mujer*, y que este acontecimiento habría hecho impacto en casi todo el mundo occidental.

Mientras la fase emancipacionista está en pleno auge en los países del primer mundo; Estados Unidos, Francia, Inglaterra e Italia, durante las primeras décadas del siglo XX, en Bolivia el eco de dicha fase va teniendo sus efectos recién a mediados del mencionado siglo, pero en Orinoca; que geográficamente pertenece a Bolivia, la vida y la espiritualidad

eran entendidas[6] desde una perspectiva dual: “Chacha Warmi”, la ausencia de uno de estos integrantes implicaba la inexistencia de la vida; en el sentido de que no hay conexión ni un camino con las esperitualidades, ni la vida; social, económico, familiar, espiritual y político sería posible, porque Orinoca había establecido como base espiritual y social a “Chacha Warmi”.

2.2 Fase de liberación

El movimiento del feminismo que en sus inicios planteó la denuncia de la opresión a la mujer y/o la condición de subordinación de dicha persona, si bien se mantuvo en ese su planteo, pero con otros y más argumentos, que a continuación se cita:

> Los años sesenta, sin embargo, verán nacer un nuevo feminismo y una nueva fase en la lucha de la mujer. El término que da identidad a esta nueva fase es el de la *liberación*, y la teoría detrás del nuevo feminismo arranca de la famosísima obra de Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, de 1949; obra en la que, como es tan bien conocido, se establece que la realidad vivida y la identidad femenina como una condición subordinada de la mujer ante el hombre y de segundo orden en el mundo social, no es una condición natural sino una diferencia socialmente construida a partir del proceso educativo y formativo que experimentan las mujeres desde pequeñas. No se “nace mujer”, sino que se “hace mujer” a través de la introyección de ideas, preconcepciones, pautas emocionales y expectativas de vida que la sociedad, a través de la familia, de la educación escolar y sobre todo, de la cultura en sus múltiples manifestaciones, proponen e imponen a la mujer a lo largo de toda su trayectoria vital. (Barquet, 2002:11)

Durante los años sesenta nace el nuevo feminismo denominado de liberación, a esta fase la acompaña una obra de Simone de Beauvoir, quién afirma que la condición de subordinación femenina al hombre no está relacionada con la diferencia biológica natural, sino, que tiene que ver con la construcción social de la realidad vivida y la identidad femenina, por tal motivo dice: “no se nace mujer, sino que se hace mujer”.

Fue el alumbramiento de una etapa de deshacer los montajes de la opresión femenina, “A partir de aquí y hasta entrados los años ochenta, el foco central de los afanes feministas se orientará al desmontaje de todas las formas internas o interiorizadas y más sutiles o psicológicas de la opresión femenina, por parte de una *cultura patriarcal*, ubicándose un frente de batalla muy activo en los temas de la sexualidad y del dominio y autonomía del cuerpo femenino. (…)” (Op.cit.:11-12).

[6] Al hacer uso del tiempo pasado no quiere decir que hoy sea diferente, sino el uso del tiempo obedece a la época a la que se está haciendo referencia.

Esta etapa marcaría el cambio en el relacionamiento de mujeres y varones, es más, la población femenina incursiona en la educación superior: “Es el tiempo de la llegada masiva de las mujeres a los centros de educación superior, del paulatino abandono de los ghettos femeninos para incursionar en profesiones y campos hasta entonces masculinos en su totalidad. Después de los años sesenta, las relaciones entre hombres y mujeres así como la situación de la mujer en la sociedad, la economía, la política y la cultura, será otra” (Op.cit.:12).

Se podría decir que la fase de la liberación se posiciona con bases sólidas para exponer que la subordinación de la mujer no es natural del sexo femenino, sino que es una construcción social, porque se contaba con el estudio de Simone Beauvoir que demostraba aquello, entonces se inicia un proceso de desmontaje de la construcción social que oprimía a la mujer y que a partir de ello las mujeres toman posesión de su cuerpo y deciden sobre él.

Es en esta fase que a Orinoca; mi pueblo, llega recién la fase de la emancipación a través de las ONGs, ya que estas instituciones incursionaron a pueblos como Orinoca mediante el Centro de madres al que mi madre asistía. Según mi padre, las mamás en aquel Centro de madres aprendían sobre sus derechos, y empezaron a exigir la igualdad entre hombres y mujeres, pero en lo que se refiere a la fase de la liberación aún no había hecho eco en esta población, porque por ejemplo, hasta entonces muchas mujeres del pueblo eran relegadas del ingreso a la escuela.

> En América Latina (…). No podemos perder de vista, en este contexto, lo que ha sido la participación civil a través de organizaciones no gubernamentales, que tienen una fuerte presencia a partir de los setentas y que sentaron las bases para una tención renovada – una mirada renovada- a temas de íntima incidencia en las relaciones de género, como son salud, violencia, trabajo, educación, derechos humanos, indigenismo y racismo; organizaciones que hoy en día desarrollan sus actividades y reflexiones en gran medida en el marco de nuevas ciudadanías. (Barquet, 2002: 19)

A partir de los años setentas es que se incursiona en temáticas relacionadas a género, salud, violencia, educación, derechos humanos, etc. Pero, a Orinoca llegó la fase emancipacionista más o menos en los años ochenta, en donde se daba charlas a las madres de familia sobre la opresión del hombre a la mujer y se les daba herramientas para aprender a tejer, bordar y reposteria.

Entonces, donde tiene eco el tema de género en Orinoca es precisamente de aquello que nació, de la interrelación desigual entre hombre y mujer; es decir del aspecto social, del

cotidiano vivir y/o de roles y funciones asignados a hombres y mujeres. Esta realidad *grosso modo* a mi entender se debe al contacto social, porque sino cómo entendemos que la base social y espiritual de Orinoca este en función a “Chacha Warmi” y sus prácticas en el relacionamiento de estos invididuos sea muy semejante a los contextos urbanos de Bolivia.

2.3 Fase de la lucha por la equidad

Esta fase se debe al camino recorrido, porque con todo el proceso vivido las relaciones entre hombres y mujeres, y la situación de la mujer en la sociedad cambiaron, las nuevas generaciones nacen cuando los valores, modelos, entre otros, de ser mujer y varón ya no son los de hace años atrás, dice Barquet (2002).

> La llegada del feminismo al poder, así como la transformación de la condición de la mujer que todos estos cambios propician, dan paso a otra nueva fase del movimiento, que podríamos calificar como la fase de la *lucha por la equidad*. Es el momento del reconocimiento de los avances, pero también de advertir la presencia de lo que identificamos como el *techo de cristal*. Es decir, las barreras invisibles –internas y externas- que restringen el avance de las mujeres a los más altos niveles en las empresas y en los cargos públicos en general, a pesar de contar con las certificaciones académicas o técnicas, y de mostrar evidentes capacidades para asumir diversas responsabilidades. (Op.cit.:13)

Ahora el movimiento feminista, en esta fase, se enfrenta en la lucha por la equidad, desechando toda forma de barrera invisible que afecta el avance de las mujeres. Hasta aquí se había logrado cambiar los modelos y valores de ser hombre y mujer, las mujeres fueron ingresando a la educación superior y hasta incursionaron en profesiones que hasta entonces eran consideradas de los hombres, pero aún presentando certificaciones académicas o técnicas y de mostrar capacidad para asumir diversas responsabilidades, todavía existía una mentalidad que discriminaba a la mujer, esta mentalidad es el “techo de cristal”.

Esta fase precisamente instituye la equidad como política, así de este modo diferentes acciones públicas buscaron hacer posible la incorporación el tema de la equidad, según Barquet (2002).

Esta fase que es la búsqueda de la equidad, es la que más se conoce y la que mayor impacto ha tenido en las políticas públicas de inserción social. Esta última fase es la que ha incursionado con mayor fuerza en sectores rurales a través de la escuela, de proyectos, medios de comunicación y políticas gubernamentales. En razón a ello hoy se

oye decir, generalmente, a comunarios y comunarias de Orinoca que “Chacha Warmi” es equidad de género. Sin embargo, “Chacha Warmi” implica una concepción que rebasa el relacionamiento de hombres y mujeres como seres humanos y de forma individual. Dicho de otro modo, la concepción de “Chacha Warmi” no se centra en el ser humano, sino que trasciende fundamentalmente al ámbito espiritual el cual constituye al hombre y a la mujer como elementos fundamentales en la vida social, cultural, espiritual, política y económica.

3. Género

Existieron y existen investigadores (as), instituciones, políticos, entre otros, que plantean estudios, teorías y conceptos referidos a la realidad de subordinación de la mujer frente al hombre, a todo ello se lo ha denominado teoría de género y que son trabajados en contextos ajenos a la realidad de pueblos originarios. Sin embargo, aunque pertenezcan a otro espacio y componente social, es importante tener en cuenta cómo se va percibiendo el relacionamiento entre hombres y mujeres desde la teoría de género. Precisamente, el tomar en cuenta contextos y trabajos ajenos a Orinoca nos da mayor perspectiva y riqueza de análisis y aporte del estudio planteado. A continuación, algunas consideraciones conceptualizaciones sobre género.

La incursión de género es relativamente nueva y este se podría sintetizar en tres usos principales:

> a. Como categoría de análisis social, el género está dotado de un potencial articulador de elementos y procesos estructurales, como ordenador social, identificador de jerarquías y relaciones de poder;
>
> b. Como identificador de relaciones interpersonales, en términos de funciones de complementariedad, básicamente;
>
> c. Como atributo sexual o condición individual, que permite también a la construcción de identidades y subjetividades. (Barquet, 2002:23)

En este estudio tomaremos en cuenta el inciso a y b, porque nos da mayores luces para el debate constructivo. En ese sentido, como categoría de análisis social, primeramente es importante reflejar al género como construcción social; es decir, que se aprende a ser mujer y a ser hombre, los roles y funciones divididos no nos vienen por consecuencia mecánica a la diferencia biológica, y a partir de lo expuesto se produce un orden social, se identifican jerarquías y relaciones de poder.

3.1 Género como construcción social

¿Por qué desde niñas nos orientan a realizar ciertas actividades?, ¿por qué desde niños los orientan a realizar actividades diferentes a las que desarrollan las niñas?, y ¿es un comportamiento instintivo el desempeñar roles diferentes?. Como cuando nacen los pollitos del "Liqi Liqi[7]" por instinto estas pequeñas aves al notar que se encuentran en peligro corren en diferente dirección y literalmente se convierten en un pequeño objeto similar a cualquier otro existente en el suelo. Será que una niña o un niño automáticamente deciden realizar una u otra actividad, o son los padres y madres y finalmente la sociedad quienes deciden que rol deben cumplir.

Género no es algo instintivo ni mecánico, sino que género es aprendido y por lo tanto, enseñado por nuestro entorno, "(…) género se construye socialmente a partir del nacimiento del individuo, (…)" (Machicado y Pareja, 2006: 4). O sea, el comportamiento como hombre y como mujer se debe a la acción del entorno social.

> Desde el momento del nacimiento en que inicia un proceso de socialización, a todos los seres humanos se les asigna uno u otro género. (…). Así, a partir de una característica biológica se define una característica cultural y a través de éste el aprendizaje de género. Se puede decir que el género es la primera asignación en la vida que determina muchos otros aspectos de la existencia de los individuos, como son la identidad genérica, los papeles de género, la orientación hacia el trabajo y otras más. (Op.cit. 5)

De alguna manera se perfila un destino a partir del nacimiento y de la diferencia sexual, y dependiendo al contexto donde uno se encuentre nos asignan un rol culturalmente establecido, como por ejemplo: aunque en Orinoca se celebra y se festeja cuando el primer bebe es niña, porque se dice que es de buen augurio para la pareja y que significa que el alimento no faltará, ya que la mujer es quien administra el hogar, pero también se tiene una reacción de tristeza debido a que se dice "es mujer y va sufrir", esto es como ver en la niña el reflejo de la vida de la mujer adulta.

Es claro notar que la acción de la familia, la comunidad y/o la sociedad van perfilando una especie de destino para hombres y mujeres, pero esto varía en función al contexto, a pesar de ello de todas maneras ejercen una influencia determinante en la manera de ser hombre o mujer.

[7] Ave del altiplano en Orinoca

> (…), hablar de género como construcción social, lo que quiere decir es que no hay un universal femenino y un universal masculino. No hay una sola manera mundial, universal, a través de la historia de los siglos, de ser mujer; ni una sola manera universal, que atraviesa la historia, de ser varón. Sino que cada sociedad crea sus propios hombres y sus propias mujeres, les atribuye, les da características determinadas. (…), va insertando a través de la familia, la escuela, el trabajo, en los hombres y en las mujeres. (…). (Oliart, 2002: 2-3)

Machicado y Pareja junto a Oliart coinciden en mencionar que la sociedad es la que determina una forma de ser hombre o mujer, pero esta última autora concretiza con mayor claridad cuando nos dice que no todas las sociedades y/o culturas perfilan a los mismos roles y funciones a hombres y mujeres, sino que esto cambia dependiendo al contexto, así por ejemplo: en Orinoca no distinguimos a niñas y niños con los colores de ropa, en realidad esa práctica no existe, pero en la ciudad a los niños y las niñas los van distinguiendo según el color de ropa; si es niña le compran una prenda de vestir rosada y si es niño le corresponde el color azul. O como en la cultura Shipibo de la amazonía peruana, donde la mujer pide la mano del hombre y lo lleva a vivir a casa de los padres de la mujer (Valenzuela y Valera, 2003). De esta manera cada cultura perfila al hombre y a la mujer hacia determinadas formas de comportamiento femenino y masculino.

Pero, además Oliart (2002) menciona que una forma de ser hombre o mujer no es estática o eterna, porque sino hasta nuestros días los hombres de mi pueblo seguirían tejiendo la bayeta y las mujeres como yo no estuviéramos escribiendo estudios como este. De ahí que género es una construcción social y por lo tanto es algo cambiante.

> (…). Estas convenciones sociales, que nos dicen qué es lo que es un hombre y una mujer, pero que al mismo tiempo son posibles de ser transformadas a partir de la propia acción de los sujetos, o a partir de los otros cambios en la historia, (…). (…) por supuesto que hay cambios, y esos cambios son generados por la propia acción humana, y a su vez van generando nuevos hombres y nuevas mujeres, comunidades distintas (…) ese es el caso específico de género (…). (Op.cit.: 3)

Los acontecimientos sociales, políticos, económicos y la acción misma del individuo de manera unilateral transforman lo que en un determinado tiempo y espacio se consideraba que el hombre y la mujer debían ser o desempeñar ciertos roles, así por ejemplo en el año de 1952 después de la revolución del 9 de abril en la presidencia de Victor Paz Estensoro, ocurren varios hechos históricos, como ser: la Reforma Agraria, Voto Universal, Reforma Educativa y Nacionalización de las Minas. Según Mesa (1993:661), el voto era restringido hasta las elecciones de 1951 (que ganó el MNR), no podían votar los (as) analfabetos (as) ni las mujeres.

En aquellos tiempos el sólo hecho de ser mujer, aunque no sea analfabeta, le restringía el derecho al voto, pero a partir de 1952 debido a las convulciones sociales esta situación se transforma, sediendo el derecho a la mujer el voto. Por lo que, las categorías de género no son estáticas, como dice Anderson (1999) en Meentzen (2007).

Estas transformaciones pueden tener lugar desde los aspectos más pequeños hasta aspectos grandes, como ser: el hecho de que en mi niñez haya fallecido mi madre fue determinante para que no me indujeran a los roles de niña; cocinar, lavar platos, ser sumisa, obediente, aprender a tejer e hilar, etc., porque al estar a lado de mi padre hizo que realizara actividades diferentes, pero mi entorno; mi abuelita específicamente, se dio cuenta que mi aprendizaje como niña no estaba “bien encaminada”, porque aprendí a reclamar, a oponerme, a preguntar del por qué de las cosas y a renegar de las tareas a las que constantemente por ser niña me obligaban. El caso es que mi abuelita llegó a decir que yo sería “el clavo de la familia”.

Aunque yo hice todas las actividades como ser: pastear la oveja, lavar platos, ayudar a cocinar a mis hermanas mayores, lavar la ropa, etc., todo igual que mis hermanas, pero en mi mente se forjaban pequeñas semillas de desacuerdo, porque al oir que las niñas estamos para cocinar, mi pequeño ser se enfurecía llevandome a una acitutd de rebeldia que con frecuencia era castigada, sin embargo me preguntaba ¿por qué ellos no pueden cocinar y por qué quieren forzarme a algo?

A mis quince años, en la ciudad de Cochabamba, empezó mi oposición de hecho, cuando en una ocasión querían obligarme a realizar todas las tareas de la casa; ojo, tareas que siempre las realicé, mientras ellos descansaban, y eso me enfadó, querían que realizara dichas tareas por el sólo hecho de ser mujer, a lo que respondí literalmente así: “dime en que ley dice que yo debo realizar esas tareas, muéstrame donde está escrito”, mi hermano titubeó y dijo: “porque tú debes hacer pues”. Entonces, puedo decir que criaron en mí a una mujer orgullosa de ser mujer, pero con mentalidad distinta.

Como mujer de origen aymara y profesional a mis 29 años de edad, recién vengo a ver mi propio proceder respecto a como la comunidad y/o sociedad nos llevan a desempeñar y a comportarnos según los parámetros que fijaron estas instancias sociales, y que la acción individual; como en mi caso puede cambiar el género establecido para hombres y mujeres. Es como dice Mamani (1999:37) “(…) género se refiere a los valores y atributos

que la sociedad asigna a cada sexo. No son determinados por la biología, sino por las tradiciones culturales".

Además, resalto que género con todo lo que se dijo, se enfoca única y específicamente a lo que es hombre y mujer como humanos, a lo que hace la mujer y a lo que hace el hombre, y como yo soy parte de un conjunto social también expuse mi punto de vista respecto a ello, pero en Orinoca tenemos la concepción de "Chacha Warmi" como seres humanos necesarios e imprescindibles para vivir y que trasciende en normas espirituales, políticas, territoriales, educativas, principios y valores, que es entendida no tanto en la dinámica social individual, sino de la vida.

3.2 Género como categoría de análisis

Teniendo en cuenta al contexto y al componente social como aquella influencia determinante para que hombres y mujeres estén perfilados para desempeñar diferentes roles y funciones, esta construcción social del género se tradujo en el relacionamiento conflictivo entre hombres y mujeres, de ahí que género es una categoría de análisis.

Este conflicto social del relacionamiento entre hombre y mujer se habría dado a conocer públicamente durante los años sesenta como aclara Machicado y Pareja "ha sido fundamental para buscar la explicación sobre las diferencias entre los géneros al lograr sacar a la luz pública un problema social que en la época de los años sesenta hizo crisis: la subordinación de las mujeres" (2006: 4).

El tema de género fue clave para poder comprender los roles y funciones asignados socialmente a hombres y mujeres, porque iba dando a lugar una desigualdad entre ambos, y que hasta el momento no era tal vez tomada como un problema social, sino hasta como algo natural, pero al hablar de género se sacó a la luz la subordinación de la mujer precisamente a partir de esos roles y funciones que la sociedad asignaba a hombres y mujeres.

La manera en que la sociedad opera en la forma de ser mujer y hombre es de la siguiente forma: "(…) se caracteriza generalmente a las mujeres como personas débiles, dependientes y pasivas, en tanto que algunas de las particularidades asignadas a los hombres son la fortaleza, la agresividad y la actividad" (Op.Cit.: 5-6). Así, se van estructurando las mentalidades de hombres y mujeres, y ese es el pensamiento que prepondera durante el transcurso de sus vidas, a partir de ello ya se predestinó a la mujer

a la dependencia y al hombre al de la agresividad, y esto desemboca en la subordinación de uno sobre otro, por lo tanto es un conflicto social.

> (…) y esta realidad que se construye socialmente, es el resultado de múltiples tensiones y negociaciones, entre quienes se atribuyen a sí mismos la potestad de definir lo que son las cosas y cómo funcionan, y entre quienes son interpelados por estas definiciones. (…). Uno tiene la posibilidad de reaccionar, la posibilidad de ir erocionando, digamos, algunas ideas rígidas. A veces sí, a veces no, depende de la apertura de determinados elementos históricos, que son también de cada relación de los sujetos sociales. (Oliart, 2002: 3)

En este conflicto social como parte de la categoría de análisis de género, según Oliart (2002) se va dando una serie de encuentros entre quienes alzan la voz para expresar su desacuerdo con quienes se atribuyeron; la familia, la comunidad y/o sociedad, determinar los roles y funciones de hombres y mujeres que ocasionan la subordinación de un invididuo sobre otro.

Como en mi caso particular, específicamente en lo que se refiere a los roles y funciones de hombres y mujeres, durante mi niñéz no me parecían justas, pero al mismo tiempo observaba que la misma comunidad valoraba que hombre y mujer se comporten según lo establecido por ellos, y entonces, una opinión y una conducta contradictoria era causa de duda del valor como persona y era duramente sancionada; con adjetivos y castigos físicos, por la familia y la comunidad, en donde no hay más remedio que asumir dichos roles y funciones si se quiere ser parte y si se quiere ser valorada en la comunidad.

Como dice Oliart (2002: 3): "(…) la realidad con la que nos encontramos, las categorías que organizan, clasifican a las personas en la sociedad, no están dadas ahí como parte del paisaje, son el resultado de la acción de las personas, son el resultado de relaciones complejas entre las personas, de relaciones de poder, de relaciones de lucha, de negociación, de resistencia, de consenso".

El género como construcción social en donde lo determinado para hombres y mujeres hace que se de una relación de subordinación, la cual se convierte en un conflicto social, porque el constructo social de género hace que se produzca una organización entre hombres y mujeres jerarquizada, la cual nos lleva a las relaciones de poder.

Este proceso de encuentros, en mi caso no fue armónica, desde mi niñéz, adolescencia y mi juventud tuve que enfrentarme a ideas en donde se coloca a la mujer como un ser que no sabe, que no tiene por qué opinar, que está para cocinar y quedarse en casa, que

somos absolutamente sensibles y lloronas, y que siempre tenemos que atender a la familia; es hermoso atender a nuestros seres queridos, pero ellos (varones) jamás nos atienden. Dentro de mis muchos retos y motivaciones para seguir estudiando fue y es precisamente esta mi experiencia y mi reflexión, en no ser presa fácil y cómoda de ser como la familia, comunidad y/o sociedad determinaron para mí.

Es como se ha abordado esta temática de género como categoría de análisis en el estudio realizado con aymaras de los andes peruanos: "(…) En bastantes sociedades, por ejemplo, existe la creencia de que la mujer es inferior al varón. Entonces, como la sociedad, las creencias religiosas, las leyes, las posibilidades educativas para las mujeres y los hombres va formando y reforzando esa creencia, a nivel social" (Mamani, 1999: 37).

Además, la autora citada a propósito del relacionamiento entre hombre y mujer, también dice que efectivamente en muchas sociedades la mujer tiene un rango inferior, esto debido a que la sociedad no sólo ha separado los roles de ambos sino que son desiguales, por eso se habla de la vida pública y privada; la primera es para los hombres y la segunda es para las mujeres, y por ende se considera que lo que hace el hombre es más importante que lo que hace la mujer.

El género como categoría de análisis a mi entender no sólo es decir que la mujer, en una gran mayoría de las sociedades, tiene un rango inferior frente al hombre y esto ha causado un relacionamiento desigual entre ambos, sino que es mencionar los efectos que esto ha ocasionado, por ejemplo: en mi experiencia como Viceprecidenta de la Articulación de mujeres del Distrito 14 de Villa Sebastián Pagador, se ha ido sucitando una serie de conflictos en hogares de una gran mayoría de las mujeres, como ser: hubo divorcios, se oyó decir; "a que vas sólo aprendes a discutir al marido", las mujeres que asisten a esos encuentros quieren ser igual al hombre y/o quieren dominar al hombre, y en mi caso particular me denominaron feminista; es decir, como aquella persona que quiere ser más que el hombre. Esta situación no es diferente en Orinoca, porque oí decir; "qué quieren las mujeres, quieren tocar también el "pututu" al igual que los hombres".

Es muy triste vivenciar esta realidad, como en cualquier conflicto social para revertir o cambiar ciertas injusticias, porque sufren ataques, represalias, insultos y estigmatizaciones los que exigen o los/las que están afectadas en dicho conflicto.

4. Clase, etnia y género

Para hablar de género, no sólo es suficiente abordarlo como categoría de análisis y/o como construcción social, sino que tenemos que tomar en cuenta que en paises que están en América Latina, por ejemplo, tienen una historia de invasión colonial, que transforma o modifica a una sociedad que tiene su propia organización política, cultural, lingüística, entre otros: “Tenemos que entender nuestra historia, tenemos que entender la sobreposición de cosas que están en juego cuando pensamos en nosotros como hombres y mujeres, porque está clase social, está raza, está la diversidad de influencias culturales con las que estamos atravesados y que confrontamos día a día (…)” (Oliart, 2002: 39).

La historia es la que mejor explica nuestro presente, a partir de ahí podemos entender la manera en que la sociedad se ha ido organizando. Un individuo; hombre o mujer, lleva consigo una carga social; ya sea de clase, de raza y/o de género, o en su defecto un mismo individuo puede llevar una carga social de clase, de raza y de género, pero esta organización social se debe a la historia vivida y que se proyecta en el presente.

> (…). Lo que experimenta como racismo un indígena que logre la clase media o profesional es diferente a lo que experimenta el indígena pobre. (…). Por eso decimos que las tres formas de discriminación se combinan para limitar las opciones de diferentes grupos de personas, según su posición social, su identidad étnica o racial y su identidad de género. (Mamani, 1999: 42-43)

Entonces, un “indígena” que es profesional puede sufrir discriminación por su raza u origen cultural, pero no por ser pobre. Un “indígena” que no tiene una profesión; por lo tanto no es de clase media puede ser discriminado por pobre y por su origen cultural, y una mujer que no tiene profesión; por lo tanto es pobre, que tiene origen cultural “indígena” sufre doble discriminación al igual que un hombre que es pobre y de origen cultural “indígena”. La mujer lleva otra carga social que es la de género; o sea, la mujer “indígena” y pobre sufre triple discriminación: “indígena”, pobre y mujer.

> (…). De igual manera los varones aymaras son oprimidos. Son discriminados por su raza y clase en la sociedad boliviana, pero son privilegiados por su género en la familia y comunidad, y ellos también oprimen y marginan a las mujeres en la familia y comunidad. Entonces la mujer aymara rural es marginada por su género y es discriminada por su raza y su clase social. Como podemos evidenciar, el impacto de raza, clase y género es una cadena que no se separa del uno y otro: por eso es necesario hacer un análisis integrado. (Op.cit: 45)

La mujer sufre una triple entrada de discriminación: “Las mujeres aymaras a diario sufren y resisten la opresión, discriminación y marginación por ser mujer, por ser indígena y por

ser pobre. (…)" (Op.cit: 46). Una cadena que presenta un producto: la discriminación hacia la mujer; lo mismo puede empezar en la comunidad en donde es discriminada por sus propios compañeros, por ser mujer y puede continuar en los contextos urbanos en donde es discriminada por ser "indígena" y pobre, o de lo contrario puede empezar en contextos urbanos y terminar en la comunidad, cualquiera sea la ruta la mujer sufre triple discriminación.

5. Los "indígenas" y la mujer "indígena" a los ojos de América Latina

Mi intención es mostrar un panorama general de la temática de los "indígenas" y de la mujer "indígena" en particular, en donde se pueda visualizar qué áreas de esta temática fueron tocadas y desde qué perspectivas fueron desarrolladas, en razón a ello es que también es importante el tiempo así podremos ver claramente el proceso de su desarrollo. A continuación paso a presentar el/los temas anunciados.

- **La realidad económica**

De manera general se relata que la situación económica de los "indígenas" y de la mujer "indígena" es precaria, en realidad es un problema que condiciona la realidad de estos sujetos, como menciona Rubio:

> El factor más determinante para el marginamiento, el retraso y postergación en que se debate la mayoría de la población indígena, y dentro de ella la mujer indígena, lo consituyen las difíciles y hasta penosas condiciones económicas. (…) Dentro de esta realidad, la mujer indígena juega un factor importante; ella constituye fuerza y factor de producción; colabora en las actividades agrícolas; cuida y alimenta en un primitivo pastoreo, pequeños y pobres rebaños de ovejas, llamas o insignificantes piaras de mala calidad. (1975: 461-462)

En los años de 1975 se mostraba a los "indígenas" como carentes de economía, y esa era la principal causa del marginamiento y el atraso de estos pueblos. A los ojos de América Latina los "indígenas" así denominados resistían duras realidades de pobreza, en donde su trabajo sólo abastecía para el diario vivir, a lo que la mujer aportaba con la colaboración en actividades agrícolas y de pastoreo, pero aún así continuaban pobres y atrasados.

Desde la perspectiva de un contexto expecífico y desde un tiempo reciente, la situación de la mujer no cambia, ya que en la cultura aymara de Puno – Perú, la mujer se hace cargo de áreas importantes en el trabajo: deshierban la tierra, cultivan, recolectan y

seleccionan lo cosechado, después se ocupan del almacenamiento, procesamiento y la comercialización, y los hombres realizan lo siguiente:

> Como actividades masculinas se consideran el techamiento, la fabricación de herramientas, la dirección de la yunta y el manejo de la *chaquitaqlla (designa una pala de punta, que se usa como arado a pie)*. (…) de remover la tierra, abrir los surcos para la siembra y también participan en el desyerbe. Transportan y arrastran una parte de la cosecha producida y golpean los granos. Son los responsables de vigilar por las noches la cosecha, tarea que a menudo comparten con otros miembros de la familia. (…) asumen una parte del pastoreo de los animales, (…). (Meentzen, 2007: 99)

La mujer aymara de Puno se desempeña en los trabajos fuera del hogar y en el hogar, sin embargo, esta situación no es reconocida y valorada por la población.

> Todas las mujeres entrevistadas describen con detalle, cómo a las mujeres se les agobia con mucho más trabajo que a los hombres. Si bien en relación con esto tanto los entrevistados como las entrevistadas destacan la mayor responsabilidad que tienen las mujeres en la educación de los hijos, la alimentación y el cuidado de la familia, eso no conduce a que el trabajo de las mujeres sea más apreciado. (…) (Meentzen, 2007:204)

Más trabajo para la mujer no equivale a aprecio y valoración al trabajo que desempeña la mujer. En la mayoría de las veces se tiende a generalizar los trabajos que desempeñan hombres y mujeres, no siempre sale a relucir que la mujer tiene bajo su responsabilidad mucho más trabajos que el hombre, pero ese trabajo no es valorado, pareciera que ese aporte no tiene efecto en la economía del hogar, y se tiene la mentalidad de quien mantiene y sostiene al hogar es el hombre.

- **Conservación de la cultura**

De entre los individuos de una cultura “indigena” se dice que la mujer es la depositaria y reproductora de las costumbres y tradiciones culturales, como se explica en la siguiente cita:

> La Mujer Indígena, en forma predominante, está caracterizada por sentimientos profundos de apego a las raíces y formas de la cultura vernácula; ella es la que menos ha aceptado los procesos de aculturación y, por tanto, viene a ser la fuerza que defiende sus patrones culturales, sus formas sociales y la conservación de las fuerzas éticas y espirituales en la familia, en la comunidad y en las relaciones humanas. (Rubio, 1975: 462)

Las tradiciones, las costumbres, la lengua, entre otros, son parte de la mujer “indígena”. Sin embargo, existen causas que nos explican esta realidad, una de ellas es: el poco contacto con la ciudad, el mantenerlas casi en el aislamiento, en recluirlas en sus roles y funciones, entre otros, en razón a ello la cultura se mantiene intacta por así decirlo. En

una ocasión una tía me dijo: “hija nosotras no conocemos otros lugares por eso seguimos pensando que así siempre debe ser todo”, otra tía me dijo: “yo no se castellano, tu tío me riñe por eso, yo quiero aprender pero no puedo como casi nunca salgo de aqui”.

Mirando una sola cara de la moneda, se dice que la mujer “indígena” es la depositaria de la cultura, pero al ocurrir aquello se torna en positivo y negativo a la vez, porque “La mujer adulta, sea abuela, madre o hermana mayor, mantiene posiciones y criterios poco favorables para los procesos de cambio: (…). Para la mujer adulta, el concepto generalizado es el que la mujer debe prepararse para servir al hogar, para ofrecer su aporte económico y de procreación, (…) y para adoptar posiciones tradicionales de obediencia y hasta de sometimiento frente al hombre” (Rubio, 1975: 463).

Esta situación no dista mucho con lo que ocurre con los aymaras de Puno según Meentzen (2007), quien analiza los roles asumidos tanto por los hombres como por las mujeres: “(…) entre los aymaras, el deber principal de una mujer casada consiste en procurarle la alimentación a su marido, servirle y al cocinar comportarse de acuerdo con la norma de que una mujer nunca puede estar sin hacer nada. (…)” (Op.cit.:160).

Así la mujer es la depositaria y reproductora de costumbres y tradiciones, aunque los tiempos y los contextos no son los mismos, pero existen prácticas basadas en las funciones de la mujer “indígena” que son transmitidos de generación en generación, por lo que al afirmar que dicha persona es depositaria de la cultura, no sólo estamos haciendo referencia a aspectos positivos como: la lengua, costumbres, entre otros, sino también a aspectos negativos que impiden cambios en las funciones de dichas mujeres.

- **La mujer indígena en la política**

Casi de forma general los indígenas no tienen participación en las decisiones en los ámbitos nacionales, mucho menos tienen presencia en la política nacional e incluso en los contextos propios de dichos individuos se encuentran todavía gente extraña fungiendo como autoridad, que en ocasiones esto se transforma en explotación y las victimas resultan ser los indígenas, según Rubio (1975). En lo que se refiere a la mujer indígena el autor citado puntualiza lo siguiente:

> En el caso de las mujeres, las características son mucho más críticas. En la mayoría de los países no intervien en la vida política nacional y regional, y hasta ni en la local; dejan para los hombres estas funciones. Estas modalidades son el fruto de la dependencia y a veces hasta de la sumisión a la autoridad del hombre; son también resultados de normas y patrones culturales de sociedades en las que existen

> generalizados los criterios de que estas funciones predominantemente pertenecen al esposo, al hermano, tío o pariente hombre de las familias. (Op.cit., 1975: 470)

La mujer indígena no participa en la vida política nacional ni en la local, en la primera por pertenecer a un conjunto socioculturalmente diferente; o sea, no participa por ser "indígena", y en la segunda por su diferencia biológica y por la construcción social de género; o sea, por ser mujer y como tal tiene ciertos roles y funciones normados a través de los patrones culturales, como por ejemplo: la sumisión a la autoridad del hombre; ya sea hermano, tío u otro pariente, emanada por la norma social en la que se asume que las funciones de participar en las reuniones pertenecen predominantemente a los varones.

- **La dependencia de la mujer**

Se dice en afirmaciones de Rubio (1975) que la mujer soporta situaciones de dependencia y marginamiento como toda la población indígena, pero además de ello en poblaciones indígenas la mujer se enfrenta a patrones culturales, a normas de vida, entre otros, que son propios de un entorno.

> Una posición de inferioridad de las épocas se manifiesta en varios grupos indígenas; a veces las mujeres justifican maltratos físicos de parte de los esposos ebrios; inclusive protestando cuando alguien les ofrece defensa y protección: "Para eso es marido; deja que pegue, porque tiene derecho", son frases que se escuchan en no pocas ocasiones. Al agachar la cabeza ante la violencia del esposo ebrio, la actitud se explica como vieja costumbre, como modalidad reconocida por parte de las mujeres aborígenes. (Rubio, 1975: 473).

Doble dependencia, sometimiento y subordinación sufre la mujer indígena; uno por su condición de indígena ante la cultura dominante y otra en su propia comunidad ante el hombre. Sin embargo, en el fondo de la vida familiar según Rubio (1975) la mujer participa y decide, en donde es valorada, pero esto ocurre "*detrás del telón"*.

Sobre esta realidad de subordinación de la mujer, Meentzen en Mamani (1999) dice que para ello tiene mucho que ver los esteriotipos y las ideologías de género, así por ejemplo: creer en la superioridad del hombre y la inferioridad de la mujer, el hombre es fuerte y la mujer es débil, y otro ejemplo es creer que la obligación del hombre es la relación con el mundo exterior y de la mujer es el de la casa.

Son ideas y creencias que se hacen normas sociales, como el hecho de pensar que el esposo tiene derecho a golpear a su pareja, y así se instaura una práctica de opresión, de subordinación y de dependencia de la mujer al hombre.

Esta realidad reflejada en los cinco puntos trabajado por Rubio (1975) y por las diferentes autoras, también es retomada por D'Emilio en el año de 1989, aunque de manera general. Según esta última autora, a partir de 1975 donde se llevó a cabo la conferencia "Año Internacional de la Mujer" realizada en México, los ojos de organismos internacionales ponen su mirada en los sectores indígenas y especialmente en la mujer, es así que se empezó un trabajo enfocado en la educación, salud, economía y participación política de la mujer indígena, ya que se tenía entendido que en estas áreas dichas personas presentaban considerables desventajas frente a los hombres de su propio contexto.

Asimismo, según D'Emilio (1989) en este encuentro denominado "Mujer indígena y educación en América Latina" se consideró la heterogeneidad socio-cultural de América Latina, y que esta realidad hace que no se pueda analizar sólo desde una perspectiva la vivencia de la mujer indígena y que por ende, tampoco es posible diseñar una sóla propuesta de solución.

Esta reivindicación de la mujer indígena a ocasionado que casi en todos los países se modifiquen los marcos legales referidas a derechos, al reconomiento laboral de la mujer y a la división del trabajo. A pesar de todo este movimiento en favor de la reinvindicación de la mujer indígena, aún no se ha logrado conseguir la equidad entre el hombre y la mujer como mencionada la siguiente cita:

> Pese a todo, todavía son muchas las barreras que se interponen a una verdadera emancipación de la mujer. En las palabras del anterior Director General de la Unesco, Amadou M'bow "el obstáculo fundamental que se opone a una total igualdad entre los sexos reside en las tradiciones y las mentalidades. Factores de orden cultural, enquistados en actitudes mentales y sistemas de ética tradicional, explican el comportamiento de la mayoría de los hombres" (M'bow, 1982:22). En (D'Emilio, 1989: 18).

Si la situación de desigualdad entre hombre y mujer radica en las tradiciones culturales, o sea, están presentes las mentalidades en las estructuras internas de cada cultura, comunidad y familia, entonces el efecto logrado por los organismos internacionales y por las políticas gubernamentales son superficiales, porque se intenta superar la problemática de la desigualdad entre hombre y mujer desde ámbitos externos, pero no así desde el seno coyuntural.

A modo de cierre, después de que la temática de género emergiera en los países del primer mundo, en América Latina se va retomando aquello intentando realizar una lectura que tome en cuenta la realidad sociocultural, pero en gran medida los trabajos acerca de "género" en el contexto nombrado basaron su reflexión en los ámbitos de la educación, económia, políticia, salud, entre otros, continuando con la mirada de género a realidades culturales diferentes a los países del primer mundo.

6. Estudios de género en Bolivia

De manera general, en Bolivia, el tema de género se ha ido conociendo así; campañas políticas, temas transversales, organizaciones femeninas, entre otros, pero en el campo académico e investigativo nos interesa interiorizarnos desde qué marco social e ideológico se ha venido tratando el tema de género, para ello retomamos a Barragán y a Prada citadas en Choque (2009), en donde se especifica que a la hora de establecer el estado de arte sobre estudios de género en Bolivia nos enfrentamos con las siguientes dificultades:

> 1 La existencia de una literatura y documentación instrumental exclusivamente producida por ONG especializadas en la atención a mujeres indígenas de la ciudad y el campo. Se trata, en su mayoría de manuales que reiteran una versión popularizada de estudios clásicos, cuyo acceso es bastante limitado.
> 2 Una producción académica dispersa de difícil acceso, sin una agenda establecida y, en su mayoría, escrita y publicada en inglés y español.
> 3 Confusión entre estudios sobre mujeres y género.
> 4 Una producción, sea de literatura instrumental o académica, dividida y sin nexo alguna sobre los Andes y las llamadas tierras bajas. (Choque, 2009: 29)

Grosso modo, en Bolivia los trabajos referidos al relacionamiento de hombres y mujeres parten básicamente de la teoría de género, por ello no hay relación con realidades particulares como son los Andes u otro contexto, además, no hay un horizonte por donde se dirija dichos estudios, más son desarrollados por ONGs que se dedican a la atención de mujeres indígenas en sectores urbanos y rurales, entre otros, y generalmente dichos trabajos son publicados en inglés y español.

Teniendo este dato importante que nos permite conocer el estado de arte de los estudios de género en Bolivia, sólo retomaremos algunos estudios de los muchos que considera Choque (2009). La presentación de dichos estudios bajo ninguna circunstancia guarda relación con el valor de su aporte, sino sólo se hará una elección al azar, para evidenciarlos como ejemplos.

Está el trabajo denominado *Irpa Chico*, de William Carter y Mauricio Mamani (1982): su aporte se basa en el estudio de roles y tareas que se asignan a la mujer quienes están sujetas a la autoridad de los hombres, más tarde fue llamado “policía patriarcal” por la literatura feminista, dice Choque (2009).

Además, esta autora menciona que se conoce trabajos como las de Suaznábar (1993) quien trabajó el tema de género desde el caso de la mujer ayorea, donde se muestra la concepción de poder, la autonomía sexual de las ayoreas, basandose en tres aspectos fundametales: son sociedades matrilocales, la mujer es reponsable de la distribución de los recursos y se visualizan principios de igualdad y autonomía de la mujer.

Asimismo, Choque (2009) toma en cuenta la autobiografía de Domitila Chungara, quién es líder del movimiento de amas de casa mineras, ya que a partir de ello se creó la Confederación Nacional de mujeres Campesinas “Bartolina Sisa”, quienes perseguían la meta de impulsar la liberación del dominio patriarcal.

También, en este recorrido acerca de los estudios realizados con la temática de género esta el siguiente: Silvia Rivera en: Ser mujer indígena, chola y birlocha en Bolivia (1996), plantea “el debate de género y etnicidad a partir de la condición de mujer indígena, en su proceso hacia los eslabones del mestizaje, considerando que la mujer indígena, chola y birlocha, además de ser pobre, carga con una triple discriminación que la inhabilita para el acceso al estatus como persona” (Choque, 2009: 31).

Otro estudio que resalta dicha autora, es la de Spedding (1997) quién nos propone una lectura que no condice con el principio de la dualidad andina y el dominio patriarcal, ya que el estudio se trata de mujeres yungueñas (La Paz) que ordenan a sus parejas, y se muestra en la expresión final de la expulsión del hombre, en razón a ello el estudio se denomina “Esa mujer no necesita hombre”.

Finalmente, está el trabajo de: María Eugenia Choque “Subordinación de la mujer indígena (2004)”, esta autora trabaja dicha temática desde el contexto andino y desde la concepción aymara de la minoridad que influye en lo económico, social y político.

En definitiva el tema de “género” en Bolivia no presenta lineamientos u horizontes claros y definidos de trabajo, en la mayoría de los casos son estudios que retoman argumentos tratados por la teoría de género e intentan estudiar una realidad a partir de dicha teoría, así por ejemplo: la participación política, roles y funciones, salud sexual reproductiva,

actividad económica, entre otros, a excepción de algunos trabajos como ser: Rivera (1996) y Choque (2004) sugieren un claro horizonte por donde emprender un estudio.

Considero que en Bolivia; específicamente en poblaciones originarias como Orinoca, está la concepción de “Chacha Warmi”, pero no como sinónimo de género; aunque así se lo ha venido manejando, sino como una comprensión de la naturaleza, de las deidades y los seres humanos, las cuales vienen a recaer en un cotidiano vivir; que es la que generalmente se ha venido trabajando a partir de género.

7. ¿“Chacha Warmi” y/o género?

En estos últimos tiempos “Chacha Warmi” y género son usados como sinónimos, cuando se pregunta a comunarios y/o comunarias sobre el significado de “Chacha Warmi” generalmente tienden a responder que es la equidad de género. Sin embargo, “género” tiene raíces culturales ajenas a las culturas originarias; en el caso del estudio, ajenas a la cultura aymara de Orinoca.

Así por ejemplo, la siguiente cita nos aclara lo antes mencionado: “Al mismo tiempo, cabe subrayar que el tema de ´género´, según es concebido en la actualidad, se originó en el Norte de Europa y en los Estados Unidos: señal de esto es que el propio uso del término, con el sentido que nos concierne, es un neologismo en castellano (…)” (Arnold, 1997:53).

Entonces, en la población misma de habla castellana el término de género ha sido incorporado en la lengua y la sociedad hispana de Sud América; es decir, no es tampoco propio de los contextos mencionados y por lo tanto, cómo se ha pretendido visualizar un estudio de género en poblaciones originarias, las cuales tienen cosmovisión diferente que la población de habla castellana.

> (…). En la concepción cultural de las comunidades de esta región, la idea de género forma parte de toda una cosmovisión y no sólo expresa específicamente un planteamiento de planificación del desarrollo. El enfoque de género va más allá de las relaciones de la mujer y el hombre con el proceso productivo e incluye una amplia y compleja red de relaciones que involucran tanto a la familia, la comunidad, lo interétnico y lo intercomunitario, como a la naturaleza misma. Estas relaciones en esencia se mueven por interés comunes de apoyo mútuo, procurando el bienestar de todos. (…). (Bolaños, 2004:76-77)

Según Bolaños, la concepción de género en poblaciones originarias no solo se basa en los roles y funciones, y los acuerdos y desacuerdos que estas causan en hombres y mujeres, sino, la idea de género está vinculada a una cosmovisión que va más allá de las relaciones de la mujer y el hombre, ya que, intervienen en ello el cosmos y la naturaleza.

Efectivamente, género se enfoca específicamente en la construcción social de roles y funciones de hombres y mujeres de manera individual, mientras que en comunidades como Orinoca “Chacha Warmi” se comprende a partir de las deidades, de la naturaleza y de los seres humanos. Por lo tanto, es determinante, para el estudio referirnos al relacionamiento entre hombres y mujeres desde la propia cosmovisión de la comunidad y/o pueblo.

8. Conceptualización de Cosmovisión Andina

Esta conceptualización es entendida como aquella forma de concebir la vida, una manera de comprender y ordenar la existencia, es así que le damos sentido a nuestra existencia y a todo lo que nos rodea.

> Todas las culturas tienen una forma de ordenar y organizar las cosas y los seres vivos de su entorno natural. A esta forma de organizar la cultura europea llama cosmovisión; es decir una manera de ver el cosmos, como resultado de una manera de relacionarse con el otro (mundo que está fuera de él). (…) El cosmos y la naturaleza para él no son parte suya. El es el sujeto, lo otro es el objeto. (Cordero, 2009:1)

Según el autor citado, todas las culturas ordenan de alguna manera una forma de vida, y que a esta forma de organizar la cultura europea la ha llamado cosmovisión; porque el relacionamiento con el cosmos y la naturaleza es de distanciamiento, de sujeto a objeto. Por ello, dicho autor propone “cosmosentimiento”:

> En esta parte del territorio qollasuyano nosotros no vemos el Pacha (sic.), no vemos todo lo que está en este tiempo y en este espacio (el mundo); nosotros lo sentimos por que (sic.) es parte fundamental de nosotros mismos, puesto que nosotros somos parte de la pacha (sic.). Quizás por eso preferimos hablar más de un cosmosentimiento que de una cosmovisión; (…). (Ibidem).

Sentir al cosmos y a la naturaleza es el cosmosentimiento, porque, somos parte de la naturaleza, nuestros ojos son las del corazón y no la de la razón. O sea, no la queremos manipular racionalmente, sino que también tomamos en cuenta al cosmos y a la naturaleza como algo que tiene vida y sentimientos y que además, es parte fundamental de nosotros.

Al modo de organizar y vivir la vida, Miranda (1996) lo denomina “filosofía andina”: “(…) un estilo de vida y pensamiento que está todavía vigente en Bolivia y en Amerindia. (…) pensamiento andino” (Op.cit.: 13). Aunque los denominativos cambian de autor a autor,

en el fondo se refieren a un modo de entender y organizar al cosmos, naturaleza y la vida, que son propias de la cultura andina.

Nosotros los y las de Orinoca, desde la memoria de nuestros abuelos y abuelas hemos vivido agradeciendo a la madre tierra, tocando las tarcas en época de lluvias, entre otros, a este modo de organizar y comprender la vida Cordero (2009) la denomina Cosmosentimiento y Miranda (1996) la llama filosofía andina y/o pensamiento andino. Los comunarios y las comunarias lo llamamos “jiwsaxa mayjama utjtanjall”: [nosotros vivimos diferente].

8.1 Conceptualización de “Chacha Warmi”

En la concepción referida a los pueblos originarios se tiene una forma peculiar de comprender la vida, ya que, según el modo de organizar la existencia tanto de animales, plantas, cerros, espiritualidades, personas e incluso el cosmos, todo está conformado de dos en dos; es decir, uno de sexo femenino y otro de sexo masculino.

Así por ejemplo, Carvajal (2010) dice: “(…) no conciben que hasta las piedras tengan género, pero es así, algunas son machos y otras son hembras; lo mismo ocurre con los cerros, las comunidades, las plantas obviamente, los elementos del cosmos, etc.” (Op.cit. 16). De ese modo están organizadas lo existente en la naturaleza y el cosmos, a lo que no escapa el ser humano, éste también viene en pareja.

Por lo tanto, aquí hay una interdependencia entre la dualidad y “Chacha Warmi”, porque cuando hablamos de la primera concepción estamos haciendo referencia básicamente a “Chacha Warmi”; macho – hembra (naturaleza), femenino – masculino (los cerros), mesa de varón – mesa de la mujer (espiritualidad), aransaya – urinsaya (territorio) y “Chacha Warmi” (humanos; político y social), y cuando hablamos de la segunda concepción también nos referimos de manera general a todo lo anterior, pero de manera específica a la pareja de seres humanos.

De forma general, existen características especialmente particulares de los pueblos “indígenas” y específicamente de Orinoca, los cuales son: el modo de relacionarse con la naturaleza, la organización social y política, la espiritualidad y los procedimientos de socialización basados en principios, valores y normas, de los que el concepto de “Chacha Warmi” es parte, pero fundamentalmente es la ley madre que permea a cada una de

dichas características. Todo está en función a ese modo de organizar la vida, sin la presencia del concepto de “Chacha Warmi” habría una desestructuración y un deterioro fatal de este modo de vida.

Según el estudio realizado por Choque (2009) acerca de “Chacha Warmi y los imaginarios y vivencias en El Alto”, en donde trabaja con cinco grupos de mujeres; de las cuales el primer grupo es denominado “Mujeres con menos tiempo de migración”. De las percepciones de este primer grupo referido a “Chacha Warmi” es que a continuación presentamos la siguiente conceptualización:

> Significa la institucionalidad del individuo hombre-mujer en espacios productivos, sociales, políticos y culturales, con fuerte influencia de la figura masculina. La madurez de la vida es expresada en el ideal del *chacha warmi*. El ideal del *chacha warmi* para las mujeres migrantes recientes es una filosofía de vida, en la que el diálogo es fluido. Es un orgullo convertirse en *jaq'i*, porque así se convierten en sujetas sociales: (…). (Choque, 2009:42)

Desde un punto de vista particular pienso que “Chacha Warmi” no es sólo la institucionalidad del individuo: hombre – mujer, sino es la institucionalidad de la dualidad y de un modo de comprender la vida, que tiene una triple entrada: la espiritual, la de la naturaleza y la social, y que está regida por leyes espirituales más que por las leyes sociales. Dentro el plano social; que es una de las entradas de “Chacha Warmi”, se encuentran la norma social de “jaqi” y las de las autoridades originarias, las que a la vez obedecen a ley mayor que son las espirituales, porque no hay autoridades originarias sin “jaqi”, este último no existe sin “Chacha Warmi”, y no existe esta pareja sin las leyes espirituales que dice que debemos estar siempre con nuestro par.

Para Carvajal, “Chacha Warmi” es algo que: “se va reflexionando sobre el paradigma del chacha warmi que representa la perspectiva de género. Se trata de uno de los principios que tenemos y que se ha practicado en el mundo andino y particularmente en la cultura aimara” (Carvajal, 2010: 16).

El paradigma es un conjunto de ideas, conceptos, prácticas, corrientes ideológicas, entre otros, que apunta a un modo de vida situados en un tiempo y espacio, es más o menos parecido a un modelo de vida, pero al igual que la moda pasa, ya sea por convulsiones sociales, contacto entre culturas u otros, así entiende Carvajal a la concepción de “Chacha Warmi”. Desde este punto de vista “Chacha Warmi” es una representación de

género, porque es una construcción netamente social, que no tiene lazos con la espiritualidad, ni con la comprensión del entorno.

Aunque, Choque (2004) menciona: "(…). Un término muy en boga que ha servido para encubrir relaciones de discriminación y subordinación es el proverbio aymara que dice *taqikunas panipuniw aka pachanxa* (todo es par en ese mundo). De ello se derivó, a su vez, la concepción de *chacha warmi* (pareja andina), que expresa la dualidad y la complementación en la relación entre el hombre y la mujer. (…)" (Op.cit.: 89).

Cuando "Chacha Warmi" es tratado no en toda su dimensión y se lo enfoca desde el ámbito netamente humano y social, en la vida práctica se va expresando así: "La concepción del *chacha warmi* está muy arraigada a la construcción de la vida misma y con esta premisa el hombre siempre es fuerte y la mujer débil (*sullka*). El *chacha warmi* se construye en el marco de la figura masculina, donde la mujer es sujeta complementaria en su conducta y en su accionar: (…)" (Choque, 2009: 42-43)

De ahí que el cotiano vivir de "Chacha Warmi" se aleja bastante de las teorías y/o concepciones ideales, porque, según Choque (2009), en el relacionamiento de "Chacha Warmi" está presente la subordinación.

8.1.1 "Jaqi y Chacha Warmi"

El requisito para ser considerado como "jaqi" en la comunidad es dar el paso de la vida soltera a la vida en pareja; o sea, en "Chacha Warmi", porque "jaqi" no sólo significa gente o persona, sino, implica obtener un estatus de persona mayor y/o adulta, pero el peso de una persona madura sólo la podemos adquirir con el "Chacha Warmi". Hasta antes de adquirir el estatus de "jaqi" somos considerados así:

> Las y los jóvenes (tawaqu y wayna), antes del matrimonio, son considerados parte del mundo natural-salvaje no pertenecen a la sociedad. En la época prematrimonial gozan de cierta permisibilidad sexual, siendo que es el sexo socialmente no aceptado, tampoco confiere identidad *jaq'i,* no los convierte en *chacha* ni warmi, sino son apenas *qachu y urqu* (macho y hembra). (Choque, 2009: 35)

El matrimonio es esencial para conferir identidad "Jaqi"; así se hacen representativos ante la sociedad, en tanto no son ni chacha ni warmi, sino, son hembra y macho.

> Una importante etapa en el desarrollo social del o de la joven aimara es el matrimonio, metafóricamente llamado ***jaqichasiña*, que significa "convertirse en persona"**. Equivale a cumplir la mayoría de edad. A partir del *jaqichasiña* se adquiere la condición de persona con capacidad de interactuar en el esquema de los valores

> espirituales y materiales y ejercer derechos de alta responsabilidad en la organización del sistema comunitario. (Carvajal, 2010: 16)

Hasta antes de convivir en pareja, nadie adquiere el estatus de persona adulta; o sea, de gente o de persona, mientras tanto hombre y mujer son considerados menores de edad, por ello no tienen responsabilidades de adultos. En ese mismo sentido, Cordero (2009) dice: "para ser jaqi debe hacer jaqichasiña (juntarse con su pareja, convivir con el sexo opuesto, dejar de ser ch'ulla)" (Op.cit.: 27).

De la misma forma, para la siguiente persona, la unión de "Chacha Warmi" es la que categoriza como Jaqi: "En la cultura aymara, "nadie, ni hombre ni mujer, adquiere el estatus de persona adulta y plena socialmente, si es que no ha sido reunido por la sociedad con su pareja, completando la unidad de la persona social *jaq'i*" (THOA, 1986:28). (…)" en Choque (2009:36).

"Chacha Warmi" es considerado "jaqi" y así se convierte en una persona social: "(…) si los jóvenes se casan pasan a ser hombre y mujer completo, llegar a ser Jaqi – Chachawarmi (pareja), o sea, llegan a ser uno solo con el matrimonio. Desde el momento que se casan ya entran como miembros completos a la comunidad" (Mamani, 1999: 59)

Entonces, "Jaqi", culturalmente, significa la unidad de la persona social, y esta unidad tiene como pre condición la reunión con su pareja; sólo a partir de ahí hombre y mujer es considerado como una sola persona adulta, mientras tanto ni hombre ni mujer tiene el rango de persona adulta y plena socialmente.

Sin embargo, Choque (2004) aparte de mencionar que "Chacha Warmi" es el requisito para convertirse en "jaqi", dice que al ser considerado el hombre como menor de edad; por lo tanto, subordinado por la comunidad, para pasar a ser considerado como persona adulta y de respeto debe contraer matrimonio, y así adquirir el estatus de "jaqi", pero esta titularidad pertenece al hombre, porque pasa a subordinar a la mujer:

> (…). Sin embargo, se debe entender que jaqi es un concepto masculino de humanidad, de ser social. El varón que adquiere esta categoría deja su condición de subordinado *sullka*, pero como condición primera necesita subordinar a otra persona, de otro grupo familiar, para alcanzar tal condición de mayoridad *jaqi*. El matrimonio produce la fusión del hombre y la mujer es una sola persona *jaqi*. Sin embargo, la titularidad corresponde al marido: así, el matrimonio andino es la relación entre el *jiliri varón* y la *sullka mujer*. (Op.cit.: 90)

Entonces, la idea inicial de “jaqi” pasa a corresponder al hombre como alguien maduro y capaz de hacerse cargo de la familia; entre las cuales está la mujer. Por lo tanto, “jaqi” oculta una relación asimétrica entre “Chacha y Warmi”, porque el hombre ya es considerado persona o gente mayor, y por ello se hace cargo de la familia.

De ahí que Choque (2004) propone tres concepciones culturales que implican la subordinación de la mujer al hombre: Sullka, Mayt’ata y Chuyma y p’iqi.

- **Sullka**: es una palabra en la lengua aymara, que en términos generales significa “menor de edad”:

> La subordinación femenina en la sociedad indígena puede ser comprendida a partir del estudio del concepto de *sullka*. Etimológicamente, *sullka* expresa inferioridad o minoridad, es lo “menor o inferior respecto de otra cosa o persona” (Bertonio, 1984: 325). La sociedad andina basa sus relaciones de desigualdad en una forma muy sutil de subordinación y en una difusa diferenciación de estratificación que para los ojos foráneos aparenta uniformidad. (Op.cit.: 89)

Entonces, como “sullka” jerárquicamente implica la inferioridad, de ahí que se considera a la mujer como menor “sullka” o inferior al hombre en jerarquía.

- **Mayt’ata**: según la lengua aymara esta palabra significa “prestada o prestado”, que no es propio de uno, sino, que es ajeno: “En la esfera doméstica, la mujer constituye asimismo un ente no propio, que no es de la familia*. Imilla wawaxa jaqitaki uywañakiw* (la hija mujer se cría para la otra gente). La inversión en su crianza, por tanto, debe ser mínima. ¿Para qué realizar gasto si no conlleva retorno alguno?” (Op.cit.: 90). En la familia la mujer no merece mayor inversión, porque cuando sea “Chacha Warmi” se retira al hogar de la pareja, por lo que la mujer por el momento en su familia está prestada y no pertenece a esa familia.

- **Chuyma y p’iqi**: literalmente significa “corazón y cabeza”, pero esta traducción tiene poco que ver con su significado, dice Choque (2004):

> *Chuyma* se refiere a la prudencia que la persona adquiere después de una larga experiencia en la vida social y política; (…) así el denominativo de chuymani. *P’iqi* es una virtud asociada a la inteligencia y a la acumulación del conocimiento que muy pocos logran alcanzar. Esta virtud está ligada al razonamiento y a la buena administración; los pocos que la alcanzan tienen el privilegio de ser llamados *p’iqini*. (…). (Op. cit.: 91)

Según esta misma autora, las virtudes de “chuyma y p’iqi” al parecer son privativas de los hombres, pero en caso de la existencia de mujeres con dichas virtudes es porque la mujer tiene acceso a la educación y las experiencias de formación informal.

8.1.2 Dualidad

Dentro los aspectos característicos de la cosmovisión andina se encuentra la concepción de la dualidad, la cual implica entender a lo existente en la naturaleza, al cosmos, la espiritualidad y al ser humano, de forma dual; es decir, por ejemplo, cada planta, ser humano, u otros, tiene su pareja; o sea, siempre son dos: hombre mujer – macho – hembra y/o femenino – masculino.

> (…). Todas las cosas vienen de dos en dos. Dos (sic.), que es par pero no iguales ni contrarios. Siempre son diferentes, siempre son alternos, siempre complementarios. En nuestra cosmovisión nada puede ser ch’ulla (impar) todo tiene su complemento. Así como la noche y el día son inseparables así la parte derecha del cuerpo es el complemento del lado izquierdo de nuestro cuerpo. (Cordero, 2009: 16)

En este modo de concebir y comprender la vida, el par reflejado en masculino – femenino, macho – hembra y mujer – hombre, no son iguales ni contrarios sólo son diferentes. Sin embargo, desde un punto de vista particular, efectivamente no hay nada en nuestra existencia que tenga su igual absoluto, aunque fueran dos mujeres o dos hombres no son iguales, y aún más si se trata de un hombre y una mujer, el hecho de haber nacido con un sexo diferente hace que experimentemos de diferente manera nuestra existencia y que tengamos una mirada diferente de la vida, al margen de la construcción social de género la cual causa presión para ser hombre o mujer. Por otro lado, existe la posibilidad de la igualdad entre hombre y mujer específicamente hablando de los derechos emanados por ley[8] que nos hacen ser partes de una sociedad, donde se específica que no puede haber trato desigual ni por color, idioma, religión, sexo, entre otros.

Aunque, Cordero (2009) cuando se refiere a la dualidad, está resaltando algo más que sólo una organización social que intenta establecer a base de los derechos igualitarios entre hombres y mujeres, culturas, cultos, preferencias políticas, color de piel, entre otros, una sociedad que supere la discriminación. Se está refiriendo de una concepción que

[8] Me refiero a la “Nueva Constitución Política del Estado” (2008), en donde trata sobre los derechos fundamentales y garantías expuestas en el capítulo II.

deviene de las deidades que reflejan a manera de ley[9] la existencia vital de hombre y mujer, asimismo hace referencia a una lectura del entorno donde está también aquella comprensión de la existencia y presencia de hembra y macho, y de ahí que el ser humano no puede ser ajeno a este modo de organizar la vida.

Esta dualidad, en lo que se refiere a los seres humanos, dentro la cosmovisión andina está representada así: "En el mundo andino, la dualidad está representada en el chacha-warmi como expresa Albó (1999: 104)" citado en Ramos (2003:45). Entonces, la pareja que es "Chacha Warmi" representa la dualidad, pero a diferencia de Cordero (2009) esta autora retoma a Pari (1996) quien dice que la dualidad implica buscar a uno que sea igual al otro, cosa que se había dicho que "Chacha Warmi" no son iguales, aunque iguales desde el punto de vista de los derechos; que es la postura de género.

> (…) el primero es buscar uno que se exactamente igual al otro para no cuestionar posiciones de género ni diferencias y finalmente imponerse sobre el otro. La segunda es buscar uno diferente para que ambos complementen sus carencias, he ahí el problema. Pero no hay mucho cuando se deja de pensar, en principio, en uno mismo, de ahí partimos. (Pari 1996:202) en Ramos (2003:45)

Existe la necesidad de preguntar ¿iguales en que aspectos?, tal vez en cuanto a lo profesional, a lo económico, al origen cultural, entre otros, porque hombre y mujer no somos iguales, pero sí somos iguales desde las leyes sociales que dicen que no debe haber trato desigual a causa de la diferencia de origen cultural, sexo, culto, color de piel, entre otros. En este caso si apelamos a dualidad como aquello que expresa la igualdad de derechos, se pierde la concepción del entorno, la espiritualidad y la organización social de la dualidad.

> Entre los elementos en los rituales tenemos: alcohol (que simboliza lo masculino) y vino vegetal (utilizado para lo femenino), incienso-copal. En lo organizativo: hombres a la derecha y mujeres a la izquierda. Lugares sagrados: *waka achachila* (lugares masculinos) y *waka awicha* (lugares femeninos), cerros (masculino) y pampa (femenino). Plantas: plantas medicinales macho y platas medicinales hembra. (Choque, 2009: 36)

Desde el punto de vista de la pareja; humanos, espiritualidad y el entorno, no son iguales, pero cada quien cumple una función importante, la ausencia de un integrante de la pareja implica la inexistencia. Ninguno de la pareja goza de mayor y/o superiorioridad en importancia, así por ejemplo: la mesa del varón y la mesa de la mujer; la espiritualidad

[9] De forma similar a una Constitución Política de un determinado país, la concepción de "Chacha Warmi" esta presente en los aspectos políticos, contextuales y espirituales.

dice que no se puede recordar y encomendar sólo a las deidades representantes del varón o de la mujer, sino ambos completan el camino; mitad y mitad, y ojo que no estamos hablando de complementariedad. Si sólo se hace recuerdo al camino del varón simplemente no hay efecto y/o no existe, así entendemos en Orinoca a la dualidad. De ahí que niguno es más o menos que el otro.

> (…) De acuerdo al modelo aimara, un cargo tradicional recae en la pareja matrimonial. (…). Por ejemplo, en algunas comunidades cuando el esposo asume el cargo de jilaqata "autoridad principal", la mujer adquiere la concidición de mama t'alla, "autoridad femenina" con igual jerarquía que el varón. Esto no ocurre en el modelo urbano de carácter occidental, donde el cargo lo asume sólo el varón. Es decir, es *ch'ulla*, "impar o incompleto". (Carvajal, 2010: 18)

La dualidad como aquella concepción de pareja está presente también en la organización del territorio, por ejemplo: en Orinoca tenemos al Ayllu Qullana como representante de Aransaya por ende es la presencia del hombre y está el Ayllu Hinchura y su desprendimiento Ayllu Sullka como representantes de Urinsaya por ende es la presencia de la mujer, ambos conforman la dualidad. Asimismo, esta misma lógica recae en las autoridades originarias, ya que nadie puede asumir ningún cargo sino está en pareja "Chacha Warmi", porque se entiende que ambos son los que crían a la comunidad y ambos están encargados en nombre de la comunidad llevar a cabo los rituales, los cuales exigen la presencia de ambos.

Aunque en la vida práctica esto no ocurre: "Sin embargo, esta visión, que todavía queda anclada en el esencialismo andino, desconoce la realidad cotidiana de la gente (…)" (Choque, 2009: 36).

El cotidiano vivir de "Chacha Warmi" refleja una brecha entre lo que se dice y lo que se hace dice Choque (2009), y es esta brecha entre la concepción de la comunidad sobre la dualidad; entendida como la nulidad de la importancia de uno respecto a otro, sino que ambos completan el camino. En el cotidiano vivir; donde se distorsiona y se manipula la función de "Chacha" y de "Warmi", dando lugar a una discusión donde interviene la teoría de género y no la concepción de dualidad y de "Chacha Warmi".

8.1.3 Complementariedad

Para hablar de complementariedad es necesario tener claro que es la dualidad; naturaleza y ser humano forman una dualidad, donde ambos se necesitan y se ayudan para vivir, es de ahí que viene la concepción de complementariedad.

La concepción de complementariedad está también vinculada a la relación de “Chacha Warmi”:

> El concepto de Chacha Warmi no es otra cosa que la idea de complementariedad. Caminar juntos para perfeccionarse. La mujer (warmi) o el hombre (chacha) cuando se conviven, se casan, llegan a formar el JAQI (persona íntegra). Es la complementación de dos habilidades, dos sentires, dos maneras de ser para conformar una unidad simbólica que es el ser JAQI (la unidad del tres en uno (signo de igual) chacha, warmi, wawa). (Cordero, 2009: 16)

Entendiendo el principio de la dualidad entre la naturaleza y ser humano, también se puede comprender la complementariedad entre “Chacha Warmi” expresado en los dos sentires, dos habilidades y en las dos manera de ser, para llegar a ser “jaqi” ante la sociedad. Así ésta dualidad se practica en la complementariedad de las autoridades originarias:

> (…). Así, en el ámbito público, la mujer se transforma dentro de la estructura del poder indígena en mama t’alla (señora o mujer autoridad), mitad que se complementa con el varón en el gobierno indígena. La antropología ha identificado a esta última situación con el concepto de yanantin (cfr. Trabajos de Tristán Platt), que significa la mitad de un todo (cortado de una sola papa, dicen el aymara), además de implicar correspondencia, competencia y control (…). (Choque, 2009:35).

De esta manera en la organización de las autoridades originarias, es imprescindible la representación masculina y la femenina, caso contrario el cargo de una autoridad no es completa, le falta su mitad, por lo que no es admisible por la comunidad, a esto lo denominan la mitad de un todo.

Sin embargo, al decir complementariedad ¿será que nos referimos a la complementación de dos partes a un todo? O es que la complementariedad también puede ser empleada para referirnos a ciertas prácticas cotidianas que son camufladas con el concepto de complementariedad.

> La complementariedad como concepto ha sido sorprendentemente poco debatido y analizado en la literatura etnográfica y antropológica. Sorprendentemente porque el término es usado frecuentemente en las descripciones etnográficas, como si su sentido fuera inequívoco o de sentido común, para explicar cómo la división del trabajo y las relaciones de género están organizadas en una sociedad particular. (…). (Perrin y Perruchon, 1997: 7)

En efecto, la complementariedad se ha venido empleando como aquella práctica igualitaria y equitativa entre hombre y mujer en los ámbitos domésticos, laborales, políticos, sociales y espirituales. A diferencia de lo tradicionalmente entendido acerca de la complementariedad, tengo la idea de que este concepto puede estar tapando muchas

prácticas que no necesariamente sean equitativas e igualitarias entre hombre y mujer, y que sin embargo estén siendo calificadas como complementarias: “Una idea común es que la complementariedad significa simetría, igualdad o armonía. Pero esto es tan solo una configuración particular que puede existir dentro de una relación complementaria” Op.cit. (8)

En palabras de Carvajal es así: “(…) La concepción de tiempo es también dual y para darle una relación de complementariedad de opuestos, tenemos el awti pacha, “época seca” y fría asignada a la masculinidad chacha “hombre” y por otro lado, el jallu pacha “época húmeda” de lluvia y caliente asignada a la feminidad warmi “mujer”” (2010: 18).

La simetría, la igualdad y/o la armonía de la complementariedad es abordada por Carvajal desde la concepción del tiempo, y a través de ello intenta explicarnos que al igual que la época seca y época de lluvia se necesitan para dar vida, no se podría entender sólo tiempo de lluvia o sólo tiempo seco, ambas estaciones del tiempo son imprescindibles y cumplen una función importante, y ninguna es más que otra, así quiere decirnos el autor citado que “Chacha Warmi” son imprescindibles y cumplen función importante. Sin embargo, existen posturas que no están precisamante de acuerdo con lo anteriormente dicho:

> (…). En el mejor de los casos, el uso del concepto puede servir como un medio para describir la división del trabajo entre los géneros en cuanto a la reproducción sexual, social y cultural de la sociedad (Kensinger, Mader). Pero cuando analizamos las relaciones de género, el término puede llegar a ser vacío que no dice nada más que: la mujer y el hombre desarrollan diferentes actividades y asumen diferentes roles en la sociedad: “Rotular una sociedad en su globalidad como complementaria es una afirmación bastante débil” (Halbmayer). De hecho, cada clase de división del trabajo puede ser interpretada como complementaria y parece que muchos autores tratarán de evitar las cuestiones de relaciones de poder entre géneros mediante el uso del término. (…) “La complementariedad debería ser vista como un aspecto de las relaciones de género, y no como un modelo general para analizar las relaciones multidimensionales entre mujeres y hombres” (Mader). (Perrin y Perruchon, 1997: 12)

En términos prácticos, la complementariedad sólo nos ayuda a decir que hace cada quien, pero en definitiva quién define que es complementario o que no lo es.

Aunque, desde la perspectiva de otros autores, se prefiere y se continúa hablando de complementariedad, como una característica general y común, evitando de está manera profundizar en las prácticas cotidianas: “(…) la teoría de la complementariedad de opuestos, (…), se expresa explícitamente la concepción de otredad en la pareja: lo masculino y lo femenino se encuentran como opuestos complementarios y con – forman

una unidad productiva en la cual ni el uno ni el otro se subsuman y lo que generan no es de ninguno, sino producto de la generación de vida" (Miranda, 1996: 58).

Se asume que la vida cotidiana es complementaria, es como decir "no importa el medio, sino el fin"; o sea, no interesa cómo se lleva a cabo los trabajos, sino lo importante es el producto, y este producto es interpretado desde una perspectiva de complementariedad: "(…) Los deberes de la mujer y los del varón se corresponden unos con otros. Desde pequeños están orientados hacia ser persona – *jaqi*. Este es el modelo. Pero lastimosamente el modelo se queda en un ideal cuya práctica esta lejos del modelo, porque hay contradicción entre la vida diaria y el ideal del equilibrio varón - mujer" (Mamani, 1999: 65)

El asunto es asumir que la complementariedad implica equilibrio, armonía y/o igualdad entre hombre y mujer, cuando este término puede ser usado para distintos tipos de complementariedad: "Mader lo presenta en una forma ligeramente diferente: la complementariedad implica igualdad en el sentido que sugiere un balance éntre lo masculino y femenino dentro de ciertos dominios, pero esto no excluye una valoración desigual de estas contribuciones. (…)" (Perrin y Perruchon, 1997: 16)

Al realizar una valoración desigual entre las funciones de "Chacha" y "Warmi" la complementariedad se traduce en menosprecio de una función sobre otra, y en esos términos no puede existir balance, armonía y/o igualdad. En razón a ello Choque (2009: 42-43) menciona que "La concepción del *chacha warmi* está muy arraigada a la construcción de la vida misma y con esta premisa el hombre siempre es fuerte y la mujer, débil (*sullka*). El *chacha warmi* se construye en el marco de la figura masculina, donde la mujer es sujeta complementaria en su conducta y en su accionar (…)"

Así la realidad se camufla en términos de complementariedad, según lo que menciona Choque, la mujer y el hombre no son mitades de un todo, sino el hombre es casi el todo y a la mujer se la considera como una mínima parte que contribuye al todo.

La complementariedad no debe asumirse como aquello que implica balance, equilibrio y/o armonía entre "Chacha Warmi", sino: "(…) como dos o más fenómenos, permanentes o temporales, mutuamente excluyentes y diferentes, pero no contradictorios y a su vez, interdependientes" (Perrin y Perruchon, 1996: 9).

Se refiere a que “Chacha Warmi” se necesitan para vivir, pero en ningún momento ni la dualidad y ni la complementariedad dice que estos dos fenómenos tienen funciones inamovibles, sino que son una pareja que en su encuentro necesitan ayudarse y por eso dependen uno del otro. Es la sociedad que atribuye funciones inamovibles a “Chacha Warmi”, y aunque esta sea desigual la denominan como complementaria.

CAPITULO IV

RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

1. Conociendo a los y las aymaras que viven en Orinoca

El Cantón de Orinoca es una población que se encuentra en la provincia Sur Carangas del Departamento de Oruro en Bolivia. Hoy en dia este Cantón es muy conocido debido a que Evo Morales Ayma, presidente del Estado Plurinacinal de Bolivia, nació en dicho Cantón, específicamente en el Ayllu Sullka.

Los aymaras que vivimos en Orinoca estamos organizados así:

- **Ayllu Qullana**: está ubicado al sud oeste del asentamiento principal del pueblo de Orinoca, y está compuesto por las siguientes comunidades: Lluqu, Jukhumasi, Paranturri, Wichhuqullu, Tunavi, Mara mara, Chhawkha, Pukarani (Mik'ayani) y Agua Cruz (Kurus uma), según (S.S., A.Q., Wichhuqullu, entr.2009).

En las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu es donde se hizo el trabajo de investigación. Las características contextuales de ambas comunidades son similares, así por ejemplo, cuentan con un panorama inmenso de arenales, en las que crece "lamphaya", "aymara t'ula", "ñak'a", "ch'illkha", paja, "k'isi wichhu", "salqa", entre otros, en cada uno o dos kilómetros existe remansos de agua en donde sacia su sed la llama, vicuña, oveja, el ñandú, el perdís, el zorro, el pucu pucu, entre otros, y las personas bebemos agua de vertientes (jalsuri) que son un poco mas difíciles de acceder.

Nuestras actividades principales son: el pastoreo de la llama y la oveja, el sembradió y cosecha de papa, aunque algunos pocos se dedican también a la siembra y cosecha de quinua. Mientras padre y madre están en las comunidades con las actividades mencionadas, los y las hijas están en el pueblo asistiendo a la escuela, una vez que llega el día viernes estos estudiantes se retiran a sus comunidades. La distancia de la comunidad al pueblo es de dos horas mínimamente, esto en el caso de las personas adultas, y para niños y niñas significa cuatro horas de caminata, aproxidamente.

Por otro lado, la máxima autoridad de este Ayllu es el Mallku o Jilaqata; el cual es elegido rotativamente y tiene una duración de un año de gestión. Esta autoridad, según G.V.(A.Q.,

Tunavi, entr.2009) “su función es la administración política social y cultural, parece que es de eso, en lo económico digamos tiene que hacer trabajar a todos en ganadería y así llamado el Larichaco eso sería para resguardar las fronteras; sus sayañas todo”. Asimismo, nos comenta S.S. (A.Q., Tunavi, entr.2005), que el Mallku es el responsable de llevar a cabo la costumbre denominada “Risirinsha”; es una costumbre en donde la autoridad recomienda a los y las comunarias.

- **Ayllu Hinchura**: se encuentra al lado Este del asentamiento principal del pueblo de Orinoca y limita con el Lago Poopo. Cuenta con las siguientes comunidades: Ancorcaya (rancho principal), Qhirimit’a, Pallini, Rusapata, Pataqiri y Ch’ivu, según S.S. (A.Q., Wichhuqullu, entr.2009). La principal autoridad de este Ayllu es el Mallku o Jilaqata y tiene responsabilidades similares a la máxima autoridad del Ayllu Qullana.

- **Ayllu Sullka**: El Ayllu Sullka es el desprendimiento del Ayllu Hinchura, por lo tanto, un tercer Ayllu contradice a la dualidad de Varón y Mujer “Chacha Warmi”. En consecuencia, como bien dice G.V. (A.Q.,Tunavi, entr.2009), la máxima autoridad del Ayllu Sullka es el Tata Siwunta, porque es desprendimiento de un Ayllu mayor, y sólo existen dos Mallkus y/o Jilaqatas; de Qullana y de Hinchura. Si fuera considerado como otro Ayllu de igual rango que las dos principales la estructura aymara fallaría

> Aquí hay dos Mallkus tanto como de Qullana como de Hinchura, del otro Ayllu, (Tata Siwunta), porque es desprendimiento de otro Ayllu Mayor, ahí la estructura falla pues, aurita la gente dice todo Ayllu debe tener su Mallku dicen, pero la estructura Aymara no es asi, si hay dos parcialidades; hay dos Ayllus grandes, si se hubiera dividido, por ejemplo, Qullana en dos, entonces tenía que tener dos Hilaqatas y su autoridad máxima tenía que ser un Mallku. (G.V., A.Q., Tunavi, entr.2009)

Hoy en día el Ayllu Sullka está compuesto por varias comunidades pequeñas, entre ellas están: Isallavis, Misik’unis, Rancho Morales, Paaqullu y Tarachullpa.

Por lo tanto, estos Ayllus no sólo son una organización social, sino es una comprensión territorial, porque a las personas del Ayllu Qullana nos llaman los arribeños y si somos niñas, jóvenes o adultas, nos dicen arribeñitas, a los de Ayllu Hinchura los denominamos los abajeños, por eso en carnavales su tarqueada se llama abajeña.

> Entonces, aquí hay arriba – abajo, aquí existe esa parcialidad, Ayllu Qullana por ejemplo es la parte parcialidad Arriba “Araxsaya”, pero ubicado geográficamente en el sud oeste, pero eso debía estar ubicado en el norte, pero debe tener alguna

> razón, según explicaciones dar más o menos a groso modo, dar esta división como parte de la actividad guerrera (…). (G.V., A.Q., entr.2009).

Los comunarios y las comunarias en sus conversaciones cotidianas nos dicen a las mujeres del Ayllu Qullana y especialmente a las de la comunidad de Agua Cruz, que tenemos el carácter fuerte, decidido, combativo y orgulloso, porque pertenecemos al lado de Araxsaya (Ayllu Qullana), según dicen que esta parcialidad es representante de los varones, y la parcialidad representante de las mujeres es Urinsaya (Ayllu Hinchura). Así por ejemplo, cuando existe algún conflicto social, en los cabildos dicen; mujeres y hombres, los dos Ayllus debemos hacernos presentes como "Chacha Warmi", como si fueran dos pilares fuertes e inamovibles.

Por lo tanto, a continuación presento la actual organización política y la estructura administrativa aymara de Orinoca.

> **Tata Mayura:** representante máximo de los dos Ayllus mayores Qullana e Inchura, y del Ayllu Sullka; que es desprendimiento del Ayllu Hinchura. Llamado también, kinsa tamani (que pastorea tres grandes cantidades de personas).
>
> **Tata Mallku o Jilaqata:** representante máximo del Ayllu Qullana
>
> **Tata Mallku o Jilaqata:** representante máximo del Ayllu Hinchura
>
> **Tata Siwunta:** representante máximo del Ayllu Sullka, el cual depende del Ayllu Hinchura
>
> C.F., G.V.(entr.2009) y S.S.(entr.2010)

Específicamente, la organización política y estructura administrativa ancestral y actual de Orinoca, es un pilar esencial del conjunto de personas que habitan en dicho pueblo, porque, a partir de ello se mantiene costumbres y tradiciones, y constituye una especie de manto que sostiene y cubre el relacionamiento entre Ayllus, comunidades y entre "Chacha Warmi", ya que dicha organización y estructura es la que regula y direcciona estos relacionamientos, guiados siempre por las creencias espirituales.

1.1 La escuela de Orinoca

La primera escuela habría sido fundada en los años 30' y posteriormente, se instauró el Núcleo Escolar Campesino de Orinoca (NECO) en los años 54'.

> La primera escuelita es en la plaza, eso creo que data de 1930 aproximadamente, porque, el profesor que ha venido se ha ido de aquí a la guerra, no se tiene datos que pasó con esa escuelita. Del que si sabemos, es de la escuelita que hasta ahora está. Esta escuelita data de 1954, llamado Núcleo Escolar Campesino de Orinoca (NECO)

así se llamaba. Ahí debe estar pre escolar y primaria completa. (G.V. A.Q., Tunavi, entr.2009)

Esta escuela adquiere relevancia porque según muchos comunarios dicen que era la única escuela y para asistir a clases tenían que caminar desde sus comunidades a tempranas horas de la mañana, con la comida en la espalda.

Actualmente, esa realidad no es la misma, ya que, ahora existen escuelas casi en todas las comunidades, al respecto C.F. (Pdt. J.E., A.Q., Jukhumasi, entr.2009) nos comenta: "El NECO tiene 8 escuelas asociadas: LLoqo, Tunavi, Mara mara, Chhawkha, Pallini, Rosapata, Ch'ivu y Qalavillca".

También, a partir del año 1973 aproximadamente, se contó con un colegio, según G.V. (entr.2009) relata que: "hacia 1973 se funda el colegio medio ITAO (…) El colegio era Instituto Técnico Agropecuario Orinoca, pero después han aumentado con H: Humanístico".

Hoy cuenta con otras instituciones, según C.F. (entr.2009) Orinoca cuenta con las siguientes instituciones:

Centro de mades Orinoca: representante; Efracia
Centro de discapacitados: representante; Efracia
Asociación de productores de camélidos: representante; Julián Choqueticlla
Sindicato de magisterio Orinoca: representante; Agustín
Junta Escolar NECO: representante; Cindulfo Fernández
Junta Escolar ITHAO
Universidad de Agronomía y Veterinaria
Centro de Salud Orinoca

Además, a parte de estas instituciones, en Orinoca ya existe una carretera asfaltada, tenemos electrificación, medios de comunicación como Entel y la radio comunitaria y existen empresas constructoras de caminos. Aunque, las carreteras, los medios de comunicación, las escuelas y la electrificación están ocasionando que se deje de transmitir las costumbres y tradiciones a las generaciones jóvenes.

Sin embargo, las costumbres y tradiciones referentes al modo organizativo de los Ayllus fundamentalmente las ritualidades, el respeto a los animales y a la pachamama, la organización territorial, la lectura del tiempo, entre muchos otros, continúan vivas.

Especialmente, la organización de los Ayllus y el territorial son base fundamental para comprender un modo de existencia que obedece a las espiritualidades, el relacionamiento con el contexto y el orden social, porque en estos aspectos se establece que todo en nuestro existir está regida por la presencia de “Chacha Warmi”, mesa del varón – mesa de la mujer y macho y hembra. Desde los acontecimientos macro de la comunidad hasta las actividades micro de comunarios y comunarias está presente esta forma de comprender la existencia, y ojo, no se está afirmando o negando que en el relacionamiento de “Chacha Warmi” como seres humanos también esté presente dicho modo de comprender la existencia.

2. “Chacha Warmi” en los ámbitos políticos – sociales, espirituales y contextuales

La concepción de “Chacha Warmi”, desde la percepción de comunarias y comunarios, se lo entiende como el centro de la existencia; o sea, todo funciona acorde a la idea de que tanto el ser humano, la naturaleza y las espiritualidades están organizadas de dos en dos: hombre – mujer, macho – hembra y mesa del varón – mesa de la mujer, ya que ambos son elementos esenciales y vitales de la forma de comprender nuestra existencia en la comunidad, en el territorio y en el relacionamiento con otros grupos sociales.

Esta lógica de comprender la existencia, y regir bajo ese orden lo social, espiritual y lo contextual se asemeja a una constitución política de un determinado país, porque en función a esa ley madre se regula todas las demás instancias, sociales, institucionales, autoridades, educativas, normas y costumbres, ritualidades, territoriales y la relación intercomunitaria y de Ayllus. Sólo que dicha ley madre no está plasmada en un código alfabético, sino que es de transmisión oral e intergeneracional, además, dicha ley madre no es emanada sólo a partir de una organización social, sino que se rige a las creencias espirituales; primordialmente, y a la comprensión del entorno y del ser humano, donde hombre – mujer, macho – hembra y mesa del varón – mesa de la mujer, son elementos esenciales de la vida y para vivir, ambos constituyen la regeneración de nuestra existencia.

Pero, además “Chacha Warmi” ha de entenderse como la concepción macro que sustenta una cosmovisión, a un modo de ordenar nuestra existencia y a un modo de lógica de vida, en otras palabras es la ley madre a la que nos hemos referido con anterioridad, y también

“Chacha Warmi” ha de entenderse desde el ámbito humano, el cual es la unidad de un hombre con una mujer, que a su vez está cíclicamente relacionada con la concepción macro de “Chacha Warmi”.

2.1 Chacha Warmixa qamañtaypiwa[10].

(TChW), foto tomada 04/21/10

“Chacha Warmi”, desde el ámbito humano, es la convivencia entre un hombre y una mujer, aunque es una traducción simple del aymara al castellano, que de manera conjunta es entendida como la pareja: “chacha warmixa, mä warminti mä chachanti panipa jikisxapxi mä phamilia jikiñataki, jall uka chacha warmi sañaxa, kastilla aruna sistanxa los dos sexos opuestos matrimonio; (…)”. *[Chacha Warmi es la unión de una mujer con un hombre, para formar una familia, a esa unión se le dice Chacha Warmi, en castellano significa los dos sexos opuestos matrimonio; (…)]* (I.V., M.T’., A.Q., entr.2009).

“Chacha Warmi” en su más simple traducción es la unión de estos dos individuos para conformar una familia, por lo que, en términos generales, es entendido como la pareja y/o el matrimonio, pero cuando nos referimos a ambos como “Chacha Warmi” implica un estatus en la comunidad, el ser denominado de ese modo es significado de que hombre y mujer tienen conocimientos, experiencia y comportamiento acorde a la denominación, no es una simple traducción de masculino y/o femenino.

[10] “Chacha Warmi” es el cuerpo, el núcleo de la vida y del cotidiano vivir.

En ocasiones el concepto de “Chacha Warmi” es empleado de manera general; es decir, se tiende a mencionar que tanto las piedras, comunidades, plantas y/o el cosmos tiene género (Carvajal 2010), sin embargo, esta forma de comprender la vida tiene directa incidencia en al ámbito humano – social, que es de lo que se trata este apartado, por lo que, es necesario aclarar a la hora de referirse a la concepción de “Chacha Warmi”, desde qué ámbito se lo está abordando; o sea, desde un ámbito de la naturaleza, desde lo espiritual o desde lo social – poltíco, o si se está haciendo referencia a una concepción macro que involucra todos los ámbitos.

Además, la prudencia debe estar presente a la hora de denominar que tanto plantas, cosmos, entre otros, tienen género, ya que este término implica una concepción en la temática que nos convoca, que hace alusión a la denuncia de la opresión a la mujer claramente explicada en la segunda fase del feminismo denominado “liberación”, (Barquet 2002).

Entonces, en el ámbito humano, constituirse en pareja implica la unión de dos personas que hasta el momento estaban impares e incompletas, que al convivir entre ambos se consideran como una persona completa y más fuerte que cuando se encontraban solteras: “(…) Chacha Warmixa mä suma jach’a ch’amani ukhamawa tukxi, panipa qhisphipxiwa mä jaqiki. Chacha Warmina mayni jiwawayxi janti, jani ukaxa, warmi jiwxi, uka istiwa siwa, pharikiwa, phari; quiere decir ch’ulla ch’ankhaki, mientras Chacha Warmixa parisaxa, k’anthata thuru jalla ukhamaxa, jiwayasxtanxa ch’ulla ch’ankhakiwa, uka kunasa t’aqxakiwa (…)”. *[Chacha Warmi se constituye como la conjunción de ambos en una sola gran fuerza, es como convertirse en una sola persona. Cuando dentro la pareja muere uno de nosotros no ve, o sino, muere la esposa, al viudo lo llaman hombre solo o sin su par, mientras que Chacha Warmi son dos, es como el K’antha*[11] *duro, mientras si nos hacemos morir a uno de nosotros solo queda una madeja compuesta por un solo hilo, y a eso cualquier cosa lo rompe, no aguanta y no es duro]* (S.S., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010).

[11] Es una madeja compuesta por dos madejas, se usa para tejer las frasadas “phullus”, porque, la composición de dicha madeja le da grosor y es dura, o sea, que aguanta mucho tiempo. Pero, metafóricamente, don Sabino no se refiere a la constitución física, sino, explica la crisis afectiva, espiritual, psicológica y entre otros, que ocasiona el quedarse chu’lla ch’ankha, es decir, sin su pareja (esposa).

“Chacha Warmi” es la conjunción de habilidades, conocimientos, destrezas, entre otros, de dos personas, por ejemplo: en la siembra de papa uno entierra la papa y otro abre el surco, en los tejidos mi abuelita teje las frasadas y mi abuelo teje la tela bayeta, y en el pastoreo de la llama mi padre se hace cargo de la manada de llamas macho y mi madre se hace cargo de la manada de llamas hembra y crias. Son dos personas que tienen algo que aportar, que al conformar parte de una pareja se hace como una super persona, con muchas más habilidades, destrezas, entre otros, a diferencia de una sóla persona.

Se ayudan desde la carencia de uno, para hacer frente a cierta actividad, pero si falta uno de la pareja ya sea el hombre o la mujer, inmediatamente estamos sin nuestro par que nos ayuda, se debilita al punto que no resiste el cotidiano vivir: puede ser en el trabajo en la chacra, con el ganado, el hogar, los hijos, desde el ámbito personal, entre otros, o desde todos simultáneamente.

En el ejemplo de la “k’antha” no hace diferencia a la inexistencia de uno de la pareja en particular, sino se refiere a que ambos son sumamente importantes, cumplen una misma función, no hay jerarquías ni preferencias en los hilos que conforma la “k’antha”. Pero, desde el principio de dualidad de la que habla el concepto de “Chacha Warmi” se tiende a decir que todas las cosas vienen de dos en dos, que no son iguales y que no son contrarios (Cordero 2009), estas afirmaciones han hecho que se piense que todo el relacionamiento entre hombres y mujeres son simétricas, armónicas y de consenso, y a partir de ello, no se intenta analizar los roles y funciones de hombres y mujeres, porque la cortina de humo de una dualidad en todo el relacionaiento de esta pareja, no da paso a realizar un análisis.

Sin embargo, en la concepción de comunarios y comunarias sobre“Chacha Warmi”, en ningún momento se afirma que el relacionamiento entre la pareja es absolutamente armónico, lo que si resalta es que ambos son imprescindibles para hacer frente el cotidiano vivir, porque sólo estándo juntos unen fuerzas y así se constituyen en una sola persona mucho más fuerte, y además, la concepción sobre “Chacha Warmi” es comparada metafóricamente con la k’antha, y a partir de ello, no se comprende los roles y funciones de hombre y mujer como inamovibles y jerárquicos, es la sociedad quién asigna roles y funciones inamovibles y hasta jerárquicas en la valoración del aporte de cada individuo.

Cuando la sociedad determina qué función debe cumplir cada componente de “Chacha Warmi”, pasamos a considerar a este relacionamiento desde el ámbito netamental social, en consecuencia nos adentramos a temas de género como construcción social, ya que, según Oliart (2002) la sociedad crea una forma de ser mujer y una forma de ser varón, o sea, así nos perfilan a ciertas funciones desde nuestro nacimiento UNFPA (2006). Desde esta perspectiva, cuando la sociedad inamoviliza y hasta jerarquiza los aportes de “Chacha Warmi” se denuncia la opresión de la mujer, según Barquet (2002) mediante las tres etapas que presenta el feminismo, exponiendo abiertamente que los roles y funciones no son parte natural del hombre y la mujer, sino que la sociedad y/o la familia son quienes deciden la función y rol que ha de desarrollar cada quien.

En ese sentido, el principio de dualidad consolida la inamovilidad y hasta la jerarquización de roles y funciones, cuando se lo trata de manera abstracta, amplia y/o general, así por ejemplo, cuando se dice que la complementariedad es el encuentro de opuestos complementarios (Luizaga, 1996); o sea, como hombre y mujer son opuestos, entonces cada quien tiene su rol y función asignado, desde esta perspectiva se complementan. Es una afirmación bastante encubridora y superficial, implícitamente se está diciendo que no interesa cuanto de trabajo realice cada quién, tampoco las condiciones en las que la realiza, lo importante es que uno contribuya y el otro también, y así se encubre asumiento que lo opuesto y la complementación implica una división de roles y funciones iguales entre hombre y mujer.

Entonces, la complementariedad de la concepción de “Chacha Warmi” no debe ser empleada de manera abstracta, amplia y/o general, porque de este modo se rotula a una sociedad en su totalidad como complementaria, y además se lo emplea como un modelo general de los diversos relacionamientos entre hombres y mujeres (Perrin y Perruchon, 1997), así por ejemplo: en los espacios de la política, hogar, trabajo, espiritual y personal.

Por otro lado, “Chacha Warmi” como núcleo familiar inculca valores y principios relacionados a las costumbres y tradiciones, pero, “Chacha Warmi” como concepto macro permea en aspectos educativos, políticos y espirituales: “(…) en el “Chacha Warmi” está la educación, la parte social, la parte política y ahí está el suma qamaña” (C.F., I.A., Pdt. J.E. NECO, A.Q., Jukhumasi, entr.2009).

Entonces, la premisa es que tanto hombre como mujer son absolutamente indispensables para vivir desarrollando trabajos en el pueblo, en el trabajo del pastoreo, con los hijos, entre otros, y es la valoración que encuentran los comunarios a la función de ambos, y en esa medida afirman que uno sin su pareja es una persona incompleta, porque valoran el aporte de ambos como algo de vida o muerte, y para responder a esta concepción desde el seno familiar somos socializados según las costumbres y tradiciones, pero también, "Chacha Warmi" como concepción macro, contiene aspectos educativos, espirituales, sociales y políticos, que nutren al seno familiar, así de forma cíclica se da la reproducción de dicha concepción.

Y el "suma qamaña" apunta desde el bienestar como individuo, como aquello que no puede ser logrado sin su pareja, porque se piensa que uno sin su par no tiene quien lo ayude, quién lo acompañe y en definitiva no tiene quien sea su otra mitad que esté a su lado. Asimismo, la comunidad rige desde lo social, político y espiritual (y viceversa) en la exigencia de la presencia de ambos en estos ámbitos, y esto para los y las comunarias refleja la armonía y el entendimiento en la pareja.

Finalmente, "Chacha Warmi" de manera conjunta implica un estatus, pero se encuentra de manera implícita, porque la gente foránea podría entender como el sinónimo de hombre y mujer, en realidad la gente de la comunidad agrega a ese significado simple, el de la experiencia, conocimiento, trabajo, desempeño en la comunidad, responsabilidad de persona que asume dar el paso de la vida soltera a la de pareja y todo lo que conlleva, y el comportamiento acorde a ese estatus, en palabras de Choque (2009) es alcanzar la maduréz de la vida.

La valoración no jerárquica y la inamovibilidad del aporte, la primera se refiere a que ambos aportes son igualmente valiosos y ninguno goza de mayor o menor jerarquía, es igual a la función de los dos hilos que conforman la "k'antha", al unirse ambos cómo se puede discernir cual de los dos cumple función más importante que el otro, en términos prácticos ambos son imprescindibles, sino, no existe la "k'antha". La segunda se refiere al hecho de que los aportes desde las que se perfila "Chacha Warmi" no son inamovibles, son alternos como los hilos de la "k'antha", no hay una prescripción de roles y funciones exclusivos de uno o de otro componente de la pareja, en otras palabras no se entiende que cada quien debe venir con una destreza o habilidad específica, eso es lo que dice la

concepción de “Chacha Warmi”, pero la sociedad inamoviliza el aporte de cada quién llevándolo a la valoración jerárquica.

La persona completa, es cuando “Chacha Warmi” conjunciona todo el bagaje del estatus que implica ese denominativo, y esto conlleva a considerar que “Chacha Warmi” se constituye en una sóla persona, por lo tanto en el ámbito humano estamos partiendo del principio de dualidad macro que implica que naturaleza, humanos, cosmos y espiritualidad están organizados de forma dual (Carvajal, 2010). La conjunción hace que esta persona sea más fuerte, con más habilidades, con más conocimientos, con más aporte al trabajo, entre otros, es la ayuda a necesidades con las fortalezas de cada uno. Por lo tanto, la pareja es la institucionalidad de la sociedad según (Choque, 2009), porque se establece como fundamental a hombre y mujer como pareja. En consecuencia, el principio de dualidad es el cuerpo y el núcleo de estos tres ámbitos: el espiritual, social – político y contextual.

2.2 “Chacha Warmi” en lo político - espiritual

Tanto en lo político como en lo espiritual lo fundamental es la presencia de las autoridades originarias en pareja y realizar las ritualidades recordando a las deidades que también están constituidas en pareja. Lo político y lo espiritual son indisociables, es así que en determinada función de la autoridad originaria necesariamente está presente la espiritualidad, porque ambos son interdependientes.

> Amtaña[12] kusasanaka ukhamakiraki, ricumindaña kusasanaka ukhamakiraki, pero, lo más fundamental es: Chacha Warmipani comunidad lairxanpaji, grandes acontecimientos sociales, jan akax mä critica ukax ninkhara shatan ay ay ay kun janich mama t’alla utji kunas jaqi parlxill: “Jilaqata sultirucha wawakjicha”. Ukatxa warmi riprisinti, marido y mujer panipapani purji, un representativo warmixa. (I.V., M.T’., A.Q., Pukarani, entr.2009)

> Recordar o nombrar [a los antepasados, deidades y otras espiritualidades] Chacha Warmi siempre es, de la misma forma los aspectos relacionados a las recomendaciones, pero, lo más fundamental es: Chacha Warmi siempre tiene que estar a la cabeza de la comunidad, grandes acontecimientos sociales, de lo contrario eso sería una crítica, como hace rato estamos diciendo; ay ay ay ¿no habrá Mama

[12] Amataña pä tuqita sañani: mä tuqixa; wawaqallu awatiña, wawanaka rikumint’aña, mä ayjaru ukhmaraki mä parinti. Mä tuqitsti; Chacha Warmi sukanasht’anxa jach’a surtitaki, ristinu, jach’a qampa, jalla ukhama. Aka tuqi jichhaxa parljtana; sukanasht’aña maij sipanxa amtaña. *Nos planteamos de dos puntos: primero; referido a la conducción de la comunidad, hijos, ahijados y parientes. Segundo; Chacha Warmi realiza en ritualidades puntualizando, la buena suerte, el buen destino, el buen vivir y así sucesivamente. En este estudio se está tocando desde el punto de vista de las ritualidades*.

> T'alla, o que?, cualquier cosa la gente empieza a hablar: ¿el Jilaqata soltero es o todavía es niño?. Similar a esa situación, por eso la mujer representa, los dos siempre están llegando; marido y mujer, la mujer es representativo". (I.V., M.T'., A.Q., Pukarani, entr.2009)

La pareja está al frente como gobierno de la comunidad, existe la noción de que a la comunidad la representa la pareja y se convierte en un requisito inalienable a la hora de asumir cargos comunitarios. La función de la pareja como autoridad originaria es requerida, porque son considerados como personas insustituibles para la realización de las ritualidades y asimismo, las recomendaciones a comunarias y comunarios, por lo que no son solamente la institucionalidad en la sociedad (Choque, 2009), sino de la vida.

De esta manera lo espiritual y lo político se encuentran íntimamente relacionados, cosa que desde el ámbito social se cumple con el requisito de estar presentes en pareja y desde el ámbito espiritual se cumple con la ritualidad que implica la mesa del varón y la mesa de la mujer.

> Warmintipani panipapani chukt'i misaruxa, pä misachiñ ukax no ve, tata jilaqataxa chacha misa yaqha, warmi misa yaqha, chacha misakanxa chacha ukanji como jilaqata, warmixa warmi misanxa mamat'allas chujt'ataji ukanxa, alkaltis ukhamarki, taqikunaxa chacha warmi sari. Kunatas ukhama chacha warmipani, ukaxa suma qamañanjtan ukax riprisintixa, mayax chachanti warminti nuwashxaxtan chachaki sari o sino warmiki sari, jaqi uka amayt'istu. (E.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2009)

> Con la mujer siempre y los dos siempre se sienta a la mesa, son dos mesas no ve; el tata Jilaqata está en otra mesa que es el del varón, la mesa de la mujer también es otro. En la mesa del varón; están los varones como el Jilaqata, y la mesa de la mujer están las Mama T'allas sentadas ahí, el alcande de igual manera, todo está en función a Chacha Warmi. Y por que es Chacha Warmi siempre?, eso es o significa que estamos demostrando la vida cordial y respeto entre Chacha Warmi, eso representa, sino, con el esposo y la esposa nos estamos peleando nomás, solo el varón va o sino solo la mujer, la gente eso se da cuenta. (E.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2009)

Lo político y lo espiritual tienen como base fundamental a la pareja, por ello el cargo recae en la pareja (Carvajal, 2010), así se constituye al hombre y a la mujer desde estos dos ámbitos como parte insustituible de la noción de la organización política y de la creencia espiritual. La mesa del hombre y la mesa de la mujer es el punto vinculante entre el ámbito social y el espiritual, entre los seres humanos y las deidades.

Entonces, política y espiritualmente se parte de un común denominador, el cual es la pareja; hombre – mujer, como claves para comprender la existencia y para vivir. Desde ambos ámbitos se da una especie de control y de reproducción de esa lógica de entender lo existente y el cotidiano vivir.

2.3 “Chacha Warmi” en lo contextual

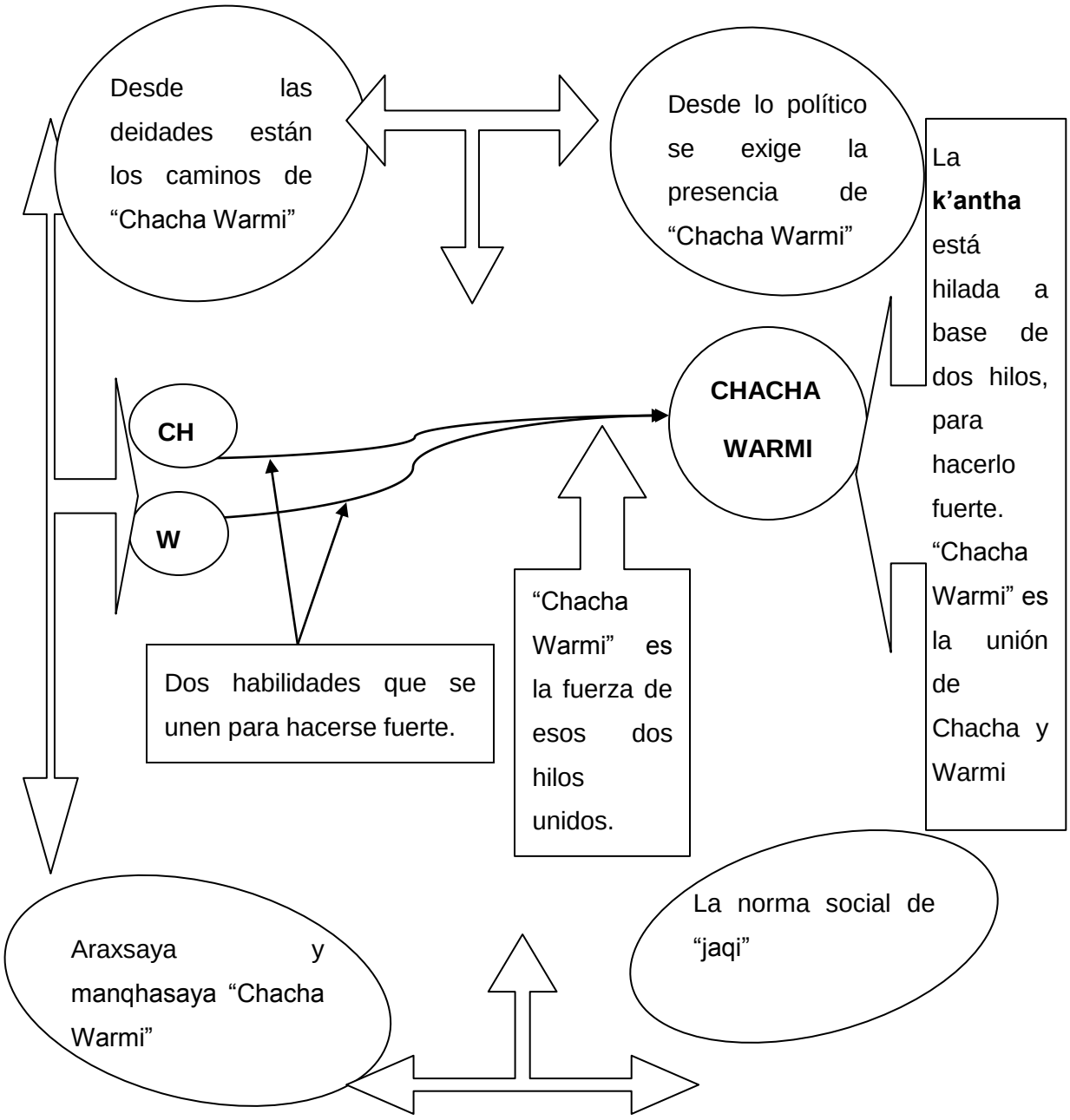
Aunque este aspecto ya fue tocado en la parte de la contextualización del presente estudio, sin embargo se hace preciso recalcar, para tener un panorama general, sobre la concepción de “Chacha Warmi” referido a la organización territorial, que a la vez hace parte del ámbito de la naturaleza y/o contexto.

“Chacha Warmi” como aquella idea que implica la presencia de lo femenino y lo masculino también está presente en la organización territorial de Orinoca, así tenemos al Ayllu Qullana como la representación masculina y al Ayllu Hinchura y su desprendimiento Ayllu Sullka como la representación femenina: “Como representante de Araxsaya vendría a ser varones no, e Hinchura vendría a ser la representación de la mujer, eso significaría experto en la administración, por eso representa al sexo femenino; su pareja, coincide parece ser, porque quien administra la casa una mujer no, entonces de ahí viene eso” (G.V., A.Q., Tunavi, entr.2009).

En virtud a esta afirmación es que Orinoca territorialmente se ha organizado en arribeños y abajeños; dicho de otro modo, Araxsaya y Manqhasaya, las cuales también se las denominan como parcialidades. Esto grosso modo, porque en lo que se refiere a la concepción de “Chacha Warmi” referido a lo contextual y/o naturaleza, existe un amplio abaníco que sustentan a este ámbito, así por ejemplo: los cerros, las plantas, las construcciones de las casas y su ubicación, el tiempo, los altares en cada comunidad, los animales, los productos alimenticios, entre otros, los cuales hacen parte de otro estudio que enfatice específicamente los aspectos nombrados.

Finalmente, concluir mencionando que esta forma de organizar el territorio tiene también directa incidencia en el ámbito político y espiritual, ya que de ahí se deriva las autoridades originarias, pero sobre todo, los ámbitos político – sociales, espirituales y contextuales se rigen bajo la única premisa de establecer a la pareja: hombre – mujer, macho – hembra y mesa del varón – mesa de la mujer, como el principio y el nucleo de la existencia.

K'ANTHA: LOS TRES ÁMBITOS EN LA CONCEPCION DE "CHACHA WARMI"



3. “Chacha Warmi” en la concepción y “warmi jisk’anchata[13]” en la práctica

En el relacionamiento de “Chacha Warmi”, en los espacios de la comunidad, específicamente en la participación comunitaria, existe un fraccionamiento entre la concepción y la vida práctica. La mujer hace referencia a esta división entre lo que se dice y lo que se hace como una acción de humillación, discriminación, opresión, entre otros, por parte del hombre.

3.1 La dualidad de “Chacha Warmi” en lo político - espiritual

En el ámbito social – político existe una norma social y espiritual y está dirigida con mayor obligatoriedad a las autoridades originarias. Dicha norma social, dice que las personas de la comunidad para recibir el cargo tienen que estar en pareja (casado), no asume ningún cargo una persona soltera, sólo hubo un caso excepcional en Orinoca, pero de manera general es la condición primordial.

En ese sentido, todas la autoridades que asumen algun cargo viven en “Chacha Warmi”, pero existe otra norma a la que deben regirse estas autoridades, aquella que dice que la pareja cría y pastorea a la comunidad, en tal sentido no puede presentarse ninguno; hombre o mujer, de manera individual: “(…) nosotros al decir “Chacha Warmi”, tiene que partir de nosotros la educación, el respeto no es cierto, como autoridad tenemos que estar “Chacha Warmi” (…)” (O.CH., T.M., A.Q., entr.2009).

El control social sanciona el incumplimiento de dicha norma “observado es pues, por la gente y los comunarios, no estamos cumpliendo según la costumbre que tenemos nosotros”, dice (L.B., T.O., A.Q., entr.2010). De las autoridades originarias debe partir el ejemplo, porque son la máxima representación del pueblo.

Está presente el principio de dualidad de la que habla Carvajal (2010), donde se puede ver que el nivel macro de “Chacha Warmi” recae en la organización social a través de la norma social que dice que la autoridad originaria es la cabeza de la comunidad y la primera en dar el ejemplo, en el sentido de que asume el cargo en pareja y así se hace presente y representa a la comunidad y/o Ayllu, porque a parte de ser un aspecto

[13] Jisk’anchata: entre sus múltiples significados y usos están, nosotras o nosotros fuimos y/o estamos constantemente menospreciados, desvalorados, criticados, desdeñados y desestimados. En el presente estudio se recurre a los sinónimos que corresponden a cada uno de los términos.

educativo que es el criar a la comunidad en “Chacha Warmi”, también significa respeto a quienes representa, sino es una falta grave, así por ejemplo, a actitudes que impliquen la presencia del varón o la mujer de forma individual, la comunidad observa y sanciona, entonces “Chacha Warmi” es una institucionalidad (Choque 2009) en la sociedad.

La comunidad pierde el respeto que merece una autoridad originaria, si no se cumple con la norma social que obliga a dicha autoridad a hacerse presente y criar a la comunidad en “Chacha Warmi”: “cuando somos mallku, los dos siempre “T’alla y Mallku”, eso era desde antes siempre, sigue hasta ahora, sino, como chico “malkiriaro” se presentaría a la comunidad, jani jaqijitixa[14]”, según (P.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010).

Así la comunidad realiza el control social, mediante la aplicación de los conceptos de menor de edad y/o “jaqi”; es decir, uno es menor de edad mientras continue en la vida soltera y que por ende no llega a ser considerada como persona adulta (jaqi), entonces cuando una autoridad originaria olvida y/o infringe este principio, retorna a ser menor de edad y es una ofensa a sí mismo y a la comunidad.

La concepción es que a la comunidad la pastorea y la cría la autoridad originaria en pareja, y esto es un honor y respeto a la vez, porque son considerados los máximos representantes, semejantes a una madre y a un padre.

> Uka rispituxa, mä honor, mä rispitu utjixa comunayriru. Por ejemplo, chacha warmipani wawa qalluru awatixa[15], jani awatjaspanti chachakixa, panpapani qunt’añapa wawaqallu awatiñpatakixa; wawa qalluxa ayllu intiruxa. Jichhaxa prisidinti Ivu Muralisa sultiruxa kampunxa Jach’a Mallku sataxi, piru, jani utjkiti Mama T’allaxa. (S.S., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)
>
> Eso es un respeto, un honor, hay un respeto al comunario. Por ejemplo: Chacha Warmi siempre se cría a la comunidad, no es posible que pueda críar solo el hombre, ya que, los dos siempre debe representar para criar a la comunidad; los cuales son todo un Ayllu o comunidad. Pero, en estos tiempos Evo Morales es un soltero, en el campo Jach’a Mallku esta dicho, pero no tiene una Mama T’alla que lo acompañe. (S.S., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

[14] “no es gente o aún no es gente”

[15] La autoridad originaria (ejemplo: Tata Mayura y Mama T’alla) es como el padre y la madre, es decir, una persona de mucha experiencia, razonamiento, madurez y de moral correcta, así es considerado dicha autoridad, y desde este punto de vista se tiene en cuenta a los comunarios y comunarios en general en calidad de hijos e hijas de mucha estima, de los que es responsable y a los que debe pastorear la autoridad originaria. Por lo tanto, en este estudio optaré por referirme, a lo explicado en esta nota a pie de página, como: la autoridad originaria cría a la comunidad.

Como un punto de partida en todo acontecimiento social, espiritual y político, la presencia de “Chacha Warmi”; como pareja de humanos, es una norma social, moral, espiritual y educativa, “(…) de acuerdo a usos y costumbres es mal visto no ir “Chacha Warmi”, y también mal visto cuando no se hace la costumbre, con todo los fenómenos que ocurre en cada uno, hasta pueden decir están enojados, algo debe suceder, entonces mal visto” (F.R., T.M., A.Q., entr.2010).

Sin embargo, hoy en día estamos infringiendo esa norma de la autoridad originaria, al igual que en el modelo urbano sólo el varón asume el cargo dice Carvajal (2010). A diferencia de dicho modelo urbano, en Orinoca se considera a “Chacha Warmi” en el cargo de autoridad originaria como la representación social – política y espiritual cabal; es decir, que completa los caminos de los diferentes ámbitos de la concepción de “Chacha Warmi” a nivel macro y micro. En pareja la autoridadad originaria debe presentarse ante sus hijos e hijas que son la comunidad, y con absoluta humildad rinde homenaje y respeto, a los tres ámbitos de la concepción de “Chacha Warmi”. Aunque el Presidente Evo Morales no cumpla con las normas y costumbres de la comunidad, porque representa a un conjunto social urbano.

En ese sentido, en las comunidades como Orinoca desde el ámbito social – político, está presente la concepción macro de la dualidad; aquello que se dice que todo es par (Cordero 2009), la cual se basa en una estructura política y un control social que exige la presencia de “Chacha Warmi” como representantes de la comunidad.

Por otro lado, desde el ámbito espiritual en cualquier actividad se tiene la siguiente concepción: “Chachana thakhipa, Warmina thakhipa”. [*El camino del hombre y el camino de la mujer]* (E.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2009); es decir, espiritualmente se comprende que hay un camino del hombre y un camino de la mujer, y estos deben ser ofrendados y recordados a través de las ritualidades mediante la presencia de la pareja de personas.

La concepción espiritual de “Chacha Warmi” es heredada desde tiempos antiguos, y en la actualidad se continúa con dicha práctica. Entonces, las personas de la comunidad recuerdan y realizan ritualidades a las dos mesas espirituales representantes del hombre y de la mujer, y toda persona también realiza este acto de fé en cada mesa y así adquiere respeto: “Chacha warmixa jayata ukhamapanitayna, jichhaxa ukhama panishi, mä phistaru

sarañatakisa, misaru Chacha Warmi irantañapani, chacha misaru chacha warmi arunt'asa, warmi misa Chacha Warmi arunt'aña ukhama qunt'asiña, ukata ukhama jaqinaka rispitistu". *[Desde tiempos antiguos Chacha Warmi siempre había sido y, hoy sigue siendo igual, para ir a un acontecimeinto social a la mesa se tiene que llegar Chacha Warmi siempre, a la mesa del varón se tiene saludar Chacha Warmi también, a la mesa de la mujer se saluda Chacha Warmi, así uno recién tiene que acoplarse, y cuando somos así la gente nos respeta*] (F.W., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

El ámbito espiritual también está organizado en función a la pareja, y es una norma social cumplir con este ritual y así la gente adquiere respeto de la comunidad. Los elementos rituales también están representados por la concepción de "Chacha Warmi" según Choque (2009), aunque en palabras de la autora citada, esta concepción está presente en el esencialismo andino. Esto se debe a que existe una incongruencia en uno de los tres ámbitos de la concepción de "Chacha Warmi"; en la social, que implica predeterminar la función y rol de hombres y mujeres, la cual desemboca en la denuncia de la subordinación de la mujer al hombre a través de género, que trabaja esta área a partir de los derechos individuales.

Además, hay que tomar en cuenta, con relación a las autoridades originarias, tal como se refiere Choque (2009), que dicha concepción se queda en el esencialismo andino, porque una cosa es el acto formal de la representatividad y otra muy distinta, desenvolverse en la toma de decisiones como autoridad originaria, esto con relación específica a la mujer.

Finalmente, el ámbito social – político, se deriva de la creencia espiritual y emana una norma espiritual y social, en la que explicita que bajo la presencia de "Chacha Warmi" las deidades reciben las ofrendas, estas personas son las responsables de la mesa del varón y de la mesa de la mujer. No puede existir una interferencia entre estos dos ámbitos; el social – político y religioso, porque no se puede infringir las normas espirituales, ya que corre el riesgo de ser sancionado por el mundo místico, y también corre el riesgo de ser sancionado por el control social.

Dentro el ámbito social, está la norma social "jaqi", que implica convertirse en persona (Carvajal 2010), pero para ello cualquiera: hombre o mujer, tiene que cumplir el requisito de casarse (Cordero 2009), una véz que conviven "Chacha Warmi" son considerados

personas adultas; o sea, se pasa a ser considerados personas adultas y plenas socialmente (Choque 2009). Pero, si una persona que convive en “Chacha Warmi” infringe la norma espiritual y social; que es el de hacerse presente como autoridad originaria en pareja, es considerado como menor de edad, porque no está actuando con el razonamiento de la persona adulta y además al hacerse presente de forma individual lo convierte en menor de edad.

Por lo tanto, “Chacha Warmi” en lo social – político y espiritual, guardan un interdependencia cíclica, que hasta el momento recae en la organización política de autoridades originarias y en la forma como se visualiza a dichas autoridades como el ejemplo, la representación y como el padre y la madre de la comunidad, sin embargo, esta situación no implica que ocurra similar interrelación y concepción en la vida cotidiana de los y las comunarias que no son autoridades originarias.

3.2.1 El divorcio entre la dualidad de “Chacha Warmi” y la participación comunitaria de la mujer

La mujer en la comunidad continúa siendo relegada en la participación política, esta situación también se debe a que en tiempos pasados la mujer fue objeto de discriminación, de menosprecio y humillación por parte de los hombres. Esta vivencia hasta nuestros días no ha sido superada, porque dejaron huellas profundas en la autovaloración de la mujer: “warmixa hasta sik’anchata utji, warmixa ni kuna palabraxa uchirikiti (…) Chachanakapura palabrapa uchi, warminaka jani, warminaka kunsa yatipxta, jumanakaxa pamparu yaq’irinaka, ukhama sapxirinxa, uka laykumaki jichhakama jiwtayasipxta”. [*la mujer vive discriminada, la mujer no expresa ninguna opinión (…) Entre puro hombres dan su opinión, la mujer no, mujeres que orinan al suelo qué saben ustedes así sabían decir, por ese motivo parece que hasta ahora tenemos miedo]* (A.V., A.Q., Chhawkha, entr.2009).

Se discrimina y se excluye a la mujer de la participación política – comunitaria haciendo uso de adjetivos calificativos que atentan a aspectos elementales de la persona, tales como: la capacitadad de reflexión, y anulan su autovaloración, porque se considera que el hombre es quien sabe y debe desenvolverse en ese espacio. Esta situación también fue reflejada en los años 70’ donde se estableció que casi en una mayoría de la población

“indígena” de América Latina dejaba la función de participar en la política de la comunidad, para el hombre, el tío y/o el hermano mayor (Rubio, 1975). Aunque, se aclara que en la actualidad ésta vivencia está siendo superada, pero continúa presente en la mente de la mujer el maltrato del que fue objeto.

Además, existe un claro delineamiento de los espacios que deben ocupar hombres y mujeres, pero la manera de delimitar dichos espacios está a base de ideas estereotipadas (Mamani, 1999), que dicen que las mujeres no saben y no tienen porque hacerse presentes en la reunión. Por otro lado, también se entiende dicho trato a la mujer como el resultado de patrones culturales que establecen funciones que pertenecen a hombres y a mujeres (Rubio, 1975).

En Orinoca, estas ideas y/o creencias basadas en patrones culturales recién vienen a salir a la luz, cuando Barquet (2002) nos habla del “techo de cristal” en los años sesenta, aproximadamente, al referirse a la segunda fase del feminismo. O sea, “techo de cristal” son formas sutiles, inventadas y no verídicas que no permiten a las mujeres desarrollar sus capacidades plenamente, aunque en Orinoca la forma de discriminar a la mujer no es sutíl, sino de manera directa que hasta nuestros tiempos continúa teniendo sus efectos.

Así por ejemplo, “Jiliri Chacha Warmi” asistió al cabildo que duró tres días, donde las autoridades originarias se hicieron presentes en pareja como dice la norma social, sin embargo, solo cinco mujeres opinaron, y se pudo observar temor, timidez y falta de seguridad.

> (…) en la casa de gobierno la gente se organizó de la siguiente manera. (…) en el centro del lado oeste están los símbolos patrios que la Constitución Política del Estado Plurinacional menciona, a los pies de los símbolos patrios se ubicaron las autoridades originarias; empezando por el centro se encontraba el Tata Mayor (autoridad máxima de los tres ayllus), a su derecha se encontraba el Tata Mallku de Qullana, a su derecha se encontraba el Tata Originario de Qullana y a su derecha estaba la autoridad originaria Siwunta de Sullka. Todos sentados en forma de luna, al centro una mesa en donde estaban los papeles, actas, etc. Delante la mesa, en la parte central, se encontraban las Mama T’allas sentadas en el suelo en forma circular, mas o menos cuatro Mama T’allas. (…) Tata Mayor dijo: (…) proseguiremos a dar la palabra (…), después las Mama T’allas también pueden decir algo, (…). Luego el Tata Mayor dijo: Mama T’allanaka den su opinión, pero, quedó un silencio de al menos 30 segundos, después dijo el Tata Mayor; por lo menos una tiene que hablar aunque en representación de todas, entonces se oyó una voz de alguna de las Mama T’allas, no se pudo visibilizar cuál de ellas era, porque sólo se oía una voz lejana, muy lejana, que salía del grupo de Mama T’allas que decía; sumakipani sarnaqaña wakisiriji,

> kunamajiriji ukasti[16]. Después, otra vez quedó un silencio, entonces Tata Mayor dijo vamos a pasar a dar la palabra a los anotados: (…). (Cabildo, A.Q., A.H. y A.S., Domingo 18 de abril, obs.2010)

La norma espiritual y política dice que la autoridad originaria es la representación y autoridad máxima de la comunidad y/o Ayllu, es el ejemplo y como tal debe pastorear y criar a la comunidad, en pareja. En el cabildo observado se pudo evidenciar esta norma, pero existe una desventaja en la mujer (Rubio, 1975), para poder desenvolverse en estos espacios, porque el haber sido objeto de menosprecio que atentan contra la autovaloración hace que las mujeres prefieran mantener el silencio.

Además, es evidente notar que la concepción de "Chacha Warmi" en lo espiritual y político no llega a tener efectos en el relacionamiento de esta pareja, ya que la norma social de asumir el cargo en pareja y la mesa de varón y la mesa de la mujer en lo espiritual no tiene efecto en la relación de hombre y mujer en la participación política, dando lugar a una sub norma basada en la imposición de funciones de hombre y mujer, y así el ámbito espiritual y el ámbito social de la concepción de "Chacha Warmi" se distancian, quedando de este modo sólo en el esencialismo andino (Choque 2009), porque la asignación de funciones a hombres y mujeres es la construcción social de género (Oliart 2002) y no de la concepción macro de "Chacha Warmi".

La exclusión y la discriminación a la mujer en la participación política – comunitaria está presente en la actualidad, pero el que oprime a la mujer limitándola en el espacio del hogar es el hombre (esposo): "(…) ukaxa jani riwuñunaru sarayapxistu, ukanpani warmi sik'anchata utji, ukaxa chachalla sik'anchiña, ni yaqhipa riwuñunaru sarjilla, ukata sik'anchata utjasxi, ni phistarusa yaqhipa chachanaka warmiparu puriykiti, (…)". *[(…) eso es que no nos hacen ir a la reunión, en ahí siempre o en ese aspecto siempre la mujer vive como un sujeto sin valor (discriminada, excluida y menospreciada), eso el hombre habrá considerado o tratado a la mujer como sujeto sin valor, por eso vive así como sujeto de menos valor, ni a la fiesta algunos hombres hace llegar a la mujer, (…)]* (D.V., A.Q., Kurus Uma, entr.2009).

[16] "Sería bueno caminar bien nomás siempre, sino, como fuera eso".

El esposo es el causante principal para que la mujer no asista a reuniones, es el que subordina a la mujer, es él que considera a la mujer como sujeto sin valor y la aisla en los espacios de la comunidad junto al ganado e hijos, por lo tanto, no existe la dualidad de los dos sentires (Cordero 2009), sino la construcción social de género como categoría de análisis (Oliart 2002), porque se dan relaciones de poder, en donde se oprime a la mujer mediante la actitud autoritaria del hombre. De esta manera, al no permitir a la mujer la participación política – comunitaria, se la excluye y se la discrimina de este espacio.

> Detrás del ganado anda pues, y detrás de la chacra, mayoría de las mujeres humillado con su marido así viven, porque, los hombres se sentien más capos, y cualquier reunión lleva siempre el varón, las mujeres hacen comida, cocina y lava eso nomás, dicen mujeres que orinan al suelo que saben. (L. X., A.Q., Lluqu, entr.2009)

La opresión a las mujeres por parte de los esposos se debe a que prima la idea de que el hombre es quien debe desenvolverse en espacios públicos y la mujer debe responsabilizarse de los espacios del hogar, el ganado y los hijos, y para ello se inventa la creencia de que la mujer no sabe nada de asuntos comunitarios y se atenta contra su autovaloración.

La mujer tiene la predisponibilidad para asistir a reuniones, desea ser parte de ese espacio, pero sus multiples funciones la limitan en ciertos espacios. Además, no recibe colaboración de su pareja para llevar a cabo dichas funciones, la mujer busca el modo para llevar a cabo todas y cada una de las actividades. Entonces, la amplia responsabilidad de la mujer en diferentes quehaceres del hogar, los hijos, la chacra y el ganado imposibilita su participación en las reuniones comunitarias.

> Son casi las cinco trienta de la mañana, hoy será el segundo día del cabildo, y me dirijo al hogar de “Taypiri Chacha Warmi” (…). La luz está encendida, tía A.V. sale del cuarto y me dice que pase, mientras me sirve té de “lamphaya” me cuenta que no tiene tiempo, que debe cocinar para que sus hijos; que duermen, vayan a la escuela, e inmediatamente tiene que ir a Chhawkha; su comunidad, porque ahí esta su llamita y debe ir a pastearlos, pero también tiene que cavar papa (….). Le pregunto ¿y el tío está asistiendo al cabildo?, ella dice no, él se fue a la ciudad [Oruro] hace tres semanas y no ha vuelto, yo quiero [asistir a la reunión] pero no tengo tiempo (…). (A.V., conversación,18 de abril 2010)

La mujer está saturada con el trabajo, así se la limita a espacios del hogar, de la chacra y la comunidad, mientras que la pareja no colabora en las funciones descritas. La mujer es la responsable mayoritaria de las funciones que tiene que ser llevada a cabo en pareja.

El rol y la función de la mujer en el relacionamiento de “Chacha Warmi” y la participación comunitaria, es herencia del pasado, porque la mujer sólo es el reflejo de otros tiempos cuando era mucho más discriminada y excluida: “(…) jaya maranakanxa juk’anti warminakaxa sik’anchatana jalla utjiri, jichhaxa antisa ukata kunjamati gubiernuxa iquidad de gíniru sixa kastillanu arutxa jalla ukata waliki sarantxilla, (…), piru, jichhaxa warmixa waluranxi no ve”. [*(…) en los tiempos antiguos las mujeres vivían más como personas sin valor (discriminadas, excluidas y menospreciadas), mas bien ahora el gobierno está diciendo equidad de género, en castellano, solo después de eso o a partir de aquello está yendo mejor o bien, (…), pero, ahora la mujer es valorada no ve*] (S.V.,A.Q., I.A., Kurus Uma, entr.2009)

La concepción de equidad de género nace en los países del primer mundo; Italia, Francia, Inglaterra y Estados Unidos (Barquet 2002), es la que reinvindica los derechos de la mujer en la comunidad, exigiendo igualdad en el trato; participación política y división del trabajo, por lo tanto, igualdad de derechos. Espicíficamente, la equidad de género como política pública ingresa en los años 80’ aproximadamente, en la tercera fase del feminismo (Barquet 2002). Antes de la llegada de la concepción de género, el relacionamiento “Chacha Warmi” era mucho más discriminatorio contra la mujer, entonces, cómo se puede afirmar que hablar de género es desarmonizar una cultura, si mucho antes de la incursión de esta temática, la situación de discriminación contra la mujer era peor.

Por lo tanto, la concepción macro de “Chacha Warmi” basada en la dualidad y complementariedad, a nivel político y espiritual está presente; es decir, en la organización social – político y espiritual está presente la noción de que todo es par, la dualidad de opuestos, los dos sentires (Cordero, 2009), y la mitad de un todo (Choque, 2009). Sin embargo, en lo que se refiere al relacionamiento de esta pareja respecto a la participación comunitaria, dicha concepción pierde su efecto en la vida práctica, ya que la mujer mediante el uso del término “sik’anchata” denuncia la discriminación, exclusión y humillación de las que es objeto, por parte de los hombres y/o esposos de la comunidad, por lo que, la concepción de “Chacha Warmi” basada en la dualidad y complementariedad, queda en el esencialismo andino (Choque, 2009).

Aunque, desde la perspectiva de Choque (2009) acerca del esencialismo andino, se afirma que dicha concepción de "Chacha Warmi" basada en la dualidad y complementariedad sólo está presente como pensamiento, como idea o como teoría, entonces, entra en franca contradicción con las prácticas de la organización política y espiritual de Orinoca, porque en este espacio si está presente esa lógica de organizar la existencia, por lo que no se puede generalizar y afirmar a la dualidad y complementariedad de "Chacha Warmi" como puramente esencial, sino que la realidad no es homogénea, es así que mediante los Ayllus, autoridades originarias y la espiritualidad está presente dicha concepción, pero no está presente en el relacionamiento entre la pareja y la participación política – comunitaria.

Finalmente, la norma desde el ámbito político - social y espiritual parte desde la concepción de la dualidad; es decir, la comunidad parte de la ley madre que dice que nada puede estar sin su par, de la que habla Carvajal (2010), entonces a partir de ello entiendo que son "Chacha Warmi" imprescindibles para asumir cargos políticos o para recordar a las espiritualidades. Sin embargo, mujer "sik'anchata", es una denuncia de la opresión a la mujer al igual que la primera fase del feminismo, que denunció dicho trato contra la mujer en las primeras décadas del siglo XX (Barquet 2002), porque expresamente se le dice a la mujer, mediante ideas estereotipadas (Mamani 1999), que ella no sabe sobre asuntos de la comunidad, oprimiendo psicológicamente, aludiendo incluso a esta incapacidad la diferencia de evacuación de los esfínteres.

Paradojicamente, no sólo se explica esta realidad a partir de la teoría de género, sino que se reconoce por comunarios que las políticas de equidad de género están ayudando a superar la opresión a la mujer, antes de la llegada de dicha teoría la situación de la mujer era mucho peor. Pero, no olvidemos que la equidad de género, en términos generales, viene a reivindicar los derechos igualitarios de hombres y mujeres; o sea, es una irrupción a la concepción de "Chacha Warmi" en el ámbito social – político y espiritual, porque en la medida que se exijan los derechos individuales se puede llegar hasta ser autoridad originaria de forma individual; hombre o mujer, porque la ley[17] lo faculta. Sin embargo, mientras tanto estamos desechando una concepción espiritual y social basada en la

[17] En este caso me refiero a la ley referida en la primera parte del título II en donde trata los derechos fundamentales y garantías, redactada en la Carga Margna del Estado Plurinacional de Bolivia en el 2008.

naturaleza que considera a “Chacha Warmi” como seres imprescindibles para la vida, para lo cual se crearon normas sociales como las de “jaqi” y/o menor de edad, entre otros. En términos prácticos, Orinoca tiene una organización espiritual, social y política, muy bien estructurada, en donde lo escencial es la pareja, pero que en algún tiempo o espacio de su trayecto se fraccionó y/o limitó su alcance a la vida práctica y cotidiana.

4. El ámbito social – productivo tiene dos rostros: la dualidad y el maltrato

La ley madre sobre “Chacha Warmi” recae en el cotidiano vivir de la chacra, en el que se retoma la concepción de “Chacha Warmi” basada en la “k’antha”, en donde la pareja se ayuda en las diferentes actividades, en vistas de un interés común y no individual, y no se jerarquiza e inamoviliza roles y funciones, aunque en la pareja existe quien tiene mayor responsabilidad, y esta situación a hecho de que la dualidad en la chacra se traduzca en excesivo trabajo para la mujer.

En esta parte del relacionamiento de “Chacha Warmi” se corre el riesgo de interpretar el trabajo en la chacra y en el hogar como el concepto de “Chacha Warmi” nos sugiere basada en la dualidad y complementariedad, también se corre el riesgo de interpretar dicho relacionamiento como una clara sobre explotación a la mujer, sin embargo, hay que prestar especial atención a lo observado en el cotidiano vivir y al sentir de cada uno de la pareja.

4.1 El principio de dualidad en el trabajo de la chacra

El trabajo en la chacra es una de las actividades centrales, ya que según dicha actividad la pareja organiza su tiempo, porque el sembrado y la cosecha de papa es la subisistencia alimentaria y económica de la familia. Además, estas actividades suponen épocas de mucho trabajo, sólo posterior a la época de la elaboración de chuño implica un tiempo mínimo de descanso.

En ese sentido, los trabajos productivos de “Chacha Warmi” son de temporada en temporada, es decir, según a la lectura del tiempo que ambos realizan, por ejemplo: en septiembre y octubre se siembra la papa, y para llevar a cabo este trabajo es necesario estar entre dos: “Chacha Warmiwa kusichaña, ukata siwara satañanaka puri, siwarasa, kinwasa, ch’uqisa, ukasa chacha warmi lurañapanilla, ukataxa kusicha puri, jichhaxa ukanxtana. Timpurarawa, ukaxa chacha warmipani luri”. *[Chacha Warmi hay que*

cosechar, después llega la época de sembrar quinua; sebadas, quinuas y papas, esos [trabajos] Chacha Warmi siempre tiene que hacer, después llega la cosecha, ahora estamos en ese tiempo. Esos [trabajos] son según temporada y los realizan Chacha Warmi.] (F.W., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

Ambos están involucrados en el trabajo de la chacra u otros trabajos que implique la producción alimentaria, tanto mujer como hombre unen su fuerza de trabajo con el objetivo común, el cual es que a partir de su trabajo no falte alimento en la casa. Es el principio de dualidad en su expresión práctica de la concepción del ámbito social, espiritual y de la lectura del entorno (naturaleza), porque en esta parte del relacionamiento de "Chacha Warmi" se llega a concretizar en el cotidiano vivir aquello que se expresa en dichos ámbitos. Por lo tanto, la dualidad en los trabajos de la chacra no queda sólo en el esecialismo andino (Choque 2009), como en la participación política – comunitaria, donde claramente se delineó espacios y funciones de desenvolvimiento para hombres y mujeres basadas en la opresión a la mujer.

Es el encuentro de dos sentires, dos habilidades y dos formas de ser (Cordero 2009), que se ayudan para realizar los trabajos de la siembra y cosecha de la sebada, quinua y papa, es la idea de la "k'antha" puesto en la práctica, son las dos mitades de la papa partida (Choque 2009) conjuncionadose en una sola fuerza de trabajo.

Por lo tanto, "Chacha Warmi" en la chacra se traduce en una sola persona trabajando para el bien común, ya sea de ambos y/o de la familia. En la chacra, al cosechar la papa hombre y mujer trabajan hombro a hombro, donde la división de roles y funciones no existe, ambos desarrollan el mismo trabajo. A esta práctica de la pareja es que la concepción macro de "Chacha Warmi" establece a hombre y a mujer como fundamentales en la existencia, y de ahí nace el ejemplo de "Chacha Warmi" basado en la "k'antha", ya que no se señala que la pareja se encuentra en una homogénea armonía todo el tiempo, sino se afirma que hombre y mujer unen sus fuerzas y se hacen una sola.

Entonces, la dualidad como concepto macro está presente en el trabajo de la chacra, y también está presente el concepto micro de dualidad reflejada en la pareja, como sujetos necesarios para desarrollar esta actividad. Sin embargo, la complementariedad ha sido empleada de forma que todo el bagaje del cotidiano vivir de la pareja está basada en la

armonía (Perrin y Perruchon, 1997), situación que falsea la realidad, porque no es posible afirmar qué es complementario y qué no lo es, debido a que la complementariedad no presenta una definición exacta. Además, el trabajo de la chacra no es una actividad aislada, sino que para llevar acabo dicha actividad existen otros trabajos anteriores y posteriores que posibilitan concluir con el cavado de la papa.

4.2 "Utata, yaputa irnaqañankata warmi p'iqiwa" [18]

El trabajo en el hogar, en la chacra y el pastoreo de la llama en las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu, y en las tres familias observadas: "Jiliri Chacha Warmi (J.Ch.W.), Wawa Chacha Warmi (W.Ch.W.) y Taypiri Chacha Warmi (T.Ch.W.)", son una de las actividades principales que desarrollan según la lectura del tiempo. El ganado y la chacra son prácticamente los que sostienen, alimentaria y económicamente a la familia.

Asimismo, el trabajo productivo de "Chacha Warmi" no presenta una separación entre las actividades propias del hogar, el pastoreo y la cosecha de la papa, están cíclicamente relacionadas, y en cierta medida casi todos y todas las integrantes de la familia están involucradas (os) en dichos trabajos de manera conjunta. Por lo tanto, para reflejar con mayor claridad y fidelidad el diario vivir de "Chacha Warmi", se lo hará en la manera en que los y las comunarias conciben el tiempo en la época del cavado de papa: **"inti jalsunjipana** (cuando el sol está saliendo), **taypuru** (medio dia) y **jayp'uru** (por la tarde)", aunque existen otras concepciones del tiempo como: "arama (noche), chika arama (media noche) y awjana (madrugada)", pero, solo serán empleados en casos necesarios.

[18] La mujer es la cabeza, la que lidera, la que organiza y la que distribuye funciones en los trabajos en sus diferentes espacios, como por ejemplo: barbecho, siembra, cosecha de la papa y en la casa.

4.2.1 Inti jalsunjipana[19] el trabajo de la mujer empieza por la madrugada

(JChW), foto tomada 28/04/10

"Chacha Warmi" no está en el pueblo, se fueron a cavar papa a la comunidad; este es un lugar apartado, como a tres horas a pie, dependiendo a la comunidad, en el caso de la comunidad de Wichhuqullu se encuentra a lado sud oeste de la concentración principal de Orinoca. Una vez en la comunidad empieza la planficación en lo que se refiere a horarios, responsables y actividades que se ha de llevar a cabo en el cavado de papa, pastoreo de la llama e implícitamente las tareas del hogar.

En términos prácticos la actividad empieza por la madrugada. Las esposas de "Jiliri Chacha Warmi yTaypiri Chacha Warmi" despiertan de cuatro a cinco de la mañana para hacerse cargo de la preparación de los alimentos. Es una función que está bajo la absoluta responsabilidad de la mujer, aunque llueva, haga frío y/o congele y aunque ella todavía tenga sueño.

Jilir Chacha Warmi y Wawa Chacha Warmi	Taypiri Chacha Warmi
Por la madrugada, aproximadamente a horas cuatro de la mañana despertó la tía y abrió la puerta, miró si ya estaba amaneciendo. Empezaron a hablar entre el tío y la tía sobre la llama, sobre la papa de sus hijos cuanto falta aún para terminar de	La tía entró al cuarto a las cuatro de la mañana, llevó arina, papa, cebolla, tomate y sacó algo de carne de donde está colgado 3 k'awipichus[21], se fue, entró como dos veces más, y yo prendo la linterna para que ella vea, ella dice uka lakt'ayanikita waway, jani

[19] Al salir el sol.
[21] Es la parte del pecho de la llama.

cavar, sobre asuntos del pueblo y sobre su viaje a Cochabamba. A las cinco de la mañana la tía se levantó de la cama y dejó la puerta abierta, el tio se sentó a oir la radio y, *Ruth se levantó y dio de comer al bebé, Amelio dormía*[20]. La tía entró al cuarto por cebolla, zanahoria, harina y papa. El frio en aquel momento era insoportable. A eso de las seis de la mañana salí de la cama, fui a ayudar a la tía, pero, ella ya había puesto cuatro ollas al fugón; dos de sopa (una de lawa para los aumentos, otra de sopa de papa, chuño y fideo), una para té y la otra para el perro. (J.Ch.W. y W.Ch.W., Wichhuqullu, A.Q., obs.28/IV/2010)	iñjxti juykhuta waway, kawkirusa ampara ayantaskta[22], no hay luz [electrificación]. A las cinco de la mañana ella volvió a entrar al cuarto y le dije kunsa yanapt'am[23], ella dice janiwa wawitay ikiñaru matxakim thayachiñ waluraxta nayasa[24], entonces igual fui a la cocinita de afuera, el tío estaba picando la papa. Estaba hirviendo dos ollas, una del chhuchhullu[25] y otra de la sopa, el tío puso la papa y el chuño e inmediamente puso su mano al fogón, en señal de que el agua estaba sumamente fría, después tía hizo buñuelo. (T.Ch.W., Chhawkha, A.Q., obs.23/IV/2010)

El quehacer de "Chacha Warmi", específicamente de la mujer, empieza antes que salga el sol y, a pesar de las condiciones del tiempo se tiene que prepar los alimentos en la cocina que se encuentra fuera de la habitación, y a esta hora de la madrugada el panorama es absolutamente oscuro y el agua prácticamente congelada. En esta actividad es de suma importancia la ayuda del esposo, como ocurre con "TChW", porque la mujer no sólo ocupa su mente en esa función, sino que la cocina es parte de una macro planificación, y todo tiene un por qué y para que.

Además, el despertarse de madrugada responde a un principio de vivesa y trabajo, pero también, tiene que ver con el tiempo, ya que sólo si se empieza temprano el trabajo en la chacra tiene sus frutos. Esta misma situación ya fue descrita en los años 70', donde a la mujer se la caracterizó como factor y fuerza de producción (Rubio, 1975), además se dijo que las mujeres maduras tenían la mentalidad de que la mujer tiene el deber de prepararse para servir al hogar.

El hecho de que los roles y funciones de las mujeres no hayan cambiado, se debe a que se transmiten de generación en generación, como ocurre en el caso de la pareja joven que se ha observado, los cuales estan siendo socializados por los padres del varón.

[20] El estilo subrayado y con cursiva, es para hacer notar que la descripción de la observación es de **Wawa Chacha Warmi**. Amelio es hijo de doña Juana y don Martín, y Ruth es esposa de Amelio.
[22] Eso está bien, sigue nomás alumbrándome hija, no veo soy ciega hija, pongo nomás a donde sea mi mano.
[23] En qué te ayudo [tía]
[24] No hijita entrate nomás a la cama, está haciendo frío, yo también estoy apenas.
[25] Son las patas de llama, que generalmente se hace hervir para usar el caldo en la sopa.

En tiempos actuales, aunque en otros contextos, la mujer continúa con ese mismo rol de preparar alimentos para la familia, hasta incluso entre las funciones de las mujeres aymaras de Puno – Perú, es la de procurarle alimento al marido (Meentzen, 2007).

Estas fuentes y la observación en Wichhuqullu y Chhawkha, nos dan a entender por un lado que el rol y la función de atender a la familia mediante la preparación de los alimentos no ha tenido mayores modificaciones a través del tiempo e incluso de contexto a contexto, y por otro lado, a pesar de que su función no haya tenido cambios durante las tres últimas décadas del Siglo XX y la primera década del Siglo XXI, la función de la mujer es un elemento central para el bienestar de la familia, su aporte es un factor que contribuye determinantemente al núcleo familiar.

Asimismo, la función de la mujer en la cocina implica tiempo, esfuerzo, sacrificio y planificación, lo cual es llevado a cabo minimamente en tres horas, por lo que, cuando se dice que la mujer se ocupa de la cocina se minimiza todo lo que implica: "(…) todo lo referido a la mujer digamos; la cocina, la educación de los niños, dar ejemplo, tanto en el hombre lo mismo en la agricultura, las mujeres también el sawuña[26] y el qapuña[27] no" (F.R., T.M., A.Q., entr.2010). Aparte de minimizar la función de la mujer en la cocina como si fuera una sóla actividad, se divide las funciones entre hombre y mujer. Sin embargo, la cocina implica sacrificio, porque para ello hay que despertar por la madrugada y absorve tiempo, esfuerzo e involucra sub actividades.

Las esposas de "JChW y TChW" no actúan en función de los intereses individuales, sino por el bien común de la familia, aunque desde la perspectiva de género una tiene la opción de dejar de hacer tal actividad y de erosionar aquello que se determinó como rol y función para la mujer (Oliart, 2002), porque todos y todas tenemos el derecho a descansar en igualdad de condiciones, entonces, la actividad fundamental de la mujer que es la de unir a un grupo social como la familia, con la exigencia de derechos igualitarios se deja un vacio en el aporte de la mujer, y por ende una fractura en la unión de la familia.

Por otro lado, el hecho de que la mujer actúe en función al bienestar familiar, no implica etiquetar a este relacionamiento como complementario, porque si nos basamos en la

[26] Tejido o tejer
[27] Hilado o hilar

descripción de todas las actividades realizadas por la mujer y por el varón, claramente se obtiene un desequilibrio de funciones, entonces, no podemos asumir como complementario este cotidiano vivir, porque esta concepción de complementariedad se ha venido usando como un modelo general que implica armonía, por lo tanto, se etiqueta a todo el relacionamiento entre hombres y mujeres como complementario (Perrin y Perruchon, 1997).

La función y el rol de la mujer no han terminado en la cocina, ambas esposas a través de su trabajo, sacrificio y amor no han olvidado que su ejemplo es vital para los hijos e hijas, pero también, transmiten concepciones profundas como es el "jaqi".

Jilir Chacha Warmi y Wawa Chacha Warmi	**Taypiri Chacha Warmi**
Todos vinieron porque la tía gritó "yastawa junt'u uma aptasipxam[28]", *y me dio dos tasas de té y dos panes para que lleve a Amelio y Ruth (esto me parece algo intencional, pareciera para hacerles sentir que no están ayudando en nada), porque dijo: churanim utaru ashatanim, ukanaka jichhakama uta manqhanjaki, ukhamati jaqixani*[29]. Luego tomamos té de prisa, luego tía nos sirvió sopa a cada uno, también me dio, ahora, solo para Ruth un plato para que se lo llevara al cuarto. La primera olla se acabó en los aumentos, como yo no comí rápido me tocó comer el aumento de la segunda olla, ya se hizo las siete treinta de la mañana. (J.Ch.W. y W.Ch.W., Wichhuqullu, A.Q., obs.28/IV/2010)	Tía seguía haciendo el buñuelo, sacó unos cuatro y nos regaló a tío y a mi, nosotros comimos, cuando seguía haciendo el bueñuelo el tío preguntó donde esta la comida del pollo, tía dijo por ahí encima he puesto en un plato, continuó diciendo akhama machatatxa[30], el tío busca, ella dice yaqha lurañalla[31], el tío se para camina un rato y va al cuarto donde duermo, regresa con un plato y dice uta manqhankxatayna[32] y le da a los pollos su comida, mientras la tía terminó, y ya nomás nos sirve comida que coció, le da a tío, a mi y ella, comimos rápido el sol ya salía, el tío comió dos platos, y yo uno, ella uno (…).(T.Ch.W., Chhawkha, A.Q., obs.23/IV/2010)

La mujer es la razón de la unión y la armonía en la familia, su función máxima está en transmitir amor, trabajo, principios, diciplina y ejemplo, y lo hace mediante la actividad en la cocina, porque de no ser por ella quién ocupa ese espacio. Aquí se vé con claridad el aporte de la mujer, que en ocasiones es colaborada con el aporte del esposo; su mitad de un todo (Choque, 2009), ésta es la dualidad de dos sentires, dos habilidades y formas de ser de "Chacha Warmi", que caminan juntos para perfeccionarse (Cordero 2009).

[28] Ya esta el desayuno vengan a tomar.
[29] Entrégales el desayuno dentro la casa, esos hasta ahora están dentro la casa nomás, será que así van ser gente.
[30] Así borracha soy pues. [Pero, en realidad se refiere a que de forma similar a los borrachos ella olvida las cosas y no recuerda donde las puso, esto en alusión a las diferentes actividades que ella realiza].
[31] Hay que hacer otro.
[32] Dentro la casa había estado.

De la pareja, el pilar y el núcleo fundamental es la mujer, porque está al tanto y tiene conocimiento de multiples actividades simultáneamente, y que ningún otro integrante de la familia lo hace: “warmipanixa taqikuna yatixa, mä palabrana satachina no ve, warmixa rispinsa, jupapani kunasa amayutaxi, manq’a tuqinakata, kunasa jichhuru phiyañaxi, kunasa ququsa yasta lurataxi. Warmina thiyaparu taqsa muyuktanxa, jupawa taypixa”. *[la mujer siempre sabe todo, en una palabra se dice no ve; la mujer es la despensa, ella siempre ya pensó sobre cualquier asunto, ya sea del lado de los alimentos, qué hay que cocinar hoy, y hasta los fiambres están preparados. Alrededor de la mujer nosotros jiramos, ella es el centro]* (S.S., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010).

La responsabilidad mayor en la familia la tiene la mujer, esta situación es reconocida por comunarios, en donde claramente afirma que los integrantes giran en torno a la mujer. Aunque, desde la perspectiva de género este cotidiano vivir se continúa calificando como la asignación de valores y atributos por las tradiciones culturales (Mamani, 1999). O sea, la función de la mujer es asignada mediante la comunidad y la familia, y que por lo tanto, con el transcurrir de los tiempos dichos roles y funciones se convierten en costumbres y hasta en normas a ser acatadas.

Los diferentes roles y funciones que fueron asignados a la mujer, hacen de ella el núcleo y un pilar fundamental en la familia, no es que la mujer en sí sea valorada como tal, porque sino ella no estuviera expuesta a la violencia física a pesar del sacrificio y del trabajo de la mujer, ya que esto no implica respeto a ella como ser humano con derechos a no vivir violencia física. Ella es oprimida en el relacionamiento de “Chacha Warmi” por el esposo, prácticamente se la obliga a callar mediante golpes.

> Taqikunanaka lurxaptwa, chachanakaxa kunsa tuqisiñakipani warmiruxa, warmixa amutu ist’añaxa, jani riskutiñati, riskuttasana juk’anti nuwataxa, ukata jani ukhamaxtilla sunsullapaktallña, juk’anti, juk’anti liyixa utjxilla warmitakixa. Warminaka chachanti sik’anchtata utjxtanjalla, jani suma utjxitixa, warmixa kawki chaqallansa kunamasa sik’anchatakipantana, ukhamaxa. (R.A., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

> Estamos haciendo todos los quehaceres, los hombres de cualquier cosa sigue nomás ofendiendo, gritando, riñendo e insultando a la mujer, y la mujer en silencio debe escuchar, no hay que discutir, y si discutimos más es golpeada, pero eso no tiene por qué ser así, tontitas o sonsitas nomás seguramente somos, poco a poco existe la ley para la mujer. Las mujeres vivimos humilladas por el hombre, (la mujer) no vive bien, la mujer en cualquier lugar, de cualquier manera somos siempre tomadas como personas sin valor (discriminadas, menospreciadas y excluidas), así es. (R.A., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010).

La opresión del hombre a la mujer mediante la violencia física, imponiendo por la fuerza el mando del hombre y subordinar a la mujer según su voluntad, no valora el sacrificio y el trabajo de la mujer. Entonces, no es posible hablar de la dualidad del ámbito social – político y espiritual, porque esta ley básica y madre del pueblo de Orinoca y sus comunidades no tiene efecto en el relacionamiento de “Chacha Warmi”, de este modo sólo nos queda acogernos a la ley que viene de contextos externos, y la ley para las mujeres es la igualdad de derechos entre hombres y mujeres exigida por la teoría de género (Barquet 2002).

En el ámbito micro del relacionamiento de “Chacha Warmi” se impone la construcción social de género como categoría de análisis, donde dicho relacionamiento es en base al conflicto y se saca a la luz pública un conflicto social (UNFPA, 2006), situación que fue denunciada como la subordinación de la mujer.

Este tipo de relacionamiento es reforzado y hasta transmitido por la familia y la comunidad, porque socializan ideas como: la mujer es inferior al hombre (Mamani 1999), que las mujeres son débiles y los hombres son fuertes (UNFPA, 2006), e incluso dice (Rubio, 1975), que en tiempos antiguos las mujeres justificaban maltratos aceptándolos como vieja costumbre. En razón a esta vivencia, es que la justicia no llega del propio contexto de los participantes, sino de contextos ajenos como es el caso de la teoría de género, la cual desde una perspectiva individual reinvindica la igualdad de derechos entre hombres y mujeres.

Las diferentes caras de la medalla: una en donde la mujer atiende, se sacrifica y aporta a la familia, otra donde los hombres reconocen que la función de la mujer es central, porque la familia gira en torno a ella y la otra donde el hombre a través de la violencia física oprime a la mujer, pero además se la recarga de trabajo, porque es ella quien conoce cada aspecto de la casa y ella organiza las actividades.

Jilirir Chacha Warmi y Wara Chacha Warmi	Taypiri Chacha Warmi
Los muchachos (Edgar, Amelio y David) dieron comida a los perros, porque, ya se ivan a la chacra y la tía aún estaba ocupada en la cocina, porque, ahora recién estaba tomando su té y entonces les dijo: yo también tengo que comer, denle ustedes su comida a los perros, y Edgar llevó la olla del perro y preguntó a la tía Juana: y dónde están los platos de los perros y la tía dijo, uno esta allá y el otro esta allá y de la flaca esta a este lado. Y les dijo: waway jumanaka takiranjapxam[33]. El tío levantó la cama, lo acomodó y lo dobló, yo fui por el burro y agua para llevar al cavado de papa, *Ruth ya se puso a calentar agua en el ninaqhiri[34] y a echar agua en las bateas para lavar los pañales del bebé*. La tía se cargó su bultito (en este bulto está fósforo, sal, phiri, tostado, soga y algún otro aguayo que pudiera necesitarse), yo llevé agua y el tío llevó un pequeño bote de agua y *Ruth se quedó en casa*. Caminamos alrededor de diez minutos y el tío se cansó y se quedó por ahí en el camino (J.Ch.W. y W.Ch.W., Wichhuqullu, A.Q., obs.28/IV/2010).	El tío preguntó a la tía naya qarwarucha saranxa[35]?, y le dice a la tía ya has alistado lo que te he dicho, liwa apaniñataki khuchitaki[36], la tía se levanta y deja de comer, alista todo para su ida de tío, para liwa y khuchi, a chiki tuxtayam[37] dice tío anchapaniraki[38], lo levantan, lo llaman chiki, el grita ¡kuna![39], la tía lavó vasos y sirvió té, nos dio a todos. La tía alistó un bultito, el tío y chiki se fueron a la llama, antes en el cuarto donde yo duermo entraron tío, tía y chiki, y tío dijo a tía kawkinjisa tunqu apaqata, lunisa Ururu saraña tunqu apa jak'u lurañataki, tunqu sasmaxa janita sum intintirita?[40], ella dijo nayaxa jani apaqankti[41], entonces tío y chiki se van, y ella me llama y me dice que se lo vea si es una arroba, estaba sacando maíz de uno de los 21 kintales. Luego, ella puso una manta, awayu, fosforo y un amarrito, me dijo uka waway q'ipicham, nayaxa liwataki apanim[42], al ir se preguntó phusphuru kawkinxansa[43], yo le dije akanki tiya[44], ella dice yaw waway nayaxa machatatpuntxa[45] (el tío salió a las 07:00 am) (T.Ch.W., Chhawkha, A.Q., obs.23/IV/2010).

El tiempo y las actividades no la esperan, y tiene que seguir organizando las tareas que tienen que ser realizadas, porque es la esposa de ambos "Chacha Warmi" quien es reponsable de continuar organizando el trabajo en la chacra, aunque el esposo ayuda con diferentes tareas, pero eso no impide la sobrecarga de responsabilidad a la mujer.

[33] Hijos ustedes estén yendo a remover la tierra donde está la papa.
[34] Fogón.
[35] Yo voy a ir a la llama?
[36] Para traer pasto para el chancho
[37] Despierta a "chiki" [es el apodo de su hijo menor de 9 años, su nombre es Ademár].
[38] Ya es el colmo [refiriéndose a que es el colmo que contínue durmiendo a esas horas (07:00 am)].
[39] Qué, dijo chikilin, [pero, en realidad es una exclamación que en castellano emplica el significado de: qué quieren o que molestan].
[40] El lunes voy a ir a Oruro, voy a llevar el maíz para hacer harina, dónde está el maíz que has bajado, no sabes entender bien?
[41] Yo no he bajado.
[42] Hija eso ponlo en el bulto, mientras tando yo voy a traer [un saco o costal] para traer liwa
[43] ¿dón estaba el fósforo?
[44] Aquí esta tía.
[45] Ah ya hija, yo estoy borracha pues.

Entonces, la esposa, tanto de “Jiliri Chacha Warmi” como de “Taypiri Chacha Warmi”, es la persona principal y esencial para echar a andar a la familia, porque, es ella quién desde la madrugada prepara los alimentos, es ella quién atiende a todos y todas, es a ella a quién no le alcanza el tiempo para que se sirva los alimentos con tranquilidad, y es ella quién ya tiene en mente a las personas a quienes designará diferentes tareas y también ella es quién se ocupa de llevar al trabajo aspectos necesarios para la alimentación a medio día.

> Ahora en cuestión de trabajo warmi mä función importante kumplijalla, por ejemplo: ch’uqi junuña; warmipani layrxa, jupapani wakicht’ayixa, awayunakasa kunasa yasta sawutaxi, kustalanakasa kunasa yasta utji, p’iqinji ukaxa kunalla jaltasi ukatsa chacharusa sixa isti kanastanaka alantawa marka sarxta jaltasini. Entonces, warmixa mayurminti istixa layrxa wakichiyixa, nosé por escencia, por naturalidad jalla ukhamaña, ukatapi warmipani yati, jalla ukata; [jupha sixa] uka ch’uqi junxañani ukaxa yastapux chachaxa ukaru sixa ya listo ukaru panpa istiquilla no, panpa ukaru rasuna qhatikipayapxilla, no. (S.S., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

> Ahora en cuestión de trabajo, la mujer cumple una función importante, por ejemplo: el cavado de la papa; la mujer siempre primero, ella siempre organiza, hasta los awayus todo ella está hecho, los costales y todo ya hay, está en su cabeza que se hace falta, al esposo le dice; como estas yendo al pueblo vas comprar canasta se va hacer falta. Entonces, la mujer mayormente antes que todo ya ha organizado, no se por escencia, por naturalidad es de ese modo, por eso pues la mujer siempre sabe, por eso después; [ella dice] esa papa ya hay que cavar, eso ya esta, y el hombre sobre eso dice: ya listo, a eso los dos llegan a un solo punto de vista o se ponen de acuerdo. (S.S., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

La mujer la que lidera y organiza el desarrollo de los trabajos, y también está presente en cada trabajo, entonces, por eso en párrafos anteriores se dijo que la actividad de la cocina es parte de una macro planificación que debe ser ejecutada paso a paso, para la cual la mujer se torna en el elemento central y el hombre acompaña a esa planificación.

Pero, mi punto de vista es el siguiente, sin desemerecer el hecho de que la mujer sea el núcleo del hogar, no es por esencia ni por naturaleza que la mujer se ocupa de realizar y organizar muchas tareas, sino, que familiar y socialmente se estructuró en la mente del varón y de la mujer, que ese o esas son funciones exclusivas de la mujer, por eso, se espera, y la mujer realiza todas esas tareas obedientemente sin poner objeción a ello, “Nanakaxa ni kunasa iñjapti, ukhama sik’anchata utjakisiptwa, ukhamapanilla, sasa”. *[Nosotras no hemos visto nada (se refiere a otras realidades u otras sociedades), así discriminadas, humilladas y excluidas vivimos nomás, así siempre debe ser diciendo*] (E.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010).

Las funciones asignadas o hombres y mujeres, específicamente a las mujeres, son acatadas como algo normal y natural, o como una vieja costumbre en donde la función de la mujer siempre estuvo orientada a realizar diferentes actividades simultáneamente, el hecho de no conocer otras realidades y no desenvolverse en otros espacios hace que la mujer acepte su función como algo natural que es propio de la mujer.

Además, si bien se reconoce la función fundamental de la mujer en el hogar y en la chacra, esta situación se deriva en una sobre carga de trabajo: "ukhampaniskiwa sik'anchatapani utjtana, anchapi lurañapaxa, chiqapaniskixa ukhampaniski". [*no hay duda de que así siempre es, vivimos desfavorecidas siempre, es mucho el trabajo de la mujer, no hay duda de que eso es verdad, así siempre es*] (D.V., A.Q., Kurus Uma, ent.2009).

A esta realidad cotidiana generalmente se la denomina como complementaria, como aquel concepto de sentido común y que implica balance en las funciones de hombres y mujeres (Perrin y Perruchon 1997). Sin embargo, la complementariedad encubre el desbalance entre funciones, porque en términos prácticos el principio de complementariedad sólo nos ayuda a describir que hace cada quién (Perrin y Perruchon 1997), pero no se debe asumir que es complementaria, ya que entonces, cualquier relacionamiento implicaría complementariedad (Perrin y Perruchon 1997).

Mientras que por un lado se observa que la mujer no ha tenido descanso hasta cierta hora de la mañana, su trabajo continua en la chacra junto a la familia, por otro lado, se reconoce el valor fundamental de su función, pero inamovilizando como función privativa de ella las actividades en la cocina, y así se espera que la mujer nos atienda, prepare lo necesario para la chacra, se ocupe de otras tareas de la casa y que se dirija junto a toda la familia a continuar trabajando en la chacra. Por lo tanto, más trabajo no es igual a valoración (Meentzen, 2007).

Recibe el apoyo del esposo, pero en mínima parte, le hace falta su otra mitad que realice los trabajos junto a ella. Por lo tanto, la dualidad como parte de la concepción de "Chacha Warmi" pierde efecto a la hora de ver el cotidiano vivir y de escuchar la voz de la mujer, y la complementariedad no es más que un concepto encubridor de prácticas desiguales en la pareja.

Por lo tanto, la actividad en la familia comienza de madrugada a eso de las cuatro a cinco de la mañana, cuando el frío hizo congelar el agua del pozo que está a kilometro y medio de distancia, cuando el sol todavía no nos acompaña con su luz, porque electrificación no existe en la comunidad, entonces hay que desenvolverse como se pueda en la oscuridad. Pese a estas condiciones climáticas y contextuales la mujer inicia la actividad en la familia, su primer trabajo tiene que ver con la preparación de los alimentos.

El trabajo ancestral de la mujer tiene que ver con las funciones y las características climáticas en las que se desenvuelve la mujer de hoy, la cual fue descrita en los años 70', donde en aquellos tiempos se reconoce el valor del aporte productivo de la mujer (Rubio, 1975). Actualmente, las funciones de la mujer no han cambiado y al parecer tampoco las condiciones en las que vive: electrificación y agua en piletas cercanas a las viviendas, y también esta misma situación ocurre en otros contextos, como por ejemplo en Puno – Perú (Meentzen, 2007).

Dualidad de "Chacha Warmi" se logra visualizar en un tiempo y en un espacio específico, poque se ve cómo ambos se colaboran en los quehaceres del hogar y dialogan para realizar una u otra actividad, entonces, está presente los dos sentires, dos formas de ser, la pareja camina junta para perfeccionarse (Cordero, 2009). Esta situación explica la razón del por qué no se puede catalogar a toda una sociedad como complementaria como si fuera un modelo general (Perrin y Perruchon, 1997), simplemente porque en el cotidiano vivir de "Chacha Warmi" no todo es homogéneo como para catalogarlo como absolutamente complementario, sino en cierto espacio y tiempo puede presentarse tal armonía entre la pareja, pero no siempre es así.

La violencia física contra la mujer, a pesar de su trabajo, de su esfuerzo y dedicación a la familia, el esposo maltrata físicamente a su compañera. Es en este tipo de relacionamiento de "Chacha Warmi" que la concepción macro en donde intervienen el ámbito social – político, contextual y espiritual no tiene efecto en la vida práctica, porque así no se puede entender a los dos sentires, a las dos formas de ser de las que habla Cordero (2009), o de la mitad de la papa partida (Choque, 2009), por el contrario, el cotidiano vivir basado en la violencia implica subordinar a la mujer (Choque, 2009), porque en la vida práctica se encubre relaciones de discriminación contra la mujer (Choque, 2009). Desde esta perspectiva no se puede hablar de complementariedad de

"Chacha Warmi" como aquella concepción que cataloga a toda una sociedad como complementaria o como un modelo general, precisamente porque se encubre este tipo de relacionamiento en la pareja basado en la violencia física.

Los roles y funciones son aceptados por las mujeres como algo natural o de costumbre. Si bien la mujer desempeña un rol central en el quehacer cotidiano, pero sus funciones no son adheridas a la mujer por naturaleza, sino socialmente se asigna a la mujer ciertos roles y ciertas funciones, las que ella acepta sin poner objeción alguna porque al no conocer otras realidades y al no desenvolverse en otros espacios, cree que dichas funciones son algo natural de ella, entonces a los ojos superficiales este cotidiano vivir se la denomina como complementaria, la cual oculta el cómo opera la sociedad para determinar nuestras funciones como hombres y como mujeres (Oliart, 2002).

4.2.2 "Taypuru[46]", la mujer es el "p'iqi" en la chacra

(TChW) y la investigadora, 04/28/10

El medio día es la parte intermedia del trabajo de la mañana y de la tarde, es donde la familia se sienta a comer wathiya[47], entonces es un tiempo central que engloba un antes y un después en el relacionamiento de "Chacha Warmi", por lo que es un punto de referencia para ubicarnos en el tiempo y el espacio del quehacer de la pareja.

[46] A medio día.
[47] Son papas cocidas al horno, y el horno es construida con piedras dependiendo a la cantidad de personas; es decir, el horno será grande si hay muchas personas que tienen que comer wathiya, será pequeño si somos pocos que tenemos que comer wathiya.

"Chacha Warmi" se dirige de manera conjunta a trabajar en la chacra, pero la mujer es la que continua ejecutando la planificación macro del trabajo, por lo tanto, ella es la que organiza, guía, delega funciones, entre otros, ella es el "p'iqi" en el hogar y en la chacra.

Jiliri Chacha Warmi y Wawa Chacha Warmi	**Taypiri Chacha Warmi**
Después de caminar una hora a pie llegamos, el sembrado de papa era extensa, similar en extensión a una cancha de futbol, y estaba dividido a dos; *una mitad de Amelio y Ruth,* y la otra mitad de Edgar y su esposa, *y no habían cavado aún nada,* y dijo: la mamá ha dicho que hay que empezar abajo. Se fue a traer una pala; sino mi mamá va decir como vamos a ser **gente**[48] (…). A la chacra llegaron, tía, tío *y Amelio*, más o menos dentro de una hora, *Amelio y Edgar takiraron,* porque, tía les dijo: kunjamsa jaqisna urutatkama jani kuna junxtanti[49], todos cavamos, antes tía y Amelio armaron el horno para la wathiya, el tío preguntó a tía; kawkikamaraki junuñanisti[50], tía dice; khaya kama, ukatpachawa jaqha ch'uqixi[51]. Después cavamos como dos horas. (J.Ch.W.y W.Ch.W., Wichhuqullu, A.Q., obs.30 /IV/2010).	(…) fuimos a cavar papa el tío y la tía, caminamos más de media hora, y el tío pregunta kawkchhapirita qalltañani[52], ella (tía) dice; ukatpacha tukutawa, akallaki tukt'ayañani, ukapanirikiwa jani uka kunjamaraki jaqiru xaqxatañanisti[53], el tío preguntó kawkchhapiri phina alliransti[54], y tía dice; ahh kha tuqita, ah ya dijo tío y dice, lurdisa tiyamaru santa siwdadaru sarxañani, akana nayaxa qaritatpuxwa[55]. Empezamos a cavar, mientras conversan sobre Ayda [su hija de quince años que está embarazada], sobre la papa y sobre la llama, y decidieron que el domingo saldrán al pueblo, ambos empezaron a separar papa y a embolsar, pero el tío preguntaba: cuál es para semilla, cuál es para la phina, cúal es para comer y dónde está lo que vamos a dar a los ayudantes, decía juma yattaxa kawkilla[56]. (T.Ch.W., Chhawkha, A.Q., obs.19/IV/2010).

Las mujeres en las dos parejas son las que conocen los tipos de papa, los lugares de almacenamiento y ellas definen de dónde hay que empezar a trabajar, los esposos dialogan acompañando el pensamiento de la esposa. Además, está presente la concepción de "jaqi" en la socialización de los hijos, ellas manejan dicha concepción como un valor y principio fundamental del ser humano que vive en comunidad.

En el trabajo de la cosecha de la papa "Chacha Warmi" consensúa las diferentes actividades a realizar en la semana, la conversación y el diálogo son medios para

[48] En ese entonces ambos nos encontrábamos conversando en castellano, por lo que cuando se refirió a la palabra gente se está refiriendo en aymara al término "jaqi".
[49] Cómo vamos a ser gente así, si hasta tan tarde o avanzado el día aún no estamos cavando.
[50] Hasta dónde vamos a cavar.
[51] Hasta allá, desde ahí es otra papa.
[52] De cual vamos a empezar
[53] Hasta ahí está terminado, solo estito vamos a terminas, después nos vamos a ir al frente, de ese modo siempre puede ser, sino, cómo vamos a igualarnos o vamos demostrar igual trabajo que la gente.
[54] Cuál de las phinas voy a destapar o desenterrar.
[55] Lourdes a tu tía vas decir; hay que irnos a la ciudad, aquí ya estoy cansado, solo tu tía no quiere irse.
[56] Tú sabes cuál será.

comunicarse entre ambos, pero, en su mayoría la mujer es la que organiza las actividades a realizarse.

> (…) ch'uqi satañakana ukhamakiraki; chacha qhullsurpayi no, ya uka chachata parti ukaxa, warmipani uka sixa: chha aka ch'uqinaka ajllita utji, uka uraqiru ukchim ucht'sna. Ukaxa p'iqi no, p'iqinchataxi[57] chacha ukaruxa iyawa saki, awischaqana, warmiraki istixa jani p'iqixiti. Mä matrimuñunxa awispachaqana chachawa muspa p'iqi warmixa arkallaki no, awisa matrimuñunxa chacha warmi, yaqhip chacha warmi warmiraki p'iqi chachaxa arkaki, yusa ukhama uñaqistu siwa. (T.CH., A.Q., Chhawkha, entr.2010)

> (…) respecto a la siembra de papa es así también; el varón es quién barbecha; eso es parte del varón, y la mujer ahí ya dice: ahora estas papas están escogidas, pienso que podemos sembrar [esta papa] en ese terreno. Eso es encabezar/dirigir no, ya está pensado, el hombre a eso ya nomás dice, en ocasiones la mujer también no es la que encabeza o dirige. En un matrimonio aveces el hombre es el que con mayor frecuencia es el que encabeza y/o dirige con sus razonamientos y la mujer sigue nomás los pasos de él, a veces en un matrimonio [ambos] Chacha Wami encabezan y/o dirigen, en algunos Chacha Wami [matrimonios] la mujer es la que encabeza y/o dirige y el hombre sigue nomás el paso de ella, dicen que Dios así nos hizo. (T.CH., A.Q., Chhawkha, entr.2010)

"P'iqi" no tiene que ver con mandar y/o imponer la autoridad como Layme (2004) asemeja a esa definición, sino es aquella persona de razonamiento, de experiencia, que consensúa y a diferencia de los demás, esta persona tiene algo planificado, pensado, entre otros, para luego socializar y no imponer su voluntad. Asimismo, es una concepción asociada con la inteligencia, conocimiento, razonamiento y buena administración (Choque, 2004), por otro lado, la mujer también es "chuyma", porque el despertar por la madrugada y atender a la familia, implica prudencia y experiencia (Choque, 2004), situación que está siendo socializada a la pareja joven

La mujer cumple esa función elemental en la pareja; específicamente en las parejas observadas, contribuyendo con su razonamiento en el trabajo en el hogar y la chacra, a lo que el esposo acompaña dicho razonamiento.

En este cotidiano vivir de "Chacha Warmi", la pareja joven es criada y guiada por la pareja de adultos, porque, dicha pareja joven realizan actividades como hijos, a pesar de que la

[57] P'IQI. s. Cabeza. P'IQI, *p'iqt'iri*. Fig. s. Caudillo. Jefe de un gremio o comunidad. Cabecilla. // Autoridad de un grupo de personas o de una zona de la comunidad. P'IQT'AÑA. Tr. Acaudillar. Mandar como jefe, capitanear. // Encabezar. Estar a la cabeza, dirigir. Según (Layme, 2004: 142).

papa que se está cosechando es de su propiedad, pero “Wawa Chacha Warmi” obedece a la planificación de la madre y el padre.

Por otro lado, la vida de “Chacha Warmi” se torna difícil debido a las siguientes razones: todos nos ponemos a cavar la papa, cada quién asume las responsabilidad de cavar dos filas a la vez, una vez que se termina las filas, empieza otras dos y así sucesivamente. Nuestras manos cubiertas de tierra, porque, es con ellas que escarbamos bajo la tierra, los dedos a punto de perder a las uñas, porque, el roce del dedo con la tierra ha hecho que la carne se despegue de las uñas, pero, continuamos cavando, porque, ese es el trabajo y el diarió vivir de “Chacha Warmi”, al menos en la temporada de cosecha.

La espalda ya responde con dificultad, porque, es complicado pararse, agacharse, recoger papa, llevarlo a la canasta o awayu, y nuevamente agacharse, pararse y así sucesivamente por horas. Del mismo modo las articulaciones de las rodillas se doblan con dificultad y dolor, es cuando uno; personalmente doy la razón cuando existen comentarios como:

> Él [tío Timoteo]comenta que ya no quiere seguir más en el campo, es muy sacrificado, “por eso quiero que mis hijos estudien, cuando uno estudia bien es pues”, en ese momento le di toda la razón, cuando mis muslos ya no respondían, cuando mis pies dolían, cuando mi espalda no podía doblar, mi cara llena de tierra, mis oídos también, mi nariz repleto de tierra y no podía limpiarlo, porque, raspaba la tierra, mis labios resecos con phasa, y el sol que quemaba, era como para echarse y dormir, mi tío también ya no podía, eso dijo él; “ya no puedo más waway, mira mis manos, mi espalda se va romper parece, ya no vuelvas waway, así sufrimos, allá en la ciudad conseguite un trabajo y con eso no vas a sufrir como en el campo”. (T.CH., T.Ch.W., A.Q., Chhawkha, conversación 21/IV/2010)

No solo son las condiciones con las que se trabaja, sino, también es el hambre que causa el trabajo. Esta vida repleta de esfuerzo y sacrificio es producto de la discriminación y exclusión a los pueblos que fueron considerados como “campesinos” y hoy como “indígenas”.

> (…) este sistema tiene que cambiar, porque, mayormente, akhamatanxa, uka jaya layra guwirnunaka ukaru sik’anchxitatana, ukhama no, jiwasaxa ukaru iñatatatana no, porque, maya akhama inkuntrunaka utjirixi, sino ukhama yanapt’awinaka utjirijana akapachaxa ni maya uywachañaruki puririjasana kusirijana no, jani warminakasa ukhama sik’anchxata ukhama utjirijana, idukashun tuquruxa suti sik’anchatapani utjtanjalla. (…), nanakaxa kunjamasa tukusipanxalla, jumanaka juk’anti sumapantalla, abugadunaka, inginierunaka, suma trabajunipanta, jani kikpa jiwasanakapantilla jani qarita trabajunti. (S.V., I.A., A.Q., Kurus Uma, entr.2009).

> (…) este sistema tiene que cambiar, porque mayormente, así somos o así hemos sido, esos gobiernos anteriores ahí nos ha discriminado, excluido y desvalorado, así no, nosotros/as a eso hemos nacido, a eso hemos llegado o nuestros ojos eso han visto, si hubiera existido como ahora hay encuentros, sino, hubiera existido como ahora hay proyectos y ayudas, ahora en este tiempo no hubieramos llegado a ser solo un simple criador [de llamas] eso hubiera sido bien pues, ni las mujeres así discriminadas hubieran estado o vivido. Con respecto a la educación hemos vivido muy discriminados y excluidos siempre. (…) nosotros/as así como sea nos vamos a terminar será, ustedes van ser mucho mejor; abogados/as e ingenieros/as, con buenos trabajos, no van a ser igual a nosotros/as con un trabajo que cansa. (S.V., I.A., A.Q., Kurus Uma, entr.2009).

El ser simplemente un criador de llamas, se refiere a la experiencia de discriminación de los que fueron objeto los pobladores por ser "campesinos" y además, también se refiere a las condiciones sociales y económicas que significa vivir como un criador de llama; o sea, discriminado y bajo la pobreza monetaria. Esta situación se la conoce como aquella discriminación de doble entrada en los hombres y de triple entrada para las mujeres; es decir, un hombre sufre discriminación por su origen cultural y por pobre, y una mujer sufre discriminación por las mismas causas, pero además, se incrementa la discriminación por ser mujer en su propia comunidad, mientras que el hombre es favorecido por su sexo (Mamani, 1999).

Pero en el contexto mismo de la comunidad, el trabajo es sacrificado, requiere de esfuerzo y el producto que en ocasiones se cosecha no justifica lo invertido, por ello "Chacha Warmi" trabaja muy duro para enviar a sus hijos a la escuela y que dejen esas condiciones de vida, porque se piensa que un "indígena" hombre con profesión, sólo sufre discriminación por su origen cultural, pero, sin profesión sufre doble discriminación (Mamani, 1999).

Sin embargo, el trabajo en la chacra al cosechar la papa, también tiene su lado divertido, el cual hace que olvidemos los dolores del cuerpo.

> A eso de las diez de la mañana, cuando tío, tía, David, Edgar, Amelio y yo estamos cavando, personalmente no logro pararme y cavo la papa de rodillas y así también mi tío y tía. Veo que David desde hace rato va juntando papa athalluqu[58] y mira sigilosamente a Amelio, y este último no percibe que pronto recibirá una papa athalluqu reventada en el cuerpo. De repente cuando Amelio está sumamente

[58] Es la papa convertida en su interior en líguido o similar al líquido, más o menos como lagua, tiene el aspecto a una naranja que empieza a dañarse, pero es dulce cuando se lo come. Generalmente la papa athalluqu sirve para jugar mientras uno cava papa o en otras ocasiones el que lo encuentra lo come, es depende de cada quien.

> ocupado en el cavado de papa, David toma entre sus manos cuatro papas athalluqus y los lanza a Amelio, uno llega justo en su frente, otro en el pecho, el tercero se fue al aire, porque, Amelio salta de un lado a otro, pero, el último pega en el hombro de tío, y es cuando todos reimos sin parar. De esta manera entre risa y risa continuamos cavando la papa. (J.Ch.W. y W.Ch.W., A.Q., Wichhuqullu, obs.29/IV/2010)

Así transcurre el diario vivir de "Jiliri Chacha Warmi y Wawa Chacha Warmi", en ocasiones agobiados por el trabajo en el campo, y en otras ocasiones con alegrías y risas que se llevan las penas del trabajo.

Entonces, en el relacionamiento de "Chacha Warmi" en el trabajo de la chacra, la mujer es quién mayormente es "p'iqi" y el hombre acompaña a ese razonamiento. En caso de que el hombre fuera "p'iqi" en algunos quehaceres de "Chacha Warmi", cosa que no ocurrió en las familias con las que se trabajó, la mujer acompaña ese razónamiento: "Awisana jiwasa jani chuymapataki lurjtantixa, kunjamatixa amtki chuymapaxa, ukata mayjt'aytana. Awisana chachanakana amayt'pa[59] (amtpa), awisana warminakana amayt'pa irakipti, ukhamaki wawitay". *[A veces nosotras no hacemos las cosas al agrado de su corazón, de que manera estará pensando su corazón, después (nosotras del agradado de su corazón) lo hacemos diferente. A veces la planificación o pensamiento de los hombres y a veces la planificación o el pensamiento de las mujeres es tomado en cuenta, asi nomás es hijita]* (J.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

En el diario vivir de "Chacha Warmi" en ocasiones no se agrada al pensamiento del corazón, por eso no siempre el hombre o la mujer tiene la razón. Es la idea de dualidad presente en el diario vivir de la pareja, la cual no implica jerarquizar funciones, porque en la chacra ambos trabajan y se respeta la idea de uno o de otro; o sea, es la mitad de un todo y/o dos mitades de una sola papa de la que habla Choque (2009). Esta situación está perforada por una realidad, que son las condiciones de vida que agobia a la pareja, la misma que motiva a la migración de estas familias a la ciudad, para dejar atrás la limitación económica y la discriminación.

A pesar de ser excluidos como grupo social diferente, "Chacha Warmi" en su contexto centra su preocupación en el trabajo; la chacra y el ganado, continuando con la costumbre

[59] AMAYT'AÑA, *amuyt'aña*. Tr. E intr. Pensar, cavilar, planificar. (Op.cit.: 29).

de comer “Wathia” a medio día, dicha costumbre era prácticada desde la época de mis abuelos, y hasta la actualidad se mantiene.

Jiliri Chacha Warmi y Wawa Chacha Warmi	Taypiri Chacha Warmi
A horas 10:30 a.m. aproximadamente fueron, *tía y Amelio*, a poner papa al horno. Terminamos de cavar una extensión de casi trecientos metros cuadrados. A las 12:30 *Amelio y Ruth trajeron la sombrilla*. Todos vinieron y comimos wathiya; en el centro está la wathiya y la phasa, tía y tío están a lado sud, a su derecha está Edgar, *a su derecha está Amelio y Ruth,* a su derecha está David y a su derecha estamos la señora y yo, sentados y sentadas en forma circular. Luego descansamos unos veinte minutos, pero la señora ya se iva y dijo ya no me van comprar más? *Entonces la tía dijo; Ruti comprale verdura, y Ruth dijo ni qullqi* apankti[60], pero dice aunque con papa *puede cambiar, entonces Ruth va y cambia papa con cebolla*, (J.Ch.W. y W.Ch.W., Wichhuqullu, A.Q., obs.01/V/2010).	Después de cavar casi una extensión de una cancha de futsal, a las 12:30, el tío dijo Andrea wathiya aptanimalla[61], entonces, tía va, ella preparó el ch’aqhu (phasa), tío se sentó apoyado a la tía. Terminamos de comer wathiya, el tío se echó y durmió alrededor de 10 minutos. Después tío Timoteo despierta y cava la phina, la tía escoje la t’una papa[62]. Tío termina de enterrar la phina y se rompe su abarca. Dice tía, naya sarana tata, akaru purin, ist’tita kuna jani ist’istati[63], conversan sobre quien va ir a la llama, el tío dice naya munjata saraña justu sarnaqirijata[64], la tía dice; naya saranxa, khatpacha muyt’anina, khataki taniqanina[65], se lleva una soga, aguayo, buso y se va hacia el sur. (T.Ch.W., Chhawkha, A.Q., obs.24/IV/2010).

Cada quien cumple una tarea, pero no hay funciones inamovibles, por el contrario todos ayudan con algo. En este tiempo y espacio, resulta hasta mal intencionada la división de roles y funciones, porque no hay una idea del bienestar individual, sino del bien común y para un fín común; el cual es cosechar la papa y servirse la “wathiya”. En esencia está presente lo que la ley madre dice desde lo espiritual, social – político y desde la lectura del entorno, donde “Chacha Warmi” son elementales para comprender y vivir la vida, y a medio dia en el trabajo de la chacra se viasualiza la dualidad de la que habla Cordero (2009).

Hasta el principio de dualidad queda rebasado, porque no sólo se da una relación de dos sentires, formas de ser y habilidades, sino de muchos que ayudan, en donde no existen ideas de jerarquizar las funciones o roles.

[60] No he traido dinero
[61] Andrea la wathiya anda trae pues.
[62] Papa menuda.
[63] Tía: Tata yo voy a ir [a lallama], voy a llegar aquí, escuchame porque no me escuchas.
[64] Tío dice, yo estaba queriendo ir [a la llama], con mi santa gana quería ir a caminar [gestualmente se ve que lo dice en broma].
[65] Yo voy a ir pues, desde allá voy a ir a dar la vuelta, de este lado nomás voy a bajar.

En el caso específico de “Taypiri Chacha Warmi”, el diálogo prima para la realización de actividades, cualquiera puede realizar una u otra actividad, como por ejemplo, en el pastoreo y la chacra, no se dá una situación de jerarquización y valoración desigual.

Y la complementariedad, continua siendo una afirmación peligrosa, por lo que conviene tomarla en cuenta desde la perspectiva de Perrin y Perruchon (1997), donde ambas afirman que dicha concepción es aconsejable entenderla como dos o mas fenómenos permanentes o temporales, mutuamente excluyentes y diferentes, pero no contrarios y a su vez interdependientes; es decir, que a medio día existe un tipo de relacionamiento entre “Chacha Warmi” basada en el diálogo y el consenso primordialmente, donde los roles y funciones son compartidos e incluso alternos, pero esta conviencia puede cambiar, dependiendo al espacio, a la actividad y a la situación de la pareja, pero que ambos se necesitan en este cotidiano vivir.

De ninguna manera se puede generalizar todo el cotidiano vivir como complementaria (Perrin y Perruchon, 1997), si fuera el caso, entonces estamos ante culturas perfectas.

Por lo tanto, “warmi p’iqi” implica que ella lidera las actividades en la chacra, ella ejecuta lo planificado, ella se anticipa con su razonamiento sobre las siguientes actividades, por lo que, es una virtud asociada a la inteligencia, razonamiento y buena administración (Choque, 2004), pero además se la asocia con la concepción de “chuyma”, porque la prudencia dirige el razonamiento de la mujer (Choque, 2004).

Las condiciones del trabajo son díficiles para “Chacha Warmi”, pese a las limitaciones como por ejemplo de maquinaria, la pareja junto a su familia trabaja esforzadamente, sin rendirse ante el cansancio físico. Esta vivencia bajo condiciones difíciles, no sólo en cuanto al trabajo, sino también en lo que se refiere a caminos, transportar el producto y las condiciones alimenticias, son fruto de la discriminación por ser culturalmente diferentes al contexto urbano, y que a partir de ello “Chacha Warmi” sufren por su origen cultural y por ser catalogados como pobres (Mamani, 1999), pero además la mujer sufre una triple discriminación, la cual se da en su propia comunidad por el hecho de ser mujer (Mamani, 1999), situación que se visualizó en la participación política y la violencia física.

La dualidad de “Chacha Warmi” en la chacra, implica a la complementariedad como uno o dos fenómenos estables o temporales, mutuamente excluyentes y diferentes, pero no contrarios y a su vez interdependientes (Perrin y Perruchon, 1997); es decir, en la chacra

y a medio día la pareja se ayuda, cada quien desde donde o con lo que puede, pero las funciones no se hacen exclusivas de uno u otro integrante de la pareja, sino que colaboran en la chacra, porque se necesita el apoyo de cada quien para llevar adelante el trabajo emprendido. Es en la chacra que tiene efecto la concepción macro de "Chacha Warmi", donde se consibe a hombre y mujer necesarios en nuestra existencia y también, desde el punto de vista de la "k'antha" que implica que nadie cumple función exclusiva ni mejor ni peor que el otro, sino ambos unen fuerzas en el cotidiano vivir.

4.2.3 "Jayp'uru[66]", el trabajo continúa en el hogar

(WChW), esta foto fue tomada 04/26/10, en Wichhuqullu.

En el diario vivir de "Chacha Warmi", a eso de las cinco a seis de la tarde el sol va despidiéndose de nosotros y nosotras, pero, también la familia se va retirando de la chacra, porque, aquí terminó el trabajo; aunque mañana continuará, pero, el día no ha concluido aún, todavía debemos trasladarnos a casa, de una u hora y media de caminata, y en ese trayecto alguien debe ocuparse de la llama; llevarlos o arrearlos del xuqhu a su jiphiña[67].

Al terminar la tarde, el trabajo en la chacra implica cansancio físico absoluto en los integrantes de la familia, aún así el esfuerzo conjunto bajo el sol penetrante tiene como finalidad abastecerse de alimento para todo el año. El producto cosechado suple para cuatro áreas de la mantención de la familia: semilla, chuño, almacenar y comer. En este tiempo y espacio el diálogo continúa el medio de comunicación de "Chacha Warmi" para la división de tareas.

---

[66] Es el tiempo que se encuentra cuando esta entrando el sol; o sea, entre la tarde y el anochecer.
[67] El xuqhu; es un espacio cubierto de pasto verde, muy parecido al césped, en este lugar existen pozos con agua, y la jiphiña; es un espacio donde las llamas descansan o duermen.

Jiliri Chacha Warmi y Wawa Chacha Warmi	Taypiri Chacha Warmi
(…) el viento empezó a soplar con un aire frio. La papa fue almacenada: chuño, comer y semilla. Después de caminar unos quince *minutos Ruth empezó a quedarse atrás y la mamá pregunta a Amelio "que tiene por qué esta así Ruth", y el dice "es que es floja, tiene flojera de cargar al bebé", y la tía me dice "estará diciendo pues seguro es pesado esta diciendo, hay kunalla aka warmixa*[68]*, dice, cuado va ser más grande [el bebé] va ser más pesado, después va tener que ir a la llama a todo lado con la wawa cargado, y va ser peor"*, y en ese momento tío se adelantó y estaba yendo con dirección al xuqhu, y entonces tía dice, "yaw tataru, nanaka sarapxana sapxam, qarwaru sarji"[69], y Edgar dice "tata nanaka qarwaru sarapxana"[70], y entonces, *Ruth llegó y nos alcanzó, discutía con Amelio, él se queda y carga al bebé*. Llegamos a casa ya entrando el sol. Tía se puso a cocinar. (J.Ch.W. y W.Ch.W., Wichhuqullu, A.Q., obs.12/V/2010).	El tío dice: "jumaki ch'uñutaki, manq'añataki wakichayam mamay sañamataxa[71], ella dice iyawa, iyawa"[72], tío dice "nayaxa sarxana"[73], sarxamalla[74] responde ella. El tío se va a la llama, pero, "jani wiska apastatixa[75]" y le alcansa, "wiskantipani qarwaxa sarchi"[76]. La lluvia llegó, seguimos en la chacra, la tía le dió la papa que le correspondía a doña Rosa y le regaló wathia, la tía se cargó papa y la otra señora tambien, y me preguntó la tía: "kawkiru chukxatañanisti waway"[77], yo dije "sarakiñani tiya"[78], la lluvia cae, "ni kawkinsa chukxatañamakiti"[79], y el granizo cae fuerte, en un instante todo el panorama tenía manto blanco, los relámpagos atemorizándonos, entonces, la tía gritó "Dios tata", la otra tía gritó igual, seguían gritando "Dios tata jumantikina[80]", y los relámpagos cada vez más fuertes (…). (T.Ch.W., Chhawkha, A.Q., obs.07/V/2010).

En ambas familias las condiciones del clima hacen pasar dificultades, la lluvia, el granizo y el viento, tienen que ser soportados, porque hace parte del contexto donde viven los tres "Chacha Warmi".

Los hijos son una diferencia sustancial en la ayuda, ya que, alivianan el trabajo del padre y la madre. En "Jiliri Chacha Warmi" los hijos; aunque tienen sus parejas, alivianan el trabajo haciéndose cargo de la manada de llamas, sin embargo, "Taypiri Chacha Warmi" realizan el trabajo del pastoreo de manera alterna; es decir, en ocasiones el esposo y en otras ocasiones la esposa, y se basan en la libre predisposición de cada quien, es como

[68] Que será esta mujer.
[69] Oigan, al papá digan nosotros vamos a ir a la llama, [él] está yendo a la llama.
[70] Nosotros vamos a ir a la llama.
[71] Andrea, vos nomás acondiciónalo todo, mamá hay caso de decirte.
[72] Esta bien, esta bien.
[73] Yo me voy o voy a estar yendo.
[74] Estar yendo pues.
[75] Pero, no te estás llevando la soga.
[76] Con la soga siempre la llama camina o va.
[77] A donde o en donde vamos a guaresernos [de la lluvia] hijita
[78] Vamos nomás tía.
[79] No se puede en donde o no hay donde guaresernos [de la lluvia].
[80] Dios padre, en ti nomás confio.

el encuentro de dos habilidades, dos sentires y dos formas de ser (Cordero, 2009), o como caminar juntos para ayudarse.

Otra diferencia fundamental es la nuera, y que generalmente, se encuentra en una estrecha socialización con la suegra: “Chachaxa mistuni qhulliri, warmi qarwaru mistuni wawanti, qhalt’yata chachataki alistañalla, warmixa wawasa kallt’asita sarañaxa”. *[El varón va salir a barbechar, la mujer va salir a la llama con la wawa, para el esposo hay que alistar temprano y la mujer cargado a la wawa hay que ir]* (J.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010).

Se transmiten roles y funciones que indican que la responsable de los hijos, del pastoreo de la llama y la atención a la pareja, es la mujer, y la función del hombre es barbechar la tierra. Aunque, en el cotidiano vivir de la chacra no se ve una división de funciones, sin embargo, existe un fuerte desacuerdo en cuanto a la división de roles por parte de las mujeres.

> (…) wawanikiraktana, manq’a phiyiriraki, sawuriraki, qapuriraki, chachasti qhulliriki sari, ukatsti trankilu jupanaka winkurt’asiski, jiwasanakasti qarwata purisana yasta kunsa kusinaña, ukata kunasa wawallsa kunsa ñuñuntayaña, kunjamasa ikxipxaña. Ukata awjana, awjanata hasta kusinaña, chachasti ikt’asi, winkt’asi, ukata manq’a churtana yasta thuqti trabajuparu sari ukaki lurañpaxa yasta, warmi wali sik’anchatatana wawitay. (E.X., A.Q., Lluqu, entr.2009)

> (…) tenemos hijos/as también, somos quienes cocinan también, somos quienes tejen también, somos quienes hilan también, y el hombre sólo va a arar la tierra, después ellos tranquilo descansan, se acuestan y/o se echan, y nosotras después de llegar de la llama inmediatamente ya hay que cocinar, después al hijo/hija hay que darle de lactar, así como sea hay que dormir. Después, temprano por la madrugada ya hay que cocinar, y el hombre aún está durmiendo, después le damos de comer con eso se levanta y se va a su trabajo, eso nomás es su quehacer, la mujer estamos excesivamente humilladas. (E.X., A.Q., Lluqu, entr.2009)

El ser “p’iqi” a la mujer no le significa valoración a su trabajo, sino le suma sobrecarga en los quehaceres, y así se legitima y se inamoviliza funciones, relegando como propias y exclusivas de la mujer. Desde un ámbito global del trabajo, la mujer resulta ser oprimida, sólo en la chacra existe una ayuda mútua sin jerarquización de funciones, en donde se considera “p’iqi” a la mujer, pero en términos prácticos bajo la responsabilidad de la mujer están los hijos, la preparación de los alimentos, los tejidos, pastear el ganado y se encuentra con la pareja en la chacra. Esta es la función diaria de la mujer, y no olvidemos que su trabajo empieza por la madrugada.

> (…) nayaxa waway wirasa timpu alkansituti, hasta aka kayu t'urjtatawa, (…). Ukhampaniriti naya waway, qarwaru qhalt'yata sarta hasta, qhalt'yata phiyasana saririta, ukata kutinirita tumpalla ch'uqi junurasta phiyañataki jani uka jani utjiti manq'añataki, ukata qarwaru arkantakirakta, ch'amawa qarwa awatiñaxa, yapuru sarxi, mamita kayunxa t'urkxitu, uka imillapani yanapt'iri, hasta markata jutaniri mamay sábado tuminku naya qarwa awatina mamay siritu, jumaxa t'axsaqasim mamay, lunisataki isinxa t'axsarapitanta ukaki mayiri, (…). (A.V.,T.Ch.W., conversación, Chhawkha, 07-V-2010).

> (…) hijita, a mi nunca me alcanza el tiempo, este mi pie está sumamente agotado, (…). Yo así siempre he sido hijita [he vivido], se ir a la llama temprano, cocinando temprano se ir, después se regresar, un poco de papa cavo para cocinar, porque, sino fuera eso no hay para comer, después nuevamente se ir a la llama; es difícil pastear la llama se va a la chacra, mamita mi pie se agota, esa mi hija sabe ayudarme, del pueblo sabe venir: mamá yo voy a pastear la llama sábado y domingo sabe decirme, mamá tú aséate [dedicar un tiempo a ella y a la ropa], sólo sabe pedir que se lo lave su ropa para el lunes, (…). (A.V.,T.Ch.W., conversación, Chhawkha, 07-V-2010).

El agotamiento físico causa de la excesiva responsabilidad de la mujer. Un motivo para que la mujer casi en todas las actividades tenga mayor conocimiento, así por ejemplo: de dónde y hasta dónde es un cierto tipo de papa, porque es ella quien está continuamente haciéndose cargo del sembradío, del ganado, de la casa y de los y de las hijas.

El desacuerdo de la mujer en la división del trabajo, la lleva a alzar la voz: "yo voy por la llama, regreso tengo que cocinar, estoy cansada, y aún así estas wawas y tu tío no entienden, si uno tiene o quiere mujer, tiene que arar la tierra, ir a la llama, sembrar y traer leña, todo de temprano, y una mujer de temprano tiene que cocinar, tejer phullus, poncho, sino, con que va vestir a su esposo e hijos" (J.V., J.Ch.W., Conversación "inti jalsunjipana", Wichhuqullu, 26-04-2010).

La correspondencia en el trabajo está ausente, sólo está presente en la chacra, pero en los demás quehaceres existe una mayor responsabilidad de la mujer en desarrollar y responsabilizarse de tareas y funciones. Esta situación corresponde también a la mayoría de la población "indígena", donde la mujer no sólo realiza trabajos asignados a ella, sino también colabora con trabajos que supuestamente pertenece al hombre (Rubio, 1975).

El conflicto nace entre "Chacha Warmi", porque se asume que la responsabilidad de la mujer es preparar alimentos por la madrugada, en otras palabras, atender al esposo y se cree que así debe ser educada desde niña.

> Awispana Chacha Warmi jani walt'xtanti ukaxa; warmi lat'uxa apinisaki manq'asa qhatiyjatamaki; jani sawuranima, apinisa mirindanakasa kunasa, chachasti apuraraki sarxi, ch'inaru chhuxt'ata saririmaki, awisana jani manq'ata sarxaki, ukatpi

> diskurdialidada utji. Ukata warmi wiwuñapaxa, uka sik'atpi ukhama uywaña, (…) yaqhipa mamanaka jani suma uywaña yatipxitixa, (…) ukata niyakiti chacharu makatani chachaxa ni ukhamakitilla, (…), yasta urqxanuqxi. (A.V.V., A.Q., Wichhuqullu, entr. 2010)

> A veces no va bien entre la pareja, porque, la mujer es lenta, apenas está hecho cocer la comida; sin sabor, apenas también las meriendas u otra cosa, y el esposo está yendo apurado, como si le hubieran introducido algo en el ano esta por ir, a veces hasta sin comer se está yendo, por ese motivo existe discordialidad. Por eso la mujer tiene que ser viva, eso desde pequeña así hay que criar, (…) algunas madres no saben criar bien [a sus hijas], (…) Una vez que va hacerse de marido, el marido no es así pues, (…), yasta la regaña. (A.V.V., A.Q., Wichhuqullu, entr. 2010)

La mujer maneja mentalmente una macro planificación del trabajo a realizarse, no sólo se ocupa de la cocina, sino que está al pendiente de un sin número de tareas, así por ejemplo: aparte de atender con el alimento, tiene que haber alistado las herramientas necesarias para el trabajo en la chacra, designar funciones a los hijos e hijas e instruir de dónde empezar el trabajo, todo este conjunto de tareas los lleva a cabo simultáneamente, por lo menos es lo que se vió en el apartado referido a "Inti jalsunjipana".

El tiempo no es suficiente para la mujer, y en este su aporte sólo se dedica a tareas que benefician a la familia en general, y no hay un tiempo para ella. De esta manera, es una actitud individualista exigir eficiencia en el preparado de alimentos, y además, la tarea de la cocina no tiene por qué ser privativa de la mujer.

No es tanto pensar en uno mismo dice pari (1996) en Ramos (2003), sino pensar en nuestra pareja, sentir lo que siente al realizar el trabajo, entender la razón de su sacrificio, y dentro de esta razón está el amor hacia su pareja y su familia.

> Warmixa jani suma utjastanti wawitay; jachasa, q'asasa, llakita utjastanxa wawitay (…) chachaki suma akanxa, suma chacha sarnaqxi, warmi puyri sik'anchata utjtana; nuwata. Warmi suma utjañapatakixa hasta, chacha jani amayunjalla, jani amayt'asiti, kawkhimalla aka warmixa suma uywasina, naya suma munasina warmi janti suma qamasina, ni chacha pinstpa utjitilla, jupaki suma chachaxi utjana munilla, suma, suma, sumata karaju, (…..) silla lata karaju silla, warmillaxa sik'achatakitana. (E.X., A.Q., Lluqu, entr.2009).

> Las mujeres no vivimos bien o no estamos bien hijita; llorando, con tristeza vivimos hijita (…) sólo el hombre esta bien aqui, o considerado como el mejor o el superior, sólo él está caminando así y la pobre mujer discriminada vivimos o estamos; golpeadas. Para que la mujer viva bien o esté bien, el hombre no tiene un pensamiento, no se ha dado cuenta y no ha reflexionado, a ver como con esta mi esposa voy a criar/cuidar bien, voy a quererme bien con mi esposa, voy a vivir bien, no existe ese pensamiento en el hombre, solo él quiere estar o vivir bien, dice yo soy el que mando, ordeno y jefe de familia, y la mujer estamos discriminadas. (E.X., A.Q., Lluqu, entr.2009).

La opresión del hombre a la mujer mediante la violencia física es una denuncia constante, imponiendo la superioridad masculina, a pesar de que la mujer invierte tiempo, esfuerzo y sacrificio en llevar a cabo todas las funciones que le son responsabilizadas, no es valorada y respetada.

La dualidad basada en la ayuda mútua se queda en el espacio de la chacra, pero en el relacionamiento entre ambos se da el sometimiento del hombre a la mujer, debido al pensamiento individual del hombre, porque sólo busca el bienestar personal, pero no en la de su pareja.

A pesar de la sobre carga de trabajo y de la violencia física de la que es objeto la mujer, su sacrificio por el bienestar familiar no ha terminado, por ello al anochecer en el hogar es la que encabeza en los quehaceres, por lo tanto, al terminar el día la mujer continua siendo el núcleo de la familia, los integrantes giran en torno a ella, nuevamente cumple una función integradora, semejante al eje de una rueda y/o el corazón de un ser humano.

Jiliri Chacha Warmi y Wawa Chacha Warmi	**Taypiri Chacha Warmi**
(…) tía y yo nos pusimos a cocinar, ella dijo "estoy muy cansada haremos lawita nomás waway", mientras tío pelaba papa ella dijo "yasta janipani atiñaxa utjiti"[81], en *eso llegaron los tres muchachos alegres* de la llama, ellos dijeron "mamay haremos chicharrón", ella dice "qaritachiña purjta kunamaraki ukhama luransti"[82], *entonces Amelio y Edgar dicen*, "ya, nosotros vamos a hacer", (…).Comimos chicharrón en el ninaqhiri; la tía sentada a lado izquierdo del ninaqhiri, a su derecha está tío, a su derecha estaba Edgar, a su derecha esta Amelio y Ruth y el bebé, a su derecha estoy yo, a mi derecha está David. *En la habitación Amelio y Ruth se hicieron enojar*	Ella empezó a preparar la olla con agua, cebolla, tomate y ají, puso dos olllas, uno de chhuchhullu xaxt'a y otro de sopa. Llega tío renegado y dice "manq'ata awtjitu"[83] ella dice "yaw yaw, jani walista nayaxa kunsa iñjti"[84]. Timo pregunta "t'anta lurtatisti"[85], ella dice "jani lurkti"[86], "janipani alkansxti, hasta murintayasipta, ni wirasa chukt'asipti, t'ula ña mas walura katt'ayapta janti?[87]", yo digo "si". Vino a la cocina su suegra de tía, se sienta y conversan de la papa. La tía dice rewuñuna utjiwa siwa[88], el tío dice: "hace aburrir kunatakisa sarañani"[89], la suegra dice "yatiñataki utjaniwa siwa"[90], el tío dice "ni nayaxa saraña munkti, maymara pansa sartana janti, jichhaxa jani sarjanti"[91], le

[81] Ya no tengo siempre fuerzas.
[82] Estoy llegando cansada, cómo voy hacer así [el chicharrón]
[83] Me está dando hambre o estoy de hambre.
[84] Esta bien, esta bien, no soy bien, no veo nada
[85] Has hecho pan.
[86] No he hecho [pan].
[87] Ha sido imposible alcanzar [a hacer pan], nos hemos hecho mojar y no nos hemos sentado en ningún momento, además la leña apenas se ha prendido, no ve? [pregunta a la lurdes].
[88] Dice que hay reunión.
[89] Hace aburrir para que vamos a ir.
[90] Dice que va haber para aprender [se refiere al curso de alfabetización].
[91] Yo no quiero ir, año pasado hemos ido los dos no ve [se refiere a su esposa], ahora ya no voy a ir.

debido al bebé, entonces, debido a ese hecho se molestan ambos. Mientras tío y tía juegan en la cama, el tío abraza a la tía y me dicen lurdes foto foto asi mira jajajaja, y se duermen abrazados. (J.Ch.W. y W.Ch.W., Wichhuqullu, A.Q., obs.12/V/2010).	pregunta a la tía "juma sarantacha"[92], la tía dice "nayaxa sarana, arroz, phiriyu puriri katuranina"[93], el tío dice "saramlla ukata"[94]. Después de media hora a eso de las nueve y treinta p.m., oigo que chiki dice luza qhantatakipuxa[95], y decidimos ir. (T.Ch.W., Chhawkha, A.Q., obs.07/V/2010).

El relacionamiento de "Chacha Warmi" está a base de la mujer que es el motor fundamental del hogar, en otros términos se podría decir, que ella es el "p'iqi" y la "chuyma", (Choque, 2004), que une a la familia, en donde la colaboración de sus seres queridos es fundamental como en el caso de "Jiliri Chacha Warmi", el esposo ayuda pelando papa. Entonces, la relación de dualidad en esta pareja también está presente en el hogar; específicamente al anochecer, existe una relación de entendimiento y de ayuda, no hay discriminación en las funciones; así por ejemplo, pelar papa no es función privativa de la mujer.

La paciencia de la mujer, en el caso de "Taypiri Chacha Warmi" es primordial para apaciguar la actitud molesta del esposo, la cual hace a la mujer "p'iqi" y "chuyma" del hogar, no es como ocurre con la pareja joven; que aunque ya son "Chacha Warmi", por lo tanto, considerados como personas de razón, aún son wawas (hijos y/o criaturas), porque todavía no han adquirido los valores y principios que sólo conviviendo en "Chacha Warmi" se experimentan, así entre valores y principios están: paciencia, comprensión, amplitud y fortaleza.

Por otro lado, "Taypiri Chacha Warmi" dialoga respecto a la asistencia a la reunión y para tomar el curso de alfabetización, no hay imposición de voluntades, sin embargo, la mujer decide asistir no precisamente para aprender a leer y a escribir; que sería un interés personal, sino su objetivo es recibir los alimentos que vienen como parte del programa de alfabetización, por lo tanto, su interés está centrado en sus seres queridos.

Pero eso no quita que el trabajo de la mujer empieza por la madrugada y termina en la noche, entonces, recalco que la mujer es la persona principal en el hogar, por el

[92] O tú vas a ir? [se refiere a su esposa]
[93] Yo voy a ir [asistir], arroz, fideo sabe llegar, eso voy a ir a agarrar.
[94] Entonces, andá pues.
[95] La luz está encendida.

significado de su presencia y de sus funciones, los cuales unen y movilizan a la familia. No hay duda de que ella es “p’iqi” y “chuyma” del hogar, y el esposo juega un rol valioso porque constantemente dialoga con ella, consensuando actividades, ayudando con su trabajo y aportando con sus ideas.

Aunque esta relación se ve ensombrecida por un relacionamiento de violencia entre ambos, la cual se debe principalmente a dos razones: una es la sobrecarga de trabajo que de por si es causa de tristeza para la mujer, pero dicha sobrecarga implica menos tiempo y más trabajo, y al no poder cumplir todo, la relación con la pareja se torna en una actitud egoista por parte del hombre, y otra es la violencia contra la mujer, a consecuencia de imponer y dominar al otro, de sentirse superiores e intentar una relacionamiento en pareja basada en la opresión y la superioridad de uno sobre otro.

Finalmente, el diálogo es el medio de comunicación de “Chacha Warmi” al atardecer y al retirarse de la chacra. Alternan funciones, se ayudan en el trabajo y toman decisiones ambos, esta vivencia supera a los enunciados teóricos relacionados a la concepción de “Chacha Warmi” basado en la dualidad y complementariedad, como por ejemplo a Cordero (2009) quien afirma que complementariedad es el encuentro de dos formas de ser, en síntesis, “Chacha Warmi” es el par opuesto, pero con estas afirmaciones sólo se logra entender que todo el cotidiano vivir de “Chacha Warmi” es armónico, igualitario y/o de consenso, en realidad existen tiempos y espacios específicos en donde se da ese tipo de contidiano vivir, por lo que no todo es dual y complementario.

La sobre carga de trabajo a la mujer se reproduce mediante la relación suegra nuera, porque a través de la suegra es que se asigna cierto tipo de función exclusiva de la mujer, sin embargo, esta misma suegra y/o persona, alza la voz para expresar que el trabajo de la mujer es mucho, especificando que la mujer tiene bajo su responsabilidad multiples funciones, mientras que los hombres tienen funciones específicas como por ejemplo el barbecho de la tierra. A nivel macro de los quehaceres en general, la mujer asume mucho más funciones que el hombre, situación que entristece a la mujer, a partir de ello es posible mencionar que la concepción de “Chacha Warmi” basada en la dualidad y complementariedad encubre relaciones de discriminación y de subordinación hacia la mujer (Choque, 2004).

El pensamiento individual del hombre, se refiere a que no considera el bienestar de su pareja sólo el de su persona, a esta situación Pari (1996) en Ramos (2003) menciona que la dualidad es buscar a una persona igual a uno, para no cuestionar posiciones de género, pero también hay que buscar una persona diferente a uno, para ayudarnos en nuestras carencias, pero lo fundamental de la dualidad es no pensar en uno mismo, sino en el bien común.

5. Jaqi y Chacha Warmi

La concepción de "jaqi[96]" constantemente ha estado presente en las entrevistas y en las observaciones, y se ha venido posponiendo su explicación y su relación con "Chacha Warmi" en un apartado específico. Ahora es oportuno presentarlo de la siguiente manera:

"Jaqi" para los comunarios y las comunarias de Orinoca, adquiere notable connotación en la concepción de "Chacha Warmi". La categoría de "jaqi" o estatus social, político, económico, moral y espiritual se la adquiere al momento de formar una pareja, mientras tanto todas las personas son consideradas menores de edad.

Sin embargo, el formar una pareja (Chacha Warmi) solo nos dá el estatus social de "jaqi", es decir, dejamos de ser considerados menores de edad, mientras que los aspectos: político, económico - productivo, moral y espiritual, tiene que ser forjado por "Chacha Warmi", para, ser considerados como los demás "jaqis" que conforman la comunidad y el Ayllu.

Cada "Chacha Warmi" es un "jaqi"; por lo tanto, cada comunidad está conformada por varios "jaqis", cada comunidad es un "jaqi"; por lo tanto, cada Ayllu está conformado por varios "jaqis", y cada Ayllu es un "jaqi"; por lo tanto, el pueblo de Orinoca está conformado por dos mayores "jaqis": Ayllu Qullana y Ayllu Hinchura, más el Ayllu menor Sullka, que es desprendimiento del segundo Ayllu Mayor, que a la vez estos dos "jaqis" que son ambos Ayllus "Chacha Warmi", se convierten en un solo "jaqi" como pareja que son.

Por lo tanto, a continuación expongo las concepciones que se tiene acerca de "jaqi", desde las voces de comunarias y comunarios de dicho pueblo.

[96] En su simple traducción al castellano significa gente o persona, pero en la comunidad implica la maduréz de la persona.

- ✓ **Tawaquta Maxt'ata panichasxtana jach'a jaqiru saltxtana: jaqiru tukuta**[97]

Es el paso que se da de la vida soltera a la vida en pareja, en el que tiene y existe un cambio de actitud de personas con características infantiles a personas con características maduras, propias de un adulto/a.

> Jaqichasiña ukaraki, wayna, maxt'a sistana janti, ukax liwrikiski, porque, sapakistanxa janti, imillasa ukhamakiraki [ademanes de risa] jani jach'a jaqiru tukutaxiti; wawaki, ukata, niyakiti panichasxtana ukaxa **jaqichasxapantanxa;** amuyt'asiña, ni kunasa ni phinq'asisa sarnaqañpakiti warmixa, ni chachasa ukhamaraki, jaqichasxtanxa, amuyt'asxtana, jaqiru saltañaxtanjalla; jach'a jaqinaka, mä anuqarata jaqichasxna ukhamamalla. (J.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

> Hacerse persona por eso es, joven, adolescente decimos no ve, ellos todavía están libres, porque, aún estamos solos no ve, la joven de igual manera, todavía no es como la gente mayor; aún es niño y/o niña [menor de edad], después, una vez que nos hacemos de pareja, nos hacemos o nos convertimos siempre pues en gente mayor; darse cuenta, ya somos gente mayor, nos hemos dado cuenta, pasamos a ser gente; a personas adultas y/o mayores, es como pasar de ser animal [perro] a ser gente. (J.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

En la juventud, antes de formar un hogar, tanto varón y mujer tienen un comportamiento de menores de edad y así son considerados, por eso se dice que son libres, porque no tienen por qué comportarse como la gente mayor o adulta. Pero, una vez que ambos forman una pareja, no solo cambia el comportamiento del joven y la joven, sino, también pasan de ser considerados menores de edad a personas adultas dotadas de razón.

El requisito fundamental para ser considerados como gente adulta es contraer matrimonio, esta situación nos da el paso para que hombre y mujer se convierta en persona (Carvajal, 2010). A partir de que hombre y mujer forman una pareja es tomado en cuenta como una persona que cumplió su mayoría de edad, por lo que ya son aptos para asumir responsabilidades sociales y/o comunales.

Por lo tanto, varón y mujer ya no deberían andar como cuando eran jóvenes; riendo por cualquier lugar, avergonzándose, etc., porque, su pensamiento adquirió madurez y alcanzó el nivel de razonamiento de la persona mayor y/o adulta, su pensamiento ya no es como la de un niño/niña o menor de edad, ahora ya piensa con la madurez de la gente adulta.

[97] De la vida joven y soltera nos casamos y pasamos a ser como la gente mayor y/o adulta: forjados como la gente [adulta]

Además, el convertirse en persona, implica a su vez dejar de ser persona incompleta, por eso cuando hombre y mujer conviven son considerados personas completas (Mamani, 1999), hasta que no se han reunido con su mitad, le falta el aporte de la mujer o del hombre, dependiendo el caso. La unión de hombre y mujer significa la unidad de la persona social (Choque, 2009), porque adquieren un estatus de persona adulta y son plenos socialmente.

Mientras no exista la conformación de la pareja, solo el varón o sola la mujer no puede pasar a ser como persona adulta, el requisito es "Chacha Warmi": "(…). Jani mä tawaqu mä maxt'a sapapaki saltxaspanti jaqiruxa, chacha warmipani jaqiru saltxanixa, jani ukaxa yuqallakxi imillakxi. (…) maxt'axa jani k'ichinuqjasanpantilla tawaqunakaruxa, ni tawaqusa ajaw ajaw sasa sarnaqxaspantilla, panichasxapxchi janti jach'a jaqiru rasunani saltxapchi". *[(…). El joven y la joven de manera individual no pueden pasar de menores de edad a personas adultas, "Chacha Warmi" siempre va pasar a ser como la gente adulta y/o mayor, de lo contrario todavía son menores de edad; niño y/o niña. (…) el joven no podría estar dando de pelliscones a las jóvenes, tampoco la joven podría estar caminando riendo [en cualquier lugar], no ve que ya se han casado, entonces ya son gente mayor y con razón]* (S.S, A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

Hasta no formar un hogar en "Chacha Warmi", aún la persona; mujer y/o varón, es considerada menor de edad, y a partir de formar un "Chacha Warmi" tanto mujer como varón deben deponer actitudes consideradas de menor de edad, como por ejemplo: el varón deja de molestar a las demás jóvenes y la mujer deja de estar riendo de cualquier cosa.

El conformar una pareja implica madurar al nivel del pensamiento de la gente mayor, y así recién son considerados como mayores de edad. Dentro esta concepción del "jaqi" está presente el principio de dualidad macro, y recae directamente en el ámbito humano, mediante la norma social del "jaqi", y que a la vez implica un directo dominio y desenvolvimiento en los usos y costumbres que retoman la concepción macro de "Chacha Warmi". Es exacta la afirmación de Choque (2009), cuando menciona que "jaqi" es la unidad de la persona social, efectivamente, mientras no estemos reunidos con la pareja no adquirimos el estatus de personas adultas y por lo tanto, no ingresamos al espacio social – comunitario, porque todavía somos menores de edad.

La norma social de “jaqi” está directamente influenciada por la concepción de la dualidad macro de “Chacha Warmi”, que parte de los ámbitos sociales – políticos, espirituales y de la lectura del entorno, porque responde a este criterio, y así se normativiza en el ámbito social mediante la concepción de “jaqi”, como lo elementalmente valioso del hombre y de la mujer en las esferas políticas – sociales y espirituales.

Sin embargo, esta norma social pierde su horizonte y su impacto en el relacionamiento cotidiano de “Chacha Warmi”, ya que la presencia de la sobre carga de trabajo, la exclusión de la participación política y la violencia física contra la mujer, hace que dicha concepción se quede sólo en el esencialismo andino (Choque, 2009).

A partir de ello, Choque (2004) no deja de tener razón cuando afirma, que “jaqi” es un concepto masculino de ser social, porque sólo él deja su categoría de subordinado y pasa a subordinar a la mujer; o sea, la concepción de “jaqi” no se aplica para hombre y mujer, donde ambos pasan de ser considerados menores de edad a mayores de edad, sino, sólo el hombre adquire ese estatus, porque subordina a la mujer que es tomada en cuenta como menor de edad (sullka).

Entonces, “jaqi” es el hombre, él es la persona adulta social y subordina a la mujer, mediante la imposición de la fuerza física, la oprime sin considerar el valor escencial de su aporte. De este modo esa concepción se queda en las esferas de las autoridades originarias, e incluso en dicha esfera “Chacha Warmi” se hace presente como un acto meramente formal, porque a la hora de dirigir y la toma de diciones la mujer no interviene.

Sin embargo, en Orinoca no tiene asidero la postura de Choque, ya que, a partir de la constitución de la pareja la concepción de “jaqi” recae a ambos, no significa por ningún motivo la minoridad de la mujer, sino que ella también es considerada como persona de razonamiento maduro. La incongruencia con la concepción de “jaqi” y la vida cotidiana de “Chacha Warmi”, está en la violencia física, la exclusión de la participación política y la sobre carga de trabajo a la mujer.

Por lo tanto, no hay “jaqi” sin “Chacha Warmi”; es decir, que nadie ni hombre ni mujer es considerado como persona mayor sino está con su pareja, después de que una persona se casa recién se convierte en persona (Carvajal, 2010), es como cumplir la mayoría de edad, mientras que la persona continúa soltera, aparte de ser considerado como menor de edad, es también denominado como un individuo incompleto, por eso cuando decide

vivir en pareja pasa a ser persona completa (Mamani, 1999); es decir, así se completa la unidad de la persona social (Choque, 2009). Entonces, cuando un hombre y una mujer se casan, dejan su condición de menores de edad, porque el decidir vivir en pareja implica darse cuenta al nivel de la persona adulta, además implica una amplia responsabilidad que se debe asumir como persona con razonamiento maduro, por lo tanto, el matrimonio en Orinoca es reflexionado como aquel paso y condición de absoluta y amplia importancia, por ello no todos son "jaqi", sino todos y todas tienen que pasar por el camino de la maduración. Y por qué es tan importante el matrimonio y/o la pareja, porque es el núcleo de la existencia y es el pilar fundamental del cotidiano vivir.

En ese sentido, esta concepción de "jaqi" es perforada por la teoría de género, porque si bien dicha teoría reivindica los derechos igualitarios entre hombre y mujeres (Barquet, 2002), y se denuncia una construcción social de género donde se asigna roles y funciones a hombre a mujeres (Oliart, 2002), las cuales llevan a un relacionamiento de opresión a la mujer, pero al exigir mis derechos individuales; que son absolutamente legítimos, destrozo a todo lo que implica la concepción de "jaqi", porque mis derechos individuales me facultan el poder asumir todo tipo de responsabilidad: político, administrativo, autoridad, entre otros, sin la necesidad de estar casada, además a cualquier edad desde los derechos ya se considera como gente a todo individuo; en el sentido de ser humano, siendo que la concepción de "jaqi" aglutina todo un bagaje de ser gente que se refiere a aspectos de ciudadanía, responsabilidad, del valor del matrimonio y la maduréz de la persona, pero sobre todo se tiene como requisito inalienable de la pareja que está antes de la ciudadanía, de la responsabilidad, etc.

Por lo tanto, hablar de género sin tomar encuenta el contexto, es sobre poner un sistema social, cultural y espiritual sobre otro, y es a esta situación que se refiere Choque (2009) cuando establece el estado de arte de los estudios de género en Bolivia, donde claramente indica que no existe un nexo entre dichos estudios y las culturas andina y/ amazónicas.

Por último, las tres cualidades de "jaqi" se refieren al aspecto actitudinal, responsabilidad y la madurez. El requisito fundamental para convertirse y ser considerados como personas es casarse y/o vivir en pareja, a partir de ello ambos como unidad del "jaqi" se desenvuelve en la esfera social de la gente madura, pero ¿cómo hombre y mujer se transforman en gente?, de la siguiente manera: el cambio de actitud, el cual tiene que

estar acorde a la esfera social en el que se desenvuelve, porque ya es considerado como la gente mayor, ya no es menor de edad. La pareja a pasado a ser y a desenvolverse como gente adulta.

Asimismo, la responsabilidad va de la mano con el darse cuenta; es decir, observarse a sí mismos y observar nuestro entorno, y percatarse de que nuestra condición ya no es de menores de edad, sino que nos encontramos en una situación de autosustento en todo aspecto, por lo que se tiene que asumir responsabilidades propias de las personas mayores, asi por ejemplo: el trabajo, la familia, la comunidad y las costumbres.

Finalmente, la maduréz implica un amplio ámbito de características. Se refiere a la madurez actitudinal, a la responsabilidad y al razonamiento como gente mayor en los aspectos comunitarios, espirituales, familiares, morales, educativos y de trabajo.

El decidir casarse y/o convivir en "Chacha Warmi" aglutina las tres características de la maduréz, y todo ello nos convierte en personas ante la comunidad, y así nos hacemos personas sociales, pero siempre en pareja.

Por lo tanto, mientras que la concepción de "jaqi" establece como elemento fundamental a la pareja y se orienta hacia la formación de hombre y mujer nutridos en valores, en el trabajo, en la hermandad y el conocimiento, la teoría de género persigue los derechos individuales.

- ✓ **Chacha Warmi irnaqirinakaxa jaqi kuska saltxixa**[98]

"Chacha Warmi" si bien es un requisito para ser considerados al nivel de personas adultas, pero para obtener el estatus de persona adulta a nivel económico – productivo, se tiene que mostrar a la gente del pueblo y/o la comunidad que somos también gente, y que nuestra disciplina en el trabajo lo va demostrar.

> Panichasxtana ukata jaqi kuska saltxañatakipansa tenemos que ser trabajadores, sapa maynita ni kunsasa utjistulla, ni ikiñasasa, ni phullunakasa, kuna kusasallanaka juk'alla utjistu, ukata jaqichasxtanxa, taqikuna alastana: radiusa, wisiklitasa, kunasa, kunanakalla jaltasxi utana, utasa yaqha lurt'ana, ukata jaqichastana no ve, jaqi kuska salttana. (M.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

[98] Las parejas [marido y mujer] trabajadoras se levantan al igual que las demás personas [Chacha Warmis]

> Despues de casarnos, para levantarnos como la gente, los dos tenemos que ser trabajadores, porque, de cada uno de nosotros no tenemos nada, ni frasadas, todo tenemos poco, después ya nos hacemos gente todo nos compramos: radios, bicicletas, lo que se hace falta en la casa, la casa también construimos una nueva, entonces ya somos gente, como la gente nos hemos levantado. (M.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

En lo económico – productivo una nueva pareja no ingresa a la sociedad al mismo nivel que todos, aunque a nivel social implique el estatus de persona adulta, pero existen otros requisitos del "jaqi", el cual es por un lado, la responsabilidad que significa recibir el estatus de persona mayor, ya que, se tiene que mostrar dicho estatus con hacerse cargo de nuestra vivienda y provisión alimentaria mediante el esfuerzo de ambos, y por otro lado, el demostrar la diciplina en el trabajo, son elementos fundamentales que no sólo va hacer que se forjen a nivel económico productivo como gente, sino que la comunidad valora a la persona que es trabajadora.

Los valores que son transmitidos en las tres parejas observadas apuntan al "jaqi" en lo económico – productivo y en la valoración de la comunidad a aquella persona trabajadora, por ello insistentemente, especialmente las mujeres de dichas parejas socializan el valor de despertar antes que salga el sol, aquella persona que despierta después de que el sol haya salido es considerada floja, empezar el trabajo entre siete a siete treinta de la mañana, sacar a la oveja del corral a las siete de la mañana; porque sino el animal sufre, y no ser haraganes en la chacra, en síntesis ser diciplinados en el trabajo y todo el quehacer.

De esta manera la unidad social "jaqi" (Choque, 2009), también se hace gente en lo productivo – económico, sino el "jaqi" no es completo, por lo que, no sólo es adquirir el estatus de "jaqi a nivel social" (Choque, 2009), sino que hay que demostrarlo en el trabajo, mostrar en el terreno dicho estatus, de lo contrario si bien no se quita ese estatus, se lo menosprecia.

La pareja trabaja duramente para alcanzar ese fin, el levantarse como gente, para mostrar a la comunidad de que esa nueva pareja también es gente; o sea, el trabajo, la diciplina y la constancia es también parte de ambos como gente adulta. Sólo un menor de edad no demostraría tal actitud, por lo tanto, la comunidad los denominan con el termino de "wawakishi" (todavía es/son niños y/o criaturas), en vano se dice que son "Chacha Warmi". Por eso, la maduréz de la persona adulta también hay que mostrarlo con el trabajo, asumiendo la responsabilidad de lo que implica dejar la vida soltera.

La pareja que no es trabajadora recibe críticas, vive muy apenas con poco producto alimenticio y no tiene esos símbolos de honor para excibir a la gente de la comunidad, como por ejemplo, los quintales taucados de granos: “Jani ukhama irnaqiri jaqixa, jani ukhama utacht’asisa, niyaraki walliru sararakiti, sino t’aqhira mä pä aruwallanti utallana utjasixa, ukata ukaru jaqixa iñari ukaruxa, jani kusakiti. Mayaxa irnaqiri jaqixa suk’atalla manq’paxalla, kuna arwijasa, tiriwusa, siwara en granu, tiriwu, jak’usa, maniyasa, ukaxa mä honor”. [*La gente que no es así trabajadora, no se hace así una casa, tampoco va al valle, sino, una pena vive en su casa con uno o dos arrobitas, después, a esa situación la gente critica, no esta bien. El que es una persona trabajadora tiene sus alimentos taucados, como por ejemplo: arvejas, cebada en grano, harina de trigo y maní, eso es un honor*] (A.V., A.Q., Chhawkha, entr.2010)

El “Chacha Warmi” que no es trabajador, no logra tener los alimentos suficientes ni necesarios, tampoco se contruyen casa nueva para que vivan ambos, viven con escasez de alimentos, y la gente de la comunidad critica a esta situación.

La pareja trabajadora exhibe sus productos como un honor grande, por ello en los hogares de los comunarios se ven muchos charques de la parte del pecho de la llama; “k’awipichu”, colgados de un extremo a otro, es un símbolo de que en ese hogar viven personas trabajadoras y por lo tanto, bendecidos por las espiritualidades con un número fuerte de llamas, asimismo, tienen muchos quintales de granos y harinas taucados que llegan hasta el techo.

> La casita esta en agua cruz, es de 3 por 6 más o menos, la puerta está al extremo sur de la casa hacia donde sale el sol, al entrar directamente se puede ver un catre metálico lleno de phullus, ropas y costales. Justo a la entrada a lado derecho está la cocina, primero están dos cajas una sobre otra en donde se acomoda platos, ollas, sal, vasos y otros, a su lado esta la cocina a gas junto a su garrafa, sobre la cocina están dos ollas de alumnio. En el lado norte de la casa hacia la pared del oeste están taucados quintales de maíz, arroz, trigo, sémola, chuño y papa, eso abarca casi unos tres metros y llega hasta el techo, al frente de esos quintales esta otro catre en donde duerme Ruth y Amelio; los recién juntados. (J.Ch.W., A.Q., Kurus Uma, Obs.20/IV/2010)

En el hogar de “Jiliri Chacha Warmi” vemos como tienen los alimenos taucados como dicen en las entrevistas, y en este hogar es que se está criando a “Wawa Chacha Warmi”, porque, ambos aún no tienen un casa propia, pero ven cómo debe levantarse un nuevo “Chacha Warmi” para alcanzar el nivel de las demás parejas, y así considerarse gente.

Y el significado del trabajo de “Chacha Warmi” y el tener alimentos taucados que alcanzan la altura del techo no es otra cosa que: “Warmixa o Chachaxa, kunapachati phamillapa puri mä t’imphita[99] waxt’asixa, ukaxa mä honor, nayana chachanja o nayana warminja akhama irnaqiriwa saña muni ukaxa. Maya jani chachpa irnaqirixa ukaxa ni waxt’kisa yasta, mä chuwalla apinasalla”. *[El varón o la mujer, el momento que llegue su familia, regala una buena cantidad de alimentos, eso es un honor, quiere decir mi esposo o mi esposa es así de trabajador/a. Sino, por un lado si su esposo no es trabajador, ya ni regala [alimentos], apenas un platito]* (J.V.B, A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

Entonces, es un honor tener un esposo trabajador y esposa trabajadora, representa eso ante su familia del varón o de la mujer.

Por lo tanto, el levantarse como los demás “Chacha Warmi”, implica ser trabajador o trabajadora, para poder llegar a nivelar su economía – producción al igual que otros “jaqi”. Por otro lado, también es mostrar el valor de uno mismo ante la comunidad, pero ya no de forma individual, sino uniendo las fuerzas de trabajo del hombre y de la mujer, porque, aunque un hombre solo o una mujer sola alcance niveles económicos – productivos sumamente altos, en la comunidad no es considerado como persona adulta, le falta la pareja que lo completa, así la unidad social “jaqi” (Choque, 2009), entra en el plano de relacionarse con los demás “Chacha Warmi”.

Finalmente, convertirse a rango de la gente adulta implica también asumir las responsabilidades que le significa el estatus de miembros completos de la comunidad (Mamani, 1999); es decir, es como cuando una persona todavía es soltera se desenvuelve en nivel social de personas menores de edad, pero cuando se junta para ser “Chacha Warmi” pasa a ser considerado como persona mayor, cumple la mayoría de edad (Carvajal, 2010).

Entonces, a partir de ello, cuando la pareja completa la unidad de la persona social (Choque, 2009), se desenvuelve ya no en el nivel social de personas menores de edad, porque ingresa a otro nivel social, donde debe actuar como tal, por lo que, el ser “Chacha Warmi” no sólo abre las puertas en el acceso a cargos de autoridad, en ser tomados en cuenta como gente adulta en reuniones, entre otros, sino también es recibir amplia responsabilidad, a nivel económico – productivo.

[99] Un t’imphi es mas o menos la cantidad de una cuartilla.

El relacionarse en el nivel social de las personas adultas, implica forjarse como persona adulta a nivel económico – productivo, es alcanzar y ponerse a la misma altura que los demás “Chacha Warmi”, es también convertirse en gente en este aspecto, sino, en vano será el denominativo de “Chacha Warmi”, porque la responsabilidad asumida no condice con el estatus adquirido, por lo tanto, sigue siendo considerado niño/criatura e inmaduro.

- ✓ **Chacha Warmi jaqiru tukuta, yatxi amtañanaka wawa qalluru qunt’aña**[100]

Otro de los aspectos elementales que hace que la pareja termine de forjarse como persona, es el hecho de tener el conocimiento referido a todo en cuanto tiene que ver con las espiritualidades y el respeto a la comunidad, ya que tanto comunarios como comunarias son considerados hijos e hijas de la autoridad originaria.

El forjarse como persona no es sólo dejar la vida soltera, sino a partir de ello empieza un relacionamiento a nivel social como gente mayor, en el que se debe adquirir conocimientos referentes a las espiritualidades, al respeto y la moral, con todo ello “Chacha Warmi” termina de forjarse como la gente.

> (…) yattanxa uka thakinaka, kunama amtañajilla, kunanakalla thakinikchi ukanakalla no ve, ukanaka jaqichasxtana, ukanaka amtanxa yasta yattanjalla no ve, ukata pasantitaki, kuna awturirar jaqixa uñaqisxastu; uka suma jaqipuxa rispituni jaqi, irnaqiri jaqi, ayrini jaqipuxa ukataki waliki iñaqxistu no ve, jaqiru tukuttana rasunani, uka jaqichasiña ukaru sarjixa. (S.S., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

> (…) ya sabemos esos caminos, como será que hay que recordar y/o nombrar [a las dedidades], pues esos asuntos cada cosa tienen camino no ve, de esos asuntos ya nos hacemos como la gente, sobre esos asuntos ya recordamos y/o nombramos [a las deidades] ya sabemos pues no ve, después ya para pasante o para autoridad la gente ya nos mira; esos [ellos: Chacha Warmi] son gente excelente; con respeto, trabajador, esta bién esta gente, para eso está bien, así nos mira no ve, nos hemos forjado pues como gente; con razón, eso es hacerse gente a eso se refiere. (S.S., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

“Chacha Warmi” a nivel político, religioso y social es considerado forjado como la gente, cuando ya conoce y se desenvuelve en las ritualidades (Carvajal, 2010), a partir de ello la comunidad conformada por personas tiene un referente si ese “Chacha Warmi” podría ser pasante o autoridad originaria, ya que se ha observado que son personas respetuosas, trabajadoras y gente con razón; es decir, personas que presentan madurez en el

[100] Cuando Chacha Warmi ya esta forjada como la gente, ya sabe cómo se realizan los rituales y como hacerse presente ante la comunidad que es considerada como hijos e hijas.

razonamiento, y eso implica convertirse, hacerse, forjarse y entre otros, como gente mayor y/o adulta.

Lo social, lo económico – productivo, espiritual y lo moral, hacen que "Chacha Warmi" termine de forjarse como la gente mayor, como la gente adulta con razonamiento maduro. Son cuatro elementos del "jaqi", en la que no hace diferencia entre hombre y mujer, sino ambos asumen dicha responsabilidad y estatus.

A nivel político espiritual, el haberse forjado como la gente mayor significa cumplir con la norma social que dice toda autoridad originaria debe hacerse presente ante la comunidad en pareja: "Chacha Warmipani comunidad layrxanpaki (…), kritikixa 'Jilaqata sultirucha wawakicha'. Ukatxa warmi riprisinti, marido y mujer panpapani purxi, (…)". *[Chacha Warmi siempre tiene que estar a la cabeza de la comunidad (…), critican ¡el Jilaqata: soltero es o todavía es niño!. Por eso la mujer representa, los dos siempre están llegando; marido y mujer]* (M.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)

Cuando una persona conforma un hogar ya es "Chacha Warmi", entonces es considerado "jaqi"; persona adulta y/o mayor, a partir de ello ambos son candidados a ser autoridad originaria, porque, una persona soltera o sola, no puede estar al frente de la comunidad, la crianza de la comunidad tiene que hacerse por "Chacha Warmi", y como esta concepción es una norma social y espiritual, la autoridad originaria no puede hacerse presente solo, porque, sino es considerado menor de edad.

Por lo tanto, el forjarse como "jaqi" es una filosofía y/o una visión de vida, para lo cual el requisito primordial es el ser "Chacha Warmi", a partir de ello, las personas pasan a ser consideradas mayores de edad; gente con razón y madurez, se podría decir que también es un principio sustentado por lo político, social, moral y por lo espiritual. Esta filosofía de vida basada en el "jaqi", es implementada en la crianza de "Wawa Chacha Warmi" por parte de "Jiliri Chacha Warmi", y también, "Taypiri Chacha Warmi" se conduce bajo dicha filosofía. Sin embargo, esta filosofía de vida, no hacen incapié en los roles y funciones que desempeña "Chacha Warmi" en su cotidiano vivir.

Finalmente, "Chacha Warmi" termina de forjarse como la gente cuando conoce los caminos de las espiritualidades, cuando conoce los procedimientos para llevar a cabo un ritual, tomando en cuenta las normas sociales y espirituales. Además, cuando hombre y mujer son pareja muestran respeto a las deidades, a comunarios y comunarias, a las

autoridades y normas sociales y espirituales, son perfilados para ser representantes de la comunidad, y por lo tanto, son considerados como la gente adulta en su totalidad.

CAPITULO V

CONCLUSIONES

La elaboración de la tesis fue en sí misma formativa, pero sobre todo aprendí del contenido de la temática investigada, modificando y/o enriqueciendo en mi persona el aprender a valorar aún más la cosmovisión de mi cultura respecto a la concepción de “Chacha Warmi”; a nivel macro y a nivel micro.

También expresar que efectivamente como afirma Choque (2009), los temas de investigación relacionados al que nos ha convocado, no presentan o no siguen una agenda de investigación y que generalmente se lo aborda desde la perspectiva de género. Esta situación se debe a que la temática de “Chacha Warmi” a nivel macro y micro es poco investigada y hasta tal vez mínimamente investigada, ya que a partir de mi rol como investigadora pude evidenciar diversos horizontes a ser investigados; las que más adelante serán anotados, pero para ser abordados es sumamente aconsejable que lo haga una persona; hombre o mujer, oriunda del contexto investigado, ya que al ser parte de dicho contexto es posible comprender muchos aspectos más a profundidad.

Por lo tanto, después de un árduo trabajo que implicó poner por escrito en un proyecto de tesis el tema de investigación, posterior a ello la salida al trabajo de campo en las dos oportunidades, los datos, la sistematización, la triangulación y el análisis interpretativo, finalmente se arribó a las siguientes conclusiones.

La ley madre de “Chacha Warmi”:

La concepción de “Chacha Warmi” en las poblaciones originarias como Orinoca, es la que actúa como especie de manto que recubre la existencia en un contexto, en un entorno social y en un tiempo. Es una lógica de vida que fundamenta en la pareja: hombre – mujer, macho – hembra y mesa del varón – mesa de la mujer, el entorno, las espiritualidades y al ser humano.

Es una especie de Constitución Política de un determinado país, con la diferencia que dicha Constitución Política no sólo es constituida por un componente social y prevista para el orden y el relacionamiento social, sino que más bien la organización social, espiritual y contextual constituye a la pareja como un punto de partida para comprender la existencia.

Esta Constitución Política que también puede ser denominada como la ley madre, es una concepción macro que aglutina a tres ámbitos fundamentales: político – social, contextual y espiritual, cada ámbito constituye a la pareja como un punto de partida para comprender la existencia como ya se especificó en el párrafo anterior. Por lo tanto, el principio de la dualidad es la base de la ley madre de “Chacha Warmi”.

Dentro el ámbito humano – social, se concibe que hombre y mujer son similar a los hilos de la “k’antha”, las cuales se unen para hacerse fuertes y resistentes en el cotidiano vivir, la ausencia de uno de los componentes de la unidad implica estar incompletos. En esta concepción no se privilegia a ningún componente de la unidad, sino que ambos “Chacha Warmi” se hacen una sola persona, por lo que el aporte de cada quién no es inamovible y no es jerárquico. Además, en ningún momento se afirma que al concebir a la pareja como fundamental en la existencia, todo el relacionamiento entre ambos se base en la armonía.

De ahí que los conceptos teóricos de “Chacha Warmi” basado en la dualidad y complementariedad en más de una ocasión son sumamente criticados, calificándolos como encubridores de la vida práctica de la pareja. Esto es debido a que existe una imprecisión en el manejo de los conceptos teóricos, en el sentido de que el concepto de “Chacha Warmi” dualidad y complementariedad es empleado de manera general y abstracta y no se precisa si se está haciendo referencia a dicha concepción desde un aspecto macro o desde un ámbito en particular, de esta manera al referirse a la mencionada concepción sin realizar estas aclaraciones se tiende a categorizar a toda una sociedad y toda la diversidad de relacionamiento en la pareja como si fuesen armónicas en su conjunto.

La problemática en la vida práctica tiene cabida de esa falta de precisión a la hora de referirse a la concepción sobre “Chacha Warmi”, en donde hay quienes se aferran a la concepción de la ley madre que de forma amplia es sustentada por el principio de dualidad, pero descuidan realizar una lectura de los ámbitos que la compone y escudriñar dentro de cada ámbito, también hay quienes que expresan su inconformidad con la dualidad y complementariedad de “Chacha Warmi”, porque parten del ámbito social, y es en este ámbito en el que la ley madre de “Chacha Warmi” no tiene una aplicabilidad mecánica, sino que se dan una serie de vivencias en el cotidiano vivir que en ocasiones dicha ley madre tiene poca incidencia.

Entonces, la ley madre de “Chacha Warmi” tiene que ser abordada básicamente tomando en cuenta a los tres ámbitos: social – político, contextual y espiritual, y especificando que dicha ley no es un producto redactado en algún código alfabético y no nace sólo de un componente social centrado en el ser humano. Es el fundamento principal que hace que la temática de género sea considerada ajena al contexto, porque dicha temática elementalmente plantea la reivindicación de los derechos humanos en vista a una sociedad justa y equitativa. Por ello en la medida que la ley madre de “Chacha Warmi” sea tratada de forma general sin especificar ámbitos, la teoría de género tiene cabida, porque se presenta una incoherencia entre la concepción y la vida práctica.

Por otro lado, si la teoría de género es considerada parte de contextos foráneos a los de los pueblos originarios, entonces ¿por que aún la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez mantiene a la equidad de género como trasnversal?, ¿acaso esta ley educativa no persigue una Educación Intercultural Bilingüe?

Tanto la equidad de género, como la concepción de “Chacha Warmi” fundamentan distintos modos de comprender el relacionamiento entre hombre y mujer, la primera básicamente reinvindica los derechos individuales y la segunda constituye al hombre y a la mujer como elemento primigenio en lo social, político, espiritual y productivo, en vistas del bien común y colectivo.

Entonces, la Educación Intercultural Bilingüe está en la obligación y la necesidad de comprender que culturalmente existen diferentes formas de enter y vivir el relacionamiento entre hombres y mujeres, de tal manera que busque el enriqueciento entre la teoría de género y la concepción de “Chacha Warmi” y la operativización en el cotidiano vivir.

“Chacha Warmi” en el ámbito social – político y social - productivo: las dos caras de la moneda

En este ámbito es donde se encuentra la problemática de los discursos y la vida práctica, esto debido a que la concepción macro de “Chacha Warmi” no saca a relucir detalladamente el relacionamiento entre la pareja, sino a manera de discurso se maneja la dualidad y complementariedad de “Chacha Warmi” como sinónimo de armonía y balance en el cotidiano vivir de la pareja.

Dentro el ámbito social se dan una serie de dinámicas de relacionamiento entre “Chacha Warmi” las cuales hacen de este ámbito una convivencia en pareja que no son homogéneas. Es así que en el interín de este cotidiano vivir se dan dos características básicas, las cuales son: lo social – político y lo social – productivo.

Lo social – político: en este aspecto se da una relación de correspondencia entre el concepto de “Chacha Warmi” basada en la dualidad y la vida práctica de esta pareja. Las autoridades originarias son el punto de encuentro entre la teoría y la práctica; si vale el término, ya que socialmente se ha normado el asumir el cargo, la presencia de la autoridad originaria ante la comunidad y cumplir con las ritualidades en pareja “Chacha Warmi”.

Sin embargo, la concepción macro de “Chacha Warmi” tiene alcances hasta las autoridades originarias, y los demás comunarios y comunarias viven otro tipo de relacionamiento en pareja, ya que de manera categórica se denuncia la discriminación hacia la mujer en los espacios de participación política.

Esta situación emerge en una problemática, la cual es la dicotomía entre el discurso y la práctica, y nuevamente nos lleva a recalcar que la concepción macro de “Chacha Warmi” tiene que ser tratado especificando desde qué ámbitos se está abordando dicha temática, de forma general y de algún aspecto en particular, de esta manera evitar tapar la realidad del cotidiano vivir de la pareja en ciertos espacios, con el manto de la dualidad y complementariedad de “Chacha Warmi”.

Y desde esta perspectiva, al intentar tapar una realidad basada en la discriminación a la mujer en la participación política, la teoría de género reivindica en la propia comunidad el derecho al trato igualitario entre hombres y mujeres.

Lo social – productivo: desde las pautas ideales el trabajo en la chacra es de ayuda mútua entre hombre y mujer, ya que ambos desarrollan el cavado de la papa sin valorar jerárquicamente el aporte de ambos. El principio de dualidad macro de “Chacha Warmi” se hace presente en la práctica reflejada en la dualidad micro de la pareja que se ayuda.

Desde el punto de vista de las pautas comportamentales; es decir, desde lo que se hace en el día a día, la pareja presenta una diversidad de relacionamientos en determinado tiempo y espacio.

De entrada es absolutamente incoherente afirmar que la vida práctida de la pareja se encuentra según la concepción de “Chacha Warmi” basada en la dualidad y complementariedad y, pensar que el cotidiano vivir de la pareja mecánicamente recoge aquella noción abstracta y general. En el día a día intervienen aspectos relacionados al contexto, a las condiciones de vida, a la división de roles y funciones, todos ellos íntimamente ligados a un tiempo y a un espacio.

Es así que el relacionamiento en “Chacha Warmi”, la mujer es considerada “p’iqi y chuyma”, porque con su pensamiento lidera, organiza y distribuye funciones, y el esposo acompaña a ese razonamiento. El medio de comunicación entre ambos es el diálogo, consulta y el consenso en las decisiones a tomar, no existen decisiones unilaterales. Sin embargo, este cotidiano vivir de la pareja es ensombrecida por la violencia por parte del esposo y la sobrecarga de trabajo a la mujer.

Asimismo, existen ciertos tiempos y espacios, como por ejemplo en la chacra, en donde la pareja se ayuda mutuamente, no se diferencian roles y funciones inamovibles y jerárquicos. A este tipo de relacionamiento se la ha denominado como duales, porque parte de la idea fundamental que establece a la pareja necesarios para comprender y vivir la vida.

La complementariedad, simplemente no es aplicable a la vida práctica de la pareja, porque la vida diaria no es homogénea, no es un relacionamiento basado en la armonía absoluta, sino que dentro la pareja existe acuerdos y desacuerdos, se dan vivencias que oprimen a un integrante, por lo que hablar de complementariedad es no decir nada en concreto o de lo contrario, es afirmar que el balance entre ambos está presente, situación que no se dá de forma homogénea en los hechos reales.

“Jaqi” y “Chacha Warmi”

El pueblo de Orinoca y por ende los Ayllus y sus comunidades se asemeja a un Estado y/o País, el cual presenta un sistema organizativo y administrativo muy bien estructurado, y en función a ello se regula lo social.

Semejante a un Estado y/o País, políticamente tiene su gobierno, el cual se basa en normas electorales que son propios de dicho pueblo. Este gobierno, cumple su función en estricta relación y en constante diálogo con las espiritualidades; en otras palabras, se gobierna con las espiritualidades. Asimismo, presenta una organización social basada en

los Ayllus y su interrelación tiene una serie normas de convivencia; incluso este aspecto está en estrecho vínculo con las espiritualidades, de igual manera en el trabajo; muchos lo denominan el ciclo agro - festivo.

Al margen de las concepciones teóricas, en Orinoca que es semejante a un Estado y/o País, se pudo constatar que a manera de una Constitución Política de un determinado País y/o la ley madre – macro, los comunarios y las comunarias conciben su existencia y lo organizan en ese sentido, donde lo primordial y lo indispensable para comprender y explicar, y para vivir la vida en el ámbito espiritual está presente la mesa del varón y la mesa de la mujer, en el ámbito social – político se instituye los quehaceres en función a la pareja (Chacha Warmi) y en lo contextual también se encuentra organizado en ese sentido, así por ejemplo: territorialmente tenemos a los de arriba y a los de abajo que a su vez son representantes del hombre y la mujer.

Esta ley madre es a lo que llaman los teóricos el principio de dualidad de la concepción de “Chacha Warmi”, donde tanto el cosmos, la naturaleza y los animales vienen de dos en dos (Cordero, 2009); o sea en pareja, y a lo que llaman el par opuesto, ya que hombre y mujer no son iguales pero se ayudan.

En el ámbito social, la ley madre de la dualidad instituye una norma social, el cual es la concepción de “jaqi”, esta norma es fundamental para comprender cómo el pueblo y/o la comunidad organiza su existencia y establece como principio básico de la vida social a la pareja.

Asimismo, la norma social de “jaqi” impone un orden social, básicamente se diferencian dos: uno en donde están las personas menores de edad y otro donde están las personas mayores de edad, pero esto no es decidido según la edad cronológica de los individuos, he ahí la importancia de la concepción de “jaqi”, ya que a través de esta norma se convierte a manera de decreto ley la convivencia en pareja, y sólo a partir de ello se considera a hombre y mujer (pareja) en personas mayores de edad; en otras, palabras son considerados “jaqi”, ya no son menores de edad y/o criaturas, sino son gente con uso de razón.

Del decreto ley que es la convivencia en pareja para ser considerados como “jaqi”, pasa a las autoridades originarias a manera de una normativa que también deviene de las espiritualidades, que dice que toda autoridad originaria como dignos representantes,

considerados como padre y madre y como quienes pastorean y crían a la comunidad, tienen que ejercer funciones y hacerse presentes ante sus hijos e hijas en pareja, caso contrario se le quita el estatus de persona adulta y plena socialmente, y retorna al orden de las personas menores de edad.

Asimismo, como se dijo que la concepción de “jaqi” implica un estatus social, pero en pareja también el ser considerados como “jaqi” tiene que ver con pasar a ser como la gente con razón en el aspecto productivo – económico y la consolidación de rendir homenaje a las espiritualidades y a la comunidad. Elementos esenciales que completan para ser considerados como “jaqi”.

Entonces, en el ámbito social primeramente contamos con la ley madre de la dualidad, en donde se concibe la existencia en pareja, como segundo aspecto tenemos la norma social de “jaqi” que instituye como fundamental a la pareja para ser considerados como la gente con razón, y después tenemos a “Chacha Warmi” plenos socialmente y con todo el peso de la madurez de “jaqi”.

En el cotidiano vivir de la pareja, constantemente la familia es socializada bajo los principios de la concepción de “jaqi”, especialmente en el aspecto productivo – económico. Los aspectos actitudinales y de madurez, se aprenden en el diario vivir en el trabajo, en la comunidad y en la familia.

Por lo tanto, después de exponer las conclusiones y a partir de las mismas se sucitan una serie temáticas estrechamente relacionadas a la vida práctica de la pareja y la relación con la concepción de “Chacha Warmi” basada en la dualidad y complementariedad. Tanto los hallazgos como las categorías de análisis nos llevan a plantear las siguientes temáticas:

- La complementariedad es el mito de la cultura perfecta

El significado de la complementariedad no ha sido definida, se la emplea generalmente para sobreenteder que al ser diferentes hombre y mujer se complementan, pero en definitiva que implica la complementariedad, no es posible hacer uso de este término y concepción en diferentes aspectos del relacionamiento entre la pareja dando a entender que todo se acoge a dicha concepción.

En la vida práctica de la pareja se encuentran funciones fuera del hogar y funciones que son parte del hogar, por ejemplo: entre las funciones grandes o las que se encuentran

fuera del hogar están la participación en reuniones, talleres, encuentros en otras comunidades y actividades festivas y entre las funciones que son parte del hogar están la organización de la casa, la preparación de los alimentos, los hijos, el ganado, la chacra, entre otros; esto *grosso modo*.

En ocasiones a esa forma de dividir las funciones: fuera y dentro del hogar, han sido denominadas como complementarias, asumiendo la potestad de decidir qué función realiza cada integrante de la pareja fuera y dentro del hogar e imponiendo un punto de vista que encubre grandes injusticias contra uno de los integrantes de la pareja.

Como si al hacer uso de la complementariedad significaría aceptar esa forma de división de las funciones, y que por ende el relacionamiento entre la pareja se basa en la armonía.

Así tenemos a quienes afirman que la complementariedad son dos maneras de sentir, dos formas de ser y dos habilidades (Cordero, 2009), pero en el fondo que se quiere decir, no será más bien que se encubre la división de funciones a través de estas aseveraciones, porque dos habilidades puede entenderse en que el hombre se ocupa de las reuniones y la mujer de la casa, y quién afirma que esta división de funciones es complementaria, o es que se la categoriza bajo esa concepción sólo porque cada quien desempeña diferente actividad.

Asimismo, Choque (2009) dice que la complementariedad es cuando hombre y mujer son mitades que se complementan en un todo; cortado de una sola papa, pero esta concepción abstracta no es aplicable al cotidiano vivir de la pareja, ya que entonces en la casa cada actividad tendría que ser compartida, en la asistencia a reuniones tendría ser llevada a cabo por ambos y todo de forma similar.

También está la postura de Carvajal (2010), quien asemeja a la complementariedad de hombre y mujer con el tiempo seco y el tiempo de lluvia, como dos estaciones del tiempo necesario para dar vida. Pero, esta concepción abstracta de la concepción de la complementariedad no se la puede aplicar mecánicamente al relacionamiento de la pareja y hasta indirectamente aseverar que al igual que las dos estaciones del tiempo en el relacionamiento de hombre y mujer no existe desequilibrio, sino que todo el diario vivir está bajo consenso.

Desde un punto de vista particular la complementariedad no nos dice nada en términos prácticos, solo ayuda a describir que hace hombre y mujer en cuanto al trabajo y otros

aspectos del contidiano vivir (Perrin y Perruchon, 1997), pero en definitiva no es posible catalogarla como complementaria, ya que entonces todo tipo de división de trabajo puede ser catalogada de esa manera (Perrin y Perruchon, 1997), y en concreto, no existe sociedades que se basen en una absoluta armonía entre la pareja, solo la concepción de complementariedad nos lleva a pensar en el mito de la cultura perfecta.

- "Jaqi" y género

"Jaqi" en el ámbito social – político del pueblo de Orinoca es el vínculo entre la concepción macro de "Chacha Warmi" y los seres humanos. "Jaqi" es una norma social que establece que toda persona: hombre y/o mujer, es considerado menor de edad hasta no haber dejado la vida soltera.

Asimismo, a las autoridades originarias se las exige con mayor rigor el asumir el cargo y criar a la comunidad en pareja, en todo acontecimiento social y espiritual la autoridad originaria debe hacerse presente con su pareja, porque ambos recuerdan a las deidades que también están conformados en mesa del hombre y mesa de la mujer. Por lo que, la obligatoriedad a la autoridad originaria en hacerse presente en pareja no solo deviene de lo social sino también de lo espiritual.

Entonces, en el momento que dicha autoridad infrinja en el hecho de hacerse presente de forma invidual, pierde el estatus de "jaqi"; o sea, es considerado como menor de edad y hasta como una actitud de ofensa a la comunidad.

"Jaqi" es un elemento básico y fundamental en el ámbito social – político, el cual hace que se cumpla la concepción macro de "Chacha Warmi" en la organización social, por ello al momento de convivir en pareja se pasa a ser "jaqi"; o sea, gente con pensamiento maduro o considerado como la gente madura, y este es el inicio de la vida social – comunitaria, porque sólo estando en pareja es posible asumir cargos políticos.

Así por ejemplo Carvajal (2010) menciona que casarse implica convertirse en persona, es decir, es como cumplir la mayoría de edad o ser considerado como persona mayor y de razonamiento maduro. Asimismo Choque (2009) dice que ni hombre ni mujer estando en soltería adquiere el estatus social de persona mayor y por lo tanto, no está posibilitada para asumir cargos políticos.

Entonces, “jaqi” hace parte de una forma de entender y ordenar la existencia, pero cuando la teoría de género ingresa con su concepción de la reivindicación de los derechos individuales rompe con una lógica de vida.

No olvidemos que género nace en los países del primer mundo: Italia, Francia, Estados Unidos e Inglaterra (Barquet, 2002), impulsado básicamente por la demanda de la opresión a la mujer, entonces se exige reconocimiento de derechos igualitarios en el ámbito jurídico y político, esto con el fin de lograr la ciudadanía. Por lo tanto, se persigue una ciudadanía instituida “desde abajo” (Bello, 2008), como aquello en donde sectores sociales buscan diversas vías de ser considerados ciudadanos, el cual ya no es establecido sólo por el gobierno.

Mientras que “jaqi” ya era y es un mecanismo que establece la ciudadanía del hombre y de la mujer, en donde ambos son considerados vitales en la existencia y para vivir la vida. Este tipo de ciudadanía, no es instituida ni sólo desde abajo ni sólo desde arriba, y tampoco por una organización social centrada en el ser humano, sino es una interdependencia cíclica, pero sobre todo hace parte de los ámbitos sociales, contextuales y espirituales.

Por lo tanto, “jaqi” y género deben entrar en un proceso de diálogo intercultural, en una dinámica de enriquecimiento más que de disputa y de confrontación, pero para este proceso es necesario que la temática de género no sea considerada como un asunto de mujeres, porque en cierta medida esa situación a sucitado que miembros de pueblos originarios se radicalicen en el rechazo al tema de género, y hasta tal vez la negativa de dichos pueblos no se deba tanto a la injerencia de concepciones ajenas a su contexto y cultura, sino que más es el temor al empoderamiento de las mujeres en sus mismos espacios.

También, es preciso comprender que “jaqi” no es igual ni similar a género, es una norma social que deviene de la concepción macro de “Chacha Warmi” el cual parte de la pareja como base de la organización social.

- La intra y la interculturalidad básica para abordar el tema de “Chacha Warmi”

El tema de “Chacha Warmi” no se trata del hombre ni de la mujer de forma individual, sino hace parte de una concepción que aglutina a los ámbitos sociales – políticos, contextuales y espirituales. Por lo que, esta temática no hace preferencias por resaltar aspectos

femeninos o aspectos masculinos solamente, sino ambos son parte de una lógica de vida y como tal debe ser tratado.

En ese sentido, entendiendo que la intraculturalidad se refiere a la autoafirmación de nuestra identidad (Mazorco, 2007); es decir, reconocer nuestro origen y expresarlo sin temor o también puede ser valorar nuestro legado cultural sin menospreciarlo. Entonces, el tema de “Chacha Warmi” debe pasar primero por un proceso intracultural; quiero decir, mirar dentro nuestras prácticas y concepciones culturales y encontrar lógicas de vida valiosas como es la concepción macro de “Chacha Warmi”, y a partir de ello identificar situaciones que están ocasionando la erosión de este patrimonio cultural.

El identificar situaciones que están causando el deterioro en esta lógica de vida debe llevarnos; ahora si, a un proceso intercultural en donde se dé un contacto propiciando el respeto mútuo (Walsh, 2009), pero entre hombre y mujer, y así emprender el reto de la interculturalidad que es no ocultar las desigualdades (Walsh, 2009).

Horizontes para futuras investigaciones

No cabe duda de que el presente estudio es un pequeño pincelazo de lo que existe en Orinoca respecto del tema “Chacha Warmi”. Al momento del trabajo de campo se presentaron temáticas que tienen relación con “Chacha Warmi” los cuales en más de una ocasión captaron y desviaron mi atención, asimismo, durante la redacción de la tesis se dio la misma situación.

Por lo que, convengo que es urgente agendar temáticas de investigación, para de esta manera no mirar recurrentemente mediante teorías ajenas a los contextos investigados. *Grosso modo* estos son los posibles horizontes:

Un aspecto a ser profundizado es la concepción macro de “Chacha Warmi”, la manera en que se concibe como lógica de vida y cómo esta recae en los ámbitos sociales – políticos, contextuales y espirituales.

Otro aspecto, aunque de forma mecánica, es profundizar la temática de “Chacha Warmi” en el ámbito social – político, siendo que este ámbito presenta diversidad de elementos a ser investigados, asi por ejemplo: referente a las autoridades originarias, es urgente realizar un rastreo histórico de la concepción que se tenía sobre “Chacha Warmi” como autoridades y sus funciones, en estos tiempos qué está presente y qué no está presente, es favorable o no favorable la reivindicación de los pueblos originarios, y en qué medida

ayuda el hecho de que un “indígena” haya asumido la presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

En el ámbito contextual: la organización territorial del pueblo, de cada Ayllu, de cada comunidad y de cada hogar. Asimismo, los cerros, las plantas y los animales, porque cada quien tiene un significado y un ritual específico que parte de la idea de “Chacha Warmi”. Referente a los animales, por ejemplo está la “k’illpha” el cual involucra a la idea de “Chacha Warmi”. Referente a los productos alimenticios, cada tipo de papa tiene un denominativo y también está relacionado con “Chacha Warmi”

En el ámbito espiritual, tanto el ámbito contextual y social – político están inmersos, siendo que cada actividad conlleva una ritualidad que está directamente relacionada con la idea de “Chacha Warmi”.

Otros temas, la educación, la socialización de la niña y el niño, la pedida de mano, y “Chacha Warmi” vinculado a los cambios sociales como ser: medios de comunicación, la política partidaria, carreteras, universidad, entre otros.

CAPITULO VI

PROPUESTA

1 Nombre de la propuesta

Una mirada introspectiva a la concepción de “Chacha Warmi” en nuestra comunidad, para una Educación Intra – Intercultural Bilingue

2 Planteamiento del problema

En Orinoca y en sus respectivas comunidades existe una forma de ordenar y comprender la existencia, ya que en este pueblo el territorio, el contexto, la espiritualidad, las autoridades originarias y las personas en general tienen un punto de partida, el cual es constituir a la pareja “Chacha Warmi” como elementos fundamentales en esta lógica de vida.

Esta forma de organizar la existencia basada en la pareja contempla tres ámbitos: el contextual, espiritual y social – político, cada uno parte de la noción de pareja como fundamentales en la comprensión de nuestro entorno, en las ritualidades y en el cotidiano vivir. Estos tres ámbitos de manera conjunta a sido denominada como la concepción macro de “Chacha Warmi”, porque cubre todo en cuanto lo existente en las comunidades y en el pueblo.

En el ámbito contextual el pueblo de Orinoca esta organizado en Ayllus, los cuales siguen un orden territorial y que a la vez son persibidos como representantes de lo femenino y de lo masculino, así por ejemplo: el Ayllu Qullana es considerado como representante masculino y el Ayllu Hinchura y su desprendimiento el Ayllu Sullka son considerados como representantes de lo femenino.

En lo espiritual, la comunidad prepara una mesa del varón y una mesa de la mujer, y desde estas mesas son veneradas las deidades que son pareja (hombre y mujer), sólo de esta manera el ritual sigue su camino, de lo contrario el ritual no está completo. Pero, para realizar este ritual también las personas tienen que estar en pareja, especialmente las autoridades originarias, porque son quienes que en su gobierno realizan rituales para el bien comunitario y son quienes crían a la comunidad.

Por lo que, lo social – político y lo espiritual están íntimamente relacionados, aunque para el cumplimiento de la concpeción macro de “Chacha Warmi” está la norma social de “jaqi”,

el cual a manera de obligatoriedad en el ámbito social constituye a la pareja para asumir cargos y para ser considerados como gente y/o gente adulta.

Sin embargo, existe una ruptura entre los ámbitos de la concepción de “Chacha Warmi”, ya que se ha oído voces de hombres y mujeres y se ha observado prácticas en el cotidiano vivir, en donde la relación en la pareja se encuentra en ocasiones caracterizada por la violencia física contra la mujer, la discriminación hacia ella en la participación política comunitaria y en la sobrecarga de trabajo, relegandola de esta manera en espacios del hogar, limitándola su desenvolvimiento en otros espacios.

Entonces, se ve un divorcio entre la concepción macro de “Chacha Warmi” y las prácticas cotidianas en ciertos espacios y tiempos, específicamente en el ámbito social es que dicha concepción no tiene insidencia.

Frente a esta situación problemática, la mujer se encuentra en condiciones de subordinación al hombre y en un cotidiano vivir basado en la tristeza y sometimiento.

3 Justificación

De la problemática expuesta se dieron las siguientes opciones de propuesta para de alguna manera contribuir a superar dicha dicotomía entre el discurso y la práctica.

- Capacitación a la mujer en diversas áreas: autoestima, derechos y deberes de las personas, liderazgo, participación políticas, violencia intrafamiliar y la formación en otros temas.
- Llevar a cabo en la radio comunitaria un programa dirigido a estos temas.
- Ingresar a comunidades específicas y abordar las temáticas descritas.
- Llevar a cabo talleres relacionados al tema de género como construcción social y como categoría de análisis para la población en general.

Como es evidente nuevamente la teoría de género incursiona en contextos donde se manejan lógicas de vida diferente, pero además nos preguntamos ¿será posible que la realización de alguna de las opciones expuestas logrará contribuir a la superación de la problemática planteada?, creo que no, porque mi experiencia de haber trabajado alrededor de cinco años con mujeres del Distrito 14 del Departamento de Cochabamba, me ha enseñado que este contenido de abordaje ha traido resultados como: los divorcios,

las peleas entre esposos, la estimatización a la mujer y por ende, la desestructuración familiar.

Aunque, también las mujeres capacitadas lograron formarse en diferentes áreas incursionando de esta manera en espacios político – locales y sobre todo se ha logrado la autovaloración.

Sin embargo, el abordar las temáticas descritas implica aproximarse a la problemática desde afuera; o sea, no se realiza una verdadera contribución, porque no atacamos el problema en su núcleo o en su raíz. Y además, el abordar esta temática desde esa perspectiva a ocasionado en cierta medida que género sea considerado como asunto de mujeres.

Debido a lo descrito es que se ha optado primeramente por realizar una mirada introspectiva a la concepción macro de “Chacha Warmi” que aún es transmitida de generación en generación, y así de este modo sumegirnos en un proceso intracultural de nuestro legado cultural y relacionar con nuestras prácticas cotidianas como comunarios y como comunarias.

Porque, el tema de “Chacha Warmi” no se trata de mujeres o de hombres por separado, sino de ambos, y así de manera conjunta se tiene que reflexionar sobre la concepción macro de “Chacha Warmi” y las prácticas diarias.

Es el punto de partida realizar esta primera propuesta, porque se parte del núcleo del asunto y de la propia autoreflexión de comunarios y comunarias, y así de esta manera hacer que se apropien de esta propuesta y su reflexión, y que las soluciones partan de ellos y ellas y no de imposiciones externas.

Caso contrario, si se aborda esta temática, por ejemplo, desde los derechos individuales, se corre el riesgo del rechazo por parte de la comunidad; específicamente por parte de la población masculina, estigmatizando a esta propuesta como tema de mujeres y hasta en ocasiones repercute negativamente en las propias mujeres asi como los adjetivos, los insultos, entre otros.

4 Objetivos

Los objetivos que guían esta propuesta son los siguientes:

4.1 Objetivo general

Realizar un análisis introspectivo sobre el legado cultural de “Chacha Warmi” y las prácticas cotidianas.

4.1.1 Objetivos específicos

- Describir las razones por la que asumimos el cargo en pareja
- Caracterizar todos los componentes de la mesa del varón y de la mujer
- Establecer las razón por las que nos organizamos en arribeños y abajeños
- Identificar las características que hacen que un comunario o comunaria sea considerado/a “jaqi” y cuando no.
- Reconocer en que aspectos la concepción de “Chacha Warmi” no tiene efecto en la vida práctica
- Exponer las razones por las que existe esta ruptura entre la concepción y la vida práctica en ciertos espacios y tiempos.
- Proponer vías de solución a dicha ruptura.

5. Factibilidad de la propuesta

Para realizar el trabajo de investigación en el pueblo de Orinoca, específicamente en las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu, primeramente se socializó con las autoridades originarias de los años 2009 y 2010 solicitando la posibilidad de realizar dicho estudio, y con la autoridazación de ellos es que pudo ingresar a dichas comunidades, tal como se expone en el capítulo II referido a la metodología.

En este encuentro se quedó en dos acuerdos verbales: una referida a la devolución del informe del estudio y otra referida a ejecutar la propuesta, para desde ahí plantear un proyecto elaborado en la comunidad. En Orinoca el valor de la palabra tiene más valor que un compromiso impreso en papel, por ello tanto investigadora como autoridades originarias tenemos un acuerdo.

Además, en aquel entonces se tenía una amplia expectativa por parte de las mencionadas autoridades, por parte de comunarios y comunarias en general, por conocer los resultados de la investigación y la propuesta que sería llevada a cabo en proyecto, ya que en Orinoca no hay estudio alguno que haya o no haya sido devuelto al pueblo.

Asimismo, en aquel entonces se quedó en ejecutar la propuesta sólo con la intervención del Ayllu Qullana, ya que la autoridad máxima de los tres Ayllus en los años 2009 y 2010 no pertenecía al Ayllu Qullana, y esta situación se consideró que podía dificultar en la viabilidad de la propuesta. Sin embargo, el carácter rotario de los cargos posibilitó que en la actualidad le tocará proponer un Tata Mayura: representante máximo de los tres Ayllus, de las comunidades pertenecientes al Ayllu Qullana, por lo que hoy más que nunca se cuenta con el apoyo de las autoridades originarias.

También, en los años 2009 y 2010 se emprendió tres proyectos con el que ahora es Tata Mayura: Cindulfo Fernandez y su señora esposa Yaquelin, pese a que en aquel entonces fungía como presidente de la Junta Escolar del Núcleo Escolar Campesino de Orinoca. Por ejemplo, se emprendió el proyecto de socializar, mediante la radio comunitaria, temáticas relacionadas con la descolonización, interculturalidad, conocimientos propios y sobre las ideologías políticas de diferentes agrupaciones políticas, por otro lado, se emprendió el proyecto de capacitación a los maestros en temas relacionados a la pertinencia educativa y la socialización del proyecto educativo Avelino Siñani y Elizardo Pérez.

El que hoy es autoridad máxima de los tres Ayllus: Cindulfo Fernandez y su señora Yaquelin, fue una de las personas más entusiastas y colaboradoras para que se lleve a cabo el estudio, en la actualidad en calidad máxima autoridad fue consultado en la posibilidad de llevarse a cabo ejecución de la propuesta.

Dicha autoridad no ve dificultad alguna para que se lleve a cabo la ejecución de la propuesta, sólo pidió considerar en el cronograma de actividades tomar en cuenta que hasta finales del mes de agosto no es posible llevar a cabo la ejecución de la propuesta, debido a que comunarios y comunarias están ocupados en la elaboración de chuño en sus Ranchos, lo cual dificulta la asistencia de dichas personas.

Por lo que, se cuenta con la entera predisposición y confianza de las autoridades originarias en llevar a cabo el proceso intracultural con vistas a una mirada introspectiva a la concepción de “Chacha Warmi” y las prácticas cotidianas.

La responsabilidad de dirigir y organizar la ejecución estará a cargo de la autora de esta propuesta, pero los verdaderos actores en la ejecución y en la organización serán las

autoridades originarias, y las comunarias y los comunarios que no son autoridades serán elementales en llevar adelante este proceso.

Es una tarea comunitaria, en donde la infraestructura esta a nuestra predisposición, ya que se cuenta en las comunidades de Chhawkha, Tunavi y Kurus Uma; que es donde ejecutará la propuesta, con salones pertenecientes a las escuelas.

Por todo lo expuesto esta propuesta es viable, ya que se cuenta con el apoyo de las autoridades originarias y con las comunidades con las que se trabajará.

6. Destinatarios

En un inicio se pensó como destinatarios a los tres Ayllus del pueblo de Orinoca y ejecutar la propuesta en convocatorias específicas que aglutine a la mayor cantidad de personas, parecido a los cabildos que se realizan en el pueblo, sin embargo esta primera idea era poco viable según las autoridades originarias.

Debido a ello se priorizó a tres comunidades del Ayllu Qullana, porque estas guardan sercanía, en cuanto a distancia, con otras comunidades, y además se consideró el hecho de que se haya llevado a cabo el estudio en una de las comunidades tomada en cuenta en la propuesta.

Por lo tanto, los directos beneficiarios son las autoridades originarias de cada Ayllu más los Intir Awki de cada comunidad pertenencientes a los tres Ayllus y al Tata Mayura como autoridad máxima. Es así que se tiene 19 comunidades en Orinoca, por lo que se tendría a 19 Intir Awkis varones y más las esposas se contabilizan a 48 personas, asimismo, las autoridades originarias son 4 y más las esposas son 8, entonces, se tendría a 56 participantes y/o beneficiarios directos, pero cabe aclarar que el número de participantes variará dependiendo a la comunidad que le quede más cerca.

Dentro los beneficiarios directos están las familias que viven en las comunidades, las cuales oscilan en un máximo de 9 familias y en un mínimo de 2 familias por comunidad, por lo que en promedio contaremos con la asistencia de 5 cinco familias; es decir, con 5 parejas que vendría a ser 10 personas.

Los beneficiarios indirectos serán los tres Ayllus en general, también las comunidades aledañas donde se ejecutará la propuesta.

7. Lógica de intervención

La manera en se procederá a presentar y a ejecutar la propuesta se guía por actividades a realizar, por la descripción y el contenido que se discutirá en cada actividad los cuales nos llevarán a alcanzar los objetivos.

Actividad	Descripción	Contenido
Socialización de la propuesta.	Esta primera actividad es para que las autoridades originarias conozcan la propuesta y que además las autoridades de las comunidades participantes socialicen dicha propuesta, para llegar a consensuar la factibilidad de la propuesta.	Específicamente el tema que se refiere a reflexionar sobre la concepción de "Chacha Warmi" existente en el pueblo de Orinoca y las prácticas cotidianas.
Reunión con las diferentes autoridades originarias, consolidación de la propuesta y fecha para una final reunión	Presentación de informe de cada autoridad originaria sobre la socialización de la temática planteada, argumentos en contra y argumentos a favor para que se viabilice la propuesta. Se enriquece con sugerencias de comunarios sobre aspectos a tratar en el proceso intracultural. Finalmente se queda en una próxima reunión para ultimar detalles.	Si el tema propuesto es considerado válido y pertinente para los comunarios. Acopio de las sugerencias de las autoridades. Análisis de las temáticas sugeridas, viendo su relación con la propuesta. Temas a ser tomados en cuenta.
La ejecución en la comunidad de Chhawkha	La primera semana del mes de septiembre. Se presenta la temática inicialmente mostrando el valor del legado cultural de "Chacha Warmi". Presentar los aspectos en donde las prácticas cotidianas desvirtúan dicha concepción. Sugerencias para superar la problemática	La concepción macro de "Chacha Warmi" El ámbito espiritual El ámbito contextual El ámbito social – político La discriminación a la mujer en la participación política, la violencia y la sobre carga de trabajo.
La ejecución en la comunidad de Tunavi	La segunda semana de septiembre. Se presenta la	La concepción macro de "Chacha Warmi"

	temática inicialmente mostrando el valor del legado cultural de “Chacha Warmi”. Presentar los aspectos en donde las prácticas cotidianas desvirtúan dicha concepción. Sugerencias para superar la problemática	El ámbito espiritual El ámbito contextual El ámbito social – político La discriminación a la mujer en la participación política, la violencia y la sobre carga de trabajo.
La ejecución en la comunidad de Kurus Uma	La tercera semana del mes de septiembre. Se presenta la temática inicialmente mostrando el valor del legado cultural de “Chacha Warmi”. Presentar los aspectos en donde las prácticas cotidianas desvirtúan dicha concepción. Sugerencias para superar la problemática	La concepción macro de “Chacha Warmi” El ámbito espiritual El ámbito contextual El ámbito social – político La discriminación a la mujer en la participación política, la violencia y la sobre carga de trabajo.

8. Cronograma de actividades

La presente propuesta es de corto plazo, ya que es una propuesta piloto para poder proyectar con los resultados obtenidos en un futuro proyecto de larzo plazo. Es así que se prevee ejecutar lo planificado en un máximo de dos meses, específicamente en los meses de agosto y septiembre.

Actores	Actividades	Tiempos
Tata Mayura: autoridad máxima de los tres Ayllus Tata Mallku del Ayllu Qullana y del Ayllu Hinchura Tata Originario de ambos Ayllus Tata siwunta del Ayllu Sullka Intir Awki de todas los tres Ayllus Cada autoridad con la Mama T’alla correspondiente.	Presentación de la propuesta a las autoridades originarias. Exposición y análisis de la temática de la propuesta. Socialización de la problemática que motiva a realizar dicha propuesta. Consensuar la población con la que se trabajara. Metodología de la ejecución. Los tiempos en los que se llevará a cabo. Estas primeras actividades	En el mes de agosto, los días 4,5 y 6, del año 2011.

	sólo están en función a las autoridades originarias, porque los comnarios y comunarias se encuentran con escaso tiempo debido a la elaboración de chuño.	
Reunión con todas las autoridades ya nombradas.	Consolidación de la propuesta. Resepción de sugerencias respecto a la temática, la población, los tiempos y la metodología de ejecución Delegar funciones a cada autoridad originaria, específicamente a las autoridades de las comunidades de Chhawkha, Tunavi y Kurus Uma.	En el mes de agosto, durante los días 19,20 y 21 del año 2011.
Comunidad de Chhawkha y las autoridades originarias de dicha comunidad	A partir de las siete de la noche se empieza la conversación con los diferentes actores, sobre el tema de “Chacha Warmi”, lo que conocen sobre dicho tema y cómo esta concepción se aplica en la vida diaria.	En el mes de septiembre, durante los días 5,6,7,8 y 9, del año 2011
Comunidad de Tunavi y las autoridades de dicha comunidad.	A partir de las siete de la noche se empieza la conversación con los diferentes actores, sobre el tema de “Chacha Warmi”, lo que conocen sobre dicho tema y cómo esta concepción se aplica en la vida diaria.	En el mes de septiembre, durante los días 12,13,14,15 y 16, del año 2011
Comunidad de Kurus Uma y autoridades originarias de dicha comunidad.	A partir de las siete de la noche se empieza la conversación con los diferentes actores, sobre el tema de “Chacha Warmi”, lo que conocen sobre dicho tema y cómo esta concepción se aplica en la vida diaria.	En el mes de septiembre, durante los días 19,20,21, 22 y 23, del año 2011.
Tata Mayura: autoridad máxima de los tres Ayllus Tata Mallku del Ayllu	Análisis de los alcances y la planificación del proyecto que da	En el mes de septiembre, durante los días 26,27,28,29 y 30, del año

Qullana y del Ayllu Hinchura Tata Originario de ambos Ayllus Tata siwunta del Ayllu Sullka Intir Awki de todas los tres Ayllus Cada autoridad con la Mama T'alla correspondiente.	continuidad a la propuesta.	2011.

Bibliografía

Barquet, Mercedes

2002 "Reflexiones sobre teorías de género, hoy" en C. Salazar (ed.) **Umbrales. Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo**. Bolivia: CIDES-UMSA. 9-38.

Barragán, Rossana y Tom, Salman

2001 "El marco teorico y la hipotesis" en R. Barragan (coord.) **Formulación de proyectos de investigación**. La Paz: FUNDACIÓN PIEB. 62-72.

Bello, Álvaro

2008 "Ciudadanía Intercultural en América Latina: La búsqueda de una marco conceptual" en S. Alfaro, J. Ansión y F. Tubino (eds.) **Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogía desde América Latina**. Perú: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica. 29-47.

Bolaños, Graciela

2004 "Niñas y mujeres del Cauca. El proyecto educativo del CRIC" en I. Sichra (comp.) **Género, etnicidad y educación en América Latina.** España: Ediciones Morata S.L., PROEIB Andes, InWEnt y TANTANAKUY. 73-84.

Carvajal, Juan

2010 "Género e interculturalidad en la educación en y para los pueblos indígenas y afrodescendientes" en I. Sichra (ed.) **Perspectiva intercultural de género en la educación superior**. Cochabamba – Bolivia: Editorial Kipus. 15-22.

Choque, María Eugenia

2004 "Relaciones de género y procesos de aprendizaje de mujeres indígenas en contextos no formales" en I. Sichra (comp.) **Género, etnicidad y educación en América Latina**. España: Morata Ediciones, S.L., PROEIB Andes, InWEnt y TANTANAKUY. 85-96.

2009 **CHACHA WARMI Imaginarios y vivencias en El Alto** en C. Enriquez (coord.). La Paz, Bolivia: Nuevo periodismo editores.

Cordero, Hugo y Cordero, Maisa

2009 **Cosmosentimiento Andino. Pachakuti Educativo**. En encuentro Regional del Qollasuyo Qolla Raymi (ed). Jujuy – Argentina: Perico.

D'Emilio, Anna Lucía

1989 "La mujer indígena y su educación" en A.L. D´Emilio (comp.) **Mujer indígena y educación en América Latina**. Santiago, Chile: Andrómeda. 17-59

Pareja, Cristina y Elizabeth Machicado

2006 **Modulo 1. Una mirada abierta a la sexualidad.** La Paz: UNFPA

Goetz, Judith y Margaret LeCompte

1988 "Estrategias de recogida de datos" Capitulo V de su **Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa**. Madrid: Morata. 124-171.

Jeréz, Caisabanda Carmen

2001 "No sé, las mujeres salasacas tenemos miedo a participar: Participación de la mujer salasaca en el ámbito comunal, organización y la educación intercultural bilingüe de Tungurahua". Tesis de Maestría presentanda en la Universidad Mayor de San Simón. Bolivia: PROEIB Andes.

Layme, Felix

2004 **DICCIONARIO BILINGÜE. Aymara castellano. Castellano aymara**. Bolivia: CEA/Nuevo Siglo impresores y editores.

López, Luis Enrique

2008 "¿Hacia una ciudadanía intercultural en la Bolivia Plurinacional?" en S. Alfaro, J. Ansión y F. Tubino (eds.) **Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogía desde América Latina**. Perú: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica. 49-90.

Luykx, Aurolyn

1997 “Interculturalidad y Equidad de Género: ¿dos ejes incompatibles?” en **Congreso de Americanistas (Quito, 7-11 de julio).**

Mamani, Vicenta

1999 **Identidad y espiritualidad de la mujer aymara**. La Paz – Bolivia: MISIÓN DE BASILEA-SUIZA (MdB) y FUNDACIÓN SHI-HOLANDA

Mazorco, Graciela

2007 **Filosofía, Ciencia y Saber Andino**. Bolivia: ETREUS Impresores

Meentzen, Angela

2007 **Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina**. Perú: CBC/DED

Mesa, José, Teresa Gisbert y Carlos D. Mesa Gisbert

2003 **Historia de Bolivia**, La Paz – Bolivia: editorial Gisbert y CIA S.A.

Miranda, Jorge

1996 **FILOSOFIA ANDINA: fundamentos, alteridad y perspectiva.** La Paz – Bolivia: Hisbol/Goethe Institut.

Ramos, Flores Rosa

2003 “Yo no sé que será eso, porque yo no tengo tiempo para eso: Prácticas y discursos sobre el tema transversal equidad de género en Uyuni”. Tesis de Maestría presentada en la Universidad Mayor de San Simón. Bolivia: PROEIB Andes.

Rodríguez, Gregorio, Javier Gil y Eduardo García

1996 **Metodología de la investigación cualitativa**. Málaga: Aljibe.

1999 **Metodología de la investigación cualitativa**. 2da Edición. Málaga: Aljibe.

Rubio, Gonzalo

1975 “La mujer indígena”. **AMÉRICA INDÍGENA.** Vol. XXXV-3. 459-475

Oliart, Patricia

2002 “Género, etnicidad y educación”. Memoria del Módulo. Transcripción: Mónica Navarro y Gustavo Vargas. PROEIB Andes, 18 al 22 de Noviembre de 2002.

Perrin, Michel y Marie Perruchon

1997 “Introducción” en M. Perrin y M. Perruchon (coord.) **Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia**. Quito-Ecuador: ediciones Abya– Yala. 7-22.

Spedding P, Alisson

1997 “Investigaciones sobre genero en Bolivia: un comentario critico” en D.Y. Arnold (Comp.) **Más allá del silencio, las fronteras de género en los andes**. La Paz - Bolivia: Hisbol/CIASE/ILCA. 53-74.

Taylor, S. J. y R. Bodgan

1996 **Introducción a los métodos cualitativos de investigación**. Barcelona: Paidós.

Valenzuela, Pilar y Agustina Valera

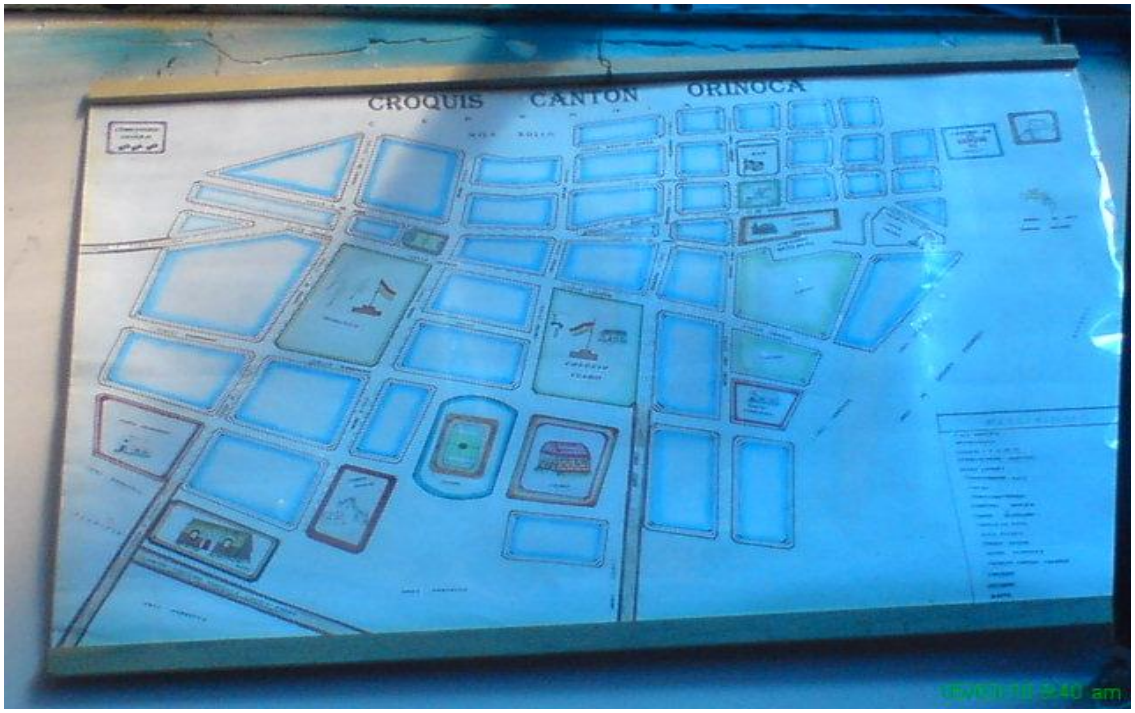
2005 **KOSHI SHINANYA AINBO: El testimonio de una mujer shipiba**. Perú: Editorial e imprenta U.N.M.S.M.

Walsh, Catherine

2009 “Interculturalidad y el proyecto de la sociedad “otra” en C. Walsh (ed.) **Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época**. Quito-Ecuador: U.A.S.B./Ediciones Abya – Yala. 40-59.

ANEXOS

Anexo I



En la foto se observa el croquis de la concentración principal de Orinoca, al que comunarios y comunarias lo denominamos pueblo de Orinoca, porque se cuenta con escuelas, medios de transporte y tiendas. Esta foto fue tomada el 03/05/10.

Así es el contexto del asentamiento principal denominado pueblo de Orinoca. Esta foto fue tomada el 28/09/09

Anexo II

Guía de entrevista no estructurada para autoridades originarias

Nombre completo:
Edad (opcional):
Cargo:

1. ¿Qué quiere decir o cual es el significado de “Chacha Warmi”?
2. ¿Por qué se dice que la autoridad originaria cria a la comunidad en “Chacha Warmi”?
3. ¿Qué pasa si la autoridad originaria se hace presente ante la comunidad individualmente?
4. ¿Por qué crees que aquí en el pueblo se tiene la idea de que en pareja siempre se debe asumir los cargos?
5. ¿En la vida cotidiana de “Chacha Warmi” todo es armónico o existen situaciones que hacen que el relacionamiento en la pareja sea diferente, cuales?
6. ¿Cuándo no están en reuniones u otros, que hacen en el diario vivir?
7. ¿Cómo autoridad originaria desarrollan el cargo de manera conjunta (Chacha Warmi), cuando si o cuando no y por qué si y por qué no?
8. ¿Cómo se decide en la pareja en qué actividades estar juntos y en cuales no?
9. ¿Según usted las otras autoridades originarias siempre se hacen presente ante la comunidad en “Chacha Warmi”, por qué cree que si o por qué no?
10. ¿Como autoridad originaria cómo cree que viven los otros “Chacha Warmi” del pueblo y/o de la comunidad?

Guía de entrevista no estructurada para comunarios y comunarias

Nombre:
Edad (opcional):
Ocupación:

1. ¿Tía y/o tío en donde estoy estudiando algunos de mis compañeros dicen que en los pueblos como Orinoca “Chacha Warmi” viven sin tristezas y peleas, eso es cierto y por qué?
2. ¿Cómo viven las parejas del pueblo?
3. ¿A que se dedica el hombre y a que se dedica la mujer, que hacen cada día?
4. ¿A los hombres y las mujeres que viven en pareja que es lo que más les preocupa y/o cual es su mayor tristeza?
5. ¿Cree que las mujeres viven bien con sus parejas, porque?
6. ¿Cree que los hombres viven bien con sus parejas, porque?
7. ¿Qué hace falta para que “Chacha Warmi” viva en armonía?

Anexo III

Guía de entrevista no estructurada para las tres parejas (Jiliri Chacha Warmi, Taypiri Chacha Warmi y Wawa Chacha Warmi)

1. ¿Qué quiere decir “Chacha Warmi”?
2. ¿Por qué crees que se dice Chacha - Warmi?
3. ¿Qué hacen cada día los esposos y las esposas?
4. ¿Dónde, cuando y porque desempeñan trabajos Chacha Warmi de manera conjunta?
5. ¿Según usted como es y como debería ser la relación de Chacha Warmi?
6. ¿Qué es lo que te agrada y desagrada del del diario vivir en pareja y porque?
7. ¿Te gusta así como viven, en lo que hacen cada uno, porque?
8. ¿Qué te gustaría hacer a parte de lo que te ocupas, y porque no lo haces?
9. ¿Las mujeres a parte de sus actividades cotidianas, será que quieren hacer otras cosas, como cuales, y porque si y porque no lo hacen?
10. ¿Los varones a parte de sus actividades cotidianas, será que quieren hacer otras cosas, como cuales, y porque si y/o porque no lo hacen?
11. ¿Qué es lo que más te gusta de todo lo que haces porque?
12. ¿Qué es lo que más te disgusta de lo que haces porque?
13. ¿Generalmente porque reniegas?
14. ¿Generalmente cuando y porque estas feliz, con tus hijos, con tu esposo o esposa?
15. ¿Cuándo, qué y porque tu esposo (a) te disgusta mucho?
16. ¿Cuándo y porque tu esposo (a) te hace sentir muy feliz?
17. ¿En qué actividades tienes que estar con tu esposo o esposa y porque?
18. ¿Van juntos siempre a las actividades que tienen que estar marido y mujer, porque si y porque no?
19. ¿En qué trabajo es preciso tener la ayuda de tu esposo o esposa?
20. ¿En esos trabajos donde se necesita la ayuda de tu esposo o esposa, está presente tu esposo o tu esposa, porque si y porque no?
21. ¿Hay cosas que no le gusta hacer a tu esposo o esposa porque?
22. ¿Qué razones generalmente existe para que “Chacha Warmi” se disgusten?

Anexo IV

Tópicos de observación sobre el cotidiano vivir de "Chacha Warmi"

1. En que actividades están juntas la pareja
2. Situaciones y/o actividades que impiden que realicen actividades de manera conjunto.
3. Situaciones y/o actividades que facilitan para que desemepeñen tareas de manera conjunta
4. En que actividades están separados
5. Que tareas desempeñan en esas actividades, ya sea cuando están ambos o separados
6. La hora en que empieza el trabajo en el hogar por la mañana
7. La responsabilidad de la cocina y la ayuda que recibe la persona que se hace cargo de dicha actividad.
8. Los trabajos en el hogar por la mañana son compartidos
9. Relaciones de reciprocidad en la pareja en los espacios del hogar
10. Actividades que se realizan y el tiempo de duración en el hogar
11. Condiciones climáticas
12. Condiciones de infraestructura
13. Servicios de electrificación y agua
14. En el interín del trabajo en la chacra y el hogar, la responsabilidad de la asignación de roles y la organización de la familia.
15. Tareas que desarrollan tanto el esposo y la esaposa poco antes de dirigirse a la chacra.
16. El medio que sirve para delegar responsabilidades.
17. En la chacra, participación de la pareja y de los hijos
18. La dinámica de trabajo en la chacra
19. La responsabilidad de liderear el trabajo en la chacra
20. Las decisiones que se toman en torno a la distancia del cavado de papa, cuales son para semilla, para chuño, para comer y para almacenar.
21. Conversaciones sobre temáticas específicas que se dán durante el cavado de papa.
22. Condiciones climáticas
23. Condiciones del trabajo
24. Al retornar a casa, la decisión en la delegación del pastoreo de la llama
25. Por el anochecer en el hogar actividades que realiza la pareja de manera individual y/o conjunta
26. Por el anochecer en el hogar, el apoyo entre la pareja en la realización de diferentes actividades.

Anexo V

CUADRO DE PERSONAS QUE APORTARON CON SUS CONOCIMIENTOS, IDEAS Y OPINIONES (2009)

Nombre y apellido	Edad	Ocupación	Comunidad	Ayllu	Fecha de la entrevista	Cita - abreviatura
Ilda Villca	45 anos aproximadamente	Mama t'alla / esposa de Tata Mallku o Jilaqata	Pukarani	Qullana	28/09/09	(I.V., M.T'., A.Q., Pukarani, entr.2009)
Onofre Choque	45 anos aproximadamente	Tata Mallku o Jilaqata del Ayllu Qullana	Pukarani	Qullana	18/10/09	(O.CH., T.M., A.Q., entr.2009)
Andrea Villca	40 anos aproximadamente	Comunaria, madre de familia, esposa y ex – Mama t'alla (esposo ex – Tata Mayura)	Chhawkha	Qullana	28/09/09	(A.V., A.Q., Chhawkha, entr.2009)
Timoteo Choque	59 anos aproximadamente	Comunario, padre de familia, esposo y ex – Tata Mayura	Chhawkha	Qullana	28/09/09	(T. Ch., A.Q. Chhawkha, entr.2009)
Martin Villca		Comunario, padre de familia, esposo y ex – Tata Mayura	Wichhuqullu	Qullana	30/09/09	(M.V. A.Q., Wichhuqullu, entr.2009)
Efracia Villca		Comunaria, soltera y ex - autoridad	Wichhuqullu	Qullana	02/10/09	(E.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2009)
Eliodora X	86 años aproximdamente	Comunaria, viuda y ex - autoridad	Lluqu	Qullana	02/10/09	(E. X., A.Q., Lluqu, entr.2009)
Justina Villca Bonifacio		Comunaria, pastoreo de llamas y viuda	Jukhumasi	Qullana	03/10/09 07/10/09	(J.V.B., A.Q., Jukhumasi, entr.2009)
Sacarias Villca		Intir Awki,	Kurus Uma	Qullana	13/10/09	(S.V., A.Q., I.A.,

		comuario, esposo y padre de familia				Kurus Uma, entr.2009)
Desideria Villca		Esposa de Intir Awiki, comunaria y madre de familia	Kurus Uma	Qullana	13/10/09	(D.V., A.Q., Kurus Uma, entr.2009)
Sildulfo Fernandez		Intir Awki, Presidente Justa Escolar NECO, comunario, esposo y retirado del Ejército.	Jukhumasi	Qullana	12/10/09 19-04-10	(C.F., I.A., Pdt. J.E. NECO, A.Q., Jukhumasi, entr.2009)
Gerardo Villca		Profesor Jubilado, Responsable de la radio comunitaria Orinoca, investigador por cuenta propia: sobre aspectos culturales de dicho pueblo, y es esposo.	Tunavi	Qullana	13/10/09	(G.V., A.Q., Tunavi, entr.2009)
Sabino Saavedra Yucra	61 años	Profesor, ex – autoridad originaria, comunario, viudo, padre de familia y actualmente vive en el Departamento de Cochabamba	Wichhuqullu	Qullana	16-04-10	(S.S., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)
TOTAL ENTREVISTAS	**13**					
TOTAL ENTREVISTAS	**MUJERES**	**6**	**VARONES**		**7**	

CUADRO DE PERSONAS QUE APORTARON CON SUS CONOCIMIENTOS, IDEAS Y OPINIONES (2010)

Nombre y apellidos	**Edad**	**Ocupación**	**Comunidad**	**Ayllu**	**Fecha de la entrevista**	**Cita - abreviatura**
Fortunato Ramírez Bonifacio		Tata Mallku o Jilaqata del Ayllu Qullana		Qullana	19-04-10	(F.R., T.M., A.Q., entr.2010)
Liborio Bonifacio Cruz		Tata Originario del Ayllu Qullana	Lluqu	Qullana	19-04-10	(L.B., T.O., A.Q., entr.2010)
Ruth (A)	20 años	Comunaria joven, esposa y madre de familia	Avaroa / Wichhuqullu	Qullana	20-04-10	(R.A. A.Q. Wicchuqullu, entr.2010)
Amelio Villca	20 años apriximadamente	Comunario joven, esposo y padre de familia	Wichhuqullu	Qullana	20-04-10	(A.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)
Porfirio Villca	62 años aproximadamente	Comunario, pastoreo de llamas, barbecho, esposo, padre de familia y ex - autoridad	Wichhuqullu	Qullana	20-04-10	(P.V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)
Filomena Willcarani	60 años aproximadamente	Comunaria, pastoreo de llamas, barbecho, esposa, madre de familia y ex - autoridad	Wichhuqullu	Qullana	20-04-10	(F. W., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010)
Juana Villca		Comunaria, pastoreo de llamas, barbecho,	Wichhuqullu	Qullana	25-04-10	(J. V., A.Q., Wichhuqullu, entr.2010).

		esposa, madre de familia y ex – Mama T'alla				
TOTAL ENTREVISTAS	**MUJERES**	**3**	**VARONES**	**4**	**TOTAL = 7**	
TOTAL: 20		**MUJERES: 9**		**VARONES: 11**		

Anexo VI

Esta es la comunidad de Chhawkha, la vivienda que se encuentra a los pies del cerro “Willkanasmallku” es el hogar de (TChW), esta foto fue tomada el 10/11/09

Esta es la comunidad de Wichhuqullu, es la vivienda de (JChW y WChW), esta foto fue tomada el 04/29/10.