

PARTICIPANTES:

POR EL TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA

Silvia Rivera Cusicanqui
María Eugenia Choque Quispe
Lucila Criales Burgos
Ruth Flores Pinaya
Zulema Lehm
Filomena Nina

Ramón Conde Mamani
Esteban Ticona Alejo
Carlos Mamani
Felipe Santos
Vitaliano Soria

COMUNARIAS ENTREVISTADAS

Matilde Colque de Jach'a Qullu (comunari, aproximadamente 70 años). Comunidad Wila Qullu, Oruro.

Celestina Barco de Zárate (comunaria aproximadamente 70 años). Comunidad Ilata Baja, Prov. Gualberto Villarroel, La Paz.

Cresencia Quispe v. de Huarcacho (comunaria aproximadamente 85 años). Comunidad Uyu Uyu, Prov. Camacho, La Paz.

Catalina Kuyabre (comunaria, aproximadamente 85 años). Cantón Iskuma, Prov. Camacho. La Paz.

Matilde Gutiérrez Suxo (excomunaria, aproximadamente de 75 años). Exhacienda Añathuyani. Prov. Ingavi, La Paz.

Marta Colque v. de Aruquipa (es-comunaria, aproximadamente 75 años). Exhacienda Phaxchani Molino, Prov. Omasuyos, La Paz.

Isabel Dueñas (excomunaria, aproximadamente 85 años). Ex-hacienda Janq'u Amaya. Prov. Omasuyos. La Paz.

Mamanakas (comunarias y excomunarias de 65 y 90 años). Primer Encuentro de la Mujer Campesina de edad mayor, organizado por la FNM-CB-BS; 26-27 mayo, 1984.

Eduarda Ibáñez Chura (excomunaria, aproximadamente 75 años). Cantón Pucarani, Prov. Los Andes, La Paz.

Paulina Flores (comunaria, Aproximadamente 85 años). Cantón Caracollo. Departamento de Oruro.

Luisa Limachi (comunaria, pasa de los 100 años). Sirkapata – Tiwanaku, Prov. Ingavi, La Paz

Taller de Historia Oral Andina

MUJER Y RESISTENCIA

COMUNITARIA

HISTORIA Y MEMORIA

© Taller de Historia Oral Andina

© HISBOL

© Instituto de Historia Social Boliviana

Casilla 20753

La Paz

D. L. 4-2-11-86 P.

Editor: J. Medina

Primera edición: 1986

Segunda edición: 2023

Markasan warminakataki:
Mamanakataki, tawaqunakataki, jisk'a imilla wawanakataki.

A las mujeres de nuestro pueblo:
A las señoritas, a las jóvenes y a las niñas.

(Foto: R. Hoffmann)

Markasankir varminakataki



QALLTAWI

Aka qillqt'awisa mä qhananchawiwa aymar qhichwa warminakan sartasitanakapata.

Aka amuyt'awinxo jupanakaw lup'iwinakapampix qhananchapixia.

Nanak THOAnkirinakax uka lup'iwinakapaxpi, uka amxasitanakapaxpi qillqawirux warapt'aptxa.

Aka qillqt'awixa taqi warminakan yatiñapatakiwa, THOAnkirinakatakix uka jach'a mamanakas qillqt'apkaspa ukhamawa.

Nanakax akampix munapxta, jupanakan (jiwasanakan) qillqt'añapa akat qhiparux, kunjamäkitix aymar, qhichwa sarnaqawix uka tuqinakata.

Chuqiyawu, mayo 1985

PRESENTACIÓN

Este trabajo es un testimonio de la participación de las mujeres aymaras y quechuanas en los levantamientos indios. En estas reflexiones ellas aclaran su historia y su pensamiento.

Nosotros los del THOA hemos puesto por escrito esos pensamientos y mensajes.

Este texto es para que aprendan todas las mujeres. Para los del THOA es como si todas las mujeres hubieran escrito este texto. Nosotros buscamos que ellas puedan escribir más tarde su propia historia que es la historia del mundo aymara y quechua.

La Paz, mayo de 1985

ÍNDICE

Presentación

Introducción

La lucha comunaria: el contexto

El sufrimiento en la hacienda: una primera aproximación a la visión femenina

Hombres y mujeres en la resistencia

La lucha cotidiana por la vida

4.1. Jaqichaña: ser gente

La tejedora andina

La ritualista andina

La proyección política de la lucha cotidiana por la vida

La defensa de la vida

La complementariedad de la pareja y la mediación femenina

La reproducción cultural

El ritual

Una yatiri andina: doña Matilde de Colque de Jach'a Qullu

A modo de conclusiones

Glosario

Notas

Bibliografía

Epílogo del autor

Aka qilq t'awixa taqi warmindkan yatin qapatakiwa.



(Foto: R. Hoffmann)

INTRODUCCIÓN

Este trabajo forma parte de una investigación mayor sobre **Rebeliones andinas 1910-1950** en el cual buscamos, mediante el método de la historia oral, indagar sobre las motivaciones, proyectos, formas organizativas y devenir histórico de las movilizaciones conocidas por el nombre de **rebeliones**. Estas, hasta el momento, han sido presentadas como estallidos irracionales de violencia, sin otro objetivo que la revancha por una situación intolerable de opresión y humillación.

El trabajo de investigación emprendido por el equipo del THOA ha contribuido a descubrir detrás de estos breves episodios violentos, todo un proceso de acumulación ideológica, un programa concreto de reivindicaciones y una amplia red de liderazgo que, a través de la lucha legal y, en ocasiones, del enfrentamiento abierto, perseguían la defensa del **ayllu** o comunidad andina frente al avance del latifundismo criollo. Si bien este movimiento dejó innumerables documentos y huellas escritas, hubiese sido imposible indagar sobre su significado y objetivos prescindiendo de la visión **interna** que nos dieron los sobrevivientes y testigos de la época, así como los portadores de la larga tradición oral de los **ayllus** y comunidades en los que realizamos la investigación.

Inicialmente, el trabajo de recopilación de testimonios y documentos no contemplaba el tema de la participación de la mujer, quizás por la “urgencia” que tenía para nosotros el rescatar las trayectorias de los principales dirigentes –caciques- apoderados, escribanos- del movimiento de defensa legal de los **ayllus**. En este universo casi enteramente masculino, la mujer aparecía relegada a un segundo plano, tanto en nuestras preocupaciones, como en la historia que indagábamos. Una parte de los resultados de este trabajo se basa en las recopilaciones de esa primera fase de la investigación, donde la “ausencia” femenina es el hecho más saliente. Posteriormente, recogimos algunos testimonios destinados a ilustrar específicamente aquellas preguntas referidas a las formas de participación de la mujer en la lucha comunaria y acerca de la memoria histórica femenina, y nos dimos a la tarea de explicar el porqué de esa aparente ausencia y no visibilidad femenina en la historia, a tiempo de indagar sobre el cómo de su silenciosa e invisible presencia.

El trabajo que ahora presentamos tiene un carácter preliminar e hipotético. Por ello mismo, hemos optado por exponerlo bajo la forma de un montaje de testimonios y reflexiones que nos permita **mostrar** un conjunto de

temáticas e ideas, antes que demostrar alguna tesis preconcebida. Queremos, además, mantener la frescura y multiplicidad de las voces femeninas y la riqueza del lenguaje oral de los testimonios para lo cual realizamos el montaje respetando el idioma original de las entrevistas (**aymara o qhichwa**)¹ y traduciendo lo más fielmente posible su significado.



Tantachäwi; Waraya-Sirkapata, Tiwanaku

(Foto: R.P'axi)

(Foto: R .phaxsi)

Tantachäwi; Waraya-sirkapata, tiwanaku

LA LUCHA COMUNARIA: EL CONTEXTO

Para las comunidades andinas, la independencia republicana no significó ningún cambio sustancial en las relaciones coloniales que mantenían el Estado y la sociedad criolla con la mayoritaria población nativa oprimida. Es más, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se crearon las condiciones para una nueva arremetida de la propiedad privada sobre las tierras de los **ayllus** andinos habían logrado conservare tras una ardua lucha de autodefensa frente a los encomenderos y hacendados coloniales.

El principal instrumento legal de esta segunda fase de expansión latifundista fue la Ley de Exvinculación de 1874 –que comenzó a ponerse en práctica

1 La mayoría de los testimonios presentados son en aymara. Los textos qhishwas llevan una Q. al final para facilitar la discusión. Se ha utilizado el alfabeto Yapita para el aymara y el alfabeto único de SENALEP para el qhishwa, por ser ambos los de uso más generalizado en Bolivia. La transcripción y traducción del aymara ha sido realizada por miembro del taller. Para la transcripción y traducción del qhishwa hemos recibido además la colaboración de Primo Nina y Casandra Torrico.

a partir de la Revisita General de 1881- por la que se declaraba “extinguida” la comunidad y abolidas todas las formas de autoridad y autogobierno comunal, con el objeto de fragmentar los territorios comunales y otorgarlos en propiedad individual enajenable. La respuesta comunitaria fue múltiple y variada. En zonas como el Norte de Potosí, donde los **ayllus** mayores se mantenían vigorosos, las Mesas Revisitadoras encargadas de la mensura y parcelación de las tierras ni siquiera pudieron entrar en los territorios comunales, obligando a paralizar toda la operación desde principios de este siglo (Platt, 1982). En el Altiplano, una vez producida la primera etapa de parcelaciones y ventas de tierras comunales, se organizó una vasta red de “apoderados” indios, muchos de los cuales oficiaban también como **jilaqatas** o autoridades tradicionales. Esta red de liderazgo estuvo en la base de la movilización armada desatada al calor de la guerra civil de 1899, bajo el mando de Pablo Zárate Willka. Posteriormente a la derrota de la rebelión de Zárate Willka, los comunitarios prosiguieron su lucha legal y fortalecieron una red propia de autoridades comunales, que asumieron el nombre de “caciques apoderados”. En el punto culminante de esta nueva etapa de lucha, Santos Marka T’ula llegó a ser apoderado de 400 comunidades en toda la República, manteniendo además su papel como “cacique principal” de los **ayllus** de su **marka** de origen, Qallapa (THOA, 1984). Como en la fase anterior, los caciques-apoderados basaron su lucha en la legitimidad otorgada por las leyes a los títulos de “composición y venta” obtenidos por los **ayllus** desde épocas coloniales.

El mecanismo legal de los “apoderados” indios permitió a las comunidades sostener y legalizar su sistema propio de autoridades ante la justicia republicana. Al mismo tiempo, valiéndose de alianzas con sectores criollos, la lucha comunitaria logró, en 1883, la aprobación de una ley que excluía a los terrenos de comunidad consolidados durante la colonia de las operaciones de parcelación y titulación individual que se estaban llevando a cabo en muchas regiones (THOA, 1984).

No obstante, la expansión del latifundio se valió frecuentemente de la violencia y el fraude para usurpar tierras de comunidad, crecientemente valorizadas por su ubicación en las proximidades de la red ferroviaria y caminera construida por los gobiernos conservadores y liberales.

En este contexto, hubo instancias en que, agotados los canales legales, el último recurso de autodefensa comunitaria fue la rebelión abierta. Ya se había mencionado la rebelión de Pablo Zárate Willka en 1899, quien aprovechó la contienda civil entre conservadores y liberales para organizar un

ejército indio y enarbolar un programa propio de defensa de las tierras de **ayllu** y del autogobierno comunal. Del mismo modo, rebeliones como la de Pacajes en 1914, Caquiaviri en 1918, Jesús de Machaca en 1921, Chayanta en 1927 y Pucarani en 1934, fueron los momentos culminantes y violentos de un largo proceso de resistencia y organización de las comunidades en defensa de sus tierras, de sus formas organizativas propias y de su modo de vida, que el latifundismo amenazaba con liquidar.

Para las familias comunarias, la perspectiva de convertirse en colonos de las haciendas significaba mucho más que la pérdida de sus tierras y la explotación de su trabajo. Significaba el quiebre de su autonomía, el desmantelamiento de su universo simbólico y de su identidad colectiva. De ahí que la resistencia comunaria fuese uno de los episodios más heroicos y tenaces de las luchas sociales contemporáneas.

EL SUFRIMIENTO EN LA HACIENDA: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN A LA VISIÓN FEMENINA

¿Cómo percibió la mujer estas confrontaciones? ¿Qué participación tuvo en la defensa de la comunidad? Veamos algunos testimonios que ilustran el significado del avance latifundista sobre la comunidad y el tránsito de la relativa autonomía comunaria al sometimiento de la hacienda.

Doña Marta Colque v. de Aruquipa vivió su niñez y juventud en la comunidad de Punku Uyu (Warina), de donde salió para casarse con un colono de la hacienda Phaxchan Molino. Esta situación no fue resultada de una decisión suya, sino de sus familiares, que la “entregaron en matrimonio”: *Uksarux chachaxax palawrat apitux nayx. Jan uñt'asisakiy, kasarasipxt. Arumaki kunawsä jaqix allirantani. Ukhama ukhakiy nayx palawrat apsu-yxitu. Tiyunakaxan awuylun uywatakiyat, ukat ukar umarawayx, ukat nayx apsuwayxitux; churasxapxitux churasxapxitu tiyunakaxax. Phaxchan Mulinuruw apitux nayx, jach'a asintataynaya.*

A este lado mi marido me llevó de palabra. Sin conocernos nos hemos casado. Así me llevaron de palabra. Yo era criada por mis tíos y abuelos, los hicieron tomar y luego me llevaron. Mis tíos me entregaron. Así me llevaron a Phaxchan Molino, que había sido una hacienda grande²

En el recuerdo de doña Marta, la vida de la comunidad era aliviada; el trabajo se realizaba en ambiente festivo y estaba libado a la subsistencia y al fortalecimiento de los lazos comunitarios.

Kumunanx janiw askix lurañakitix, jiwasatakikiw luraskañax. Yapunakx jun-

2 Phajchan Molino era, en efecto, una de las más extensas haciendas de la provincia Omasuyo, con mas de dos mil hectáreas (datos proporcionados al taller por Ximena Medinaceli).

tutay lurasiipxta. Phamil phamilyay. Phamillpach akham pampapunipi, mirintirix lij, akham jach'a phukunakaruw phaysunir ukham mirintix. Ukhamawa yarjatpachapuniw, ast kuna Karnawalanakan, Ispirituriw nanakanx phistax; ukankanx asta juntut phayasiñ, manq'añ juntutpun. Ch'ji pampaw utji, ukaruw apt naya phuk apaqawayañ, ukán manq'apxi, ukat umarasipkarak. En la comunidad trabajábamos lo necesario; sólo para nosotros. Hacíamos las chacras entre todos, familia por familia. Todos merendábamos en la pampa, cocinando en ollas grandes. Desde antes, siempre era así. En los carnavales y en Espíritu, que es nuestra fiesta, cocinábamos juntos y comíamos entre todos. Ibamos a una pampa verde; yo llevaba mi olla, ahí comíamos y también bebíamos.

El mismo trabajo –cocinar y acarrear comida para los familiares a los lugares de trabajo- se convirtió en sufrimiento porque las obligaciones de la familia de colonos en las tierras y pastizales de la hacienda suponían un enorme incremento del esfuerzo físico, que mermaba su capacidad de auto sostenimiento.

Asintanx janiy; wali lurañapuninaw; ast nanakax isitsa ñapuniw q'al tutusxapta. Jupanakatakikixay, asintatakixay luratachix, nanakatakix janiy. Tuminkump sawarumpikiy luratax, q'añu t'axsuqt'asitas, timpux utjkitix, ukhamawa. Ña las sinkuwa sarañax wañu apsurix. Kimsa mirinta akhamanak q'ipxarusiwayrit, ukarux wawamp paltxatasiwayrit, muchu icht'ataraki, ñapuniw umar jalantirit. Ukham, chacha pampanaka sarañachiy, uka pamp muyt'añachí, awatiñanaka paqalqhamaway, kimsaqalqhamaway, awatiñanaka. Ukat wanu apsuñax. Ukat jawq'axaña k'ajtank sararak ast yaput yapu. Yapxarkam arkuntatachi, ukat uk sarapxarakirixta. Ukat ña mirintax ukhamaraki chint'awañarak, wanux ukamararaki ast yapuchañax ña las sinkux sukax waysuñax ast ukhamarak ukax: Mä ilurini, mä wanurini, ast yuntani, ukhamaw ukax.

En la hacienda era diferente, había demasiado trabajo; casi nos quedamos sin ropa. Sólo se trabajaba para los patrones, no para nosotros. Los sábados y domingos lavábamos nuestra ropa, pero no había tiempo; así era. Ya a las cinco de la madrugada había que ir por abono. Yo sabía ir cargando tres meriendas a la espalda, con mi wawa encima y la otra en brazos. Casi sé caerme al agua; el camino era largo por la inmensa pampa, y había que dar toda la vuelta. Los sitios de pastoreo eran unos siete u ocho, de esas pampas sacábamos abono. Para desgranar era igual, se iba al amanecer, chacra por chacra. Lo mismo había que llevar la merienda donde estaba apilado el grano. Para abonar se hacía de la misma forma, y para arar

también; había que terminar un surco hasta las cinco con uno poniendo la semilla y otro arando. Así era.

La hacienda significó también el desgaste de los bienes y recursos destinados a la subsistencia de la familia. Doña Marta aportó un patrimonio considerable a su matrimonio, el cual fue consumido durante el tiempo que acompañó a su esposo en el régimen del **colonato**³. El exceso de trabajo le impedía cumplir en debida forma una de las tareas vitales para la mujer aymara: la confección de la vestimenta familiar, viéndose obligada a ingresar al mercado para la provisión de ropa:

“Nanx iwjaxax paqaltunk phisqaninwa, sumakamaki, tisichux janiy jakhutaxiriti. Ukhampakatirita. Mä mul aljirit, ukat tirnt’ayirit tataparux, nakiw alarapirita; mä urqu wak aljirit ukat paya tirnrakik alarapirit tatapatakix. Janiw kunanikansa, punch sawsurapirit, ukkhax utjapachanay wayitaxax, kuna tukuyunakas, ukax kamis ch’uksuski, pantalun ch’uksuski, ukhamayrichinxay, aka armatur satarakis chlikkhamaxa, uk ch’uksusi, uk yatirakitay-naw, sumrir alanirapirit, ukham. Nakiw isthapiyiritxa, uka asintay ukhamar tukuyataynax, asintachitaynaxay. Tuminkump sawarumpikiy, janiw qapt’asiñña utjkiti. Ukhamanaw. Chikutin, chikutikiy thuquyaski jilaqatanakax, ukax mayurtun sata, ukax kawalluta.

Tenía 75 buenas ovejas, sin contar las regulares. Con eso he llegado al matrimonio. Sé vender una mula para comprarle un terno; sé comprárselo dos ternos con la venta de un toro. Él no tenía nada. Sé tejérselo poncho. También él había sabido coser; con cualquier bayeta o tocuyo se cosía camisa, pantalón, chaleco y yo sé comprárselo sombrero; así era. Yo nomás sé vestirle. Porque la hacienda le ha hecho terminar su ropa. Era hacienda grande; sólo teníamos tiempo los sábados y domingos y no había qué hilar. Así era. Los *jilaqatas* nos vigilaban haciendo bailar el chicote; el mayordomo a caballo.

Pero doña Marta parecía atribuir todos sus sufrimientos a la fatalidad del destino y no a la injusticia del sistema. Culpaba, en última instancia, a la “flojera” de su esposo, por el empobrecimiento vivido en la hacienda. Cuando él murió, ella retornó a su comunidad y recién “conoció alimentos”.

Ukhamxay jisk’anakxay ant’awaychitux tatapax. Nayakipuniw uywarts, maynir phuchitax ususirt, ukhamxay jiwawaychix chacha. Uhx q’ipxarurita, tat j... Jan kunan nar jaytawayir tatapax, jan isini, jan manq’añan; wali jayramp tatapax. Ukkhat, lij kunjamakrak jichhax annaqä, sas; may qapuñ katta, sawuñ katta, jalsut jalantkam lij... Ukatx kumunaruw kut’xta. Yap ast ukha-

3 Relación de renta-trabajo por la cual los colonos debían prestar diversos servicios en las tierras y la casa de hacienda a cambio del derecho precario a parcelas de tierra.

maraki phat'aki phat'a, amparampiky. Ukat achuyaasta, ukat ch'uñs uñt'ta. Yarananakax achux tiriwjama, ukanak lij yapuchxapta, sixt'axs. Tatap jiwaitat juk'uñt'xay. Ukhawmaw sarnaqt nax.

A estos chicos me los ha dejado pequeños su padre; yo sola los he criado, porque él murió cuando yo recién había dado a luz a una de mis hijas. Nada me ha dejado: ni ropa, ni qué comer; era muy flojo su padre. Yo decía: "ahora ¿cómo los voy a criar?" Empecé a hilar desde el alba hasta el anochecer. Luego he regresado a mi comunidad; ahí he tenido que remover la tierra con mis manos. Todo he hecho producir: ha dado cebada, grande como trigo; he conocido chuño. Despúes de la muerte de mi marido recién he conocido alimentos. Así he vivido.



"He tenido que remover la tierra con mis manos"

(Foto: R.P"axi)

"He tenido que remover la tierra con mis manos"

(foto: R. Phaxsi)

HOMBRES Y MUJERES EN LA RESISTENCIA

La perspectiva de subordinarse a la hacienda era por ello muy resistida por las comunidades, no sólo porque significaba el trabajo excesivo y forzado, sino porque conllevaba intolerables humillaciones a la dignidad humana de las familias comunarias. La resistencia legal, emprendida por la red de caciques-apoderados del altiplano y valles, llevó a los dirigentes del movimiento a largos peregrinajes por las cortes y archivos de la República. En

1914, Martín Vásquez, dirigente de Pacajes, hizo un viaje a Lima con sus abogados en pos de los títulos coloniales de propiedad que legitimarían la posesión comunal de las tierras de los ayllus de la región. Su sucesor en el cargo de apoderado, Santos Marka T'ula, hizo viajes similares a varios archivos dentro y fuera de la República en busca de la justicia siempre esquiva y excluyente de la sociedad criolla.

Santus Marka T'ulaxa wal sarnaqanx siw, warmipas, wawanakaps, jaytanukun siw; phaxsinakar, maranakaruw jaytjamukun siw, janiw puririkant utar, sasaw tataxax situ. Santus Marka T'ularuxs apxatapxirinw siwa, mirintanakampiw jikxatapxirinx siw. Ukatxa jupaxa apxataxirinwa, aka amparanakats karinanakampi ñach'antat ukhama.

Dicen que Santos Marka T'ula mucho sabía andar. Dejaba a su mujer y a sus hijos durante meses, años. Cuenta mi padre que no sabía volver a su casa. A Santos Marka T'ula los comunarios le retribuían. Sabían darle alcance por el camino con la merienda. Otras veces la policía se lo llevaba preso, con las manos encadenadas. (Testimonio de Manuel T'ula, sobrino de Santos Marka T'ula, THOA, 1984:22)

Durante la larga ausencia de Santos Marka T'ula, su mujer debió hacerse cargo de la producción agrícola y doméstica, y acompañarlo y socorrerlo en la ciudad cuando estaba en prisión. Esta situación vivida por la familia Marka T'ula es recordada por su hija, doña Celestina, quien señala también las incomprendiciones y vejámenes que la lucha cacical suscitaba entre los colonos de la hacienda vecina.

Mamaxamp juntu sarnaqaskapachax. –Ukham tatä uk sarä – saraskipi; - karsilankch'i awir -, karsilankipan tumpasinki sarask manq'ans apaski, ukhamaskpachachi', karsilankch'i, manq'añ apaski, k'usillunak apsusisink, muñik'anakra apsusisink ukallxay aljasiskirichix. Ast karsilankaskapiniri-ch'i tataxax, janipin'i liwrix sartkchitix. Kasikirux jilapartxay uñisipchinxa kha Chhuwanakax asta uraq apsupchituxay. Jichha, asintar jacháxay apt'ataxapstxa. Kasiki, kasikqallu, sas, Chhuwanakax, yapup satirix sarxatanix, ukat nänakax quillitat, jark'asipxarakt. Aksar wayt'irix wayt'itu, ask khanx t'axchituxay.

Junto con mi madre han debido andar. Ella decía: "iré donde tu padre" y a la cárcel iba a verlo, llevándole comida. Las muñecas, los k'usillos y los caballos de trapo que hacía mi padre llevaba a vender. Generalmente nos odiaban a los familiares de los caciques. Los de Chhuwa hasta nos quitaron tierras y esas tierras quedaron en manos de la hacienda. Me despreciaban diciéndome: "cacique, pequeña cacique" y entraban a arar nuestras tierras.

Por defender la tierra preparada me he hecho jalonear por todo lado, hasta hacerme arrancar las trenzas.

La situación que vivían las mujeres e hijas de los dirigentes de la lucha cacical no siempre era comprendida ni compartida por el resto de la comunidad. Las prolongadas ausencias de sus esposos y padres las llevaban al aislamiento y a un sinnúmero de trajines y padecimientos. Aún hoy, la familia de Santos Marka T'ula y la de otros caciques del altiplano se cuentan entre las más pobres de sus comunidades.

La guerra del Chaco (1932-1935) fue otro contexto crítico para la mujer comunaria. La partida del esposo, padre o hijo al frente de la batalla colocó a muchas comunarias en el trance de hacerse cargo del trabajo en la tierra para mantener a la familia. El reclutamiento forzado las confrontó con la violencia y la opresión del sistema. Aunque en muchos casos la mujer soportó resignada esta nueva situación, la guerra permitió superar al aislamiento y propició una participación más directamente política de las comunarias. En otro acápite nos detendremos en la consideración de estos aspectos. Veamos por el momento algunos testimonios que ilustran los problemas más comúnmente vividos por las comunarias del altiplano.

Marta Colque v. de Aruquipa (Punku-uyu y Phaxchan Mulinu) continúa su relato hablando de los métodos de reclutamiento usados por el Ejército:

Uka kirra chakutxa, ukax nanak istañsyu Punkun uyu, ukaruw mistsunirix, lij sultarunaka, uka kurijiruranakaw, siw mistsunxirix, jilaqatan utaparuw mistsunxirix, ukay lij anthapxix ukat ajllirxix surtiyatatkamay: Kunjampun surtiyaskirich, ukat ukax, jumaw sarxata, jumaw sarxat, sakiw ajllix, lakxix, ukat yaqhipanakak janiy. Ukat nan chachaxax janirakiy inchhkritis. Pani jilapaw ñas surtiyat kayix, nan taypinkirinw. Ukax janirakix kayqhitix. Ukat warmipax impiryasirichiway, - jumax jan sarxatati chachaxak sarxi – say sirichix. Kim-sa jila sullkanaw, pani jilasullkpach sarxix, sullka ukax purinxiy, ukat jiliriy jan purinxitix jichhakamax.

Durante la guerra del Chaco, a nuestra estancia de Punku Uyu llegaron muchos soldados, y junto a los corregidores fueron a buscar a las autoridades comunales. Comenzaron a reclutar gente escogiendo por sorteo. ¿Cómo sería ese sistema de sorteo? Decían: “Tú vas a ir, tú vas a ir”; escogían, y otros no iban. Mi esposo no ha ido, sólo han ido dos de sus hermanos. Él era el segundo hermano. Sus mujeres tenían envidia y le decían: Tú no has ido, sólo mi marido ha ido. Eran tres hermanos. El menor ha regresado de la guerra, pero el mayor hasta ahora no ha vuelto.

En este testimonio, la desgracia del reclutamiento está vinculada a la “suer-

te"; no es vista como una agresión contra la comunidad, sino como una fatalidad que les llega a unos y a otros no.

No obstante, sabemos que en la mayoría de las comunidades andinas el reclutamiento revestía las características de una violencia anti comunal organizada. En las haciendas, los terratenientes consiguieron que le Estado les asignara "cupos" de reclutas, de los cuales ellos disponían seleccionando a los colonos más revoltosos o reacios a someterse a las exigencias del patrón. Lo propio ocurría en las empresas mineras, que negociaron con el Estado para liberar a la mayoría de sus obreros de la exigencia de alistarse en el ejército⁴, las comunidades, pues, fueron la reserva fundamental con que contó el Estado para nutrir al ejército en campaña, y el reclutamiento de comunarios fue realizado coactivamente, con gran despliegue de fuerzas y muchos actos de intimidación y violencia. Cresencia Quispe v. de Huarcacho, comunaria de Uyu-uyu (Italaque) recuerda así estos hechos: *Ukha ukhamp tutukrantanaxataynax kha janq'u Qarqa, Pikutqala, ukham. Ukat ukax nanx, t'ant'ampip saranax chachax Mujutuqi, ukham chacha ch'usanpi tutukrantanix, ukat warmikamakip juntachasaxpxirit. Ukat kha pampan illapjam saw nar sasirix: - Chacham juma imantaw, chacham llawsum, llawsum- saw situx. Ukat: -Janiw chachax akankkiti, t'ant'ampi Muju tuqir sarixa, jumjam sarnaqiriskarakiw chacha, janiw axsarkiti, prininix ch'us mantanxaniwa iskriwiyasirix – sawstxa. Ukat jan arsut ukha illapt'amaw, situpi, ukat may way jsawst, kusin punkunjamaw qunuskatan, ukat mä pit, saw, pij sas past'una. Ukhamat alayaxarux, jallakham jawas alinakkhamanaw uka taypiruw ch'aqt'iritxa. Ukat uka tayp, uka kharsux mä utaw utjana, ukaruw jalantiritxa, ukan uka utani ukankaskatayn, -Tiyu, sultaruw illapjam sas situ, chacham uskum situpi- saw sirit. Ukat: -Kha uta manqhir jalantam- saw situ; ukat kusinaparuw jalant Ukhamaruw, jamas k'uchur imantastxa. Ukat: -Uka sultarunak uñanuqt'anitaw tiytu, illapjamaw situwa-. -Janiw illapjkarakinaspati- saw situ. -Jumayrik jan uñsunxamtix – saw situ. Ukat: -Iyaw - saw, uka ch'amak uta manqhillan qununtaskirit, ukat: -Khursux taykch'iman ukat sarapqhiwa- saw situx. Ukat taykch'ixax: - Ukhampuniw aliq narus illapjañ munaskitu, yuqam imantax, situwa – sas. Ukhampuniw uka timpuxay.*

Los soldados habían entrado corriendo por Janq'u Qarqa, por Pikutqala. Ese rato mi marido había ido a Muju llevando pan, y en su ausencia han irrumpido. Pura mujeres nos hemos reunido. Luego, en la pampa, amenazaron dispararme diciendo: tú estás ocultando a tu marido, hazlo aparecer. Yo le contesté: Mi marido no está, ha ido a Muju llevando pan. Es capaz

⁴ Datos proporcionados al taller por Carola Echalar, de su trabajo "Formación de la mano de obra minera en La Paz, 1900-1952" Tesis doctoral en preparación, Universidad de Columbia.

como tú, no tiene miedo, en cuanto llegue se va a inscribir. Y me dijo que si no hablaba me iba a disparar. Me apuntó y me quiso matar. Yo estaba sentada en la puerta de la cocina; di un grito y salí corriendo hacia arriba, y me perdí entre las plantas de haba. Más allá había una casa, donde busqué refugio. Ahí estaba el dueño y le dije: Tío el soldado me quiere matar diciendo que haga aparecer a mi marido. Él me contestó: Ocúltate dentro de la casa; y me oculté en su cocina, mientras él observaba a los soldados. Fácilmente. Me dijo: Mejor no aparezcas, no van a poder dispararte fácilmente. Y así permanecí oculta en ese cuarto oscuro. Luego me dijo que los soldados se habían ido donde mi suegra, y recién pude salir. Después mi suegra me contó que a ella también le habían querido disparar, diciendo que estaba ocultando a su hijo. Así nomás sucedió en esas épocas.

Durante los 3 años que duró la contienda (1932-1935) la incertidumbre por el destino que corrían los comunarios en el frente se agravó por las dificultades que tenía las mujeres para recibir noticias de sus esposos, hermanos o hijos. La necesidad de comunicación con los reclutas indios en el Chaco las llevó también a percibir la opresión y segregación cultural a que las condenaba una sociedad estamentaria. Una mujer aymara del altiplano, relata⁵:

Ukawrasax alwir q'aranakax nanakax: - Aka papil lurt'arapikita, kart lurt'ara-pita, Parawayur apayasiñtaki, inkumint apayasiñtaki-, ruwapxirit, k'awna-nakas apt'at, kisunakas apt'ata, sarapxirita. Ukat jumatak sums luririkit. Ukawrasax janixay liyir wawanakax utjchintix, ananakax t'aqiskiwipuniw kart apayasipxirit. Chachax q'alapuniw sartawayxir, patrullax katurawaykir imtasirir. Ukat q'aranakaxay, nanakarux ast wurlasipxapinitanw. Ukat ji-chhax qaranakax kamachchii.

En ese tiempo nosotras les decíamos a los *q'aras*: Este papel, esta carta házmelo, para mandar al Paraguay, con encomienda; así les sabíamos rogar. ¿Acaso querían? íbamos llevando papa, huevos, queso. Ni así hacían bien. En ese tiempo, nuestros hijos no sabían leer, y nosotros sufríamos mucho para mandar cartas. Todos los hombres se fueron; las patrullas agarraban a los que se ocultaban. Por todo esto los *q'aras* mucho se burlaban de nosotras. Ahora que la situación ha cambiado, ¿qué están diciendo? Todas estas situaciones humillantes, sumadas a las múltiples exacciones que el Estado impuso a las comunidades y a la arremetida de los hacendados, constituyeron presiones insostenibles que en muchas regiones lleva-

5 Este testimonio fue recogido en el “Primer Encuentro de la Mujer Campesina de Edad Mayor” auspiciado por la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, La Paz, 26-27 de mayo de 1984. En la grabación no pudo identificarse el nombre de la señora.

ron a la resistencia abierta. La movilización comunaria se hizo sentir intermitentemente en todo el periodo de la guerra, hasta culminar en 1934 con una rebelión de proporciones muy vastas, a partir del epicentro en la zona de Pukarani.

Doña Matilde Gutiérrez Suxo, originaria de la ex comunidad de Añathuyani, fue testigo de la rebelión de Pukarani, en la cual fue muerto su padre: *Asint timpunx kunjamatxay ch'axwax utjchína, janiw yatkti: Asintanakanx walpun sartxapxatäna. Kira timputänawa, ukkhax jisk'itakisktwa. Wali als-asipäna jaqix, Pukaranit ukatxay jutpachanx sultarux. Tiwanakut may sultarux purintani, Añathuyanirux. Tata! Awtuts kayutsa purintanipxi. Sultarux sultarumpuni. Añathuyaninx. Añathuyan patrunaw puriyasininx. Pukaraniruw mantanipxatäna, t'uxsuri, ukat t'uxsusinx, juntaapxatäna nanak tuqiru. Piriraw, sanwa, ula Pirir jiwayxapxäna. Uka Pirir almapay thaqapxäna; ukataw tataxarux jiwayapxi, uka q'ataw qullu pataruw jiwayixa.*

No sé de cómo había peleas en tiempos de la hacienda. Dicen que mucho se habían levantado. Era el tiempo de la guerra del Chaco; yo era pequeña. La gente se había alzado mucho, por eso han debido venir los soldados de Pukarani. Llegaron desde Tiwanaku a Añathuyani. ¡Ay señor! Muchos soldados, a pie, en autos habían venido. A Pukarani habían entrado a destruir. Después llegaron hasta nuestra estancia, buscando a un tal Pereira, que había sido muerto por los alzados. Vinieron a buscar sus restos. De ese modo murió mi padre; los soldados lo mataron en la cima del cerro Q'atawi. La ex comunaria vivió estos hechos de joven, y los recuerda traumáticamente. No sólo significaron para ella la pérdida de familiares, sino también el éxodo a la ciudad, como último recurso ante la perspectiva de ser sometidos al trabajo servil en la hacienda.

Asinta lurañapuniw, chachapuniy lurxañax, ñasta isklawupapuniy lura-yasxapjix; jayukat nanakak jisk'anakat mantantanxapta markaru uywirixamp mantantanxapxirita. Asintaax wali phurti, ukatay nanakan istañsayanxa yaq"akamakixixay; jaqinakax akarkamakiw mantanxi.

En la hacienda se trabajaba mucho, como a sus esclavos nos hacían trabajar. Por eso nos hemos venido a la ciudad con mis padres adoptivos, siendo yo muy pequeña. Era demasiado fuerte, por eso en la estancia han quedado otros, y toda la gente de allí se ha vendió a la ciudad.

La rebelión que relata doña Matilde tuvo lugar a principios de 1934 y abarcó las zonas de Jesús de Machaca, Waki, Tiwanku, Pukarani y Yunka en La Paz, coincidiendo con un levantamiento de proporciones similares en el departamento de Chuquisaca. En Pukarani, comunarios y colonos tomaron

por asalto varias haciendas y dieron muerte al juez Alberto Ascarrunz y al hacendado Carlos Pereira (al que se refiere el testimonio de doña Matilde). La intervención del gobierno fue drástica. Decenas de caciques y “cabecillas” fueron apresados y los rebeldes masacrados con la intervención de la aviación y una fuerza especial de 800 carabineros reclutados principalmente para sofocar la rebelión⁶.

No obstante, y quizás debido a su juventud, doña Matilde nos presenta también una visión pasiva. Señala que durante la rebelión permaneció oculta, no recuerda la participación de otras mujeres, salvo en el éxodo posterior a la ciudad, tras la derrota del movimiento.

La resignación ante la fatalidad parece ser la tónica común en varios de los testimonios analizados, posiblemente porque la subordinación a los padres o esposos colocaba a la mujer en situación de sufrir las consecuencias de decisiones y acciones en las que no había participado plenamente.

Por ejemplo, cuando doña Marta Colque v. de Aruquipa relataba sus vivencias durante la guerra del Chaco, reforzaba su condición de testigo pasivo de los hechos, diciendo:

Jay ukhamak na ist'askiritx, janip kuna lurirts uk; janip chachaxar nax mitisiriktix.

Así nomás sé estar escuchando, yo no sé participar en nada; no sé meterme en cosas de hombres.

Doña Clementina Limachi, hija de Benedicto Limachi, un importante cacique de Tiwanaku, vinculado con la red de apoderados indios liderizada por Marka T'ula, es aún más contundente en sus apreciaciones sobre la escasa capacidad de la mujer para tomar parte en la resistencia comunaria.

P. Warminakaxa uka sarnaqatat, tata kasikinakat sartasipxarakiti, janichä.

R. Jani, janixay sarasipxiti uka tatakiy, warmi utankakiy.

P. Kamsapxarakirist warminakasti, ukhamakt uñchhukipxirita.

R. Jaripuniw istkiti, chuyma pisi, ukhamaki.

P. Cuando se levantan los caciques ¿las mujeres participaban también?

R. No, no participaban; fue mi padre solamente el que se levantó; la mujer sólo se quedaba en la casa.

P. Y ¿qué hacían las mujeres, sólo miraban indiferentes?

R. No entienden; son de poca inteligencia las mujeres, así nomás son.

Este diálogo muestra algo que parece ser características de la visión de la mujer comunaria: una extrema modestia, que linda en la auto-desvalorización.

A esta altura podemos preguntarnos: esta actitud silenciosa, ¿no encubre prácticas de resistencia que no acceden a la palabra ni al reconocimiento social? Dado que estas prácticas no dejan huellas en la historia, ¿cómo indagar sobre su significado y formas de expresión?

Hemos visto también un conjunto de testimonio que nos muestran a la mujer comunaria como un ser que sufre pasivamente las condiciones de la opresión y los avatares y derrotas de la lucha de la comunicación. ¿En qué circunstancias esta pasividad se transforma en una participación activa y consciente?

Finalmente, ¿cuáles son los contextos específicos en los que la mujer desarrolla una práctica y produce una ideología de la resistencia?

Para responder a estas preguntas, hemos optado por enfocar en primer lugar aquellas prácticas cotidianas de la mujer en su vida dentro de la comunidad, puesto que ellas son la base a partir de la cual se configura su percepción del mundo y de la sociedad. Creemos que de esta manera nos aproximaremos con mayor fidelidad a la resistencia abierta y la defensa consciente de su mundo social y cultural. Dado que estas prácticas están, las más de las veces, sumidas en el silencio, pensamos que la aproximación a partir de la vida cotidiana nos permitirá realizar una lectura de la resistencia femenina en hechos aparentemente triviales, poco valorizados y modestos, pero elocuentemente reveladores de las peculiaridades de la presencia femenina en la historia de la resistencia comunitaria.

Celestina Barco, hija de Santos Marka T'ula, portando el estandarte de los caciques. Noviembre 1984.

(Foto: THOA)



4. LA LUCHA COTIDIANA POR LA VIDA

En las comunidades andinas la actividad familiar se desenvuelve entre las tareas agropecuarias y domésticas. Por lo general, las primeras obedecen a una división del trabajo por sexo, donde los varones se ocupan fundamentalmente de la agricultura y las mujeres y niños del pastoreo. Sin embargo, la mujer participa también en el trabajo agrícola desempeñando labores complementarias como el acarreo de abono, la selección de semilla y la siembra, en tanto que la roturación – con arado de mano o tracción animal – suele estar a cargo del hombre. En muchas regiones, es frecuente que la participación femenina en la agricultura se vea como una actividad que trasciende la esfera económica y adquiere significados simbólicos. Por ejemplo, en la siembra ceremonial del ritual de la “Nueva tierra” en el *ayllu* qäta (Charazani), el varón va por delante con el arado de mano, en tanto que la mujer va por detrás depositando la semilla, con el significado explícito de que esta actividad permitirá reforzar la capacidad reproductiva de la tierra por ser la mujer quien la realiza (cf. Bastien 1978).

La actividad doméstica, en cambio, está en manos casi exclusivamente femeninas. La preparación de los alimentos, el cuidado de los hijos, la distribución del producto entre el consumo, la reserva y la producción de la vida y a la organización del abastecimiento familiar constituye el centro de la actividad de la mujer comunaria.

Sin embargo, y a diferencia de la mujer urbana o proletaria, en la comunidad no es posible separar nítidamente la esfera de la producción de la esfera reproductiva. Las mismas actividades domésticas están íntimamente vinculadas a la producción agraria, a la preparación de las condiciones de producción futuras (Por ejemplo, la selección de semilla que se utilizará en el próximo ciclo agrícola) y la reproducción de la fuerza de trabajo (alimentación y vestimenta). En las difíciles condiciones ecológicas del medio andino, la producción se interrumpiría del todo en años de mala cosecha, de no ser por las actividades destinadas a acumular una reserva de productos no perecibles o deshidratados, a comercializar o intercambiar pequeños excedentes de productos peruanos o transformados, etc., en las que el trabajo femenino desempeña un rol preponderante.

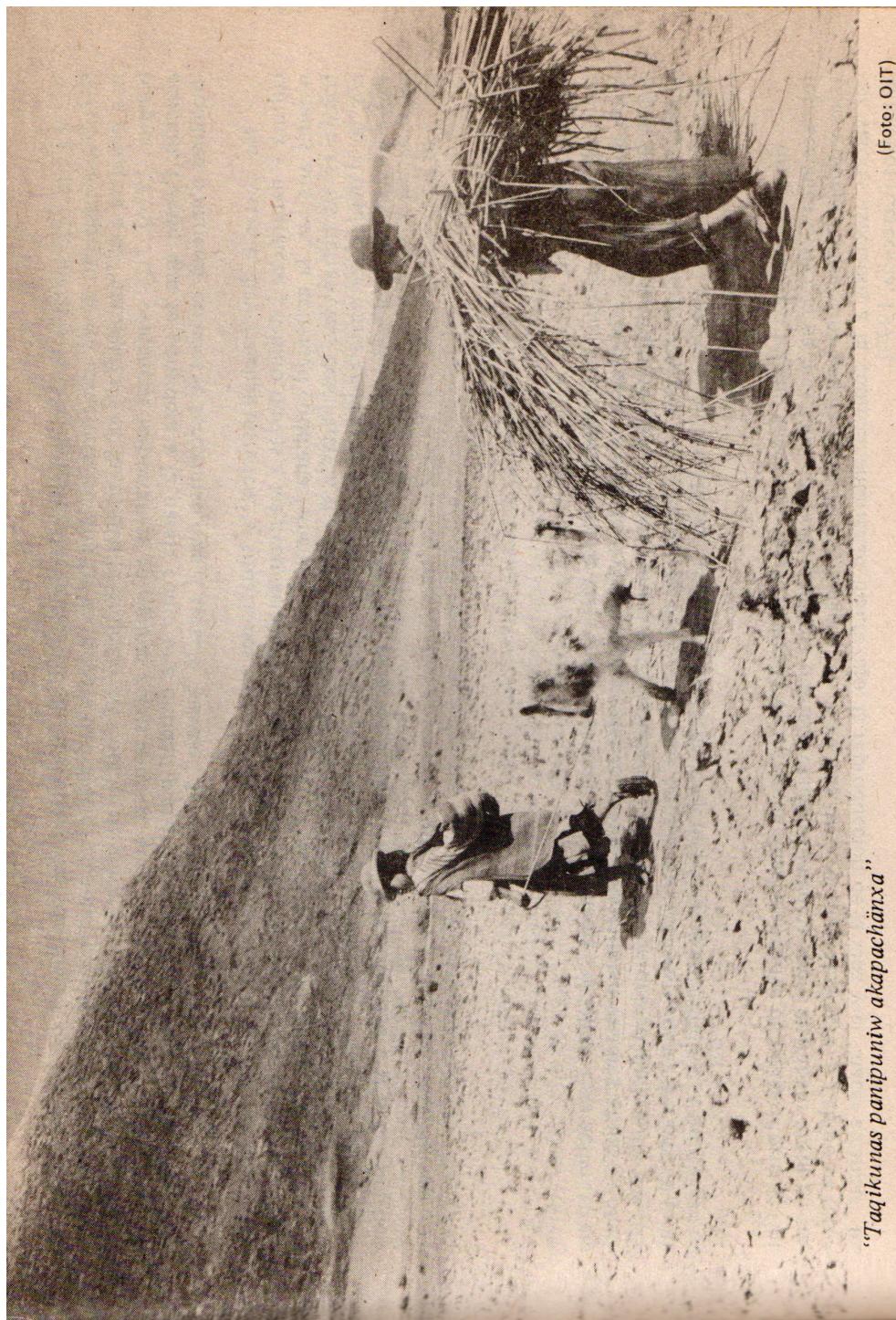
Otras actividades complementarias, cuya importancia varía según la época y región, son la manufactura doméstica –que en el caso de la textilería es fundamentalmente femenina-, el trueque interecológico y la participación en el mercado, complementando la gama de actividades familiares a

lo largo del ciclo anual, dentro de una lógica orientada a la minimización de los riesgos y a la subsistencia y reproducción a largo plazo de la unidad doméstica.

4.1. JAQICHANA: “SER GENTE”

Toda esta complementariedad de actividades económicas se expresa en las valoraciones éticas y en la visión del mundo de los pobladores andinos a través de la imagen de la pareja. El verbo aymara *jaqichaña* quiere decir “casarse”, y literalmente significa “que a uno lo vuelvan o conviertan en gente”. Es decir, nadie (ni hombres ni mujeres) adquiere el status de persona adulta y plena socialmente, si es que no ha sido reunido (por la sociedad) con su pareja, complementando la unidad de la persona social (*Jaqi*).

La importancia de la pareja andina se proyecta también al universo simbólico y organizativo más amplio: el dualismo en la organización de los ayllus según mitades complementarias y jerarquizas (arriba/abajo; derecha/izquierda), parece estar tomado de la simetría espectacular entre las dos mitades del cuerpo humano o de la relación indisoluble entre partes complementarias del paisaje (cerro/pampa, por ejemplo), asociadas con lo masculino y femenino. Aquí la ideología opera como una práctica niveladora de desigualdades. A la jerarquía (real) dentro de la pareja, donde la autoridad social recae en el varón, se opone la igualdad (idea) del simbolismo y la práctica ritual en los que se refuerza la complementariedad de las relaciones hombre-mujer (cf. Platt, 1976) “Taqikunas *panipuniw akapachanxa*” (en este mundo todo es par) dice un proverbio aymara que expresa la proyección hacia del mundo de esta imagen de la pareja.



(Foto: OIT)

"Taqikunas panipuniv akapachänxa"

Taqikunas paniw akapachanxa

La práctica social y la concepción ideológica de las sociedades andinas sobre la pareja, parece además diferenciarse respecto al rol característico que las sociedades patriarcales plantean para la mujer: al considerarla más próxima a la “naturaleza”, en tanto que la posición del hombre se ubicaría en el dominio de la “cultura” (Ortner, 1974). Hay evidencias importantes en algunas zonas andinas, que plantean matices frente a esta concepción. Puesto que se considera a la pareja como una entidad plenamente social y cultural, son los solteros -hombres o mujeres- quienes se aproximan más al espacio “salvaje” de la naturaleza⁷.

No obstante, hay muchas instancias y situaciones en las que la mujer suele ocupar un rol mediador entre cultura y naturaleza, debido quizás a las peculiaridades de la división sexual del trabajo. Así, en muchas comunidades andinas, la actividad cotidiana femenina ocupa los “márgenes” de la sociedad. Vulnerable al rayo y al trueno en las tierras altas destinadas al pastoreo, y a la acción erosionante de las aguas cuando lava ropa en el río, su actividad contrasta con la del varón, que se sitúa en el centro de la comunidad, roturando tierras cultivadas y civilizadas por generaciones, o habitando los espacios donde se ejerce la autoridad y el poder político.

4.2. LA TEJEDORA ANDINA

Una de las especialidades fundamentales de la mujer comunaria es el hilado y el tejido. Esta actividad entraña conocimientos y destrezas de elevado nivel técnico y estético, que se transmiten de madres a hijas y constituyen una de las más importantes manifestaciones de la identidad cultural de la comunidad. Cada ayllu o marka andino posee sus propios estilos y tradiciones textiles, guardados celosamente por las mujeres a través de su incansable actividad como tejedoras, en la que se combina la repetición de prácticas ancestrales con un margen de inventiva y creatividad individual.

En un minucioso trabajo sobre este tema, realizado en las comunidades aymaras de Isluga, Verónica Cereceda ha mostrado como la ideología e interpretación femenina sobre el trabajo textil en costales y talegas ofrece una amplia gama de significados, en ocasiones de nivel muy abstracto, a tiempo de reforzar valores asociados a la complementariedad madre-hijo, la reproducción de la vida y el “hacer alcanzar” los alimentos (cereceda, 1979).

Por ello es que el trabajo textil es un ámbito privilegiado para indagar so-

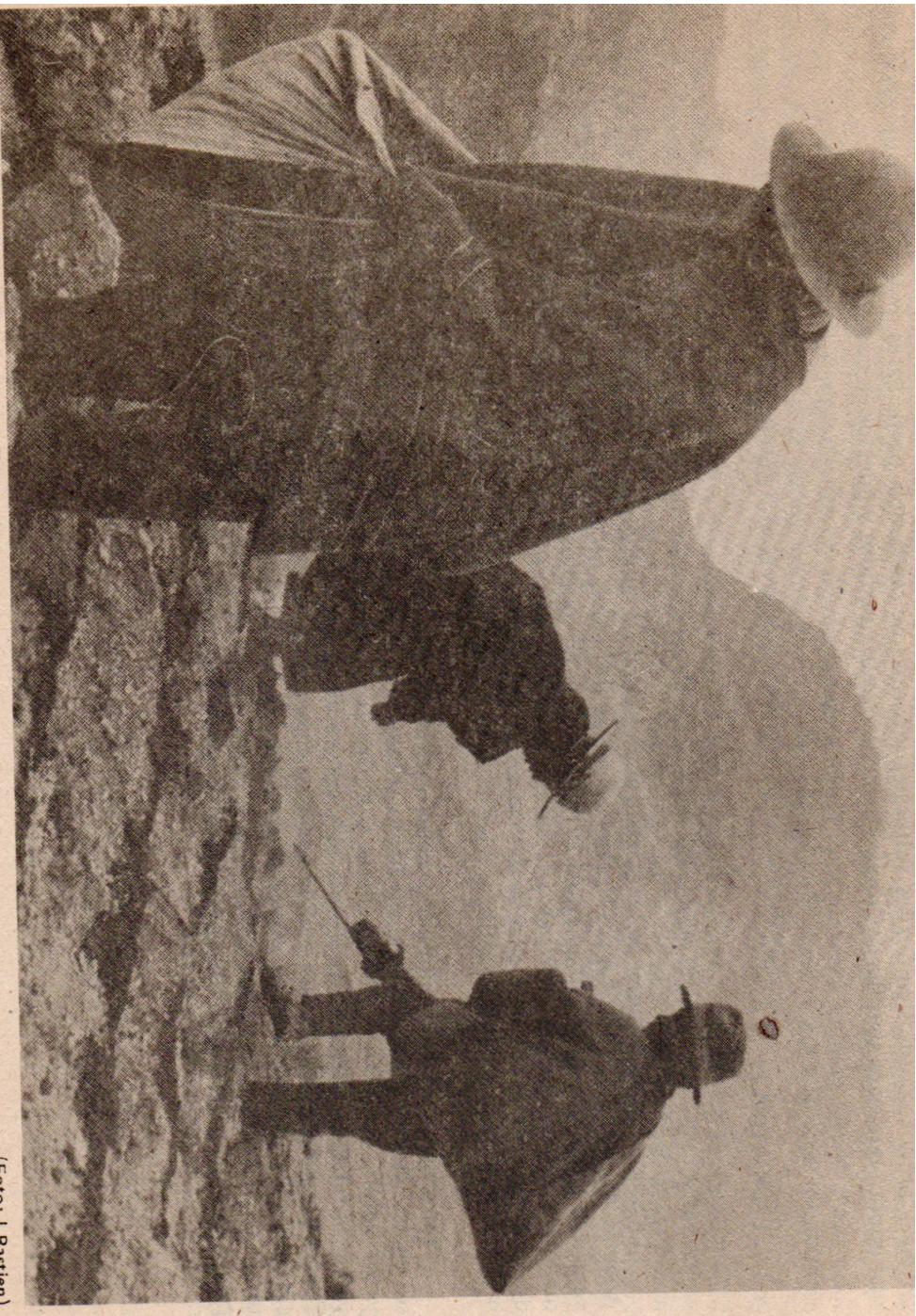
bre el aporte específico de la mujer en la producción de significados culturales y formas de resistencia particulares, más aún si la opresión colonial implica que estos significados son permanentemente agredidos y puestos en cuestión.

4.3. LA RITUALISTA ANDINA

La ubicación de la mujer en la sociedad andina conlleva también una especialización de las actividades rituales. Además de participar de diversos rituales agrícolas formando parte de la unidad complementaria *jaqi* o pareja despliega también una actividad ritual autónoma, que en muchos casos se vincula con su ubicación como “mediadora” con las fuerzas externas a la comunidad. En Charazani, un investigador ha descrito rituales conducidos por mujeres, en los que ellas se desacían de la mala suerte botándola a los ríos en las fronteras de la comunidad, y no ha vacilado en calificar a las mujeres como “ritualistas de los márgenes” (Bastien, 1978).

Finalmente, existen también mujeres *yatiris*, que han sido llamadas a desempeñar la función de curar diversos, males, físicos o espirituales, mediante señales sobrenaturales como el rayo. Creemos que, a diferencia del *yatiri* varón, que maneja concepciones y destrezas no accesibles al común de los varones de la comunidad, la *yatiri* sintetiza y proyecta en forma más coherente la actividad ritual femenina vinculada a la cotidianidad. Podríamos decir que la mujer andina conserva más que el varón un conjunto de creencias y experiencias mágicas, maneja y comprende con mayor profundidad la medicina natural y es más consciente del mundo sobre natural que el común de los varones. Por ello, la *yatiri* nos ofrece una instancia privilegiada para indagar sobre las particularidades del punto de vista femenino en la producción de contenidos ideológicos referidos a la reproducción y a la resistencia cultural.

Siembra ritual en Charazani.



(Foto: J. Bastien)

LA PROYECCION POLÍTICA DE LA LUCHA COTIDIANA POR LA VIDA

Las diversas instancias analizadas en el acápite anterior nos muestran a la mujer andina desempeñando una serie de actividades sociales, productivas, domésticas y rituales, que a nuestro juicio son la base a partir de la cual se proyecta la participación activa y consciente de la mujer en la lucha de resistencia comunitaria. Veamos entonces, a través de algunos testimonios, cómo se realiza este tránsito y como se despliegan los rasgos y especificidades de su presencia en la historia.

5.1. LA DEFENSA DE LA VIDA

La lucha por la vida es un valor para la mujer y ello se manifiesta en un sin número de estrategias cotidianas de supervivencia y cuidado de su familia. Confrontada con la opresión de la sociedad dominante, esta actividad de supervivencia puede transformarse en una defensa activa de su pueblo, amenazada de destrucción social y cultural.

Un hecho destructivo por excelencia – la guerra del chaco – nos ofrece por ello una gran riqueza de testimonios de resistencia de la mujer comunitaria. En esos momentos difíciles en que el ejército reclamaba la sangre del indio como “carne de cañón” para la primera línea de fuego y se enseñaba en el reclutamiento coactivo de comunitarios, el movimiento de -caiques apoderados de las comunidades andinas- atravesó momentos de duda y disensión interna. Sabemos, por ejemplo, que un sector del movimiento postulaba la necesidad de ir a la guerra como un “servicio” más prestado al estado criollo, a cambio del cual se esperaba un compromiso de respeto para la posición comunal de sus tierras. Otro sector, en cambio liderizado por Santos Marka T’ula – rechazaba la guerra, expresando así la profunda desconfianza que les inspiraba el Estado tras más de veinte años frustraciones en su lucha legal por defender las comunidades. Rememorando las palabras de Marka T’ula, uno de sus acompañantes recuerda:

Uka kirra sayt’pan, jan ukham jaq tukkhitpati sasin. Purki ispañulanaka, q’aranak jutäna aka kampisin kuntra sarakisä, uka ispañilanakax jani jupanakax luchorix sarkanti, sarakisä; turu kampisinu kuwartilarus jutaskpas, janis jutaskpan, katuraskakinw, sarakisä; ukham tukkhayaskan sarakisä.
“Que pare la guerra, que no exterminen a nuestra gente”, decía. Porque los españoles, los *qaras*, habían venido contra los campesinos; ellos ni siquiera habían ido a luchar. A todos los campesinos, hayan o no ido al cuartel, los agarraban para exterminarlos. Así decía también.

(Testimonio de Celestino Vásquez, comunario de Ilata. THOA, 1984: 41).

El “pacifismo” de Marka T’ula tenía una motivación profunda; el clamor de las mujeres: esposas, hermanas y madres de los reclutas enviados al Chaco por la fuerza.

La unanimidad de rechazo de la mujer aymara a la guerra del Chaco no solo se hizo sentir en las comunidades, sino también en las haciendas. En estas, sin embargo, primaban estrategias individuales –debido a la vigilancia opresiva de patrones y mayordomos – entre las que se cuenta la huida o el ocultamiento de los parientes, Isabel Dueñas, de Janqu Amaya relata: *Walj jaqir irpiwa: Siprik katuwayatayn, Almukit katuwayatayn, Tiwursyu... sultaru aka pampanakan walipiniwa, saw mamajax siri; -kawkirus imantsita-. Ukat isk'a uta k'ajllan, khuchi putuw utjiri, uywall khuch uywasir mama, ukaruw jilajar atintapxirita, ukaruw lluskhuntir, ukaruw imantapxirita; janiw ukat katuwayxirit.*

Se llevaron a varios; agarraron al Sipriku, al Almukitu, al Tiburcio... Mi madre decía: “hay muchos soldados por esas pampas, “¿Dónde te vas a ocultar?”. Había un corral estrecho para los chanchos; mi mama criaba chanchos. Ahí mi hermano se ha metido a duras penas, lo hemos tapado con piedras y los henos ocultado. Así no lo han agarrado.

En las comunidades, en cambio, las expresiones de rechazo a la guerra se manifestaban de un modo más abierto y colectivo, congregando a las mujeres en una serie de prácticas rituales destinadas a revertir los efectos destructivos de la contienda y a proteger a sus seres queridos del exterminio. Catalina Cuyabre comunidad de Iskuma, cuenta:

Wal jacht'asipktay, ukapi: mirkulisa juywisa, insinsu qullunakan sirwkawinä, ruwamint lurkäwinä, ruwamint lurapxiritx wawanak purinxatatakix. Suma awkir sirwisipktay: -Puriyanirakipitay, waysunirakipitay suma awk tatu, jumaxay tiphinsurakstax-; insisnsu alt'asipktay, wil antutt'asipktay, ukhamay. Yaqhipanx jiwaranxapuni, yaqhipanx purinxi.

Mucho llorábamos, los miércoles y jueves ofrendábamos incienso en los cerros, y rogábamos para que vuelvan nuestros hijos. Hacíamos ofrendas a nuestro padre: “Hazlos volver, devuélvenoslos, buen padre, tú eres nuestro defensor”. Comprábamos incienso y encendíamos velas y así algunos volvieron, y a otros los mataron nomás.

En la comunidad de Ilata, lugar de nacimiento de Santos Marka T’ula, una mujer **yatiri** que lo apoyaba en su lucha, fue quien condujo los rituales colectivos de las mujeres para propiciar el retorno de sus esposos e hijos de la guerra:

Mä tayka warmiy papilarü waxt'irinx, uka tayka pachparaki Cakuts kutsu-

yasinkixa. Kapilla nayranakanxa phurtxay thunkurichinx. Akham sasina: -yuqall wawanaka: ajayu, jutam ajayu, jutam kutsunim – chiqpachakipini purinuqanxapxix ukkhatxa.

Una mujer anciana sabía ofrendar a los papeles, ella misma ha hecho volver del Chaco a nuestros hijos. Delante de la capilla sabía saltar fuerte, diciendo: “espíritus de los jóvenes vengan, vengan, retornen” había sido verdad porque empezaron a volver desde entonces.

Pero en las regiones más vinculadas por el movimiento de los caci-ques-apoderados, la participación de la mujer fue más allá de las estrategias individuales y los rituales colectivos. Hacia 1935, una numerosa manifestación de mujeres comunarias llegó hasta la sede del gobierno – quizás por primera vez en la historia republicana- para demandar el retorno de sus familiares y el cese del conflicto:

Jay ukat warmuinak anthapin sī, intunsis riklamañani aka chiq: -Jan uka kirra, uka kirra sayt'an, jan sijpanti, -Jan jaq juk'amp tukkhitpati akarux-sasa. Uk riklamanx, siw, Santus Marka T'ulax patak pā tunkan warmimpiw mantāna, siw.

Así fue que reunió a las mujeres para reclamar de este modo: “ya no más guerra, que pare esa guerra, que no extermine más a mi gente”. Reclamando así, dice que Santos Marka T'ula había entrado a la ciudad con ciento veinte mujeres.



En La Paz, las mujeres comunarias presentaron un documento a las autoridades del gobierno en el que se reclamaba por el retorno de los comunarios del Chaco. El argumento esgrimido se proyectaba también a la defensa del derecho comunario a la tierra, puesto que la sangre india vertida en el Chaco -defendiendo el territorio de una “patria” abstracta– era garantía más que suficiente para amparar la legitimidad de su posición a los *ayllus* y comunidades. Por ello, se demandaba también la anulación de toda venta y usurpación.

“Otro reclamo por las huérfanas mujeres de la guerra. Señores caciques y alcaldes de los departamentos del Altiplano. Si puede ser y vean mis testamentos y ordenanzas dejado por el Rey, que vuelvan nuestros hijos, esposos y sobrinos del Chaco, como tres años están en matanza fatalmente. Todos los tratados protocolos de 15 de octubre de 1879, 10 de febrero de 1887, 23 de (...) bre de 1894 y de otras ventas de territorios y comunidades en gobierno de Mariano Melgarejo, toda venta y engaño, con la vida de nuestros esposos, hijos y sobrinos contribuidos y vertidos sangre en el Chaco anulamos y rechazamos completamente. La Paz, 11 de mayo de 1935, (firma) por 120 mujeres”⁸.

En la movilización femenina de 1935 pueden verse dos dimensiones. Por un lado, son los dirigentes quienes reúnen a las mujeres y las acompañan a la ciudad para expresar su protesta. Además, son ellos quienes redactan un documento, en el que se percibe nítidamente el lenguaje y la visión cacical en torno a la legitimidad de los derechos de los *ayllus*. Pero, por otro lado, toda la protesta está organizada en torno al sentimiento femenino: es una angustia y sufrimiento por sus seres queridos lo que da a la movilización y añade eficacia a las peticiones cacicales.

En todo este proceso es pues evidente una articulación entre la visión masculina y la femenina, sin que pueda hablarse de una subordinación, ni de la habitual actitud manipuladora del hombre hacia la mujer. En toda la documentación anterior a la guerra, el argumento esgrimido por los caciques estaba anclado en los títulos de composición y venta otorgados a los *ayllus* por las autoridades coloniales. Es decir, era el Estado el que, en última instancia, confirmaba y garantizaba la posesión de la tierra comunal. En este documento, en cambio, es la sangre comunaria derramada en el Chaco la garantía más irrevocable: permite vislumbrar una anulación **de facto** (sin confirmación estatal) de todas las usurpaciones y “engaños” sufridos hasta entonces. Este modo de ver las cosas, que bordea la utopía,

8 Documentos reproducido en un volante titulado “De interés para los indios”. Imprenta Libertad. Archivo del THOA.

provocará una creciente radicalización del movimiento de caciques-apoderados en la post-guerra.

Todos estos testimonios acerca de la participación de la mujer comunaria durante la guerra del Chaco exhiben una característica compartida. La defensa y protección de la vida constituyen una convicción y una fuente de valoraciones éticas y congrega a las mujeres en una serie de prácticas de resistencia cultural y social. Estas prácticas tienen el rasgo común de generar una participación política a través de lo concreto, del mundo de las relaciones y afectos familiares. A través de ellos la mujer confronta y critica la opresión, elabora nociones a cerca de la injusticia, imprime su sello en la política del varón. Su actitud no está pre... por grandes definiciones ideológicas o programadas, y se encubre muchas veces en acciones solapadas y silenciosas, codificadas en un lenguaje ritual.

5.2. LA COMPLEMENTARIEDAD DE LA PAREJA Y LA MEDIACIÓN FEMENINA

La mujer andina participa también activamente de muchas instancias de resistencia colectiva, complementando las acciones masculinas. Esta presencia produce la jerarquización interna de las relaciones hombre/mujer, sin romper la unidad *jaqi* o persona social. Paulina flores oriunda de Qaraqullu (Oruro), recuerda un relato de su abuela referido a la rebelión de Zárate Willka (1890):

P. Chay maqanakuypi sultarukunawan, ¿warmisqa imaynataq yanapaq qhariman, qhawallaqchu?

R. Mana warmiqa qhawachkan, ari! Imaynachus qharikunaqa maqanakuchkanku sulrarukunawan, ñä manaña atichkankuchu qharisqa, manaña kallpa kapunchu, chayman lluqsiq kanku warmisqa yanapaq rumiswan, k'aspiwan, tukuy imaswan, chanta chay sulrarukunawan maqanakuq kanku; ajina niq awichay. (Q)

P. Cuando había enfrentamientos con los soldados, ¿Cómo sabe ayudar la mujer al hombre o sabe mirar así nomas?

R. No, la mujer está mirando pues cómo los hombres están peleando con los soldados, pero cuando ya no pueden defenderse y ya están sin fuerzas, es ahí donde la mujer sabe ayudar con piedras, palos y otras cosas, y después saben hacer frente a los soldados; así sabe contar mi abuela.



La complejidad de la pareja andina.

(Foto: OIT)

Hacer frente cuando el hombre flaquea: quizás en esta práctica se reproduce la presencia femenina en los *tinkus* o peleas rituales donde la confrontación entre hombres y mujeres de dos *ayllus* mitades contendientes se realiza bajo normas precisas que regulan una participación equilibrada, pero jerarquizada, de ambos sexos en la batalla.

En otras situaciones, la participación de hombres y mujeres en movilizaciones colectivas y violentas reproduce, y al mismo tiempo trastoca, la complementación de tareas en la producción agropecuarias. Eduarda Ibáñez Chura, comunaria de Pukarani, recuerda un relato de su abuela en el cual los varones, utilizando como armas los instrumentos de tejido en telar, combaten con los soldados escondiéndose en rebaños arreados por mujeres y niños, durante la guerra civil de 1899.

Awichaxaw parliri: -Alunsump, Pantump ukkhax ch'axwax walipiniw sartir- siw. Aksat khurkatat. Juwan Lirunaw, -Sartasiñatanw- sasaw siw. Uka khaysatx sultarunakaw jutantapxanwa kawalun sasaw sirinx. Ukatxa warminakas, chachanakas, mayak sayt'asipxanxa; chachanakaxa lawanakaruwa sawuñ yawrinak chinuntapxanwa, wich'uñanak chinuntapxirinx. Ukatxa qawranakkham philaruw chachanakax jalapxirix qawrampix, sultarunakar kawallut tinkuykir, ukatxa tawaqunakax, warminakax, wawanakax, tantapxiris. Chachanakax q'urawamp nayraqataru, nayraqatar sartapxirix. Ukhawmaw nuwasioxirinx sultarunakax- sasaw si awichajaxa.

Mi abuela sabía contar: Cuando Alonso y Pando hubo muchos enfrentamientos. De este lado, de ese otro lado, Juan Lero se había levantado, decía. De este lado los soldados venían a caballo. Los comunarios, tanto hombres como mujeres se habían levantado como uno solo. Los hombres amarraron agujas y huesos de telar en palos, y se metieron entre las llamas para hacer caer entre los soldados. Las mujeres las jóvenes, los niños, iban juntando piedras detrás; por delante iban los hombres armados con hondas; así peleaban con los soldados, decía mi abuela.

En situaciones ventajosas, se vuelve a producir una complementación del hombre y la mujer, pero esta vez destinada a disminuir los efectos de la derrota. Si la derrota es inminente, la mujer llega a humillarse y pedir perdón al patrón, con el objeto de salvar al menos la vida de su compañero y lograr el reagrupamiento de la comunidad. Isabel Dueñas relata la confrontación entre el mayordomo y los colonos de una hacienda, que motivó una masacre con la intervención del ejército. En estas circunstancias, la mujer juega un papel de mediadora entre patrón y colonos.

Ukat jawq'aschi, walja jaqiruy jawq'xapxatapax, ukat may jaqix tutuktix,

siw. Mayurtumurux *lij liwkhanampis liwt'apxiw schixay, ukatay ukjam qallantasipxataynax, ukt nuwasi, asta nuwasisin ukhama jiskharata ukhamaskiw ch'uqi yapuxa janiw llamayqhiti. Ukatay uka istutanay, ukham patrunar awisxapchi: patrunax Warinatay sultar antasiniwayataynax, mä juk'a sultarunak armanich, armampirakiy yast ukhamay wullasipxataynax, ukat pan jiwt'ayatayn... Jani lawamp qalampix aliq, susirt'makch ukakipachaya, ukkhay *lij iskapnuku, lij sultaru, lij jaq thaqaniwaychi, ukat jaqix iskapnukutaxay. Ukat ast simanaw, pä simanach ukkhaw ukhamaxix, Ukat jilaqat sata, jach'a jilaqatan warmipax art'ixschixay: -jutapxama, warminak jutapxam, pirtunxapxamaw siy patrunaxa, pirtunasxapxañäni patrunampisas arnaqaschixay. Warminakakiw sarix schixay pirtunasirix. Ukat chachanakx qhipatay sarxapxix. Ukat ukkhat aywthapxixay.**

Nos golpeaban; seguramente golpearían a muchos hombres; entonces dice que han escapado, tirándole la ***liwkhana*** al mayordomo. Así comenzó el enfrentamiento; y ya no quisieron cosechar la papa. Después supongo que el patrón, se ha enterado de esto, y había traído los soldados de Warina, que eran hartos, y con sus armas mataron a dos personas que sólo estaban armados con palos y piedras que no lastimaban, después tuvieron que escapar los demás, y los soldados los buscaron por todo lado. Así quedaron las cosas por una o dos semanas.

Después, la mujer del ***jilaqata*** principal llamó, diciendo: Vengan mujeres, dice que el patrón nos va a perdonar, nos reconciliaremos con el patrón. Las mujeres dijeron: Bueno, y se reunieron para ir; sólo las mujeres fueron a perdonarse. Entonces los hombres recién volvieron, y desde entonces recién se reunieron.

Con estos testimonios puede verse que la participación de la mujer en situaciones de confrontación violenta obedece a las pautas de la unidad complementaria y jerarquizada hombre/mujer, y reproduce aspectos de la vida cotidiana en los que estas pautas se ponen de manifiesto. Asimismo, se ilustra una instancia en que el rol mediador atribuido a la mujer es utilizado como mecanismo de autodefensa, cuando la desigualdad física de los combatientes indios no puede hacer frente al despliegue de fuerzas de los hacendados. En este caso, la mediación opera para salvaguardar al menos la integridad física de las familias y evitar la dispersión de la comunidad.

5.3. LA REPRODUCCIÓN CULTURAL

Podrían darse innumerables ejemplos en los que la mujer se embarca en una constante actividad de reproducción de los valores culturales propios y se muestra reacia al cambio y a la aculturación. Aquí solo ilustraremos un caso particularmente elocuente, en el que la mujer **aymara** resiste las imposiciones culturales de la sociedad opresora, conservando tercamente su propia vestimenta y defendiendo de este modo la identidad de su comunidad y sus ideas acerca de lo apropiado y lo bello. Isabel Dueñas continúa su relato:

Ukax laram pullira, ch'iyar wayitas; panqaran panqaran, ukham isisipxitxa, ch'iyar awayux, janipi kulurx; ch'uxña pilliranipxta, wila pullirampi uskusiwapxta asintanx: ch'uxña ch'inani wila ch'inani sapxchituxay. Laramakipuniw sarnaqapxayata. Nanakax kulur isisxapxta, patrunaw sī. Ukatx tuqisi jan kasutax: -kunawraskamas ukham ch'iyarakixañan, janit kamyasxapxatax-. Ukham chiyarakixañan, janit kamyasxapxatax-. Mayurtumunaka ukat ut jalanaqiw jischixay; pulliranak, laram pulliranak lij jawq'thapix jischixay. Jach'a tinanakachixay uka qhipatx nanakax ukhamakisipktw: Ukham isisan sarasipkaktw, siw. Uk patrunax jiwxiw jichhax; ukat mayurtumux jawq'pxitu, ukat: -Karaj, janit jinchunipktax-. Ukat lij chhuktasin, chach q'ip aptasipt, wal iskapxapta. Ukat jawiranakat, pata k'uchunakat, pullit turkasnipxiritxa, manqha pulliramp jaqukipasinipxt, manqharuw uka ch'iyar pullirt'asinipta.

En esa época nos vestíamos de color oscuro, con adornos de flores; **awayus** negros. Cuando nos poníamos ropa de color nos decían: “¡trásero verde, trasero rojo!”. De color azul oscuro siempre andábamos. Nos hemos puesto ropa de color porque el patrón nos reñía: “¡hasta cuando van a andar de negro, hasta cuando no van a cambiar!”. Los mayordomos iban de casa en casa y azotaban a las que usaban pollera azul oscura; destruían las tinas en las que se teñía. Pero nosotros seguíamos andando con nuestra ropa. Ese patrón ha muerto ahora. El mayordomo sabía golpearnos y nos decía furioso: “¡Carajo! ¿Acaso no tienen oídos?” nosotros nos escapábamos a los rincones y a los ríos ahí nos cambiábamos la ropa: la pollera negra, que estaba debajo, la poníamos encima, y la otra adentro.

La tenacidad de este acto de resistencia realizado a través de gestos silenciosos, pero cargados de significado, nos muestra a la mujer como un ser muy consciente de la simbología de la vestimenta y del tejido. Pensamos que esta sensibilidad se debe no solo al hecho de ser la mujer la

productora de la vestimenta familiar, si no también la generadora de un lenguaje de significados muy elaborados que encarna en las piezas textiles como en un texto silencioso, y permite a la comunidad expresar su identidad como diferencia.



"Uk" am isisan sarnaqasip kaktwa"

(Foto: E.Twint)

Por eso es que el agravio impuestos por el hacendado, además de suscitar burlas y situaciones humillantes resulta intolerable y es resistido con una terquedad que contrasta con la actitud sumisa que asumió después de la derrota de una rebelión. La contienda en torno a la vestimenta le ataña en lo más íntimo; es allí donde se pone en juego su concepción y ordenamiento del mundo, su valoración de las normas de comportamiento en la sociedad; su aporte, en fin, desde un lenguaje que le es propio, a la obra civilizadora de la cultura.

5.4. EL RITUAL

Como ya hemos visto en otros acápite, la mujer andina participa en varias instancias de la vida ritual comunaria, ya sea en rituales familiares o comunales. Ocupa un rol preponderante en rituales agrarios destinados a conjurar males como la sequía o la helada; o bien cuando se trata de alejar la “mala suerte”, como en el caso de Charazani.

Una dimensión de esta actividad ritual se relaciona con el tema de la reproducción cultural a que hemos hecho referencia en el acápite anterior. Doña Catalina Cuyabre, de Escoma, atribuye la crisis agraria que azota actualmente a las comunidades andinas, al relajamiento de las costumbres rituales y al deterioro de las funciones tradicionales de la autoridad comunal.

Uraqirpi sirwiñ, luqañapuniw, jichhakamas. Jichhax janiw uphisyunakas uk amtxiti. Qhapa Jik'i, Chhilluni, yast nanak pata. Taqichiqa luqaña, mä palatump saraña. Jä jichha utjiti, aka luwara manq'at jachxiw. Ukat ni kuns uñt'xtanti, ni jallus ukakam purxiti, ni juyras ukäkan utxiti. Ukat uphisy lurañaxa; alphurjasä pä akkhar qipxarusix. Wali suma kukir puñchuni, aka patar pañuylun jaqqhatata, ch'ullunis, machaq sumriruni, cahcha kus akham sarxix wastun ayjata, ukarux suraj chikutin jaquntata. Nanak Isqumawja, tunka payanisä, ukat jilathax tunka payaniraki: Pä tunk pusiniw Jiläthamp Machaskumpix juntasix. Warminakaxay pamppach umarasix, tarixay patak suk'antata. Jichhax, chhaqhataw, ukax jä utjkiti, aliq umañakixiw, tawaqump waynampjamakixiw uphisyunakax jichhax.

A la tierra siempre hay que ofrendar. Ahora las autoridades no se acuerdan de eso. A todos los cerros hay que ofrendar: Qhäpa, Jik'i, Chhilluni, a todos estos lugares hay que servir. Ahora ya no se hacen esas ceremonias, por eso los lugares lloran de hambre. Por eso no conocemos nada; ni la lluvia es como antes, ni la cosecha es como antes. Hacer cargo de autoridad oficiante es: llevar cargadas dos alforjas, lucir un hermoso poncho de colores, con el pañuelo en el hombro, con ch'ullu y sombrero nuevo. Caminar con altivez, llevando su bastón de mando y su chicote cruzado al pecho. Antes los de escoma nos reuníamos 24 comunidades: 12 de Jilätha y 12 de Machasku. Las mujeres brindaban sentadas en el suelo y se reunían taris en cantidad de cien. Ahora ya eso se ha perdido; así nomás se toma, las autoridades se portan como jóvenes enamorados. El desmoronamiento de las costumbres ancestrales es visto, así como degradación de los significados de la vida social, y como una amenaza a la capacidad comunal de regular sus relaciones con la naturaleza de la que se nutre.

Otra instancia en la práctica ritual femenina alude al tema de la mediación. En la comunidad de llata una mujer yatiri realizaba ceremonias destinadas a la purificación de los documentos y títulos de la comunidad, que Santos Marka T'ula llevaba consigo en sus peregrinajes por las cortes de la República.

Mä tayka warmiy papilaru waxt'irinxá, purix waxt'apini, jan waxt'asjtxa, yast mä us katunt: purix yasta waxt'añapini papilarux. Utaruxay puripxchix, utapachparu, ukat kun akataq ast muspay iwijas sarchix. Nanakats, Cham-pitsa jutaki, aka Jisk'a juntutsa jutaraki, ukat chhuwatsa, Arax Jilatatsa jutakiraki, qarwanak, iwijanak. Ukats sasksmax: akch'a pata muntunt'apjirita ch'akhsa, jaqta sillqirasa. Uka ch'akhaxwajt'jañay, ch'akhaki churjanax. Ukat yast, jay ukhamakiw, ukat maya willkani sañarakiw mä parajiy, janiw yapuchañakanti nayrax. Jach' qutiyrínwa, ch'ujña umana, ukjama ast, akat mistunipxarakiw kumunax, parís wakampi phuqhachapxa papil apnuqapxarakiw ast, muntunt'apxi, phuqhachapxi: qarwas, iwijas, ast ukaru. Ukhamarakiw ukham muntunt'aski wiyatasiwaykapta. Ukar yast, näx tawa-qutwa ukhaxa, jay ukhatxa chhaqatakipiniskirichi, mara mara chhaqatakipiniskirichix.

Una anciana era la que hacía las ofrendas a los papeles. Venían a ofrecer porque, si no se hacía eso podía llegar la enfermedad. De todas las comunidades llegaban a nuestra casa trayendo ovejas: de Ilata, Aransaya y Urinsaya, de Champi, Junt'u y Chhuwa. Se acumulaba un montón de huesos de llamas y ovejas y se ofrecía en la laguna de Willkani. Antes era un paraje para hacer ofrendas, una laguna grande de agua verdosa; ahora ya son sembradíos. Los comunarios llegaban con pares de vacas para el sacrificio. Se amontonaban los papeles, y se quemaba la ofrenda; en ese entonces yo era jovencita. Luego del sacrificio, mi padre se perdía por años.

(Testimonio de Celestina Warku, hija de Santos Marka T'ula, THOA, 1984: 30-31).

Catalina Kuyabre "A la tierra siempre hay que ofrendar" (FOTO: THOA)



En este testimonio se sugiere que la lucha legal emprendida por los caciques apoderados traía consigo el riesgo de la contaminación con el mundo adverso de la sociedad dominante. Por eso, para evitar la enfermedad, había que hacer ofrendas ceremoniales a los papeles y títulos que manejaban los caciques, y revertir así la potencial malignidad de su vínculo con el mundo criollo. Al mismo tiempo, el ritual estaba destinado a proteger las fuerzas de la comunidad en su tránsito por las cortes y el Estado. La relación entre el hombre y la mujer aparece aquí muy nítida. Mientras él corre en las ciudades innumerables riesgos físicos y morales y bordea el filo peligroso de la aculturación, ella (*la yatiri*) oficia de mediadora ritual con las fuerzas adversas para conjurarlas, restableciendo el vínculo de los caciques con los lugares sagrados e inalienables de sus antepasados.

Existe, finalmente, una tercera dimensión de la actividad ritual de la mujer andina: la *yatiri*, especialista ritual, desarrolla, a través de su práctica, la producción y reproducción de una ideología de la resistencia, asentada en la memoria larga-memoria mítica, podríamos llamarla – que da cuerpo y significado a su presencia en la historia.

Ilustraremos esta dimensión, así como otros aspectos analizados hasta aquí mediante el testimonio de una *yatiri* que nos permitirá completar nuestra presentación con una voz en la que resistencia pasiva y el silencio han cedido ya paso a la activa elaboración de lo que I. Silverblatt llama una “Cultura femenina de la resistencia” (Cit. En Larson: 1983).

*Andrés Jach'a Qullu y Matilde Colque de Jach'a Qullu
Ayllu Wila Qullu. Oruro
(Foto: A: Jach'a Qullu)*



6. UNA YATIRI ANDINA DOÑA MATILDE COLQUE DE JACH'A QULLU

“NA JANIW MUNIRIKTTI KUK UÑAÑA
“NO SABIA QUERER VER EN COCA”

Ayax kuk uñañ yatwa, mä pusi marakiw, jichha kisktw nayas, pir wal usurmukt nayax, usurmukta suwripartunakamp usurmukta, ukat ina tukturanak quillkitu, janipiniw, as tina wali jump'i jurtaskitu chuym ukat jitkatxitu, jiwt'ayaskarakitu. Ukat jilaxapi juti, ukat chachaxapi awisi ukham: kullakamax atakimp churayasiski- sipi.

Ukat sipampi:

-Kunatrak kullakaxast atakimp churayasiskaspast jani ukaxä, inwistiryuw. Rayuw jiwarayapxitu kimsani: jilaxamp, mamaxamp, nayampi. Utax-an ukham tusi urasan ist qhun, may inwistity qhun jallkan, sipi. Naya jisk'itasktw, mä pä maranitaw situpi. Nayax wawasktxay jisk'a k'usillupjam patar liwkattarak, liwiqarakt, liwkattarak, ukham nayx liwnaqitutux. Wali ch'iyar kusinarakwiwa, pir uta manqhinkaptay. Ukat jayapachatä wisinunak, tataxas mantanchi. Janiw uñch'ukiñakiti, jiwxapxakiw, jiwxip'i suyraxä nan ukham jaq uñjasax. Ukatx jiq'i utar apsupxitu, yaqha utaruw. Ukat ukham nax sarnaqasktxa. Ukat jilaxa uñiripuniskchinxay. Mamaxapí ukham lurix, mamaxapí uñiritayn kuka, jilaxas uñirirakitaynapí ukatpi jilaxar uk purix ukatpi; jimiyuw ukax, imill; juma uñxatmay. Kunatrak nä uñirist, mamaxä apt'asan jiw, sipi: jani sum qullataw mamaxax; purakaw p'usuntx sipi, wali jach'a usur jaqjama, ukat nax awisasax, mamaxax ukhamaw, satapi, ukar nä janiw muniriktti kuk uñaña. Jilaxa uham uñxakiy, kunjamarakist ukham jilaxax ukham uñix; llulljamakiw parli k'aripiniw.

Yo se leer en coca desde hace unos cuatro años, pero antes todavía me enfermé gravemente con sobreparto. Inútilmente me vieron los doctores; no pudieron curarme. Me vino un sudor fuerte, me subió la presión hasta perder el conocimiento. Después vino mi hermano y mi marido le contó.

-Tu hermana se está haciendo dar ataque.

Y el dijo:

¿Por qué pues se ha de hacer dar ataque mi hermana? No debe ser eso; debe ser de lo que el Rayo la ha investido.

A los tres el rayo nos había hecho perder el conocimiento: a mi madre, a mi hermano y a mí. En mi casa cayó el rayo a mediodía: Khunn... dice que esto sucedió estando yo muy pequeña, tendría unos dos años. Como si fuera un muñeco de trapo el rayo me tironeó de un lado a otro. Esto

pasó estando nosotros en la cocina. Después de mucho rato entró mi padre y los vecinos; nos trasladaron a otro cuarto. Dicen que no hay que ver a las personas sucedidas porque uno puede morir. Mi suegra murió por mirar gente así. Después así nomás yo estoy andando; mi hermano es el que sabe mirar la coca. Mi mamá había sabido siempre leer en coca, y mi hermano también. Después fue que a él le llegó el rayo. El quería que yo aprenda esas cosas; para que voy a aprender, si mi mamá dice que había muerto por eso. No la habían curado bien, se le hinchó el estomago como con embarazo. Acordándome de eso yo a veces no sabía querer ver en coca; mi hermano nomás sabía ver. Cómo sabría leer él, parece que no siempre decía la verdad.

“QULLIRIKPIN UKHAMAKPIN PINSIRIT NA, JISK’ITATPIN”

“EN CURAR NOMÁS YO PIENSO, DESDE PEQUEÑA”

Khurichiqan warmisita utjäna:

-*Siñura, janit kuk uñxatasir.*

-*uñxatasipi -sas.*

Nax quillaryasiskstxay.

-*uñxartmay.*

Mask’allak kukitax, q’illuk quillqillamp.

-*Qullq jisk’ a chikiturakis imantaskixä- sistxay. Tat, Yusmiy, jupakispay jstxa.*

Chqapin jupaskataynay; chiqapuniw imantxataynax jisk’ a chikitux, mil sin, parisxiy. Ukat nax wal sustut Yusparta:

-*Yus miyu kunatrak nast...*

Chikitur jawq’jill, walpin jawq’anuqawayxix:

-*kuna awichankir imantast jumax- sas nay aytasisa.*

Ukat ukham uka siñurax awisxarakitaynaw.

Wal quyllta mä patak jil quyllta. Mä wawax jiwtakirak, jiwtakirak:

-*Siñura, jumaw yatsmaw atakinit.*

-*Jiisay, nä yatpü- sakiraktwa.*

Ukat mä laqallampi kampanillampi jawsta:

-*Jä, jutam ajayu, jä jutam- sasa.*

Laqallapa kuchillump aptasin imt’ayawayt; sanitu atakix. Ukatak yatikt nax, jichhakamax.

Qullirikpin ukhamakpin pinsirit nä, ukax jisk’itapin nä. Nar jiskht’apxituw:

-*kawkins jaqi jiwaní- situw*

-*Ukä Wilaskunjamakiway.*

-*Jichha kawkin jaqi jiwarakinix- situw.*

-*Jach’inin jiqwani.*

Pir nakiw parlta, iwalakpin jichha saraski; pinst, kikpapiniw kunas, kikpapu-niw:

Wansir jiwxaniti.

-jiwxaniw.

Juta juta jiwataxaniw, janichä.

Jayat jiwani ; yaqharuw sarxani .

Iwal pasaskix.

Mä kut akham muspast: piru akham Makchupikchuspasti, kawkispachä.

Wal jaqi sarjanä, wilanaka, wallpanakas... Qullut:

-Jutapmay-

Ast taqiniruw arnaqta, ukat ast jawsta, ukat intix phux saniraki. Makchupichjam, wal intix surump'jan; tat, ast akham jaqinakax wali jutchi ukham naya samkast nayax, surt samkast uk nayax.

-Mas allá vivía una mujer, y vino a preguntarme

-Señora, ¿no sabes ver en coca?

-Sí, se ver- le dije.

Yo en ese entonces me estaba haciendo curar.

-Míramelo pues me dijo- me dijo.

Me trajo un poco de coquita amarillenta con algo de dinero. Quería saber acerca de un robo. Yo le dije:

-El chiquito es quien ha ocultado la plata.

En mis adentros yo le decía a Dios que fuera verdad, y realmente había sido él. El chiquito siempre había ocultado mil cien pesos, y aparecieron. Entonces yo agradecí:

-Dios mío óes que he podido...

Lo castigaron mucho, levantando mi nombre:

-¿Por qué has ocultando la plata de la abuela?

Después la señora había avisado a otras personas que yo sé ver en coca.

A muchos yo he curado; más de cien he debido curar.

Había una wawa que se estaba muriendo, había perdido el conocimiento.

-Señora, usted debe saber curar de ataques.

-Sí, yo sé -le dije

Después llamé con un poco de tierra y una campanilla:

-Ya, ven ánimo, ¡ven!

Levantando un poco de tierra con un cuchillo le hice tomar. Y después se sanó de los ataques. Todo eso estoy sabiendo hasta ahora.

En curar nomás yo pienso, desde pequeña. A veces me preguntan:

-¿En qué lugares va a morir gente?

-Puede ser que alguien muera en Velasco, o también en Jach'ini. Es que lo que yo hablo se cumple cabalmente, lo que pienso sucede. Por ejemplo, digo:

-¿Banzer morirá?

-Va a morir

Y también de Jota Jota yo dije que que iba a morir después de tiempo, yéndose lejos, y así sucedió⁹. Una vez estaba yo muy asombrada: era un lugar como Macchu Picchu, donde. Vi mucha gente con velas y gallinas.

Desde el cerro grité:

-¡Vengan!

Así los llamé a todos, de pronto salió el sol. Era como Macchu Picchu, los rayos del sol abrasaban. Ay señor! La gente venía hacia mí, en cantidad. Así me he soñado; es un sueño de suerte.



"Sólo el indio levantará ese saber"

(Foto: HISBO)

9 Se refiere al expresidente Juan Jose Torres, que murió asesinado en Buenos Aires, mientras se hallaba en el exilio (1976).

“JINA AWILAY PARLAKUQ, JINA RICHKAN”
“TODO LO QUE HABLÓ MI ABUELA SE ESTÁ CUMPLIENDO”

Awilusninchik ichhu wasisitupi tiyakurqa, imaynatachus paykuna purisqa, piru ni awtupis, ni awiyunapis, ni karqachu, intuns jina purispa wurituwan purina kaq, asta Llallawa chamuyqa as kimsa riyamanta chamuna kaq. Achkha yuraq qullqi puru karqa, kunanri mana qullqi kanchu, ari, qullqiqa papilislla kasqa jinataqa awichay ñiq, ñuqap awilay sinchi aňus kawsarqa, kawsaptin, ñuqa awilayta tapuni. Tukuypis paypaptaqa tukuy jamillallan paypaq, chanta irmanuy ñiq:

-iAy! Allqupis, misipis qampaq jamillayki, chaywan kasarakuwaq- ñiq. Chaymanta ñiq:

-iAy, wawas kunan timpu! Qamkuna ñichkankichik. Juk timpupiqa sunsira waqana jamunqa. Kunan inyupuni juqharinqa. Juk liyqa Chilipi chayqa namá kasqa, ari. Ñuqa ma intintirqanichu...

-Mapuchi

Chay Mapuchimá lijitimu inyu chayqa nasqa intusqa, chay maná ñiq awilayqa:

-Kunan, juk timpuqa qam yachanki waway, kunanqa yachanki; chayri ñillaqchus kayjinapi qhillqasqa rumipi juk kintalayuq juk mana kaq ch'ichi runitalla juqharinqa chay liytaqa. Manapuni q'arasqa juqharinqankuchu, inyupuni juqharinqa ñispa.

Achayta jina awilay kuwintakurqa. Chay jinata parlakuq kanku. Chaymanta awilay ñiwan:

-Kunanqa ñuqa mana qhawasaqchu; qampis mana qhawankichu, wawaykiqa qhawanqapuni.

Chaytaqa ñispa ñiwan. Kikisitunman kunan chayachkan.

-Jaku lumaman- ñin.

Tuta chaypi, tuta pusawan lumaman, juk chunka wawitatawan pusawayku insinsituwan.

-Tatay, tututa quriway ari, Tatay, tututa ñispa mañakuyku.

-Yasta! Jukta phuyupis lluqsinqa, yasta ñapis phuyu junt'aykun, parapapis insinsituta qurirpariyku. Kunan q'aras ajinata ma parachinmankuchu, mana, ari. Manchay sakrijisuta ruwana kaq, kunan ni ima, kunan ni imapis, ni papapis puqunchu, ni ima. Jina ari ñawpaq mana jinachu karqa, sumaq karqa. (Q).

Nuestros abuelos vivían en casitas de paja, cómo sabrían vivir ellos; antes no había autos ni aviones, había que andar con burros. De Llallagua sabíamos volver en tres días. Antes había plata, pura plata blanca, ahora ya no hay, papeles nomás ya son. Mi abuela contaba así, mi abuela ha vivido muchos años. Cuando aún vivía yo solía preguntarle. Para ella cualquiera era su pariente; mi hermano sabe decirle:

-Ah! Para ti el perro y el gato son nomás tu familia, hasta te puedes casar con ellos.

Por eso ella decía:

-¡Ay estas niños de hoy día! Ustedes están diciendo. Pero vendrá un tiempo de mucho sufrimiento; llegará el tiempo de llorar. Pero será el indio siempre quien levantará. En Chile había habido una ley, pues. Yo no entendía.

-Mapuche...

-Ese Mapuche es indio legítimo, ese es indio. Así decía mi abuela.

-De aquí a un tiempo tú sabrás, hijo, ahora ya sabes; quizás solo lo decía; estará escrito en una piedra como de un quintal, y será un hombre humilde quien levantará esa ley. Esa ley no la levantarán los q'aras, solo será el indio quien la aplicará.

Así mismo contó mi abuela. Así sabían hablar los antiguos. Después mi abuela me dijo:

-Ahora yo no lo veré. Tú tampoco lo verás, pero tu hijo efectivamente sí que lo verá.

Diciendo eso, me dijo. Y hoy en día se está cumpliendo, tal cual lo dijo.

Cuando yo era niña mi papá decía:

-No esta queriendo llover, hija, vamos al cerro.

A media noche nos llevó al cerro. Con unos diez niños, para ofrendar con incienso, y sabemos pedir diciendo:

-Padre, danos pues tostado, te estamos pidiendo que nos des tostado.

¡Ya está! Comenzaron a salir las nubes, y ofrendando incienso sabe llover.

-¿Tú crees que los q'aras pueden hacer llover? Yo creo que no. Antes se hacían muchos sacrificios. Ahora nada. Cuando sembrábamos papa también hacíamos ofrendas con incienso y q'uwa. Ahora no produce nada, ni la papa, nada. En los tiempos antiguos era diferente, era mejor.

**“MISMU DIAWLUPTA KARUMANTA JAMUN CHAY ISPAÑULAQA,
INKASTA WAÑURACHIN”**

“DESDE LEJOS DEL MISMO DIABLO HAN LLEGADO LOS ESPAÑOLES Y HAN ASESINADO A LOS INKAS”

Intuspaqqa ni imapis karqanchu, chaymanta patrones ñuqatá jamuwaq. Manaraq q’arata ñuqa riqsirqanichu, mana kayjina p’achayuq karganichu, uwija p’achitayuq juk pulliritayuq, q’ara ujut’itayuq ñuqa karqani. Intuspaq juk prosortaq jamun, juk q’ara ñisqa kuntrayuq q’ara ñin. Ñini tataytaqa: -Tatay, jaqay q’ara jamuchan, í, ¿wañuchiwasunchu? Jukta qhaporispa ñuqa ripuq kani.

-Mana, ichá uwijata rantikuq, mana-, ñiwan.

Chaymanta chay q’alaqa ñispa chanta tatay kuwintakuwan ñuqata:

-Chay q’araqa ispañul, a. Q’ara chayqa mana kaymantachu. Wak! Mismo diawlupta karumanta jamun, chay ispañulaqa, inkasta wañurachin, chay, chayqa. Q’arasqa inkasta wañurachin, chay chayqa.

Chay tantu ñuqa tapunitaq:

-Imamantapis kayjina sutiyuq kanchikri?

-Piru paykuna q’aras españoles, a-, ñiwan.

Mana chaypacha ñuqa intintirqanichu. Intusqa jinata ñin, chay patrunis junt’aykapun kay La Paz larupi, kay Sucre larupi, wastanti patrunis ti-yakun. ¡Umm! Chayqa qhawallaq, waway; asta a punta chikuti, asta mana jank’aptin maqan, ñin; wakintaqa unquq warmita wikch’uspa apan, ñin asta manapuni:

-¡Yasta karaju, ponguito!

-Ñispalla qhaporin ñin patrun. (Q).

Para los indios no había nada, después vinieron los patrones donde yo vivía. Yo de niña aún no conocía el cuero, no vestía con este tipo de ropa, tenía ropa de oveja, una pollerita y abarcas de cuero. Entonces vino un profesor q’ara, dice que era contrario. Yo le dije a mi papá.

-Papá, está viniendo aquel q’ara, y, ¿nos va a matar? Y de pronto me escapé gritando.

- No, ese debe ser el que nos compra ovejas- me dijo. Y algo más sabe contar mi padre de esa gente:

- Esos q’aras son españoles, ellos no son de esta tierra. ¡Aj! Del mismo diablo han llegado los españoles desde lejos y han asesinado a los Inkas. Los q’aras son los asesinos de los inkas.

Y yo seguía preguntando:

-¿Por qué tenemos estos nombres?

¿Y por que se han dejado hacer eso ustedes?

-Pero ya te he dicho, los q'aras son los españoles, ¡pues! – me ha dicho. Por ese entonces yo no entendía bien. Entonces ha dicho, -esos patrones se han llenado, por el lado de La Paz, por este lado de Sucre, bastantes patrones se han asentado. ¡Umm! Hubieras visto eso, hija; cómo a punta de chicote los manejaban; cuando no tostaban el grano los pegaban, a otras personas, a una mujer embarazada la llevó botando; si no estaban pudiendo:

-Ya está carajo, ponguito.

-A gritos nomás sabían hablar los patrones.



“SIRTUPUNICHÁ JINA WARMI JUQHARISUNQA” “CIERTO DEBE SER QUE LA MUJER PUEDE LEVANTARSE”

Patrunta mana aswan riqsinichu, á. Jinata tatay kuwintaykun. Chaymanta asta kunan chay ispañulis jamun ñin, asta wañurachin ñin, chayqa q'alituta qharistaqa wañurachin ñin. Chaynaqa mana chhunkhayuq mana karqachu ni chhunkayuq ñin, mana inkasqa. Mana parlaqchu ñin, jina tatay kuwin-takurqa. Chaymanta ñuqayku mana chhunkayuqchu, warmis kayku, ari. Achaymanta mana chhunkayuqchu kankichik.

Qharimanta qharitasta puru ispañullespaq wawallampuni ñin. Achayman-ta intus kunan ratu ñuqa riparakuni:

-*Sirtupunichá jina warmi juqharisunqa, sirtupunichá warmi juqharisunqa.*

-*Manapunichá qhari wawaqa ispañulap wawasnillanpuni kakuchkan, ñuqa qhipar samapuni (Q)*

A los patrones mayormente yo no he conocido, pues. Así nomás contaba mi papá.

Desde entonces hasta ahora dice que esos españoles siguen viiendo y matando, así han matado a todos los varones. Dice que no había barbudos como los españoles, que los Inkas no tenían barba. Los Inkas consideraban a los barbudos sus enemigos y no les hablaban. Así contaba mi padre.

Por eso, siendo mujeres no tenemos barbas, y la gente como nosotros no es barbuda. Los varones nomás pueden ser sus hijos del español, de eso entonces ahora así pensando me he dado cuenta:

-Ciento debe ser que la mujer puede levantarse, ciento debe ser que la mujer se levantará.

Si no fuera por eso, nuestros hijos hubieran sido hijos de españoles nomás. De eso me he dado cuenta.

“QHARI WARMINPUNI JATARISPA IMATAPIS RUWASUNMAN”
“HOMBRE – MUJER SIEMPRE SE LEVANTAN PARA HACER CUALQUIER COSA”

Warmiqa kuanan kasarikuspaqa suyraqa ñiq, ñuqata ñiwan:

-*Ay, kuanan kasarakunki wawaywan, kuanan salt'a p'itay, punchuta away, chay chumpichus, t'isnuspa chayta, wallqipu, ch'uspata, warmiman qhari-taq pullirata churamun, phuchkaspa, warak'ata, kustalata...*

-*Qharipta manaña tiyan kustalan, warmipis awanan tiyan. Puraqmanta yanapakunanku qhari-warmi kaq. Intus warmi piru kuraqta trawajanchik: mikhuy waykunanchikta, t'aqsananchikta, wawa apaykachananchikta, uwija michimunanchikta awananchikta punchuta, kustalata, wawaspaq llilkllasta, tukuy warmi ruwan, á. Warmi astawan trawajanchik, á. Qam anchis juk chhika trawajanki. Piru kampupi wakawan purín, imastachus llaqtaspaq juqharin chayllata, iluchkanchik papata, t'akachkanchik... ¡Uj! Tukuy imas ruwanchik, warmis. Grawi astawan warmi yanapanchik qhari munaspa. ¿Acaso qhari sapan ma atinmanchu, ari? Juk alata khuchurqamuy ñin, chaymanta khuchurqamuy, juk alawan mana atinmanchu. Qhari-warminpuni jatarispa imatapis ruwasunman, qhari-warminpuni, piru warmi*

astawan ruwanchik. (Q)

Cuando la mujer se casa su suegra le dice lo que a mí me dijo:

-Ay, ahora te vas a casar con mi hijo, así que tienes que tejer con palillo lindos diseños, y tejer en telar poncho, faja, cintillo, bolsas de distintas clases, hondas, costales, habiendo hilado bien, el hombre a la mujer le pondrá pollera...

-Si el hombre ya no tiene costales, la mujer tiene que tejérselos. Entre los dos, hombre y mujer siempre tienen que ayudarse. Pero la mujer trabaja por demás: tiene que cocinar la comida, lavar la ropa, cargar las wawas, pastear las ovejas, tejer los ponchos, costales, llikllas para las wawas, todo eso tiene que hacer la mujer. Quizás tu trabajas poco, pero en el campo la mujer tiene que ir con las vacas, llevar cualquier cosa al pueblo, sembrar papas y grano... ¡Uj! De todo tiene que hacer la mujer. Bastante tiene que ayudar al hombre, si lo quiere. ¿Acaso el hombre va a poder solo? Con una sola ala, si le cortamos un ala a un pájaro, ¿acaso va a poder levantar vuelo? Con una sola ala no puede, solo no puede. Hombre y mujer siempre se levantan para hacer cualquier cosa. Pero la mujer hace más.



"¿Acaso el hombre va a poder solo?"

(Foto: Z.Siles)

**“WARMIS JUNTU SUMAQCHA, ACHKHA KANCHIKMAN, ARI”
“SI LAS MUJERES NOS JUNTARÍAMOS, SERÍA BUENO, SERÍAMOS
HARTAS”**

Wakin warmisniyuq, jak! Chayllata kayjina ñinmanpis. Intus jukta, juk warmitaq ñin:

*-Riy achayman, chay liy, imaynachus chay runa purichkan, yachamuy.
Ñuqantin intus risunchik.*

Qusaytaq tantakuyman rin, chaypi imaymanatacha parlanku, imachus chay parlasqankuqa.

-Ñuqamanqa achkhitallapis willawan, juk machkhitallapiwan, mana intiruta willachkawanchu, ari, ñuqamanqa machkhitachus imanintapis tapuni, tapuptiy:

-Ajinata, ajinata- ñinmi.

-Achkhataraq parlakusun paykunapiwan. Chayta ñuqa qhatiykachaspa tapyu munani: uyariytapuni munani, listu ima uyarisaq chaypachapuni. Wakin sapan ripunku, juk machkhitallapis willapuwan, ñuqa munani yachayta achkhata. Ajinata parlayta yachayqa mana munanichu, intus ñuqa ñiyman: juk yachaqaymanchari yachaspaqa paywan parlallaymantaq chayqa. Juk puru warmis parlallaymanta chayqa. Juk puru warmis parlallaymanchus jinata, intus warmis juntu sumaqchá achkhata, ari. Juk warmi sumaq umasniyuq kanman, juk machkhallapis: qampis umayuq, qam, ñuqapis, jukpis kanman achkha, juk chunka warmis umayuq kanman chayjinata ruwasunchik juk willallasunman, achkhapis warmis tantakuspaqa. (Q)

Las mujeres de otros cómo sabrán hablar. Entonces una de las mujeres dijo:

-Anda allí, cómo será esa ley, cómo será que esos hombres caminan, hazme saber. Entonces vamos conmigo.

-Y mi marido fue a la reunión, donde hablaron muchas cosas, qué sería lo que hablarían. Pero a mí no me ha contado todo lo que habían hablado, sólo un poquito, y cuando le pregunto cómo era, me dice:

-Así nomás, así nomás dice.

Pero ellos han hablado mucho. Es por eso que yo sé perseguirle para escuchar lo que hablan y enterarme de todo. Otros van solos, y después nos informan muy poco. Yo quiero saber mucho más. Si así no quieren que yo sepa hablar, yo digo: Una mujer sabiendo ya podría opinar y discutir con ellos. Podríamos aprender a hablar entre puras mujeres, y juntas sería

bueno, seríamos hartas. Habiendo mujeres que tienen cabeza como tú, yo y otras, podemos participar mejor. Que hubiera unas diez con cabeza podríamos hacer mucho: en base a lo que nos avisen y a lo que aprendamos, hartas mujeres podríamos reunirnos.



“Podríamos aprender a hablar y participar mejor”

(Foto: E.Twint)

“KUNAN JUK SIRTICHU PAPILITUTA APAMUN INYUMANTA” “HABÍA SIDO CIERTO HAY PAPELES SOBRE EL INDIO”

Chaymantaqa kunan ajinapitaq ñuqaqa kasarakuni, intus achaymantataq kunan ñuqaykutaqa kikillantaq arí, asta apaykachawayku ñuqaykutaqa. Juk timpu sinsu karqa, sinsu wakamanta, tukuy imamanta sinsu karqa, intus sinsu kaptinqa, qusayqa juk chhikhan umayuq karqa, intus chaymantá rin, payqa. Tutaqa jank’arquytawan kachaykuni, pay rirqa. Intus kunan juk sirtitu papilituta apamun inyumanta. Iskay purinku ñanta tarinku: kunan mana paganachu kasqa. Juk qillqasqa, Titirikupta ñin, juktaq Marasapta kasqa ñin. Chaymanta chay papilis apamusqa, achaymantataq jinata runaman willamuspa, juk kuperatiwata ruwan, qusay; jinata willas willaspa rin, intus jinata así sufrichiwan. Juk Militun Gallartu ñisqa tiyan, chayqa jatun purirantillataq, irmanun payqa, chaymantaqa jina rin, intus jinapipis kunan-

qa payqa killamanta chamun. Kunan sirtupuni mana paganachu tiyan. (Q).

Después yo ya me he casado, y ya de casados los patrones lo mismo nos querían hacer, igual que a otros nos querían manejar y nos hacían sufrir en todas formas. Hubo un tiempo en que se realizó un censo: censo del ganado y de todas las cosas. Por eso mi marido, que tiene algo de cabeza, había ido a averiguar. Yo le he despachado de noche, con el tostado que acababa de hacer. Dos han ido a encontrar el camino y se han dado cuenta: había sido cierto que hay papeles sobre el indio, donde dice que no se puede pagar por la tierra ni por nada. Esas escrituras eran de un Titiriku y de un Marasa¹⁰. Entonces mi marido había traído esos papeles y se fué a avisar a los comunarios. Una cooperativa había formado, avisando a unos y a otros, así me ha hecho sufrir. Había un Melitón Gallardo, que dicen que era un gran apoderado, era como su hermano. Así también él ha ido y ha vuelto después de un mes, afirmando que había sido cierto, que no había que pagar de nada.

“MAKI WATASQATA QUSAYTAQA APAKAPUN”

“A MI MARIDO SE LO HAN LLEVADO CON LAS MANOS ATADAS”

Jinamanta karqa kay Kurawara Karanqasmanta juk Anacleto Nina, juktaq Kristuwai Nina. Achayman pay jamurqa achaypi kaypi jap’irqanku. Chaymanta jinataq jamun Wanuniman, pulisias jamun. ¡Uy tata! Pulisias jamun asta jusilta juqharisqa, yasta:

-Kichay wasiykita! Ma wichiq’araychu wasiykita! ¡Ya!

-¡Imatataq qamkuna purinkichik, kunanqa q’alituta, inyus salwajis!-ñiwayku.

Chanta ñuqaqa ch’inlla kachkani, wawitay chay imilla wawita juch’uy-situ kachkarqa. Intus kunanqa imatataq qusayqa ruwasqa, chaymanta apakapunku, arí; maki wasasqata qusayta apakapun. Ñuqataq qhipanta chawpi tuta uras rillanitaq, asta Wanuni chayamuni, jisq’un miriyayuq kachkan. Chayman chayamuni, intus kunan imatapuni qusay ruwasqari, jugsaduman yaykuni, imatapunitaq ruwasqa qusayri chayjinata wichiq’anaykichikpaq, utqhay yachayta munani.

-¡Ja, karaju!, wa imatá kay uras apaykachkanki, qusayki karaju kunan qam yachankipuni, warmin kanki. -Kunan chay papilis apamuy!- ñispa ñiwanku.

-Ma munanichu ñuqa apamuya, ari.

-Intus qamnintin wañunki

10 Se refiere a Gregorio Titiriku y Feliciano Marasa, caciques apoderados participantes de la lucha legal Liderizada por Santos Marka T’ula.

-¡Arí, ñuqa qusaypaq ñawpaqniñpi wañusaq qhipapitaq qusay wañunqa!

-¿Pitaq chayta yachachisunki?

-¡Ñuqa sunquymán jurqhuni!

-Kunan imanawankitaq wañuñachus kunan wañuñachus juklla. -¡Qamri q'ara kanki, ñuqapis ujut'itayuq kani!

Kunanri:

-¡Karaju warmi malkriara!

-Asta apapuwan, á; asta karsilman wichq'aykuwanpacha. Kimsa killa karsilpi kani, ari, chay ñisqallaymanta. (Q).

De Kurawara de Karangas había un tal Anacleto Nina y el otro Cristobal Nina. Ellos llegaron aquí y la policía los capturó. Luego vinieron muchos policías a Wanuni. ¡Ay señor! Llegaron levantando sus fusiles y diciendo:

-¡Abre la puerta de tu casa! ¡No cierres tu casa, bueno!

-¿Qué nomás quieren ustedes caminando por aquí? –Inmediatamente –indios salvajes- nos ha dicho.

-Yo permanecía callada nomás, mi *hijita* era muy pequeñita. Entonces que había hecho mi marido, sin decir nada se lo han llevado a mi marido. Se lo han llevado con las manos atadas. Después yo por su detrás he ido a media noche hasta Wanuni, y he llegado a las nueve y media y he entrado al juzgado.

-¿Qué nomás es lo que ha hecho mi marido para que lo encierran de esa manera? Yo quiero saber, diciendo he preguntado.

-Ya carajo, ya que estás trajinando a cualquier hora tú debes saber lo que hace tu marido por que eres su mujer. -¡Ahora mismo entréganos los papeles!– me han dicho.

-¡No les voy a entregar nada!

-Entonces tú más vas a morir.

-¡Si mi marido va a morir, yo he de morir primero!

-¿Quién te ha enseñado eso?

-Nadie me ha enseñado, de mi corazón nomás he sacado. Qué vas a hacerme ahora, si tengo que morir moriré, porque morir es uno solo.

-Ahora, por lo que me has dicho, pueden morir los dos en uno.

-Tú eres un **q'ara** que estás abusando de una mujer de **abarcas**!

Y entonces:

-¡Carajo, esta mujer malcriada!

Y me lleva inmediatamente a la cárcel. Tres meses me han encerrado por haberles discutido.

“ACHKHATAQ TIYAY-ÑUQAYKU PURIQ KAYKU”

“ERAMOS HARTOS LOS QUE CAMINÁBAMOS”

¡Uy! Si es una sonsera, de entonces hasta ahora así sunsirapuni ajinamanta asta chaymanta jinapi kasqa, achkhataq tiyay-ñuqayku puriq kayku. Asta Alkaltiya iskulara, alkaltikunaqa achkha kanku, chay uraymanta chaypi kasqa. Ispirituwan achkha kachkanku, achka Norte de Potosíwan kumuniraris chayllapuni achkha kayku. Intus tukuy paykuna karsilman jamuchkanku, chaykunatapis wichq’aykuchkallankupuni tukuytapis.

Tutalla parlaq kasqanku, chay tutallapipuni allqu qhatiptintaq... Yasta jamuchkan sulrarus, yasta pakarakunallapuni kaq, wakin kaqtaq wañuraq kayku, asta juk phichqa wañusqa kachkayku, chaymanta kirakuq puriqkunaqa kunitan kawsaykuraq, purichkanku wakinqa. Ajinata kay qhapaqkuna ruwanku.

-Chay liypuni kanqa— ñinku.

-Juk timpuqa juk tulluypis rikhurinqapuni, wañuchiwayku, inyuraykuqa wañusaq, liyrayku wañusaq ñuqaqa, piru juk timpuqa tulluytapis mask’amunqa, mask’akunanpuni tiyan. ¡Ñuqachá yachaniqa, ñispa turawia uy! Juk iskaypipis parlaspa tukusunman. (Q)

¡Uy! Si es una sonsera, de entonces hasta ahora así nomás ha sido. Éramos hartos los que caminábamos, tía; hartas autoridades, alcaldes, hasta alcalde escolar había, hartos. Con los de abajo, con los de Espíritu y con las comunidades del Norte de Potosí éramos bastantes. Todas estas autoridades han venido a averiguar a la cárcel, y a todos ellos también los han encerrado.

De noche nomás habían estado hablando, y en eso los había seguido un perro... Ya está, llegaron los soldados, había que ocultarse. Muchos de nosotros ya estábamos para la muerte, unos cinco han muerto siempre. De los que caminábamos algunos todavía quedamos vivos y seguimos andando. Todo esto nos han hecho los ricos, diciendo:

-¡Esa siempre es la ley, esa es la ley!

-Pero vendrá un tiempo en que aparecerá uno de mis huesos siquiera.

Nos pueden matar: por ser india voy a morir, porque la ley así dispone voy a morir. Pero llegará un tiempo en que van a ir a buscar mis huesos, van a tener que buscar siempre. ¡Las cosas que yo sé, uj! Todavía en una o dos veces puedo terminar de contarte.



“De los que caminábamos, algunos todavía quedamos...”

(Foto: HISBOL)

“NINAMAN INQHANA CHAYKUNATAQA, IMATA IRMANUS KANQARI” “A ESOS HAY QUE QUEMARLOS, QUÉ VAN A SER CRISTIANOS”

Jukqa jiru kimsa walawan wañun, chaymanta chaypi richkanman, wawan jukpacha jamurqa á, justu karsilman apawachkaptiyku, á. Ajinamanta, ajinamanta, asta ajinallapuni achaymanta, intus siyi pirsiyisqallapuni, siyi pirsiyisqallapuni, asta manapuni pipis sintirkañachu. Instus jinapipis ñuqa-qa iwanjillu yaykuni á. Ñuqa kaypichus salwakusunpis yaykuni. Qusaypis waqallakuchkantaq illaman. Ñuqa iwanjilluman yaykupuni.

-Imapaq yaykunki – ñiwan.

-Piru ancha tumankitaq qampis, ñuqa yaykupusaq, kayjina pirsiya-llawayku.

Ajinapipis ñuqa yaykupuni, intusqa chaymanta yasta ñillawayku:

-¡Aj karaju! Chay Chullpas, chay Tawantinsuyus, ninaman inqhana chaykunataqa, imamantá chaykuna, imatá irmanos kanqari, Chullpas chayqa, tuta runas, Tawantinsuyus, Kulllasuyus chaykunaqa, Antisuyus, Chin-chasuyus chaykunaqa– ñispataq ñillawaykutaq. Ya intusqa pastuta qhichukapullawaykutaq. Kunan ñuqapaq nipuni maypipis justicia kanchu. (Q). Uno murió horriblemente, con tres balazos, su hijo un día vino, justo cuan-

do nos estaban llevando a la cárcel. Después así nomás seguíamos, así nomás nos seguían persiguiendo, sin descanso, sin que nadie sienta por nosotros. Entonces fue que yo decidí entrar al evangelio, pensando que tal vez en el evangelio encontraría la salvación. Mi marido solamente sabe rogar al trueno, y yo por mi cuenta decidí entrar al evangelio.

-¿Por qué te entras?- me pregunta.

-Pero es que tú tomas mucho y además nos siguen persiguiendo, así que voy a entrar.

-De ese modo he entrado siempre. Entonces ellos así nomás me han dicho:

-¡Ah, carajo! Esos son **Chullpas**, son Tawantinsuyus, a esos hay que quemarlos. Qué van a ser cristianos esos, si son **Chullpas**, son gente de la oscuridad¹¹, Tawantinsuyus, Kullasuyus, Antisuyus, Chinchasuyus son esos- así diciendo nomás me han insultado.

Hasta incluso nos han quitado nuestros lugares de pastoreo. Ahora para mí no hay justicia en ninguna parte, he pensado.

“ASTAWAN LUMASPITAQ YUS TATAQA UYARIWANCHIK”

“EN EL CERRO ES DONDE DIOS NOS OYE MÁS”

Chaymanta jina lluqsini, ajinata paykuna qhichupuwanku. Piru chay ir-manus si jinallatataq ñiwanku: Kullasuyu, Antisuyu, Kuntisuyu ñispalla... Imastachus parlaspa purinku. Asta wikch'upuwanku. Piru Yus tataqa mana wikch'uwanchu. Insinsuta watiq tutas churani, ruwallanipuni.

-¡Uyariway Yus tata, Yus tata!

Lumapi kunanqa. Chay yus tata simpi ñuqapaq salurniy karqa. Kunitanka-ma kaypi kakuchkani, wasiyipis q'ala urmasqa, uwijitaylla llankharakusqa... Kay inyurayku jina ñuqqaqa sujrini. Mama ñuqallapaqchu sinu tukuypaq, awir paykuna intirupaq sujrini, mana ñuqallapaqchu, achkha kanku chay chaykuna. Wakin imatachus qhaparinqanku, imapaq kayta purikunku.

Ajina chayjina purikunku chayqa, mañudu ma atisunchu; piru Yus tata ma mañuduchu; kikin Yus tata imaynatachus purín, kikin purinallasaqpuni, ñini.

Piru inkaqmanta parlani ñuqa, inyusllamanta parlani ñuqa. Yusqa Yuspu-nitaq, á; piru kunitan Yusta mana riqsinichu. Ni pi riqsinchu, ni pastur, ni

11 Los comunarios andinos suelen usar también el término chullpa (ver glosario) para referirse a un tiempo mítico originario en el que reinaba la oscuridad. En este testimonio el tiempo chullpa y el tiempo inka aparecen frecuentemente mezclados y hacen referencia a los lugares sagrados de los antepasados, cargados de poderes ambiguos que infunden respeto y temor. Estos lugares y toda la simbología asociada a ellos ocupan un lugar central en los ritos y ceremonias que realizan los *yatiris*.

pi riqsinchu. Piru Yusqa kunitanpis uyariwachkanchik parlaqtaqa, uyariwanchik. Astawan lumaspitaq Yusqa uyariwanchik. Ñuqa mañakuni unquq runaspaq, manchay unquyachkanku, intus ñuqa mañakuni, juk sakrijisuta ruwamuni. Ñuqataqa warak'awan juk q'uwaras churamuni, tawantinman warak'ana chay ladun q'uwarani, yasta, sanitu, sanitu. Yus yanapawan ñuqaman, ñuqawan kachkan, jinata ruwaptiy, urasiwunwan chayqa sanitu. Sakrijisu ruwani tukuywan, intiwan ruwani, intus chaylla runaqa sanitu.

Por eso me he salido del evangelio, por lo que ellos me han hecho. Pero si los hermanos así nomás me decían: Kullasuyu, Antisuyu, Kuntisuyu diciendo... Qué nomás sabrían andar hablando. Hasta que me han botado. Pero Dios no me ha botado. Otra vez he ido de noche a ofrendar con incienso, rogando:

-¡Dios padre, óyeme dios padre!

Al cerro voy ahora. El es para mí la salud. Hasta ahora aquí estoy viviendo, aunque mi casa ha sido destruida, mis ovejas degolladas. Pero ser india sí he sufrido. Yo no sufro por mí nomás, sufro por todos. Hartos son mis hermanos, para todos ellos sufro, no sólo para mí. Qué sabrán gritar otros, para qué sabrán andar por aquí. Así nomás andan ellos, de tan mañudos ya no pueden. Pero Dios no es mañudo; así como él ha andado, así yo también caminaré, digo.

Pero yo hablo del Inka, de los indios nomás hablo. Claro que Dios es siempre Dios, aunque yo no lo conozco. Nadie lo conoce, ni el pastor ni nadie. Pero Dios nos está oyendo ahorita, si le hablamos, nos oye. Pero en el cerro es donde Dios nos oye más. Yo ruego por la gente enferma, por los que saben enfermarse gravemente, por ellos yo ruego, y hago sacrificios. Con la honda echo q'uwa a los cuatro lugares¹² y la gente se sabe sanar. Dios me ayuda y está conmigo cuando hago esas ofrendas y rezo oraciones para curar a la gente. Hago los sacrificios con las imágenes del sol y con todo lo necesario, y entonces la gente se sana nomás.

Foto “por la gente enferma hago sacrificios”

12 En qhichwa: **tawantinman**: hacia los cuatro lugares que constituyen una unidad completa. Puede tratarse de una referencia directa al tawantinsuyu, o bien de una apelación más general al cuatripartitismo organizativo y cósmico, en el que se conjugan el número sagrado cuatro (tawa) con la idea de unidad, armonía y “completitud” (**ntin**).

"Por la gente enferma hago sacrificios. . . "

(Foto: C.Bubba)



“TUTA RUNA KARQA ÑIN, CHAYPI”

“ESOS LUGARES HABIA SIDO DE LA GENTE DE LA OBSCURIDAD”

Ñuqa kay Sucre laruman rirqani:

Chullpas kasqa, wasis kasqa, p'uñitus kasqa. Intus ñuqapis ñini, irmana Ricarda ñini:

-Jaqay ch'utitu, q'ara ch'utitu tiyakuchkaq.

-Ama riychu irmanita, chaypi kataris achkha tiyan, ari; manapuni tiyana-chu- ñin.

Intus ñuqa urasiwunpi rillarymanpuni ñini, chay ch'utuman rini: ni imapis jina ni kataris ni ima kanchu; ñuqa tiyakuni.

-Ay irmanita, ama tiyaychu, chaypi sirtupuni kataris pikasunqa, asta chaypi kataris puñunanpuni- ñiwan.

Si mana ñuqapaq kanqachu katariqa ni imapis kanqachu. Inka Achachila, Inka Awilita ñispa ñiptiyqa; chullpa Awilita, chullpa Achachila ñispa, urasiwunta quqaq. Mana munaspa, irmanaypis tiyakun imatá qhawan kay jinata, á.

-¿Imatá qhawanki irmana?- ñini.

-Kataris jamunqa.

Mana ñuqapaq katari kanqachu; kataris imanakuntaq, á. Chaymanta chay wisinusninta tapuni; jinatataq chay irmana Ricarta ñiwan.

-Jinatapuni, jinapuni katariqa chaypiqa manchaypuni.

-¿Imapaq chay katari, maymanta jamun, ari?

-Chullpaqta, ñin....

Tuta runas karqa ñin chaypi; achaytaq as wastanti jaqaynapis Sucre, imapis kakuchkan: quri kanpanapis kakuchkhan, warmisita awachkan, Qaqajina kachkantaq juk lumapi. Chayasaqpuni mayk'aqpis chayasaqpuni chaymanta. Qaqa kachkan chaypi salt'ata awakuchkan. Astawan Sucripi-qa, piru karu, á. (Q)

Yo he ido por el lado de Sucre: había *Chullpas*, había casas cantaritos.

Entonces le dije a mi hermana Ricarda:

-En ese promontorio pelado me voy a sentar.

-No vayamos, hermanita, ahí hay harta víbora, no te sientes- me dijo.

Entonces yo dije: al atardecer voy a ir siempre a ese lugar, y fui a ese promontorio. No había ni víboras ni cosa parecida; así que me senté nomás.

-Ay hermanita, no te sientes, cierto es que las víboras pueden picarte, ahí es donde duermen me dijo.

Si yo no había visto víboras ni nada. Más bien digo: aquí está al Inka *Achachila* y la Inka *Awilita*, el Chullpa Achachila y la Chullpa Awilita; yo

rezaré para ellos. Pese a no querer, mi hermana también se sentó y se puso a mirar.

-¿Qué miras hermana?

-Ya vienen las víboras.

¡Qué van a venir las víboras! Además, ¿qué me van a hacer? Entonces les pregunté a los vecinos de que me había dicho mi hermana Ricarda.

-Sí, así siempre es, es verdad que ahí hay víbora en cantidad.

-¿Para qué y de dónde vienen pues esas víboras?

-Dice que son de los Chullpas.

Esos lugares habían sido de la gente de la obscuridad. De eso hay bastante por el lado de Sucre; hay campana de oro, hay una mujer tejiendo en una loma; son como figuras en las rocas de los cerros. Tengo que llegar siempre para ver, como sea tengo que llegar. Dicen que en la roca se ve cómo está tejiendo figuras en telar. Bastante cosas que ver hay por ahí, pero lejos es.

“IMAPTIN KAMPUPI AYLLU JAYT’ANAKUNKU AYLLUKUNA” “COMO ES QUE EN EL CAMPO UNOS AYLLUS SE PATEAN CON OTROS”

Karnawalpi tinku tiyan, kay kunanqa kachkanllapuni, Karnawal tuminkupi, kunan kakuchkan kunanpis. ¡Uj! Muntira chay churaykukun. Muntira in-yukunapta, piru ispañulapta muntiraqa karqa. Chayta churakunku paykunaqa. Ispañula muntirawan jamun, intus paykuna chayta kunan inyuskuna, piru chay inyusman sarujatakunkupuni iyusman piru ñispa paykuna:

-Soy tatala karaju, soy tatala, wak, ¡wak! Sikuya, Chullpa- ñispa.

Maqanakuchkanku, arí. Sunsiras maqanakuchkanku. Chaymanta warmispis:

-Yuqalla chamullanki, chamullanki.

Intus kayman t’uqpichkanku, jukta warmis yaykun kayman, warmis warmipura qharis juntunpi maqanakuchkanku. ¡Uj! Manchayta tinku jatarinku, ari. Ñawpamanta pacha jinapuni kasqa, jinatapuni maqanakuq kasqa.

Astawan ajinapuni, á. Wakin asta wañuchikunpis, á. *Acaso ñuqanchik Atawallpapichu kachkanchik. Imapi kampupi, ayllu jay’tanaman ayllukuna rin. Aylluy mana Atawallpapis ni imapis kanchu. Ajinata ñuqa ñini (Q)*

En Carnavales hay *tinku*, ahora mismo sigue habiendo. En domingo de Carnaval. ¡Uj! Esos se ponen monteras; la montera es de los indios, pero era de los españoles. Con los españoles vino la montera, y eso es lo que

ahora se ponen los indios. Y ahora de la misma casta de los indios se pisotean con eso, diciendo:

-Soy *tatala*, carajo, soy *tatala*. ¡Waj, waj! Sikuya, Chullpa...¹³

Así se pelan, muy fuerte se pelean. Y las mujeres también:

-Chico, ven acá, ven nomás acá.

Así se manosean; de una vez las mujeres entran a la pelea y entonces mujer con mujer se pegan junto a los hombres. ¡Uy! Muy feroz es la pelea del *tinku*, pues. Desde antes siempre era, así siempre había peleas. Aún más fuerte era, algunos hasta se mataban. Pero yo digo: ¿acaso nosotros estamos en los tiempos de Atawallpa?

¿Cómo es que en el campo unos *ayllus* se patean con otros? Ninguno de nosotros *ayllu* es de Atawallpa ni cosa parecida. Así digo yo.



"Porque nosotros, los dueños, vamos a volver. . ."

(Foto: El Mizqueño)

13 Tatala es un término aymara que suele usarse como equivalente de "indio" en tono despectivo, denotando salvajismo. Chullpa y Sikuya son dos *Ayllus* mayores del norte de Potosí.

“INKAPUNI KUKA QHAWAN”
“SIEMPRE ES EL INKA EL QUE MIRA LA COCA”

Akasu Inkas jinapuni karqa. Warak’as quri warak’ayuq ñuqa Musiyupi qhawani. Inka quri warak’ayuq, quri intiyuq, quri warayuqpuni kakuchkan. Warayuqpuni, aysiripuni kakuchkan.

Chanta, ¿imaynatataq q’aras mana aysirichu? Simpripuni kuka qhawariq kachkan. Intus inkapuni kuka qhawan, Inkapuni kuka akhullin, intus sanullatapuni kutichispa. Chaywan jampisqa sanullan tukuypis sanullan chaypiqa. ¿Ispañulis imarayku mana yachanchu chayta? Kaypi kani ñuqa tuyñu kani. Akasu pay tuyñuchu. Kunitan juk kay wasiman kunan tantakuwaq. Ñuqapis ripuymen, tukuy imasniy saqiykiman. Kunan jukpi kutimuyman; kunan tukuy imasniyta tukuchkanku:

-Qupuway ari.

Kunan paypaq arintirun kaylla imataq; chay arintiru maqanakunman kijanakunman. Ripuychik kunanqa. Ñuqata wasiyuq jamuymantaq chayqa manataq ni ima kanmanchu. (Q)

Y los Inkas, ¿acaso eran así? Yo he visto en el Museo que el Inka maneaba honda de oro, sol de oro y vara de oro. Hasta ahora está ahí el Inka, él es *el que viste unku* y también es *adivino*.

¿Cómo así es que los *q’aras* no pueden ser *adivinos*? Siempre es el Inka el que mira la coca y el que akullika, y así puede volver a la gente sana. Por eso, con nuestras medicinas todos están curados y sanos aquí. ¿Y por qué los *q’aras* no pueden aprender estas cosas? Es que de este lugar yo soy la dueña; ¿acaso ellos son dueños? A ver, aquí se pueden reunir en mi casa, y yo puedo irme, y dejarte todas mis cosas; de pronto puedo volver y enterarme de que han acabado con todo:

-Devuélvanmelo pues.

Ahora para el indio el español es como su arrendero nomás. A ese arrendero hay que pegarlo, de él hay que quejarse y decirle que se vaya, porque nosotros, los dueños, vamos a volver.

“ALUNSUWAN PANDUWAN ACHKHA AWILUY WAÑURASQA”
“CON ALONSO Y PANDO HABIAN MUERTO MUCHOS DE NUESTROS ABUELOS”

Chay karqa ñin Liru karqa, Juan Liru karqa. Manchay pirsijido jina karqa ñin payqa. Wasinqa chay janaq wasi kaq, chaypi liwrusqa q’aytusqa, tawqasqa kakuchkan, ñuqaykutaq allaq kayku. Chaymanta liwrusqa: tuliq,

tulíq, kusasta tariq kayku, ari; jinata qhisimichiwan ruwasqa liwrus imachá kaq, jinataq suwilawan sirasqa jina kaq. Ñuqa juch'uysitulla kachkaspa; chay liwrusmants tatay parlaq:

-Chaymanta Panduwan Alunsuwan manqanakuq, - ñin

Tatay juch'uysitu kachkaspa. ¡Uy tata! Alunsutawan Panduwan chay wañurasqa, achkha awiluy p'ampaspaqa may chhikanpipis p'ampasqalla kaku-chkan.

-¿Imamantataq ackha almas p'anpasqari, tatay? - ñini.

Intus tatayqa ñiwan.

-Alunsurayku Pandurayku wañurachikuq- ñiwan.

Achaymanta chaypi p'ampasqa ñisqawan. (Q)

Había un tal Lero, Juan Lero. Dicen que era muy perseguido. Su casa estaba es esa altura; allí había muchos libros enterrados, amontonados, y nosotros fuimos a excavarlos. Entonces encontramos muchos libros con escrituras, ¿qué sería?; eran cosidos con cuero. Yo era pequeñita nomás. De esos libros mi papá hablaba:

-Por eso es que Alonso y Pando han peleado.

Mi papá había sido chico en ese entonces. ¡Ay señor!

Con Alonso y Pando habían muerto muchos de nuestros abuelos, y ahí estaban enterrados.

-¿Por qué están enterrados tantas almas ahí? –pregunté.

Entonces mi papá me dijo:

-Esos son los que saben matarse por culpa de Alonso y Pando.

Y por eso habían estado enterrados ahí.

“CHAY KASIKIS WAQANA LIWRUSTA APAYKACHANKU”

“LOS CASIQUES ERAN LOS QUE CARGABAN LOS LIBROS DE LAS LAMENTACIONES”

Awturirarisqa alkalti, kasiki, mallku chaykuna. Chantaqa chay pachapi kasikiqa apaykachan kartasta, kunan kay kartasta La Pazman pustillunis ruwasqa ñawpaqta. Chaymanta jallp'aqa chaypi karqa jallp'ataqa chay pustillun ruwaq, jallp'ata jap'ikuq, ma jap'ikunchu ma pustillun ruwaqchu. Irmanuy jap'irqa, ñuqa juch'uysitu kachkani Sunsira ñawpaq puriy, achay Tampu tampumanta rina karqa, chay karta apaq karqa, chay kasikis, ma-llkus, achaykuna, jilaqata, alkalti ñisqa waktaq.

Piru kasikis apaq karqanku. Titulu q'ipiq kasiki. Achay titulu q'ipiq kay kasi-kunkunaqa, kunan justicia qhawachisunkichá. Chay kasiki titulu q'ipiq cha-

ykunaqa. Waqana liwrus apaykachana, ñispa tatay ñiwaq. (Q)

Las autoridades eran Alcalde, el cacique, el Mallku. En esa época los caciques eran los que llevaban las cartas. Antes dice que había que hacer servicio de postillonaje, hasta La Paz. Pero ahí había tierra; el postillonaje se hacía para agarrar esa tierra. El que cumplía con el servicio, podía tener tierra, el que no cumplía, no. Mi hermano así agarró tierra, cuando yo era pequeña. Sonsera había que andar antes. De tambo en tambo había que ir llevando cartas. Los caciques, mallkus, alcaldes, jilaqatas y otros llevaban el correo, pero los caciques eran los encargados. Los caciques eran también los que cargaban los títulos; por lo que trajinaban con títulos quizás los indios íbamos a ver la justicia. Eran los cargadores de títulos. Eran los que cargaban los libros de las lamentaciones¹⁴. Así contaba mi papá.

“LIJITIM INYUTWA, URAQIN JAQIYW NAX”

“SOY LEGITIMO INDIO, DUEÑO DE LA TIERRA”

Nayrax tataxax q'ipisiniriw; nayrax spakiw, janiw mamaxax nan utjkanti.

Kirra chak ukapachaxa, tataxar apawayi; ukat:

-Kawxis tatamax, kawxis tatamax-saw situ.

-Tataxax jiwataw sist nayax.

-karaj maltit imilla, jumax tatax jiwataw, tatamax akankiw –saw.

Utax mantaway ukat apsuw sarawayxiw militaranakay. Ukat nayax k'ajtay.

Uj...qawrjampin anantappix, phusilanakampkamkiy, walpiniy jaqi jiwaripay ukax Tata Mirantaw uk t'akjatayanx; Turiwyu Mirantaw uk t'akjatayanx:

-Aka liyx kumplitati.

-Janiw tatay aka liy kumplkirist, naya inyutwa, lijitim inyutwa, uraqin jaqitw nax.

-Qué uraqin jaqitw karax, jumax kumunistataw.... Papilar juramint luray asta, Yusat art'asinin, mä wararuw kurust'ayi ampi, waraxa pir Inkanki, ukat tata Santutumink ukä Inkankill. Ast kimsuruw juramint lurayix.

Antes mi papá nomás a mí me sabía cargar; él era sólo, no tenía a mi mamá. En tiempos de la guerra del Chaco, a mí papá se lo llevaron:

-¿Dónde está tu padre, dónde? – me dijeron.

-Mi padre ha muerto –les respondí.

¡Carajo, maldita imilla, tú dices que tu padre ha muerto, pero él está aquí!

14 En efecto, los caciques de la época cargaban consigo grandes legajos de documentos que contenían los títulos comunales, las reclamaciones y peticiones ante las autoridades y toda una serie de expedientes para la defensa legal de sus tierras (cf. THOA, 1984; Ticona 1985).

Así diciendo entraron a la casa y se lo llevaron los militares. Yo de eso me puse a llorar a gritos. ¡Uh! Como a llamas se los han arreado, apuntando con sus fusiles; así murió mucha gente. Fue Toribio Miranda quien puso freno a eso, diciendo:

-Soy indio; el indio no debe ir al Chaco ni a ninguna parte.

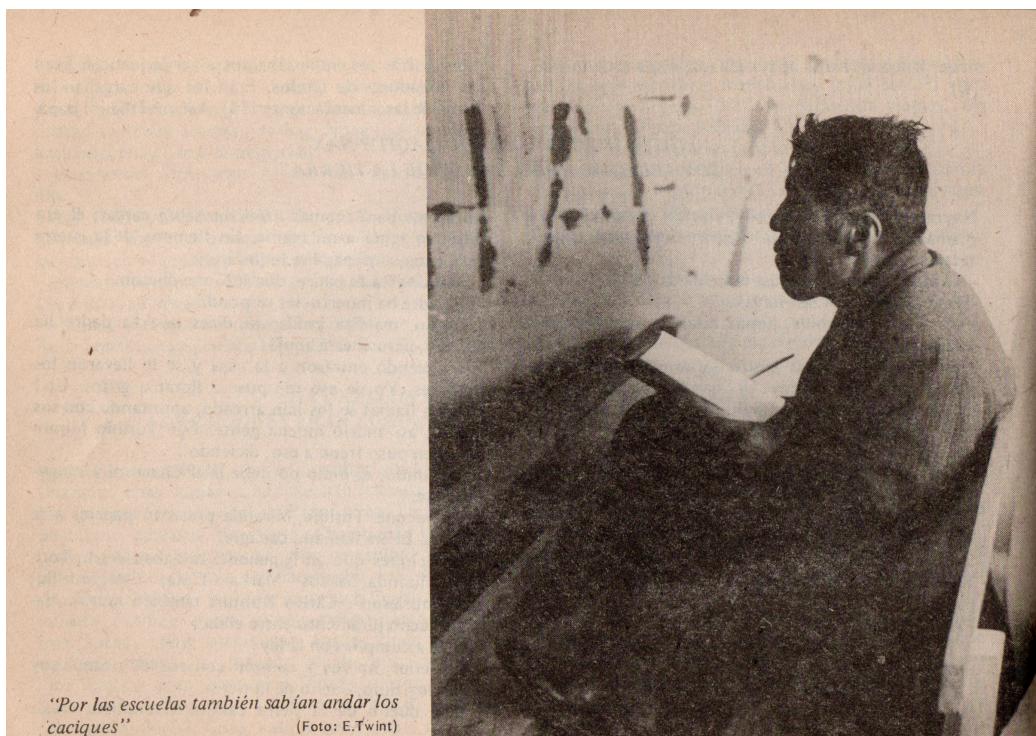
Los caciques que antiguamente andaban eran: Toribio Miranda, Santos Marka T'ula, Chuqimisillu; esos murieron. Carlos Kunturi también murió. Habían hecho juramento entre ellos.

-¿Vas a cumplir con la ley?-

-No señor, no voy a cumplir con esa ley porque soy indio legítimo, dueño de la tierra.

-Qué dueño de la tierra carajo! Comunista eres....

Hacían los juramentos sobre papeles, invocando a Dios y haciendo una cruz con una vara. La vara era del Inka, como también tata Santo Domingo era del Inka. Durante tres días hacían los juramentos.



"Por las escuelas también sabían andar los caciques"

(Foto: E. Twint)

**“WAYNANAKX WAL ISTUYASIN, JANIRAK INTINTISTAPATI”
“AL AVANZAR EN LOS ESTUDIOS, LOS JÓVENES NOS DESCONOCEN”**

Iskuyltuqit sarnaqapxarakiw taqpach kasikinakax, inkuyla partikulara apsuspt. Janiw layrax kun istaru ujtkanti, jichhakiw istaru utjaskix, pajasiñanw. Ukarakiw tataxa siri:

-Iskuylar Tatay uchitay.

-Qhalinchat kartanak chachanakar apayäta –siw- janiw. Jumax jan jan qapuñ, sawuñ yatxatäti imill. Nar janiw uchituti. Jichhakam tataxar aytast nayax. Nar uchitaspan... sas. Yuqallanakaw yatiní, janiw imillanakax yatiniti, ukat chha naya amuyast.

Pri waynanakax wal isturyasin, janirak intintistaspati, q'aranakaruk mantxi; isturyi nan markaxan; tukturanaka, awujarunaka, yaqhipa pruphisuranaka, ukat jichha jupax intintiti. Inyu, inyu sasjamakiw parlsamachi. Pir jaiw natak walikiti, janipiniy; chhaqsuyaskakipiniw; jan munxití ni uraqs lurañ munxití; pir inyux uraqir uchatatanxay, uraqin jaqistayxay inyux. Layra jaqinakax juk'amp yatiñanipí nax qhipaktw turawiya, pir q'ala tukuskapxixä. Q'alpini q'aranakapini chhaqsuyaskstu. Jiwaax kamachañanis, puriranixapxixä, jiwasanakan mä akkhall isturyu sartat wawankas yast jupanakakixaraki, jupanak kutisxi. Yaqha tuqir janq'u jaqix arkantaskistu, ast janiy yatiñ puyrt, k pinst wal... achachilanakar ruwasiskaraktwa.: kamacharakiñän kunaskarakiñan, ña jiwxañampis nä. Amuk rawajasiskt, saraskakipun nä inyut nayaxä saraskakipunt.

Por las escuelas también sabían andar todos los cacique. Hemos conseguido escuela particular. Antes no había escuelas estatales, ahora nomás ya hay, antes había que pagar. De eso a mí padre de decía:

-Papá, ponme pues a la escuela.

-No imilla, si te pongo, vos no vas a saber hilar ni tejer, vas a estar molestando nomás con cartas a los hombres.

Y así no entré a la escuela. Hasta ahora, cuando pienso en mi padre, digo: si me hubiera puesto a la escuela.... Yo me doy cuenta que por eso los niños varones nomás aprenden, las niñas no.

Pero también ocurre que los jóvenes, al alcanzar en los estudios, nos desconocen y se entran al mundo de los q'aras. En mi pueblo han estudiado y se han hecho doctores, abogados, profesores. ¿Y ahora acaso nos entienden? ¡Indio, indio! Nomás parece que nos dijieran. Eso para mí no está bien. Los q'aras están haciendo que se pierda lo nuestro; ahora la gente ya ni siquiera quiere trabajar la tierra. Pero el indio está puesto para la

tierra, el indio es dueño de la tierra. La gente de antes sabía mucho más, yo más bien estoy atrás. Pero ese saber se está acabando. Los q'aras quieren hacer desaparecer todo eso. ¿Qué vamos a hacer nosotros? Ellos son poderosos. De nuestra gente, los que estudian ya nomas quieren volverse como ellos. Hacia otro camino nos están desviando los q'aras, yo no comprendo cómo. Yo pienso mucho en eso, ruego a los achachilas: ¿Qué vamos a hacer? ¿Qué va a ser de nosotros? Yo ya estoy para morir. pero estoy trabajando de callada, y sigo recorriendo mi camino como india.

“JINAPI PURINAY WAQPUNI NOQA KASHANI”

“DE TANTO HABER ANDADO YO YA SY OTRA”

Jinapaq purinaypuni noqaqta á. jinapi purinaypuni chay sujrisqaymanta chanta purini kunampis ripullasaqtaq. Jinapi purinay waqpuni noqa kashani; jinapaq yustata noqata qhawan. Intus jina purinaypaqpuni Inka istrilla, inka wasilla qhawakuwan jina purinaypaq. Jinata purispapis wañusaq, piru mana wañusaqchu, almayqa kawsanqa, kuirpuya wijch'upusaq. (Q) Así siempre se andar yo; con esos sufrimientos así ando, y ahora mismo voy a continuar mi camino. De tanto haber andado yo ya soy otra. En eso de andar dios vela por mí. La estrella del Inka y la casa del Inka me protegen para poder caminar. Y yo sé que caminando voy a morir. Pero no moriré porque mi alma seguirá viviendo, aunque deje mi cuerpo.

7. A MODO DE CONCLUSIONES

7.1. Se ha hablado de un silencio femenino en la historia.

Un investigador de las toponimias y antropónimias aymara-quechwas atribuye este silencio a una condición estructural de la mujer andina, que dataaría de tiempos prehispánicos.

“La manipulación del apellido Sisa ha sido provocada por el status real de la mujer aymara-quechua en la época pre-colonial. Solo los varones quedaron depositarios del “nombre del ayllu” y posteriormente del apellido autóctono. Los nombres de animales aymaras quieren expresar únicamente cualidades masculinas. Hay pues, un “silencio” femenino, un vacío de expresión femenina en el ayllu aymara. La mujer es silenciosa como silenciosa es Pacha Mama” (Aguiló, 1983).

La afirmación de Aguiló nos parece abusiva. Conocemos aún muy poco de los sistemas de transmisión de herencia y parentesco en los Andes procoloniales como para asegurar que siquiera hubo un “nombre de ayllu”, transmitido de generación en generación. En la región de Pacajes, se ha mostrado que el sistema de herencia distaba mucho de la sucesión patri-lineal de apellidos impuesta por los españoles (Rivera y Platt, 1978). Por otro lado, la historia de la resistencia anticolonial pone en evidencia varias situaciones. En primer lugar, la opresión colonial condenó al conjunto de la sociedad andina a una degradación y “anonimato colectivo” (Bouysse-Cassagne, 1976) en el que se desdibujaron las jerarquías sociales internas para dar paso a la condición común de indios o colonizados. No es posible, entonces reflexionar sobre el “silencio” de la mujer andina como si éste fuera producto de una condición estructural inmutable. Antes bien debemos indagar sobre su significado en las condiciones históricas concretas de la opresión colonial.

Por otra parte, sabemos que muchas de las rebeliones andinas produjeron muy poco “discurso” explícito. Es decir, muestran una mayor elocuencia en los gestos y actitudes colectivas a menudo cargados de contenidos simbólicos que en las proclamas y manifiestos públicos, siempre empobrecidos por la traducción a una lengua y a unos códigos de pensamientos ajenos. Esta incomunicación cultural, propia de situaciones de opresión colonial, no permite situar en otra perspectiva la relación silencio – palabra. La comunicación era posible, por ejemplo, cuando el oprimido adoptaba el modo de vida y pensamiento –y por ende también la palabra del opresor. En estas condiciones ¿no es terco silencio una forma de resistencia?

A la luz de estas reflexiones, propondríamos que se enfocase el “silencio” de la mujer andina como una forma deliberada de anonimato, en el contexto de las relaciones interculturales, que contrasta con la elocuencia verbal expresada en el interior de su ayllu o familia. Este anonimato complementa la actividad masculina de relacionamiento con el mundo *q’ara* a través de la palabra (expedientes, escritos, peticiones), que coloca al varón en un espacio vulnerable e intermedio. El silencio femenino expresaría entonces una práctica de autodefensa cultural: proteger al varón de los peligros de su vinculación con el mundo *q’ara* y reproducir las valoraciones culturales y morales propias.

7.2 La resistencia de la mujer comunaria está vinculada a su cotidianidad.

Si bien en situaciones críticas de la lucha comunaria la mujer participa activamente, al lado del varón, integrando incluso los ejércitos indios, esta actividad no hace sino prolongar su actividad constante y cotidiana de resistencia cultural. Por ello, cuando su participación se hace visible, la mujer se hace presente como complemento de su par masculino, y proyectando a la esfera pública las actividades y percepciones de su vida privada (ver Jelin, 1984: 13- 14.) Esto refuerza, además, la noción andina de complementariedad masculina femenina, que forma parte integrante de su visión del mundo.

7.3 La mujer comunaria elabora ideología a partir de lo concreto; de su entorno de afectos familiares y relaciones sociales inmediatas, de sus actividades productivas y reproductivas.

Destacan en esta ideología, valores propiamente femeninos: la defensa de la vida, la conservación y distribución equitativa de los medios de subsistencia, y una noción de “justicia” proveniente del modelo cíclico de la naturaleza. Estos valores modifican y matizan la actividad reivindicativa masculina, asentada en la legitimidad del poder autóctono y en la memoria de relaciones estatales coloniales y pre-hispánicas. Esto explica el radicalismo que en ocasiones logran imprimir las mujeres a la lucha de resistencia comunaria, dotándola de imperativos morales y afectivos que no admiten conciliación alguna.

7.4 La mujer andina es depositaria privilegiada de la esfera de la resistencia cultural.

Tanto en su actividad como tejedora, como en su especialización ritual, la mujer produce activamente símbolos e interpretaciones que constituyen una parte importante del bagaje de la identidad colectiva de las comunidades andinas. La actividad textil es además el espacio donde la mujer andina ejerce y transmite con mayor amplitud sus concepciones estéticas, sociales y filosóficas, que constituyen una vertiente de enriquecimiento y contribuyen a la elaboración y dinamismo de la cultura andina.

7.5 En el ritual se expresa, asimismo, una actividad de producción ideológica que sintetiza la memoria colectiva y reproduce la memoria mítica de las comunidades.

El mito, como categoría del pensamiento histórico tiene en la mujer yatiri a una de sus portadoras más fieles y creativas, que comparte con otras comunarias el don de una gran habilidad narrativa y un amplio reportorio de tradiciones orales.

7.6 Quedarían, para terminar, muchas interrogantes sobre el devenir histórico contemporáneo de estos rasgos de la historia y la memoria de la mujer comunaria pre-revolución de 1952. Los cambios ocurridos desde entonces nos hacen pensar que muchas de las condiciones en que estas formas de participación femenina en la historia eran practicadas han desaparecido por completo. Hoy las mujeres de las comunidades andinas están organizadas en sindicatos, demandan una participación autónoma y directa en la vida política de los organismos representativos de los trabajadores, y prestan menos importancia a los roles y actividades tradicionales femeninos. ¿Cómo plantean y resuelven este conflicto organizaciones como la Federación Bartolina Sisa que plantea tanto la defensa de los derechos específicos de la mujer rural como los símbolos de la identidad cultural tradicional? ¿Cómo afectan a la memoria y la ideología de la mujer comunaria la universalización de las relaciones de mercado, la castellanización masiva y la migración de las ciudades? ¿Qué problemas intergeneracionales plantean cambios tan bruscos y cómo afectan las posibilidades de autoformación y continuidad histórica de las comunidades andinas?

Interrogantes como estas escapan al marco cronológico de nuestra investigación. No obstante, queremos afirmar que son estos dilemas del presente los que han orientado permanentemente nuestra incursión en el pasado de la lucha comunaria.



'Inyut nayaxä saraskakipunt'

(Foto: E.Twint)

EPÍLOGO DEL EDITOR

“Escribir la historia significa citar historias”

Walter Benjamin

Escribir la historia de los “pueblos sin historia”, en base a la tradición oral, es algo que tiene que ver menos con la ciencia que con el saber. Es, además, una práctica subversiva respecto del poder pues, en el caso de la historiografía, dinamita el tabú positivista según el cual los datos del pasado sólo sirven para llevar la ficción de un tiempo vacío y homogéneo y, en versiones más ingenuas, dar cuerpo a la linealidad de una historia que confirma la presunción racionalista y teológica según la cual la historia es, o bien la historia de la lucha de clases o una historia de la salvación, donde el dolor, el fracaso, la exclusión, la derrota, el silencio, son hurtados de su unidad y singularidad y son disueltos o utilizados como cimiento para unir lo épico social y lo sagrado en una continuidad ideal, en un “sentido”, que desemboca inexorablemente, ora en la “Sociedad sin Clases”, ora en el “Reino de Dios”, los dos rostros del mismo jano: la concepción rectilínea del tiempo.

Esta manera de hacer historia, en cambio, rompe con la ideología del progreso, de la continuidad, con una idea aditiva del drama histórico o de la tragicomedia del espíritu Absoluto, si se prefiere. Esta manera de hacer historia se inspira, más bien, en una vieja tradición andina, concretamente femenina: concibe la historia como un tejido: por tanto, de lo que se trata es de reconocer la trama, la textura, los modos de relaciones; saber del envés y del revés, del valor y del significado de la filigrana, etc. Con otras palabras, tratamos de leer en el libro de la vida lo que jamás ha sido escrito; tratamos de atrapar la imagen venida a la memoria y que se revela en el momento mágico de la entrevista de un modo a la vez fulgurante y fugitivo, antes de que se vuelva a perder en la noche del silencio.

El materialismo indio no aspira a una exposición homogénea y continua de la historia: no cree en el progreso; busca más bien actualizar el pasado en imágenes, es decir, en esa condensación icónica en la que pasado y presente se coagulan. El pasado pervive en el inconsciente colectivo como un sueño (para los vencidos las más veces como pesadilla). La escritura de la escritura, entonces, abre el sueño a la vigilia del presente: lleva a la palabra ese saber aún no consciente que duerme en la penumbra de la exclusión y de la afasia. Recordar y despertar son una y la misma cosa. “Se me abrieron los ojos” es un *leit motiv* que acompaña esta cere-

monia que disuelve la mitología en el espacio de una historia que ahora sí empieza a ser propia. La identidad, como la aurora que emerge misteriosamente de la noche del pasado a través de la memoria y por medio de la imagen.

Es justamente en esto -me parece- que se da la ruptura más profunda, epistemológicamente, con los hábitos discursivos de la historiografía burguesa y proletaria. No progreso, si no actualidad; no conceptos sino imagen; no discursos, sino narración, no ciencia sino saber. El materialismo indio recusa los elementos épicos de la historia, pues la memoria del vencido, que es la memoria de su cuerpo pisoteado por el Logos, tiene que dar cuenta primero del dolor no redimido, de la humillación, del desprecio, de la resaca de todo lo sufrido que se ha empozado en el alma; en fin, de los golpes de la vida, como hubiera dicho Vallejo. De ahí que esta memoria no pueda ser sino la reminiscencia de lo cercano, del detalle: de lo cotidiano.

La mujer y sobre todo la india es el sujeto articulador por antonomasia de lo infra político, del dominio de la reproducción de la vida, de la defensa de la vida; el eje sobre el que se dará el cambio hacia una nueva civilización en las “sociedades periféricas” o no sucederá nada digno de ese nombre. Porque la lucha por la producción, en el sentido del progresismo iluminista y como gasto entrópico de energía, es un conato perdido de antemano para nosotros y, vista su última ratio: la amenaza de la aniquilación total, en buena hora inalcanzable.

El movimiento indianista/katarista tiene que sumergirse en el resollo aún no apagado de su propio pasado para buscar un lenguaje común, un sentido común erotizado que pueda superar el faccionalismo actual y cohesionar una propuesta alternativa de civilización. En este volver a beber de los propios manantiales, el reencuentro con las mujeres es decisivo. La mujer es el paradigma más claro de la opresión. Por eso la lucha india y la lucha de las mujeres son complementarias; es más: son una sola lucha.

Después de la larga búsqueda feminista que en sus vanguardias más ultristas ha terminado postulando la sombría quimera del país de las Amazonas: el lesbianismo radical, es sano volver a pensar la comprensión aymara de la pareja, de la complementariedad: Taqikunas, panipuniw akapachanxa, en este mundo todo es par. Aquí nos hallamos más allá del dualismo y el monismo occidentales. Sería hermoso pensar lo andino como una síntesis, como un paso más adelante para toda la humanidad. Y he aquí que ésta sería además la única cura contra la hibris de la his-

toria del occidente. Si hay totalidad, esta solo puede esconderse en el fragmento, en ese fragmento dual que es el hombre: varón y mujer, la única forma –además– que puede hacerle justicia, ya que el Hombre ni es hijo de Dios, ni está más abajo que los ángeles, ni es medida de todas las cosas: solo un escalón más en la incommensurable manifestación de la naturaleza: un pestaño entre las flores y los astros.

Por esto también el método de este trabajo es el montaje: reunir, volver a juntar lo disperso en una nueva unidad, siempre provisoria, respetando su heterogeneidad. Así, las citas, los fragmentos, son las lanas con las que colectivamente se va tejiendo, poco a poco, la túnica inconsútil, de una nueva manera de morar sobre la tierra.

GLOSARIO

Achachila y awilita.- A., Lit.: y (castellanización) abuela; también anciano o anciana. Achachilas son los cerros y otros lugares sagrados relacionados con el culto a los antepasados.

Akullikar.- Del A. akhulliña o del Q. akulliy: Mascar coca. En forma caste-llanizada se usa en el castellano mestizo.

Ayllu.- Comunidad de parentesco y territorio que ocupa diversas escalas de la organización social andina, desde una escala mínima (estancia o cabildo) hasta escalas mayores y máximas (Platt, 1976) que ocupan extensos territorios multiecológicos y agrupan a confederaciones de ayllus organizadas en dos mitades (Aransaya/Urinsaya; Alasaya/Mäsaya) (A. y Q.)

Aysiri.- Un yatiri de más jerarquía, que tiene la capacidad de hacer volver a la gente que se ha ido (A.)

Chullpa.- Tumba del periodo pre-Inka. Ver también la nota 11 (A. y Q.).

Ch'ullu.- Gorro de varón tejido a palillo (A.)

Jaqi.- Gente. Persona reconocida como unidad con derechos y deberes en la comunidad (A.)

Jilaqata.- Del A., Lit.: el encargado mayor. Autoridad comunal tradicional. En las haciendas, se mantuvo este rol de autoridad, pero imprimiéndole un contenido de total sumisión al patrón y autoritarismo hacia los colonos.

Liukhana.- Instrumento de labranza andino (A.)

Marka.- Confederación dual de ayllus. También pueblo o ciudad (A.).

Mallku.- A., lit.; cóndor; también se refiere a los cerros importantes o tute-llares. Autoridad máxima del ayllu. En tiempos prehispánicos cada pueblo andino tenía dos mallkus, uno por cada mitad.

Ojota.- Sandalia de cuero usada por los indios (Q.).

Postillonaje.- Servicio obligatorio que presentaban los originarios al Esta- do desde tiempos coloniales, por el cual debían recorrer grandes distan- cias llevando el correo de la gente letrada de la Republica y atendiendo los tambos o alojamientos de los caminos.

Q'ara.- Del A., lit.: pelado desnudo. Se refiere a los españoles, criollos o blancos-mestizos que secularmente, para el indio, representan el abuso y la opresión colonial.

Q'uwa.- Planta aromática andina que tiene diversos usos medicinales y rituales (A. y Q.).

Salta.- Porción de la pieza textil que tiene un diseño mas elaborado, con

figuras en colores contrastantes (A. y Q.).

Tari.- Pieza textil de pequeño tamaño que se usa para guardar la coca; es también imprescindible para “ver en coca” (A.).

Tata.- En A. y Q.: Señor, padre.

Tinku.- Peleas rituales entre ayllus de diversa escala que se practican aún en el Norte de Potosí. Del Q., lit.: encuentro.

Yatiri.- Del A. yatiña: saber. El o la que sabe. Ritualistas andinos que conjugan practicas religiosas y psicoterapéuticas con el saber medico y herbolario tradicional.

Wara.- Bastón de mando (Q)

Warayuq.- Q., el que lleva wara. Persona investida de autoridad.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGUILO, Federico. "Una posible pista sobre la presencia de mitmakuna en la Zona de pampa 1983, Yampara" en historia Boliviana. Vol III. N.2. Cochabamba.
- BASTIEN, Joseph. Mountain of the condor. Metaphot and ritual in an Andean ayllu. West Publishing Co., Minn.
- BOUYSSÉ CASSAGNE, Therése. "Tributo y etnias en charcas en la época del Virrey Toledo" en 1976 "Historia y cultura" N° 2, La Paz.
- CERECEDA, Verónica "Semiologie du tisu andin", en annales E.S.C. Año 33, Nos. 5-6. Paris.
- JELIN, Elizabeth. Familia y unidad doméstica mundo público y vida privada. Estudios CE-DES. 1984, Buenos Aires.
- LARSON, Broke. "Producción domestica y trabajo femenino indígena en la formación de 1983 de una economía mercantil colonial", en Historia Boliviana, Vol. III, N° 2. Cochabamba.
- ORTNER, Sherry. "Is female to male as nature is to culture?" en Woman, culture and society Zimbalist y lamphe (eds.) Stanford University Press. California.
- PLATT, Tristán. "Espejos y maíz" en Cuadernos CIPCA. La Paz, 1976
----- Estado boliviano y ayllu andino IEP. Lima, 1982
- THOA . El indio Santos Marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República. THOA, 1984, La Paz.
- TICONA, Esteban. "Archivos cacicales y fondos documentales orales una alternativa archivística: el caso de la familia Marka T'ula". Ponencia presentada al IV Encuentro de consulta sobre archivos bolivianos. Cochabamba, Noviembre, 1985.