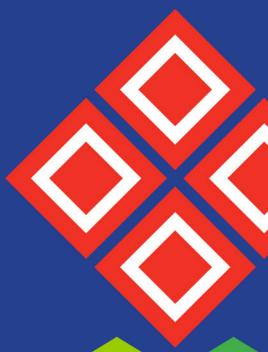


CONCEPTOS POLÍTICOS, PROCESOS SOCIALES Y POBLACIONES INDÍGENAS EN DEMOCRACIA

ESTUDIO BINACIONAL PERÚ-BOLIVIA

ALEJANDRO DIEZ HURTADO



PROYECTO BINACIONAL "CULTURA POLÍTICA Y DIVERSIDAD CULTURAL: EMPODERANDO
CIUDADANÍA EN POBLACIONES QUECHUA ANDINAS DE PERÚ Y BOLIVIA"



Conceptos políticos,
procesos sociales y
poblaciones indígenas
en democracia

ESTUDIO BINACIONAL PERÚ-BOLIVIA

ALEJANDRO DIEZ HURTADO*



CONCEPTOS POLÍTICOS, PROCESOS SOCIALES Y POBLACIONES INDÍGENAS EN DEMOCRACIA.

Estudio Binacional Perú-Bolivia

*Alejandro Diez Hurtado de profesión antropólogo, graduado y licenciado por la Pontificia Universidad Católica del Perú, docente y coordinador de la Escuela de post-grado en Antropología (Maestría y Doctorado) de la misma universidad, cuenta con una maestría en Antropología y Etnología (DEA) y un doctorado en Antropología Social y Etnología en L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

© Movimiento Manuela Ramos

© Ciudadanía, Comunidad de Estudios Sociales y Acción Pública

Perú: Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional. Nº 2012-16852

Bolivia: Depósito Legal Nº 2-1-36-13

Contenidos: Alejandro Diez Hurtado

Asistencia en el ordenamiento de la información demográfica y metodológica: Carolina Vidal

Coordinación:

Perú: Movimiento Manuela Ramos:

Lisbeth Guillén Chávez

Ana María Yáñez

Bolivia: Ciudadanía, Comunidad de Estudios Sociales y Acción Pública:

Gonzalo Vargas

Olivia Román

Corrección de estilo: Cecilia Heraud

Fotos: Movimiento Manuela Ramos; Ciudadanía, Comunidad de Estudios Sociales y Acción Pública; y, Diario La República

Diseño, diagramación y cuidado de edición: Roger Hiyane / múltiplo

Impreso en: ETREUS Impresores • 4409656/57

Cochabamba, enero de 2013.

CONTENIDO

Presentación.....	5
Introducción	8
Capítulo 1: Elementos generales sobre la democracia y el Estado en Perú y Bolivia.....	10
1.1. Elementos de comprensión de la cultura política en zonas rural-urbanas quechuas de Perú y Bolivia	11
Acerca del gobierno y la política comunales	
Los problemas teóricos y políticos de la democracia liberal ante las poblaciones indígenas	
1.2. Procesos y políticas respecto a la ciudadanía, la interculturalidad y el multiculturalismo.....	19
El caso Bolivia	
El caso Perú	
1.3. La democracia en zonas quechuas y no quechuas en Perú y Bolivia según el Barómetro de las Américas (LAPOP 2010)	22
1.4. Los procesos de los movimientos indígenas en Bolivia y Perú.....	27
Movimientos y demandas indígenas en Perú y Bolivia	
Bolivia	
Perú	
1.5. Balance del proceso. Tendencias y retos.....	32
Capítulo 2: Poblaciones Quechuas en Perú y Bolivia: Regiones centro-sur, Perú y Cochabamba, Bolivia	34
2.1. Data general y universo de trabajo.....	35
Información socio demográfica	
Condición étnico lingüística de la población del Estudio	
Nivel educativo de la población	
Incidencia de pobreza	
2.2. Metodología y muestra para el Estudio.....	48
2.3. Uso del quechua y del castellano en el centro-sur andino peruano y en Cochabamba.....	54
Uso de la lengua quechua	
Uso del castellano	
Capítulo 3: Roles de género, violencia física y respuestas institucionales.....	68
3.1. El punto de partida: roles de género en el trabajo doméstico.....	69
Sobre la complementariedad y los cambios en los roles de género	
3.2. Violencia física y violencia verbal contra las mujeres.....	74
Data sobre la violencia cotidiana contra la mujer en Bolivia y Perú	
3.3. Normas y prácticas institucionales que dan facilidades al desarrollo de las personas	81
¿Qué hacen las instituciones públicas para proteger a las mujeres de la violencia?	
¿Qué hace la organización para luchar contra la violencia hacia las mujeres?	
3.4. Significados quechuas para violencia física contra la mujer	90
3.5. De los roles de género a los derechos de igualdad de las mujeres.....	94
Conceptualizaciones del maltrato y la violencia física y verbal	
Oportunidades políticas y normas para el desarrollo de las personas	
Capítulo 4: Justicia, derechos y deberes.....	96
4.1. Derechos ciudadanos de las personas	100
Derechos de las personas desde las mujeres	
Derechos de las personas desde los hombres	
4.2. Derechos humanos	108
Conocimiento de los derechos humanos por las mujeres	
Conocimiento de los derechos humanos por los hombres	
4.3. Derechos de los pueblos indígenas.....	112
Los derechos de los pueblos indígenas desde las mujeres	
Los derechos de los pueblos indígenas desde los hombres	

4.4. Acceso y conocimiento de instituciones defensoras de derechos	124
Conocimiento de instituciones de protección de derechos	
Instituciones de protección de los derechos indígenas	
4.5. Traducciones y nociones quechuas sobre derechos, deberes y justicia	134
Derechos	
Deberes	
Significado y contenido semántico de “justicia”	
4.6. Derechos, deberes, justicia	153
Conocimiento de derechos en Perú y Bolivia	
Conceptos quechua de derechos, deberes y justicia	
Capítulo 5: Conceptos y prácticas políticas	
frente al Estado	156
5.1. Estado y Democracia	157
Conocimiento del Estado y de su estructura política	
Significado y conocimiento del Estado	
5.2. Nociones de democracia	165
5.3. Hombres y mujeres acercándose a la autoridad	170
Acceso de hombres a la autoridad	
Acceso de mujeres a la autoridad	
5.4. Vigilancia y control ciudadano	181
5.5. Requisitos para ser autoridad	190
¿Qué se le pide a las autoridades por las que se vota en las elecciones?	
¿Qué debe hacer una autoridad o gobernante mujer?	
5.6. Cuando las mujeres son autoridad	200
5.7. Conceptos quechua para la palabra autoridad en Perú y Bolivia	208
¿Qué significa ser autoridad?	
¿Qué significa tener poder?	
El concepto quechua para autoridad en Perú	
El concepto quechua para autoridad en Bolivia	
Participación política en quechua	
5.8. Cultura política en Perú y Bolivia	222
El Estado, la democracia, las leyes	

La autoridad y el poder

La práctica política: diálogo, participación, vigilancia

Conclusiones226

1. Hallazgos y constataciones 226

 Ámbitos específicos y circunscritos para el uso del quechua y del castellano

 Brechas femeninas en la reivindicación de derechos

 Conocimiento y desconocimiento de derechos por las poblaciones quechua hablantes

 La sinonimia entre derechos y deberes y la

 multidimensionalidad del concepto de justicia

 Dos nociones del Estado, dos nociones de democracia

 La Autoridad y el poder en quechua

2. Reflexiones finales 229

 La situación de semi interculturalidad de la práctica y la comprensión política

 La estructuración de un solo sistema político con dos ámbitos de agencia política

 La persistencia de las brechas de género y el factor lingüístico como generador de exclusión femenina

 La persistencia del espacio comunal en el discurso y en la práctica

 El carácter transicional de los términos de la cultura política quechua

 La necesidad de una lectura complementaria de los términos políticos

 Las estructuras deficitarias de los Estados para una democracia intercultural

Anexos234

Anexo 1: Propuestas para reestructurar el diálogo político intercultural: Conceptos políticos reelaborados en quechua por mujeres quechua andinas de Perú y Bolivia 234

Anexo 2: Relación de especialistas de Perú y Bolivia que contribuyeron con sus aportes al Estudio Binacional..... 243

Bibliografía 244

PRESENTACIÓN

En el año 2009 emprendimos una audaz intervención en el mundo quechua-andino. Los amigos nos señalaron los riesgos que corríamos. Se trataba del proyecto binacional *“Cultura política y diversidad cultural: Empoderando ciudadanía en poblaciones quechua andinas de Perú y Bolivia”* cuyos dos componentes principales entrelazaron el empoderamiento de mujeres quechuas de Perú y Bolivia en el ejercicio de sus derechos y un proceso de reflexión —en el que también participaron hombres— sobre la democracia, sus instituciones y nociones básicas, analizando las equivalencias quechuas desde una mirada del ideal de democracia participativa, inclusiva y multicultural. En general, desde un sistema político abierto que permitiera a todos, peruanos y peruanas, bolivianos y bolivianas, vivir en libertad según sus pautas culturales, participar organizadamente en la toma de decisiones políticas y con control ciudadano del ejercicio del poder. Nuestro margen de apertura conceptual estuvo dado por la vigencia plena de los derechos humanos, incluyendo los colectivos.

El análisis de la cultura política quechua se debía plasmar en un Estudio Binacional Perú-Bolivia que es el que ahora presentamos; los aprendizajes colectivos adquiridos mediante ejercicios democráticos prácticos de las mujeres debían concretarse en sendos encuentros binacionales esencialmente interculturales, en los que se analizarían sus vivencias democráticas originadas en el proyecto.

Desde el inicio del proyecto se planteó el dilema de la lengua. Todas las actividades y reflexiones debían ser en quechua, sin embargo éramos conscientes de que trabajaríamos con conceptos y valores que en su definición inicial no provienen de una vertiente quechua, por ejemplo “derechos”, sino pertenecientes a una cultura que de ser de dominación debe pasar a ser de promoción e inclusión. Durante todos los procesos se trató de rescatar los valores de la democracia, sobre todo de aquellos que permiten la coexistencia multicultural, tales como la participación, la tolerancia, la apertura, el respeto y la valoración de lo diferente, tratando de un modo especial los derechos colectivos de los pueblos. El análisis político de etnia y clase, así como el del patriarcado, atravesó la reflexión y en general la intervención. Por ello, muchas veces surgió la pregunta sobre si un determinado proceso era producto de la cultura o de la pobreza y la exclusión social.

Para llevar adelante el proyecto y el Estudio Binacional, en primer lugar hicimos una Línea de Base cualitativa en ambos países conducida por Iliana Estabridis. El dilema central del idioma volvió a plantearse. Hacer la Línea de Base en quechua era lo natural, para no perder la riqueza de las auténticas expresiones, pero si nuestra intención era socializar la experiencia, de todos modos debíamos traducirla al castellano, cayendo en el riesgo que queríamos evitar, cual era teñir con nuestras percepciones y eventualmente distorsionar las expresiones originarias.

Finalmente se hizo en quechua, con personal especializado, y se tradujo al castellano (Ver metodología, Capítulo2). Es un documento muy rico, cuya base contiene decenas de testimonios de hombres y mujeres debidamente registrados y grabados.

Luego se siguió un proceso de talleres de inmersión con las mujeres que llevaba a la reflexión y la ejecución de actividades de diverso tipo (educativas, productivas, o sociales), definidas por ellas mismas, que tenían la sola condición de ser diseñadas, ejecutadas y evaluadas con reglas y pautas democráticas. Esta experiencia fue sistematizada a fin de alimentar el Estudio.

La metodología seleccionada para promover el estudio de la cultura política suscitó controversias entre los y las especialistas peruanos/as y bolivianos/as. Propusimos un esquema de reflexión a partir de determinados conceptos de la democracia como son derechos, deberes, justicia, autoridad, poder, institución, control, género, violencia de género, transparencia. Buscábamos una concreción que facilitara —en base a la traducción o adaptación de estos conceptos al quechua— remitir al análisis y procesos reflexivos sobre la democracia, sus valores y principios así como sus vacíos y defectos. Finalmente, sabemos que el idioma expresa a la cultura. Así por ejemplo “derechos” no tiene una traducción literal en quechua; entonces para denominar el concepto se empieza por preguntarse por qué no existe

la palabra en quechua y esto qué implicancias políticas tiene. A partir de este proceso, las mujeres quechuas con las que se trabajó el proyecto, re-construyeron diversos conceptos lo que nos permite inferir las percepciones de la democracia que tenemos con sus limitaciones y virtudes y, por otro, el ideal de sistema político, muy cercano al ideal de democracia esbozado anteriormente y del Allin Kawsay.

Finalmente, queremos señalar que esta apuesta surgió como necesidad de dar respuesta a un vacío detectado a propósito de años de trabajo en zonas rurales, cual era el sentimiento de comunicación fallida entre hispano y quechua hablantes en torno a la esfera política; específicamente sabíamos que al referirnos a determinados aspectos políticos no estábamos hablando de lo mismo. Sin soslayar las críticas recibidas, queremos aportar con información que sirva de punto de partida para la reflexión en torno a este tema. Para evaluar y valorar este Estudio se debe tener en cuenta que por su propia naturaleza, una actividad que explora nociones y conceptos, tiene necesariamente puntos de partida que en este caso corresponden a la ciencia política. Estos cuestionamientos, sin embargo, promovieron discusiones en el equipo, pero finalmente ratificamos la validez de nuestra apuesta, cual es, el aporte al diálogo político intercultural, con el propósito de motivar en quienes detentan el control del Estado, del poder y de la política, la reflexión sobre las barreras culturales y la necesidad de adecuar la pers-

pectiva política predominante a las miradas de los pueblos quechuas, y sobre todo poner en evidencia que una auténtica comunicación política requiere de sensibilidad para comprender otras concepciones del mundo, otra institucionalidad, distintos horizontes normativos además del conocimiento y uso de la lengua del pueblo destinatario.

Dada la enorme cantidad de material del que disponíamos, acordamos encargar a un solo especialista la tarea de precisar las ideas centrales y seleccionar los aportes más ricos, así como los testimonios más ilustrativos contenidos en diferentes documentos del proyecto. En base a un esquema elaborado en forma colectiva, le encomendamos a Alejandro Diez, acreditado profesional y académico en la materia, esta tarea que asumió con mucho entusiasmo. Le agradecemos por sus aportes y su gran capacidad de síntesis.

Este proceso que ha durado casi tres años ha sido conducido por Gonzalo Vargas y Olivia Román directivos de Ciudadanía en Bolivia; Lisbeth Guillén y Ana María Yáñez, responsable y asesora interna del proyecto respectivamente, de Manuela Ramos en Perú. Sin embargo, el núcleo de este trabajo ha sido el aporte, el compromiso y el tiempo dedicado principalmente por las mujeres y también el apoyo de hombres quechuas, los que han sido decisivos para arribar a las conclusiones aquí expuestas. Al final del texto, como complemento, incluimos los

conceptos de la democracia re-elaborados o re-conceptualizados desde la cultura quechua y en su propio idioma. Sus destinatarios son —aparte de los actores políticos— las instituciones responsables de la educación cívica, ciudadana y electoral de peruanos, peruanas, bolivianos y bolivianas así como las instituciones de la sociedad civil que vigilan los procesos políticos y electorales.

Agradecemos a todas las personas que han colaborado con esta experiencia, tanto de fuera como de dentro de nuestras instituciones y de modo especial a Malin Ljunggren Bacherer, nuestra responsable de proyecto dentro de la Unión Europea, quien confió en el equipo y en el proyecto. Extendemos estos agradecimientos al personal profesional, técnico y administrativo de nuestras instituciones que nos han acompañado durante esta intensa experiencia, así como a las personas que nos acompañaron con sus críticas y aportes en los conversatorios sobre democracia intercultural y resultados preliminares del Estudio, tanto en Perú como en Bolivia.

Lima, noviembre de 2012.

Ana María Yáñez

Programa de Participación Política y Ciudadanía
Movimiento Manuela Ramos

INTRODUCCIÓN

El proyecto “Cultura política y diversidad cultural: empoderando ciudadanía en poblaciones quechua andinas de Perú y Bolivia” se propone revisar una serie de conceptos de cultura política buscando establecer puentes de entendimiento entre culturas diferentes en términos de democracia inclusiva, derechos humanos y ciudadanía con reconocimiento de la diversidad cultural.

Plantear preguntas respecto a las características de la democracia entre poblaciones de habla quechua busca entender y propiciar el ejercicio de la democracia en el marco de la diversidad cultural. Y legitimar la democracia en estos conceptos exigiría el establecimiento de un diálogo político intercultural que propicie el entendimiento mutuo de las diferencias, pero también de las coincidencias y los temas críticos en este proceso.

Se trata de preguntas cuyas respuestas son por definición complejas: primero por la propia distancia y diferencia cultural, que de por sí plantea problemas difíciles de abordar y de traducir en términos interculturales, pero también porque se plantean en el marco de procesos de transformación que operan al menos a tres niveles: el de los pueblos indígenas, el de los Estados y el de los derechos internacionales. Los pueblos indígenas se hallan inmersos en procesos de cambio cultural que redefinen las culturas tradicionales, que se recrean, reinventan y modernizan en la sociedad global contemporánea. Los Estados latinoamericanos, por su parte, experimentan procesos de cambio generando mayores espacios de participación y ciudadanía, extendiendo y ampliando la cobertura de los derechos ciudadanos tanto en procesos electorales como en la puesta en práctica de mecanismos participativos. Finalmente, en el mundo global empiezan a discutirse y promoverse derechos culturales vinculados a la visibilidad de los pue-

blos indígenas de diversas partes del planeta con relación a sus procesos de desarrollo.

Perú y Bolivia son dos países con trayectorias históricas próximas, sujetos en términos generales a las mismas influencias y procesos globales, pero que sin embargo tienen diferencias respecto a la importancia demográfica de su población indígena y, sobre todo, experimentan en los últimos años trayectorias diferenciadas en lo que respecta a la relación entre pueblos y derechos indígenas y el Estado. Ambos países reconocen derechos y son firmantes de acuerdos y convenciones internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas, pero sus apuestas políticas y ciudadanas no son las mismas: mientras Perú opta por el camino del desarrollo de la interculturalidad, Bolivia promueve el desarrollo del multiculturalismo. Los dos países se hallan en medio de procesos de transformación del Estado, uno por la vía de la descentralización-regionalización, el otro por la vía del Estado plurinacional. En ambos casos está comprometida una apuesta por un mayor desarrollo de la democracia y la participación ciudadana.

Promover la ciudadanía, la democracia y el ejercicio de los derechos en el mundo globalizado de hoy, supone colocarse en medio de los procesos globales de democratización, modernización de los Estados y los procesos de expansión de los derechos sociales (de segunda generación) y los derechos culturales (de tercera generación). Estos últimos se generan por los procesos de reivindicación y demanda de reconocimiento de diversos pueblos indígenas, manifestados en escenarios y arenas globales, pero que tiene consecuencias en los acuerdos internacionales y en las legislaciones de los Estados.

Este trabajo pretende proporcionar algunos elementos para la comprensión de estos procesos. Se enmarca en las dificultades de base de la cultura política: la existencia

en nuestros países de dos tipos o formas de organizar la vida pública: una tradicional y comunitaria y otra nacional y referida al Estado; ambas interconectadas y construidas en relación históricamente. Esta circunstancia plantea una serie de problemas teóricos, relativos a la naturaleza de la ciudadanía y la constitución del Estado pero también a los procesos de reivindicación de derechos de los pueblos indígenas en nuestros países.

Este texto se estructura en cinco capítulos más una conclusión reflexiva. En el primer capítulo abordamos cuestiones teóricas y data general de los países en cuatro bloques sucesivos, relacionados entre sí y con el problema que nos ocupa. Abordamos así el doble problema de la existencia de dos esferas de desarrollo de la política (la comunal y la estatal) describiéndolas y colocando enseguida la problemática en el marco más teórico de la definición de las ciudadanía en Estados interculturales o multiculturales, en el recuadro de la democracia liberal. Planteadas estas cuestiones nos dedicamos brevemente, en el segundo apartado de los procesos y políticas respecto de la ciudadanía, a la interculturalidad y el multiculturalismo en Bolivia y en Perú, prestando atención a sus similitudes pero también a sus diferencias. En tercer término, y para contextualizar estos procesos, presentamos un breve panorama de las percepciones y el estado de la democracia en los dos países, a partir de las series de información proporcionadas por el Barómetro de las Américas para, finalmente, en el cuarto apartado reseñar los procesos de los movimientos indígenas en Perú y Bolivia en las últimas décadas.

El capítulo dos busca proporcionar una serie de elementos de caracterización del área de estudio, incluyendo datos de población, uso del idioma, nivel educativo y condición de pobreza. Adjuntamos aquí una breve explicación de la metodología puesta en práctica en este estudio para cul-

minar el capítulo con una descripción -desde los propios actores- sobre el uso corriente del quechua y el castellano en las zonas del Estudio.

El tercer capítulo se centra en el tema de género, la violencia contra la mujer y la igualdad de oportunidades de mujeres y hombres, centrándose en los derechos políticos y el acceso a la autoridad. Partimos de las condiciones del trabajo de mujeres y hombres y las contradicciones inherentes a ello, para abordar luego la situación de violencia contra la mujer, desde la información cualitativa existente en los dos países y luego desde la vivencia de las propias mujeres. El capítulo introduce algunos elementos sobre las acciones institucionales y organizativas para luchar contra esta violencia y el uso de las palabras quechuas que la describen.

El capítulo cuatro se estructura alrededor del conocimiento y la práctica de derechos ciudadanos, derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas, distinguiendo entre el conocimiento de las instituciones que deberían garantizarlas y el acceso diferenciado de hombres y mujeres. Sobre este conocimiento práctico se analiza el uso lingüístico y los significados atribuidos en castellano y quechua a deberes, derechos y justicia, entre otros.

Finalmente el quinto capítulo se centra en el conjunto de conceptos propiamente “políticos”: Estado, democracia, instituciones, autoridad, participación, poder. El capítulo se construye sobre tres grupos de contrastes: 1) las nociones y la práctica concreta; 2) las experiencias y conocimientos de mujeres y hombres; 3) las nociones y prácticas en Perú y Bolivia. El capítulo proporciona información sobre la práctica y los conceptos políticos partiendo de las ideas de Estado y democracia, luego pasando a la de autoridad y poder y finalmente pasando al concepto de participación.

— CAPÍTULO 1 —

Elementos generales sobre la democracia
y el Estado en Perú y Bolivia



1.1. Elementos de comprensión de la cultura política en zonas rural-urbanas quechuas de Perú y Bolivia

La cultura política en las zonas rurales-urbanas andinas y no andinas en Perú y Bolivia puede ser comprendida como el proceso de interrelación históricamente construida y siempre cambiante entre una forma local de entender y ejercer la política y una serie de estructuras y procedimientos formales de hacer política desde las instituciones de los Estados. Esta interrelación es compleja, múltiple y variable de acuerdo a los escenarios y no siempre es fluida sino que más bien, está marcada por la desigualdad, la tensión y el conflicto.

El Estado y la democracia liberales están estructurados sobre la idea del Estado-Nación y sobre la base de la igualdad ante la ley de los ciudadanos. Esta igualdad debe regir la relación entre los individuos entre sí y con relación al Estado, por lo que se establece en la Constitución y también en el conjunto de las leyes que se desprenden de ella. A la base de esta concepción del Estado está la persona, el individuo ciudadano, sujeto de derechos y deberes individuales y soberanos. Esta persona ciudadana, delega el gobierno y la autoridad del Estado a otros ciudadanos, detentores de los mismos derechos por la vía del voto universal, secreto y obligatorio. El Gobierno detenta la autoridad concedida por sus ciudadanos y ejerce el monopolio en el control de la

violencia legítima; el Poder Judicial, también parte del Estado, es encargado de administrar justicia entre los ciudadanos. Es bajo este entramado que se ha construido buena parte de la vida política en el mundo occidental: derechos, deberes y autoridad; administración de justicia y control de la violencia. Cinco de los siete conceptos priorizados en el proyecto “Cultura Política y diversidad cultural. Empoderando ciudadanía en poblaciones quechua andinas de Perú y Bolivia” se desprenden de este conjunto de principios básicos.

Este entramado institucional tiene su origen en la conformación y construcción de los Estados Modernos y en particular de las Repúblicas configuradas en el mundo desde finales del siglo XVIII pero sobre todo a lo largo del siglo el XIX, desde los procesos independentistas de las colonias en América y los procesos de transformación de parte de las monarquías europeas en repúblicas o monarquías constitucionales. Buena parte del proceso suponía la construcción de una comunidad nacional imaginada como principio fundante del nuevo Estado (Anderson 1993).

Ciertamente, el supuesto de la igualdad ante la ley más que una realidad de partida en la constitución de las repúblicas era –y lo es todavía– más bien un horizonte en construcción: las políticas de los nacientes Estados estaban orientadas a construir la igualdad frente a individuos básicamente desiguales, buscando transformar sociedades estamentales en sociedades de ciudadanos. Y aunque

la desigualdad entre ciudadanos es teóricamente inadmisibles en la construcción de los Estados liberales, nuestros países se construyeron sobre la base de desigualdades étnicas, económicas y sociales, apuntando a procesos de integración o segregación, dependiendo de los países (Démelas 2003). Sin embargo, en el marco de una tendencia hacia procesos cada vez más inclusivos a lo largo del tiempo, se mantienen importantes desigualdades entre la población bajo mecanismos de sujeción o de tutela, cuando no de desconocimiento (Guerrero 2010). En el proceso, las poblaciones indígenas buscaron de manera consciente y sostenida su inclusión en la vida política nacional, las más de las veces con poco éxito, generándose una división política entre poblaciones al interior de los Estados (Thurner 2006).

Así, las poblaciones rurales y campesinas, algunas de ellas además indígenas, que durante el período colonial se integraban al Estado por sus cabildos de Indios, quedan excluidos de las dinámicas de control del Estado y obligadas a generar estructuras paralelas de poder y autoridad, fundadas en sus formas tradicionales de gobierno, recreándolas y transformándolas para adaptarse a los nuevos escenarios políticos republicanos. La descripción de este proceso es aún una tarea pendiente y de largo aliento aunque existen algunos avances (Démelas 2003; Bonilla 1991; Flores Galindo 1987); por el momento, presentaremos algunos elementos del sistema político resultante de estos procesos.

ACERCA DEL GOBIERNO Y LA POLÍTICA COMUNALES

LA CULTURA POLÍTICA “tradicional” en Perú y Bolivia se enmarca en una serie de instituciones y prácticas que se organizan a partir de un doble registro: las autoridades étnicas y las autoridades comunales.

Las primeras nos refieren a las múltiples formas y estructuras de autoridad vinculadas a las autoridades de vara (llamadas también *varayoqs*) existentes en múltiples espacios de la sierra sur del Perú y en las zonas originarias de Bolivia. Se trata de autoridades que detentan en ámbitos locales tanto poder político como sobre todo ritual, que se fundan en principios de constitución de la persona, el respeto y la “obligación”, que practican una autoridad fundada en la integridad moral de quienes detentan los cargos. Estas autoridades se circunscriben a lógicas de defensa de la costumbre y al cuidado y respeto de normas de convivencia y orden local (Rasnake 1989; Wachtel 1990; Pérez Galán 2004). En algunas regiones de Bolivia, estas redes de organizaciones configuran entramados de autoridades que competen a algunas provincias o regiones (Urioste, Barragán y Colque 2007). Estas autoridades se mantienen en relativa autonomía de instituciones del Estado e incluso de otras organizaciones indígenas, con las que sin embargo interactúan en sus prácticas cotidianas.

En el segundo grupo se encuentran las autoridades vinculadas a las organizaciones de carácter territorial y propietario, que detentan el control de



La política comunal se construye sobre una serie de supuestos que constituyen una suerte de principios de la cultura política campesino-indígena, independientemente del hecho de que sean efectivamente aplicados en las prácticas políticas cotidianas.

tierras sobre las que trabajan y sobre las que gira parte de su dinámica cotidiana. En el Perú, estas organizaciones se llaman comunidades campesinas y tienen una organización “presidencialista” con una dirigencia elegida democráticamente al interior de los colectivos por dos años; en Bolivia se distingue entre comunidades campesinas y comunidades originarias, eligiéndose una gama más compleja de autoridades según las zonas.

Ambas formas de organización de la vida política local se organizan alrededor de cuatro tipos de instituciones y prácticas que son a la vez organizativas y políticas: las asambleas como máximo nivel deliberativo y de decisión; las elecciones y la representación por dirigencias; la capacidad de organización y movilización de mano de obra; y, la capacidad de movilización y protesta en defensa de intereses colectivos (Diez 2007b). Ello corresponde a una forma particular y propia de gestionar los asuntos públicos en el mar-

co de una organización supra familiar que regula el acceso a recursos, organiza y ordena los asuntos públicos dentro de la colectividad y moviliza al colectivo en caso de necesidad frente a terceros.

Estas prácticas políticas, sumamente arraigadas, se constituyen en prácticas diferenciadas frente a la estructura política del Estado, a la que no pertenecen y a la que en algunas zonas y aspectos sustituyen generando, por ejemplo, espacios propios para la resolución de disputas, de acuerdo a prácticas locales consuetudinarias o legitimadas como tales. Estas prácticas se hallan muchas veces más bien en disputa con las competencias del Estado que reclama el monopolio sobre ellas al mismo tiempo que las tolera, pues no tiene la capacidad de sustituirlas para atender a las necesidades de regulación social de la población.

La política comunal se construye sobre una serie de supuestos que constituyen una suerte de principios de la cultura política campesino-indígena, independientemente del hecho de que sean efectivamente aplicados en las prácticas políticas cotidianas. Entre dichos principios se cuentan: el supuesto de la igualdad de los comuneros y miembros de la comunidad; la pertenencia familiar a la comunidad y la complementariedad de la pareja como unidad social; la rotación de los cargos y la participación plena en el gobierno comunal; la supremacía del espacio de la asamblea en las decisiones comunales; la jerarquía por prestigio prestado a la colectividad, entre otros. A todos estos principios podemos sumarles otros, observables y verificados por numerosas etnografías

sobre la política comunal, entre los que se cuentan: la jerarquía entre agentes y miembros de la comunidad, el desarrollo de prácticas de representación y de vocería, la generación de facciones y grupos de interés en tensión permanente, la fragilidad frente a factores externos y, sobre todo, la búsqueda constante por la construcción de equilibrios en el marco de las diferencias existentes y de acuerdo a los contextos y presiones externas (Diez 2007a).

En cualquier caso, esta política comunal se define y desarrolla por la práctica de tres instituciones: la asamblea comunal (el espacio en el que se toman las principales decisiones de las comunidades y las organizaciones); la directiva comunal (el pequeño grupo de dirigentes representantes que conducen rotativamente las comunidades) y las elecciones internas (los diversos procedimientos por los cuales estos representantes son elegidos).

Sin embargo, esta base de cultura política comunal no nos conduce de ninguna manera a postular la existencia de sistemas políticos separados. Muy por el contrario, la práctica política real y también la cultura política realmente existente en los espacios rurales andinos es por definición una práctica intercultural. Las formas tradicionales coexisten y se combinan con una serie de instituciones y prácticas que provienen de la estructura y la lógica del Estado. Esta interrelación es muy antigua y está marcada por la presencia y actuación -cercana o lejana- del Estado republicano en los espacios rurales. Instituciones como los jueces de paz y sobre todo los mu-

nicipios o las autoridades políticas (gobernadores y tenientes gobernadores) tienen una larga historia de vinculación con las instituciones comunitarias.

Los municipios y las gobernaciones interactúan con las autoridades comunales desde comienzos de la República. Históricamente, la relación establecida entre las instancias comunales y las municipales y el poder político han sido de subordinación y sujeción, de acuerdo a una separación de jerarquía y estatus marcada por la separación urbano-rural, pero sobre todo por separaciones establecidas por criterios raciales y estamentales, que separaban a las poblaciones mestizas y blancas de las campesinas e indígenas de los espacios rurales y las comunidades; las primeras detentoras del poder del Estado y las segundas excluidas del mismo. Estas prácticas de separación se reforzaban por la privación de los indígenas del estatus de ciudadano, reservado, de acuerdo a las coyunturas, a los contribuyentes o a los alfabetos, lo que la mayor parte de las veces suponía dejar la ciudadanía en manos de la población blanca, mestiza o urbana.

El acceso a los espacios municipales está mediado por elecciones de representantes en el Estado. La población rural y campesina vota conscientemente, mostrando un alto grado de comprensión de la cultura política nacional; en comunidades rurales la población discute internamente la conveniencia de uno u otro candidato (Apel et al. 2002); estudios sobre votación rural en Perú muestran que tanto el ausentismo como la inclinación al voto siguen

las tendencias nacionales (Monge 1997). Así, no se puede postular el aislamiento político ni el aislamiento electoral de las poblaciones rurales y campesinas: más allá de las diferencias entre los sistemas políticos comunales locales y el sistema político municipal y nacional, las poblaciones campesinas e indígenas participan activamente en ambos. Fruto de esta participación y de procesos de demanda de una inclusión cada vez mayor, apreciamos en los últimos años una serie de cambios en la participación en la política municipal, con consecuencias en las formas y espacios locales de participación. Aun cuando los cambios y procesos son múltiples y más numerosos, queremos destacar básicamente tres: el proceso de multi-organización en el espacio rural; el ascenso de la población indígena y campesina a los cargos municipales y el desarrollo de los procesos de participación ciudadana, que marcan nuevas y más densas



En ambos países, progresivamente, el poder local pasa de un poder blanco y mestizo, a mediados de los años cincuenta del siglo pasado, a ser cada vez más controlado por poblaciones de origen campesino, indígena y rural.

formas de relacionamiento entre los ámbitos locales y los ámbitos estatales para hacer política.

Desde hace al menos un par de décadas asistimos a un proceso de generación de nuevas organizaciones en los espacios rurales nacionales. Fruto del desarrollo de la densidad de vínculos de la población rural con diversas instancias del Estado, la presencia de agentes y proyectos externos y la mayor movilidad de la población, se multiplican en los espacios rurales organizaciones de diverso tipo: productivas, femeninas, de defensa, escolares, etc., generando una nueva arena política local, en la que las organizaciones complementan, complejizan y, eventualmente, compiten con la comunidad, multiplicando las dirigencias y los agentes políticos locales. Muchas de estas organizaciones se vinculan directa o indirectamente con las organizaciones políticas como partidos y movimientos regionales, configurando redes de poder que trascienden lo local (Diez 2007b).

Por otro lado, y desde hace al menos un par de décadas, y probablemente como parte de un movimiento de desplazamiento de las poblaciones tras las reformas agrarias (Bolivia 1952; Perú 1969), ambos países experimentan un cambio en los detentores del poder político local. En ambos países, progresivamente, el poder local pasa de un poder blanco y mestizo, a mediados de los años cincuenta del siglo pasado, a ser cada vez más controlado por poblaciones de origen campesino, indígena y rural, que poco a poco desplazan el poder impues-

to y controlan -la mayoría de las veces por la vía electoral- buena parte de los gobiernos municipales distritales y provinciales, así como las gobernaciones. El poder de los mistis pasa a control de los hijos de comuneros con más manejo político nacional y sobre todo, muchas veces, con un mayor nivel educativo que sus padres (Degregori, Coronel y del Pino 1998). Ello se expresa, en particular en el Perú, no sólo en los resultados electorales sino en la gran cantidad de candidatos que pugnan en las elecciones por acceder a dichos cargos. En Bolivia sucede algo similar; la ley de participación popular de 1994 cambia las estructuras de la participación política a nivel municipal y provincial, generando un mayor acceso de poblaciones rurales y urbanas de base a la planificación y toma de decisiones en las instancias locales de gobierno, de modo que a inicios de la primera década del siglo XXI, dos terceras partes de los alcaldes y concejales del país se autodenominaban indígenas (Albó 1999, Blanes 2000, Albó y Quispe 2004). Este control municipal por hijos de indígenas y campesinos no elimina completamente la antigua tensión municipio-comunidad, que en muchos lugares se mantiene como expresión del antagonismo y la tensión entre espacios urbanos y espacios rurales.

El tercer gran proceso tiene que ver con las leyes de participación popular, la apertura a nuevos procedimientos y mecanismos de control y ejercicio del poder, y las decisiones en las instancias municipales de gobierno. Primero en Bolivia (1994) y luego en el Perú (2003), los Estados ponen en práctica leyes que amplían la base de la participación

en el gobierno local, permitiendo que las organizaciones intervengan en la toma de decisiones sobre la planificación y la gestión municipal. Este largo proceso de combinación de formas de democracia representativa (elecciones) con democracia participativa (planificación y concertación inter institucional), modifica las reglas de juego, pues entre otros efectos permite que las organizaciones de la “esfera comunal” intervengan directamente en la “esfera municipal” que termina en algunos casos adoptando formas semejantes a las existentes en las comunidades, como las asambleas, conservando incluso parte de las reglas de las culturas políticas locales (Diez 2007b). Por otro lado, el proceso también genera en algunos casos el efecto contrario, trasladando parte de los procedimientos y prácticas políticas (como la presencia de partidos) de los espacios municipales a los espacios comunales, como en algunos distritos próximos a La Paz (Blanes 2000). Estos desarrollos de formas inclusivas de democracia podrían, en el mediano plazo, terminar por transformar parte de la política local construyendo y consolidando puentes entre las diversas formas de hacer política en las zonas campesinas e indígenas; los ejemplos existentes muestran que hay muchas limitaciones para el éxito de los gobiernos municipales detentados por poblaciones indígenas y campesinas (Grompone, Hernández y Huber 2008), no mayores que las de otras zonas pobres de nuestros países, pero ciertamente con algunas particularidades provenientes precisamente de su condición étnica y su posición periférica en el entramado social y de poder nacional.

LOS PROBLEMAS TEÓRICOS Y POLÍTICOS DE LA DEMOCRACIA LIBERAL ANTE LAS POBLACIONES INDÍGENAS

LA EXISTENCIA de dos tipos de sistemas en relación, plantea problemas de dos índoles diferentes. De un lado, un problema teórico referido al lugar que tienen poblaciones y ordenamientos político-culturales diferentes en los Estados Nación. Del otro, una serie de problemas prácticos referidos a las modalidades y procedimientos de articulación de las poblaciones para asegurar una gobernabilidad democrática en los mismos Estados.

El problema teórico se plantea en términos de las características y atribuciones de la democracia y sus derechos en sociedades multiculturales. El problema teórico nos remite a las condiciones y posibilidades del desarrollo de ciudadanía multiculturales en el marco de los Estados Nación. En ellos, el Estado mismo es fruto de un proceso unificador y homogeneizador de poblaciones originalmente diferentes, en la construcción de un Estado unitario con identidad de intereses entre su población expresada en la unidad nacional, que se construye como una comunidad imaginada que se convierte efectivamente en una comunidad política (Anderson 1993). Frente a esta idea del Estado unitario, tras la segunda guerra mundial empiezan a acuñarse ideas sobre multiculturalidad que comienzan a desarrollarse en términos de las limitaciones y alcances de la democracia liberal. Al respecto Kymlicka plantea una crítica a la distinción entre “naciones cívicas” liberales y “nacio-

nes étnicas” antiliberales, siendo las primeras neutrales frente a las identidades etnoculturales de sus ciudadanos, enfatizando la pertenencia nacional en términos de principios de democracia y justicia, lo que implica la negación de las diferencias culturales en el plano del Estado y la Nación. Para el autor, la idea de un Estado culturalmente neutral es un mito: los Estados liberales pueden y deben promover el mantenimiento de una o más culturas societarias en un mismo país. La democracia necesita ampliarse y constituir derechos específicos a grupos determinados culturalmente, constituyendo Estados liberales multiculturales que amplían las condiciones de ciudadanía, extendiéndolo hacia la constitución de “comunidades políticas” vinculadas a la identidad.

Al respecto, Parekh (2005) plantea el problema en otros términos preguntándose las condiciones que permiten coexistir grupos diferentes en el seno de la misma sociedad, en el mismo Estado. Para él, el problema remite a tres tipos de órdenes diferentes: uno legal, el segundo político y un tercero social. Parte de la existencia de múltiples diversidades culturales: una diversidad subcultural (dentro de la cultura sin plantear una cultura alternativa); una diversidad de perspectiva (que cuestiona y quiere cambiar la cultura dominante); y, una diversidad comunal (que supone la existencia de creencias y prácticas diferentes). Parekh nos remite a la distinción entre una sociedad multicultural -que contiene poblaciones con culturas diferentes- y un Estado multicultural -que reconoce las diferencias. Señala que la diferencia entre actuales Estados y aquellos

premodernos era el estatus de los grupos culturalmente diferentes: primero subordinados y sin posibilidades de cuestionar el modelo integrador del Estado Nación, lo que nos ha hecho concebir que la homogeneidad y la uniformidad son lo mismo. En cambio, en el contexto moderno, los grupos culturalmente diferentes no aceptan la homogeneización y buscan el respeto y la inclusión de sus diferencias en el seno de los Estados, promoviendo el desarrollo del multiculturalismo. Lo que equivale a decir que se busca la integración y la inclusión sin la uniformización ni la homogeneización.

En la propuesta y el modelo de Kymlicka se promueve una democracia liberal ampliada a la diferencia cultural; en el modelo de Parekh se pasa de la lógica de los Estados Nación a los estadios plurinacionales –o como señalan algunos autores (Castells 1997), a los Estados-red–, en un modelo de democracia inclusiva con ciertos desarrollos de autonomía.

Así, la discusión sobre los conceptos de ciudadanía, justicia, Estado, derechos y otros conceptos políticos se enmarcan en esta disyuntiva: ¿se definirá un Estado en términos de derechos comunes para todos con algunos derechos colectivos y específicos de carácter multicultural, o se definirá una forma diferente de Estado con reconocimiento de ciudadanía diferenciadas y ámbitos de autonomías también diferentes? En el primer caso cabe el trabajo de traducción de conceptos universales para facilitar su comprensión y asimilación como parte del

establecimiento de derechos culturales en el seno del Estado liberal; en el segundo hay espacio para modificar al propio Estado, cambiando al menos parte de sus reglas y permitiendo la introducción de otros conceptos de ciudadanía, que van más allá de la identidad y que pueden llegar a desarrollos diferenciados de la política. Ante las respuestas dadas al problema práctico que plantean estas cuestiones teóricas en Perú y Bolivia, parecería estar optándose por soluciones y alternativas diferentes.

Más allá de los procesos que tienden a articular los sistemas políticos comunales con el sistema estatal-municipal, en nuestros países permanece una serie de problemas de articulación y de transmisión de conceptos y prácticas políticas entre ambos. O, si se quiere, en forma más teórica, existe un desfase entre las formas tradicionales comunitarias de gobierno y las formas municipales de gobierno, articuladas a la democracia liberal. Parte del problema proviene del hecho de que estamos en Estados que en teoría detentan la autoridad y el poder, pero que al mismo tiempo son muy débiles e insuficientemente institucionalizados como para ejercerlo con eficiencia y solvencia. Frente a ello, algunos autores señalan que los pobres se hallarían en situación de precariedad, sin voz, sometidos a la necesidad de intermediación personalizada del dirigente, que condensa demandas, representa a la población y que hace las veces de intermediador de los dos sistemas (Tanaka 1999).

Por ello, la articulación entre ambos sistemas se construye día a día, en la práctica cotidiana así

como en las normativas y principios de ordenamiento político sancionados por la Constitución y las leyes. Para mostrarlo es necesario pasar por una breve descripción de los procesos y políticas experimentados por nuestros países en los últimos años.

1.2. Procesos y políticas respecto a la ciudadanía, la interculturalidad y el multiculturalismo

En las siguientes líneas trataremos de mostrar cómo Bolivia y Perú han experimentado en las últimas décadas procesos paralelos que, sin embargo, suponen apuestas divergentes respecto de la naturaleza de la ciudadanía (indígena, en particular) y del Estado. Mientras Bolivia viene impulsando el desarrollo y la implementación de un Estado multicultural y plurinacional, el Perú viene optando por una ciudadanía unitaria apostando por la interculturalidad como medio para la integración y el diálogo con la población indígena y campesina. Procuraremos mostrar también que en ambos casos existe la necesidad de una intermediación conceptual intercultural, aunque concebida y aplicada de diferente manera.

Antes de entrar al tema, un breve repaso sobre la política nacional en cada país es necesario.

EL CASO BOLIVIA

EL PROCESO POLÍTICO boliviano de la última década está marcado por el proceso de indigenización del Movimiento al Socialismo (MAS), el repliegue relativo de los movimientos políticos indianistas, la crisis del Estado liberal y su reforma constitucional hacia un Estado multicultural. En las elecciones generales del 2002, el MAS alcanzó el 21% de los votos y obtuvo 36 representantes parlamentarios; el partido lograba aparecer como representante de amplios sectores de la población: obreros, mineros, campesinos, profesionales e indígenas (Bello 2004). En el marco de un proceso de crisis del Estado y la renuncia del presidente Mesa en 2005, el gobierno de transición de Rodríguez Veltzé convoca a nuevas elecciones, que le dan la victoria al MAS y a Evo Morales (2006); para ello, un movimiento originalmente clasista con bases importantes en las zonas de producción cocalera, reorienta su discurso hacia el ámbito nacional abrazando banderas y reivindicaciones indigenistas.

Desde el Ejecutivo se impulsa un cambio constitucional que tras algunos años de entrampamiento es finalmente logrado en el 2009, declarándose el Estado como un “Estado plurinacional de Bolivia”. En el marco del nuevo ordenamiento jurídico, Evo Morales gana nuevamente las elecciones del 2010, lo que en principio facilita el proceso de Reforma del Estado necesaria al nuevo ordenamiento. El proceso supone la implementación de una serie de leyes y políticas vinculadas a su proyecto de indigenización

de Bolivia que tiene algunos antecedentes en los años y legislaciones previas: 1) la ley de participación popular como mecanismo que amplía la base y la capacidad de acción de la ciudadanía y que genera un proceso de politización de parte de la organización indígena y campesina; 2) el proceso de descentralización y la ley de autonomías (2010), que busca un reordenamiento territorial del Estado (2010); 3) las modificaciones y el reemplazo de la ley de Reforma Agraria (INRA) que modifica las bases legales del acceso a la tierra; 4) el proceso de reconocimiento de territorios indígenas y de tierras comunitarias de origen (TCO); y, por último pero no por ello menos importante, 5) los cambios en la legislación que afectan el estatus y los derechos de los pueblos indígenas en el seno del Estado Plurinacional.

Entre estos derechos indígenas modificados por la nueva Constitución y las nuevas leyes, orientados a promover la participación de los indígenas en todos los niveles del Estado, creemos que son particularmente relevantes:

1. el reconocimiento de 37 lenguas oficiales, una por cada nación indígena junto con el castellano;
2. una cuota parlamentaria indígena de acuerdo a circunscripciones territoriales a definirse;
3. reconocimiento de la justicia originaria campesina con el mismo nivel que la justicia ordinaria y el establecimiento de un tribunal constitucional plurinacional sobre ambos sistemas;

4. los derechos de propiedad y de uso exclusivo de recursos sobre las TCO y los territorios indígenas.

Todos estos derechos, inspirados en visiones indígenas de la política como el Sumaq Kawsay y el “mandar obedeciendo”, suponen el reconocimiento diferenciado de derechos, entre individuos y grupos, lo que equivale a decir que se reconocen diversos tipos o categorías de ciudadanos. Hay pues en Bolivia una apuesta clara por un multiculturalismo relativamente radical, al menos en la legislación mayor del Estado, lo que obliga a una serie de cambios en su arquitectura institucional. Este proceso está aún en curso y es muy difícil prever su evolución.

EL CASO PERÚ

EL PROCESO RECIENTE peruano está caracterizado por el proceso de reconstrucción del Estado tras los años de la violencia política y la adopción de un modelo neoliberal de ordenamiento de la economía, marcado por el rol subsidiario del Estado. El ciclo más amplio involucra el proceso de Reforma Agraria durante el gobierno militar (1969-1980) y la Constitución de 1979 que otorga el voto a los analfabetos, iniciando un proceso de transformación de la democracia y la ciudadanía en el país.

Tras el ciclo largo de la violencia subversiva (1989-1993, aún no completamente culminado), bajo el gobierno de Alberto Fujimori se impone una nueva

Constitución (1993) y se reorienta el rol del Estado, alejándolo de la actividad productiva, generando una serie de privatizaciones de empresas públicas, pero también un proceso de fragmentación política por la vía de los presupuestos municipales. Con una alta popularidad Fujimori es reelecto en 1995 para un segundo período; durante el mismo, lentamente se reconstituye el tejido social así como la oposición política. Sin embargo, los partidos tradicionales no logran articular propuestas políticas nacionales, dando lugar a un proceso de aparición de numerosos partidos y movimientos, de carácter regional, que disputan las circunscripciones municipales y el Estado. En paralelo, surgen desde la sociedad civil nuevas propuestas de gobierno y democracia participativa.

Tras las elecciones del 2000 se desata una serie de movilizaciones reclamando contra un fraude electoral que obligan a la dimisión del Presidente y a la instauración de un gobierno de transición durante el cual la democracia participativa se convierte en ley nacional (Remy 2005). La elección de Alejandro Toledo en el 2001 tenía entre sus condiciones la promulgación de una ley de descentralización que se aprueba apresuradamente el año siguiente. Dicha ley supone la generalización en la estructura del Estado de la participación organizada como complementaria de la democracia representativa y la creación de una serie de regiones como instancias subnacionales de gobierno; el gobierno promueve también la actividad de los institutos indigenistas como la CONAPA y el INDEPA, aunque buscando controlarlos. El gobierno siguiente continúa el pro-

ceso, aunque limitándolo a algunos elementos más formales al mismo tiempo que exacerba el carácter promotor de inversiones del Estado; y ello supone prácticamente desconocimiento de los derechos campesinos e indígenas, expresados en el célebre artículo del “síndrome del perro del hortelano”. Las disputas por estas leyes vienen generando una serie de protestas de pueblos indígenas y campesinos como en Moquegua, Bagua y Puno.

Cinco grandes conjuntos de leyes y procesos son importantes para el tema que nos ocupa: 1) las leyes de educación, salud y justicia, en las que se busca imprimir ciertos elementos interculturales en aras a brindar un mejor servicio y, eventualmente, ampliar la cobertura del mismo frente a la población; 2) la ley de bases de la descentralización y las leyes municipales que se orientan a aumentar y regular la participación ciudadana organizada en los procesos de gobierno local; 3) las políticas del *perro del hortelano* y las disputas por el control de los recursos; la nueva Constitución y la nueva ley de tierras favorecen más la inversión privada ante los derechos de los propietarios colectivos de la tierra; 4) los procesos de consulta en función al acceso de los mismos recursos, dictaminados en el Congreso y aún en disputa; y, 5) el reconocimiento del estatus diferenciado o no de poblaciones campesinas e indígenas y la determinación de las instancias pertinentes del Estado para determinar o reconocer formalmente las diferencias.

Sin embargo, la Constitución del 93 no cambia uno de los elementos centrales en la definición de

la política y la ciudadanía: el carácter central de la persona y el ciudadano con igualdad de derechos y el reconocimiento a la diferencia cultural como un derecho ciudadano. Es bajo este marco que en las dos últimas décadas se viene reconociendo algunos derechos culturales y sobre todo la interculturalidad como instrumento para el ejercicio de los derechos ciudadanos dadas las brechas existentes en la presencia y acción del Estado frente a las poblaciones indígenas. Sin embargo, el reconocimiento de la interculturalidad sigue siendo más programático que práctico, o en todo caso, se halla aún en desarrollo inicial, particularmente en los sectores de educación, salud y justicia.

En conclusión, respecto de los temas de ciudadanía de las poblaciones rurales, campesinas e indígenas, el Perú viene experimentando dos procesos teóricamente complementarios pero que no se orientan necesariamente en la misma dirección: por un lado un proceso de ampliación de la ciudadanía hacia formas de democracia participativa y complementaria a la democracia representativa; por el otro, un lento proceso de reconocimiento de derechos diferenciados (enmarcados particularmente en las obligaciones impuestas por el Convenio 169 de la OIT) pero que no llega -ni está en debate- a un reconocimiento de derechos colectivos en el marco del desarrollo nacional y menos a un cambio en la estructura del Estado en estos términos.

Así, en Bolivia y Perú se observa una serie de cambios en la estructura del Estado. Sin embargo,

éstos tienen marcadas diferencias en los dos países, tanto por su alcance y perspectivas como en particular por el lugar que le otorgan a la ampliación o redefinición de la ciudadanía: en el primer caso una ampliación de derechos de individuos y de grupos que cambia la definición del Estado; en el segundo un proceso de ampliación territorial y participativa de la ciudadanía, que no altera fundamentalmente el Estado y que plantea el problema de los derechos indígenas como temas de interculturalidad.

Esta circunstancia se expresa también en la composición parlamentaria de ambos países: en Bolivia, se registra un 43% de indígenas en la Cámara Baja y un 14% en la Cámara Alta; en el Perú, con Cámara única, hubo en el Parlamento saliente únicamente 6% de indígenas (por la autodeterminación, pues la categoría no es formalmente pertinente). La participación femenina también es diferenciada: en Bolivia hay 47,2% en la Cámara Baja y 25,4% en la Alta; en el Perú hubo 27,5% en el Parlamento saliente.

1.3. La democracia en zonas quechuas y no quechuas en Perú y Bolivia según el Barómetro de las Américas (LAPOP 2010)

Algunas de las mediciones establecidas por el Barómetro de las Américas¹ permiten una breve aproximación general a ciertas

¹ El conjunto de los datos de este apartado son tomados de Moreno, Daniel, 2011.

características de la cultura política y la democracia entre la población quechua de Perú y Bolivia, que bien puede servirnos como línea de base general. Para ello, estimaremos primero la población quechua hablante de ambos países y seleccionaremos enseguida algunos indicadores de participación que nos permitan aproximarnos a la cultura política de dichas poblaciones en ambos países.

En el Perú, de acuerdo a cifras del Censo del 2007, así como a los datos del Barómetro, la población de habla quechua se ubica entre el 12,6% y el 13,2% de la población total del país. En Bolivia los datos del censo del 2001 señalaban un 21% de población con idioma materno quechua, aunque los datos del LAPOP para 2010 registran únicamente 14%. Además de los datos proporcionados por la lengua materna, la información censal en Perú y Bolivia muestra niveles de auto identificación indígena quechua que difieren sensiblemente de las cifras registradas para la lengua materna, señalando además tendencias inversas. En el Perú, 87% de la población que tuvo como idioma materno el quechua se identifica principalmente como mestiza; en tanto que en Bolivia en el Censo del 2001, el 30,7% se autoidentificaba como parte del pueblo quechua, porcentaje que sube al 33,3% en la encuesta de LAPOP del 2010 (Moreno 2011: 5).

Las cifras del Barómetro de las Américas muestran que en estos dos países alrededor de los dos tercios de la población estiman que la democracia es preferible sobre otros sistemas de gobierno: 68%



En estos dos países alrededor de los dos tercios de la población estiman que la democracia es preferible sobre otros sistemas de gobierno: 68% en Bolivia y 61% en Perú.

en Bolivia y 61% en Perú; cercanos y sobre el promedio de América Latina (61%)². En el balance, ambos países son clasificados como de “democracia media” (45% Perú; 51% Bolivia).

Los datos complementarios del Barómetro muestran que la población quechua de Bolivia es aún más democrática que el promedio nacional (71,9%) y que la población no quechua (7,1%), en tanto que en el Perú la relación es otra vez inversa: 61,2% de la población no quechua apoya la democracia en tanto que sólo lo hace un 51,8% de la población quechua hablante, cerca de 20 puntos de diferencia con respecto de la población quechua hablante boliviana.

La proporción de confianza en las instituciones de la democracia por parte de estas poblaciones expresa la misma tendencia. En general, en Bolivia hay más confianza en los organismos electorales que en

² Cabe señalar que en la evolución las tendencias de nuestros países son opuestas. En el reporte del 2009, Perú registraba una preferencia por la democracia de 52%, subiendo 9 puntos para el 2010, en tanto que Bolivia registraba 71% bajando tres puntos al 2010.

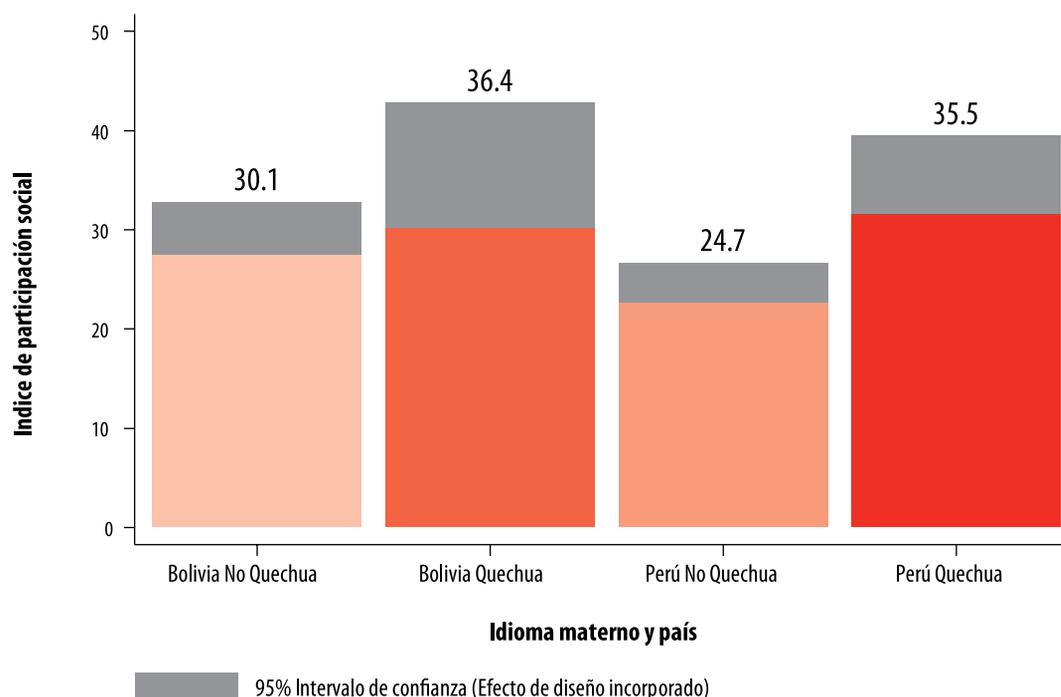
el Perú; además en el primer país la confianza de la población quechua hablante es mayor que el resto de la población en tanto que en el segundo país es la población quechua hablante la que registra los niveles más bajos de confianza en dicho sistema. Las proporciones son las mismas en lo que respecta al Poder Judicial, con la diferencia en que la confianza es mucho menor y que las diferencias entre población quechua y no quechua hablante son también menores; en Bolivia no existen diferencias significativas al respecto entre poblaciones (ver cuadro siguiente).

► Confianza en las instituciones democráticas, de acuerdo a idioma materno Perú y Bolivia, 2010, en %

POBLACIÓN	CONFIANZA EN ORGANISMO NACIONAL ELECTORAL	CONFIANZA EN SISTEMA JUDICIAL
Quechua hablante Perú	42.6	31.4
No quechua hablante Perú	46.8	38.5
Quechua hablante Bolivia	63.2	44.4
No quechua hablante Bolivia	57.7	42.6

Fuente: LAPOP 2010

► Promedios para el índice de participación social por país, según idioma materno



Fuente: Barómetro de las Américas por LAPOP

Como se muestra en el gráfico anterior, sobre la base de la elaboración de un índice de participación social, de acuerdo a la pertenencia a un conjunto de organizaciones cívicas (asociaciones de padres de familia, juntas de mejoras en barrio o comunidad, asociaciones de profesionales y organizaciones religiosas), la data muestra una mayor participación de la población quechua hablante que el resto de población en ambos países, con una mayor diferencia en Perú que en Bolivia (11 puntos versus 6 puntos). Lo mismo se aprecia cuando se mide la participación en organizaciones de las mujeres quechuas en ambos países; aun cuando el nivel de participación es algo más de diez puntos menor que el de los hombres, las proporciones relativas entre poblaciones quechua y no quechuas se mantienen en las mismas cifras (Moreno 2011: 14).

► Niveles de participación Social y Política, Perú y Bolivia, en porcentajes

País/I Idioma	PARTICIPACIÓN SOCIAL		PARTICIPACIÓN POLÍTICA	
	Índice general	Índice femenino	Formal ³	Informal ⁴
Perú Quechua	35,5	23	86	19
Perú no Quechua	24,7	13	79	11
Bolivia Quechua	36,4	19	91	11
Bolivia no Quechua	30,1	13	89	12

Fuente: Moreno 2011.

³ Porcentaje de población participante en votaciones.

⁴ Porcentaje de población que participa en protestas.

La estadística sobre participación en instituciones políticas completa el panorama. De acuerdo a la información electoral, la población quechua hablan-

te resulta con porcentajes mayores de votación que la población no quechua en ambos países; sin embargo, la diferencia sólo es significativa en el Perú, en donde los quechua hablantes (86%) sacan siete puntos porcentuales de diferencia a los que no lo son (79%). Otro tanto sucede con la participación “informal”, registrada sobre la base de la participación en movilizaciones y protestas. Aquí, la población peruana quechua hablante se moviliza casi el doble que las otras categorías de población; en tanto que en Bolivia la diferencia entre la movilización pública en ambas categorías de población no es significativa.

La estadística sobre democracia del Barómetro de las Américas tiene un correlato con la estadística sobre conflictos, que son recurrentes en ambos países. Según los datos del 2010, 12,2% de los ciudadanos de Perú y 11,4% de los de Bolivia han participado en protestas; en el contexto latinoamericano se hallan entre las cifras más altas, ocupando los puestos tres y seis entre los que más protestan, sin llegar al 15,4% de Argentina pero lejos del 3,1% de Jamaica. La data sobre Bolivia indica que los que más se movilizan son los indígenas, seguidos por la población urbana; las que menos se movilaron en el 2010 fueron las mujeres. La principal medida para la movilización fueron los bloqueos de caminos, carreteras y accesos (67,3%) (Lapop 2010).

Como información referencial y complementaria compararemos los reportes correspondientes a la conflictividad en nuestros países, correspondientes a diciembre del 2010.

En diciembre del 2010 se registraron en Bolivia 72 conflictos, la mayor parte de ellos contra las medidas económicas implementadas por el gobierno; un segundo grupo importante fueron los conflictos por gestión administrativa, problemas salariales, reconocimiento a la autoridad y problemas legales (ver cuadro). Buena parte de los conflictos se orientaron contra alguna entidad del gobierno central (33 conflictos, 43% del total); contra un gobierno municipal (18 conflictos, 24%) o contra una unidad ejecutiva departamental (5 conflictos, 6%). Es decir: 73% de los conflictos estaban dirigidos contra alguna instancia del gobierno-Estado.

► Tipología de conflictos en Bolivia, diciembre de 2010

TIPO DE CONFLICTO	PORCENTAJE
Medidas económicas/situación económica	27
Gestión administrativa	13
Laboral/salarial	11
Cuestionamiento y/o reconocimiento de autoridad	11
Leyes/medidas legales	9
Prestación de servicios públicos	7
Ideológico político	5
Tierra	5
Gestión del espacio urbano	4
Recursos naturales y medio ambiente	3
Derechos humanos	3
Valores/creencias/identidad	1
Incumplimiento de convenios	1
Total	100

Fuente: Fundación UNIR 2010

El número de conflictos en el Perú fue mucho mayor en el mismo período, registrándose un total

de 246, de los cuales 164 activos (67%) y 82 en estado latente (33%). De los conflictos activos, 90 se hallaban en proceso de diálogo (55% de los activos), en 53 de ellos el proceso de diálogo se inicia luego de un hecho de violencia. Del total de conflictos, más de la mitad (52%), han registrado actos de violencia. Es de señalar, que en adición a los conflictos señalados, se registraron también 56 acciones colectivas de protesta, no incluidas en el conteo de conflictos (Defensoría del Pueblo 2010).

La estadística registrada por la Defensoría en el Perú, permite mostrar que el número de conflictos en el Perú fue más o menos constante a lo largo del año, aunque con una pequeña diferencia a la baja entre enero y diciembre (ver cuadro)

► Conflictos sociales de enero a diciembre, Perú 2010

MES	ENE	FEB	MAR	ABR	MAY	JUN
Núm.	260	252	255	260	255	250

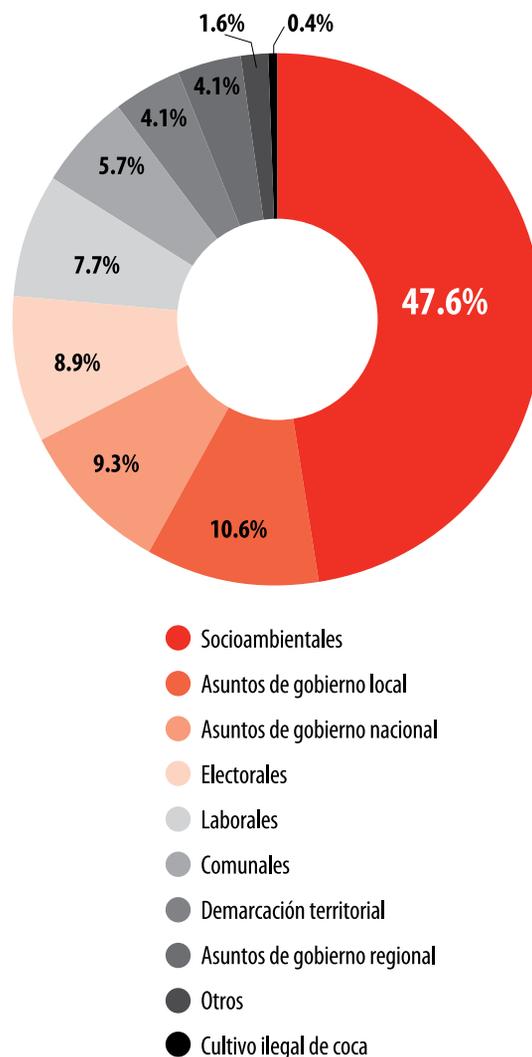
MES	JUL	AGO	SET	OCT	NOV	DIC
Núm.	248	246	250	250	250	246

Fuente: Defensoría del Pueblo 2010

En el Perú, la mayor parte de los conflictos corresponden a problemas socio-ambientales, es decir por control de recursos y territorios, alcanzando casi la mitad de los conflictos registrados en diciembre del 2010 y la cifra es más o menos constante a lo largo del año. Los conflictos que siguen en importancia son aquellos relativos al gobierno local, gobierno nacional y problemas electorales, que juntos pasan

de la cuarta parte (28,8%) y que sumados a los problemas de gobierno regional, llegan casi a la tercera parte; mucho menos que en Bolivia, pero también una cifra significativa (ver gráfico siguiente).

► Tipología de Conflictos, Perú, diciembre 2010



Fuente: Defensoría del Pueblo 2010

En balance, en Bolivia la conflictividad está mayoritariamente dirigida al Estado y orientada a problemas de gobierno de diversa índole, en tanto que en el Perú, si bien el Estado es también un interlocutor principal, los problemas de gobierno se ubican en segundo rango, tras de los conflictos originados por la disputa de recursos.

1.4. Los procesos de los movimientos indígenas en Bolivia y Perú

Las apuestas de los pueblos indígenas en América Latina se mueven desde una concepción de “ciudadanía ampliada” construida desde abajo, buscando una serie de cambios en la estructura del Estado en procura de una mayor inclusión y participación dentro del sistema democrático. Esta búsqueda de ciudadanía entendida como “titularidad de derechos” busca “la consolidación y realización plena de los derechos civiles y políticos de las personas y el reconocimiento y respeto de sus derechos económicos, sociales y culturales” sobre la base de una mayor participación en términos de la interculturalidad y el multiculturalismo. En este proceso, temas como el reconocimiento, el territorio, el derecho a la justicia propia son demandados como derechos colectivos basados en la etnicidad y en la diferencia cultural. Y con ellos se reclaman otros derechos -llamados de tercera generación- como el derecho a la identidad y a la autodeterminación (Bello 2004).

Así, los últimos años los pueblos indígenas reclaman derechos específicos de carácter colectivo que en principio no se contrapondrían a los derechos existentes⁵, sino que buscarían su realización efectiva así como la ampliación hacia una serie de “nuevos derechos” complementarios.

En el marco de estas reivindicaciones, muchos movimientos indígenas se contraponen a los modelos modernistas, por lo general asimilacionistas y excluyentes, proponiendo discursos y propuestas primordialistas que valoran positivamente lo indígena, la comunidad y la cultura⁶. “La explicación de la identidad étnica como un proceso socialmente construido y estructurado, y de la comprensión de la cultura como acciones y objetos significativos socialmente estructurados, nos permite entender que la política de los movimientos indígenas y sus expresiones de demanda surgen de contextos específicos y no como esencias ahistóricas o primordiales. No existen, por tanto, identidades antiguas resurgidas; por el contrario, la identidad está en permanente transmutación” (Bello 2004: 33).

Smith (2000) destaca cinco estrategias étnicas características de los diversos movimientos: 1) aislamiento, la más común de las pequeñas comunidades étnicas en el pasado, eligiendo el aislamiento de la sociedad; 2) acomodación, por la cual los miembros del grupo étnico se ajustan a la sociedad mayor, participando de la vida económica y social, de la sociedad y el Estado, algunas veces, aculturándose;



Reflexionando sobre lo político a través de lo lúdico.

3) comunalismo, una forma activa de acomodación, controlando los asuntos étnicos en el marco comunal donde son mayoría demográfica, en algunos casos piden ser reconocidos como actores políticos, buscando influir en las políticas de Estado; 4) autonomismo, expresado en términos culturales y/o políticos, en el primer caso buscando el control de la vida cultural (educación, medios de comunicación y justicia), en el segundo buscando la aceptación de normas locales (*home rules*) sobre casi todos los aspectos de la vida social, económica y política, excepto la defensa y las relaciones internacionales, en algunos casos, ello supone la demanda de una estructura federal del Estado; 5) separatismo, que busca la autodeterminación para la constitución de un Estado soberano propio (Smith, citado en Bello 2004: 123).

El desarrollo de los movimientos indígenas disputa el estatus de los conceptos de la ciudadanía y de Estado nacional, considerándolos no como punto de llegada sino como un hito en un proceso

⁵ Todos estos derechos se afirman amparados en una tendencia global de defensa y reivindicación de derechos sancionados inicialmente en el Convenio 107 de la OIT, aprobado en 1957, luego en el Protocolo de San Salvador (1969) sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, y finalmente por el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, que ha sido ratificado por muchos países en AL.

⁶ Desde los modernistas los conflictos étnicos son un fenómeno moderno asociado al desarrollo del capitalismo, la industrialización y la formación de Estados nacionales, lo ético surgiría en estos contextos y sería usado como estrategia política. Desde los primordialistas, los movimientos étnicos son potenciales movimientos nacionales, piensan que todo movimiento nacionalista tiene una base étnica y que estos han existido en diversos momentos de la historia (Bello 2004:93).

de transformación de las normas de organización política, impulsando la redefinición de la comunidad política en los Estados nación. La ciudadanía no se basaría sólo en el nacionalismo ni en la ciudadanía universal –considerados insuficientes– sino en formas de inclusión distintas, que buscan extender el campo de la política. Piedra angular en ello es el reconocimiento de la ciudadanía tanto de individuos como de grupos, lo que plantea una nueva tensión entre la autonomía personal y los derechos colectivos y entre ésta y el Estado (Bello 2004: 186).

MOVIMIENTOS Y DEMANDAS INDÍGENAS EN PERÚ Y BOLIVIA

BOLIVIA

EL MOVIMIENTO indígena boliviano se inicia en 1943 cuando se realizan los primeros congresos indígenas de habla quechua; luego, en 1945 se convoca al Primer Congreso Indígena Nacional. El proceso es interrumpido por la revolución de 1952 encabezada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en alianza con la Central Obrera Boliviana (COB), emprendiéndose un “populismo modernizante” en el que el principal rol será ocupado por los sindicatos, desarrollando además una conciencia de clase fundada en la sindicalización como factor de ciudadanía, además de extender el derecho al voto a campesinos e indígenas, multiplicando por cinco el electorado nacional. En 1953 se desarrolla una Reforma Agraria.

El movimiento entra en crisis en los años sesenta, sucediéndose una serie de golpes militares que se sostienen en parte por una alianza militar campesina. En paralelo al proceso, grupos de jóvenes migrantes en La Paz, crean el Movimiento Katarista, compuesto por varias agrupaciones y centros de desarrollo; dicho movimiento se legitimaría popularmente por su oposición al primer gobierno de facto de Banzer. El katarismo aparece como una respuesta indígena a la pérdida de vigencia de los movimientos más campesinos. En 1979 se crea la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), a la que se adhieren los kataristas, permitiendo la difusión nacional del movimiento y la formulación de un nuevo proyecto de Estado multinacional. El katarismo fue el principal movimiento en el período de transición a la democracia y durante el gobierno de la Unión Democrática Popular (UDP, 1982-85).

En dicho período surgen los partidos Conciencia de Patria (CONDEPA) y Unión Cívica Solidaridad (UCS); en paralelo la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia (CIDOB, 1982) empieza a aglutinar el discurso y movimientos indígenas. En 1993, el líder del Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación (MRTK-Liberación), es elegido Vicepresidente de la República; además de su importancia simbólica ello tendría consecuencias en algunas políticas y acciones a favor de los indígenas, así como una serie de leyes orientadas a cambiar el Estado; entre ellas, la reforma de la Constitución, el reconocimiento del carácter multiétnico

y pluricultural de Bolivia, la ley de participación popular y la ley de Reforma Agraria.

En el marco de la CSUTCB, bajo la figura de Felipe Quispe (el Mallku), se desarrolla un importante movimiento de reivindicación comunitaria aimara buscando la reconstrucción del Qollasuyu, constituyendo en el 2000 el Movimiento indígena Pachakuti, que accede a una serie de municipios y llega al Parlamento en el 2002.

Las protestas se incrementan desde el 2000 a raíz de la llamada “guerra del agua” contra la privatización de la tierra en Cochabamba y una serie de movimientos y bloqueos en 2000 y 2001 y luego la llamada guerra del gas que termina con la destitución del presidente Sánchez de Losada (2003). La confluencia del Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) y el MAS cubren un amplio espectro político, marcando una vinculación entre la política y los movimientos indígenas. El proceso facilitará el ascenso al poder de Evo Morales en el 2006.

Como parte de las políticas indigenistas del Estado, desde el Vice ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, se contribuye a la creación del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). En el primer gobierno de Morales, los movimientos indígenas contribuyen en una plataforma de apoyo y soporte al gobierno, para el desarrollo de una serie de políticas en el proceso de transformación del Estado. En el segundo período

“

En el primer gobierno de Morales, los movimientos indígenas contribuyen en una plataforma de apoyo y soporte al gobierno, para el desarrollo de una serie de políticas en el proceso de transformación del Estado.



Lideresas en Encuentro Binacional. Ayacucho, octubre 2012.

del MAS (2010), el movimiento indígena y el Estado se distancian.

Sin embargo, la política emprendida en las dos últimas décadas ha generado un proceso de empoderamiento y afirmación de identidad que tiene un correlato en la afirmación de derechos indígenas en diversos ámbitos, particularmente en educación, salud y justicia. Ello también genera la afirmación de una serie de conceptos políticos propulsados por los movimientos indígenas como el *sumaq* o *allin kawsay* o el mandar obedeciendo, así como los territorios comunitarios de origen.

PERÚ

EN EL CASO DEL PERÚ, los movimientos indigenistas comienzan muy temprano en el siglo XX, con la asociación Pro indígena, el Patronato de la raza indígena y el comité pro derecho indígena Tahuantinsuyo; entre 1920 y 1933 se configura la base legal para el reconocimiento de las comunidades indígenas y campesinas. Muchos años más tarde, en 1945, se crea el Instituto Indigenista Peruano, bajo cuya dirección se implementan una serie de proyectos de desarrollo entre los que destaca el Proyecto Nacional de Integración de la Población Aborigen (PNIPA). Los esfuerzos indigenistas decaen con los gobiernos militares, que enfatizarán el carácter campesino de las comunidades costeñas y andinas, al igual que las dos principales organizaciones agrarias del país, la Confederación Campesina del Perú (CCP, 1946) y la Confederación Nacional Agraria (CNA, 1974) que

enfatan más la dimensión campesina que las reivindicaciones indígenas.

El movimiento indígena tiene un origen diferenciado en el proceso de organización de los pueblos de la amazonia, particularmente con la creación de la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP, 1980) y la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP, 1987). Como parte de proceso, se crea en el Perú el Consejo Indio de Sudamérica (CISA, 1980), con un discurso indianista radical que terminaría desapareciendo por disputas internas.

El tema indigenista desaparecería de la preocupación del Estado hasta 1998 cuando en el marco de la creación del Ministerio de la Mujer, se crea la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (SETAI). Sobre dicha base se crea en el 2001 la Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos (CONAPA), con presupuesto y proyectos de desarrollo para pueblos indígenas. Sumergido en problemas de corrupción e ineficiencia, la CONAPA es transformada en el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA, 2005), un organismo intersectorial encargado de asuntos indígenas, recientemente incorporado al Ministerio de Cultura.

Los movimientos indígenas desarrollan procesos de organización y reivindicación étnica aun cuando sin llegar a los niveles de organicidad de Bolivia. En 1997, una serie de movimientos campesinos e indí-

genas crean la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP), integrando a AIDSESEP, CONAP, CCP y CNA. La coordinadora se consolida lentamente y se articula a movimientos sudamericanos aunque no sin tensiones, disputas y fragmentación interna. De otro lado, en 1998 se crea la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI), con una agenda de protección territorial y defensa de la propiedad colectiva campesina contra la inversión minera; en su congreso del 2003 se reivindica como organización indígena y se vincula con el CONAMAQ boliviano y el ECUARUNARI ecuatoriano en una plataforma indígena andina.

En el Perú no hubo, como en Bolivia, la generación de partidos indígenas propiamente dichos sino una reivindicación indianista más general, en símbolos, discursos e incluso nombres de los partidos, reflejando todos ellos una compleja mezcla de reivindicaciones más gremiales, regionales e incluso



Existe una serie de procesos y proyectos –más en Bolivia que en Perú– por integrar las prácticas indígenas dentro del sistema del Estado.

indigenistas que demandas indígenas propiamente dichas. Varios de ellos logran paulatinamente cierta presencia a nivel regional, vinculándose a partidos y movimientos, logrando cierta representación indígena, a nombre personal, en el Congreso de la República (Pajuelo 2006).

1.5. BALANCE DEL PROCESO. TENDENCIAS Y RETOS

A manera de conclusión, nos parece importante señalar algunos temas y elementos críticos y de interés en el proceso de “ampliación de la ciudadanía” en Perú y Bolivia, y que están en juego en el marco de transformación y de procesos que experimentan nuestros países. Todos esos elementos son diversos y complejos y relacionados e inter-dependientes los unos con los otros.

El progreso de la interculturalidad como mecanismo y procedimiento de interrelación y comunicación entre sistemas de la democracia liberal y los pueblos indígenas. En particular en los temas como la educación y la justicia y también en temas de salud, existe una serie de procesos y proyectos –más en Bolivia que en Perú– por integrar las prácticas indígenas dentro del sistema del Estado.

La articulación política entre las ciudadanías o prácticas de gobierno local y comunal y los procesos de gobierno y política municipal y del Estado.

Este proceso de acercamiento en particular en los procesos de crecimiento de la ciudadanía nacional liberal pero también de los procesos participativos en los espacios locales y regionales, cambia la relación entre las prácticas tradicionales y el sistema nacional y, como señalamos, transforma ambos. Es particularmente importante en ello el proceso de consolidación de los municipios como espacios de articulación social, de expansión de la democracia y de desarrollo.

En esta articulación tienen particular relevancia los procesos de Reforma del aparato del Estado en el Perú y en Bolivia. En el Perú en términos del proceso de descentralización más que el impacto posible y esperable de la Ley de Consulta, que multiplican los derechos ciudadanos. En Bolivia, en términos de la instauración del gobierno plurinacional y las múltiples reformas en la legislación del Estado, en términos de las leyes de participación pero sobre todo del reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos indígenas.

El devenir y las demandas de los pueblos y movimientos indígenas y el éxito o no de sus “conceptos políticos” pueden tener también atingencia en los procesos de ciudadanía y las respuestas del Estado. Ello tiene que ver con el clima y el desarrollo de conflictos, reclamos y reivindicaciones indígenas alrededor de temas vinculados al tema de la tierra, pero también en términos de demandas y reivindicaciones indígenas. Estos procesos tienen importancia creciente en el escenario internacional y se-



Es particularmente importante en ello el proceso de consolidación de los municipios como espacios de articulación social, de expansión de la democracia y de desarrollo.

guramente lo tendrán también en nuestros países. El éxito internacional y sobre todo la adopción en el Perú de un concepto como el Allin kawsay puede tener efectos en los movimientos y los derechos de base étnica o de tercera generación.

Todo ello influye en los derechos ciudadanos de diversa manera, aunque bajo el denominador común del cambio en una serie de conceptos relacionados a los vínculos y categorías políticas como Estado, ciudadanía, justicia, derechos y otros, todos ellos plausibles de traducción e interpretación pero ante todo en procesos de cambio y transformación. Y por lo tanto, su conceptualización debe tomar en cuenta su criterio cambiante y móvil -por no decir aunque probablemente también, ambiguo. Ello supone una serie de retos complejos, más todavía tomando en cuenta que en la práctica cotidiana todas las palabras que se usan para referirse a la política son de manejo público y por lo tanto, no necesariamente conceptuales. ♦

— CAPÍTULO 2 —

Poblaciones Quechuas en Perú
y Bolivia: Regiones centro-sur,
Perú y Cochabamba, Bolivia



El punto de partida de este Estudio es la ubicación en dos espacios concretos de las zonas andinas y quechua hablantes en Perú y Bolivia. Para ello, nos situamos en un conjunto de distritos de los departamentos de Apurímac, Huancavelica y Ayacucho en Perú y en una serie de municipios de la región de Cochabamba en Bolivia.

ESTE CAPÍTULO PROPORCIONA tres conjuntos de información relevante sobre el particular. En primer lugar, una caracterización general respecto de un conjunto de indicadores básicos respecto de la población de la zona de trabajo: distribución poblacional y perfil sociodemográfico, lengua materna y uso del quechua, nivel educativo y condiciones de pobreza.

En segundo lugar, proporciona una caracterización de la muestra y de las personas que participaron en el proceso de investigación, tanto en las entrevistas como en los grupos focales. Esta sección metodológica resume también el proceso de tratamiento y sistematización de la información que ha dado lugar a este trabajo.

Finalmente, recoge y sistematiza información sobre el uso de la lengua en las zonas del estudio, según las percepciones e información de las propias mujeres y los propios hombres participantes en este trabajo, sobre los condicionantes y el estado del uso de la lengua quechua en las regiones seleccionadas para este trabajo, a manera de introducción de la situación lingüística local.

2.1. DATA GENERAL Y UNIVERSO DE TRABAJO

Este trabajo de investigación ha tomado como referente empírico principal la Línea de Base cualitativa que se realizó a inicios del proyecto que origina este Estudio (Ver Capítulo 2, Metodología 2.2). El recojo de la información se produjo durante el año 2010 y su procesamiento concluyó en el año 2011. La información estadística oficial se ha obtenido hasta las fechas disponibles en cada país.

Se desarrolló en tres regiones del Perú y en una de Bolivia. En cada una de ellas se trabajó en áreas urbanas, rurales y periurbanas, configurando un universo amplio de situaciones de uso del quechua y del castellano.

En el Perú, se trabajó en cuatro provincias de los departamentos de Huancavelica, Ayacucho y Abancay, en la región centro-sur andina del Perú. Se trata de tres lugares de importante tradición andina-quechua, aunque con variantes dialectales locales, y que forman parte del llamado “trapecio andino”

considerado uno de los más tradicionales, indígenas y pobres del país. Se trabajó en un total de seis distritos: Huancavelica, Yauli, Curahuasi, Abancay, San Juan Bautista y Los Morochucos.

En Bolivia, los municipios analizados se encuentran en el departamento de Cochabamba, en el centro del país. Allí se trabajó en cuatro provincias: Esteban Arce, Germán Jordán, Punata y Quillacollo, y en seis municipios pertenecientes a las anteriores: Arbieto, Cliza, Punata, Quillacollo, Tiquipaya y Colcapirhua.

En las siguientes páginas presentaremos información para caracterizar las poblaciones meta en términos demográficos, lingüísticos, nivel educativo y condición de pobreza.

INFORMACIÓN SOCIO DEMOGRÁFICA

LA POBLACIÓN de los distritos seleccionados en Perú varía entre los 7,439 habitantes de Los Morochucos hasta los 48,329 habitantes en Abancay. En el caso de los municipios de Bolivia, la población varía entre los 9,438 en Arbieto y los 104,206 de Quillacollo. El estudio se desarrolla entonces en dos tipos de ámbitos: distritos rurales que cuentan con algunos miles de habitantes y capitales de provincia cuya población supera las decenas de miles de habitantes, Sin embargo, como veremos, hay diferencias notables en la proporción entre población urbana y población rural.

En Perú, Yauli, Curahuasi y Los Morochucos tienen la mayor parte de su población en el área rural

► Distritos (Perú) y municipios (Bolivia) del Estudio

PAÍS	DEPARTAMENTO	PROVINCIA	DISTRITO / MUNICIPIO
PERÚ	Huancavelica	Huancavelica	Huancavelica
			Yauli
	Apurímac	Abancay	Curahuasi
			Abancay
	Ayacucho	Huamanga	San Juan Bautista
		Cangallo	Los Morochucos
BOLIVIA	Cochabamba	Esteban Arce - Valle Alto	Arbieto
		Germán Jordán - Valle Alto	Cliza
		Punata - Valle Alto	Punata
		Quillacollo - Valle Central	Quillacollo
			Tiquipaya
			Colcapirhua

► Población y demografía según distrito (en número de habitantes)

PAÍS	DISTRITO/MUNICIPIO	ÁREA DE RESIDENCIA					SEXO				
		RURAL		URBANA		TOTAL	MASCULINO		FEMENINO		TOTAL
		PERSONAS	%	PERSONAS	%		PERSONAS	%	PERSONAS	%	
PERÚ	Huancavelica	4,649	13	30,575	85	35,224	16,873	48	18,351	52	35,224
	Yauli	21,711	85	3,943	15	25,654	12,674	49	12,980	51	25,654
	Curahuasi	11,280	73	4,144	27	15,424	7,829	51	7,585	49	15,424
	Abancay	5,028	10	43,303	90	48,329	23,491	49	24,838	51	48,329
	San Juan Bautista	718	2	35,465	98	36,183	17,464	48	18,719	52	36,183
	Los Morochucos	4,810	65	2,829	35	7,439	3,593	48	3,846	52	7,439
BOLIVIA	Arbieto	9,438	100	0	0	9,438	5,253	49	5,549	51	10,802
	Cliza	11,196	56	8,796	44	19,992	10,728	49	11,007	51	21,735
	Punata	11,502	44	14,838	56	28,140	11,170	47	12,608	53	23,725
	Quillacollo	26,052	25	78,154	75	104,206	70,835	50	71,889	50	142,724
	Tiquipaya	10,959	29	26,832	71	37,791	43,846	48	47,472	52	91,318
	Colcapirhua	420	1	41,560	99	41,980	34,201	48	37,003	52	71,204

Fuente: Perú à INEI - Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda 2011; Bolivia à Instituto Nacional de Estadística (Los datos consignados entre paréntesis y resaltados en gris, corresponden al CENSO 2001 al no existir información más reciente)

(85, 73 y 65%, respectivamente). Es también la situación de cuatro de los municipios bolivianos: Colcapirhua, Tiquipalla, Quillacollo y Punata (con 99, 71, 75 y 56% de población rural, respectivamente).

De otro lado, se aprecia que, en términos porcentuales, Huancavelica, San Juan Bautista y Abancay son más urbanos, lo mismo que Cliza y Arbieto en Cochabamba.

En la mayoría de distritos peruanos existe una pequeña diferencia a favor de la población femenina con relación a la masculina, a excepción de Curahua-

si. La diferencia más alta entre géneros es de 1,478 habitantes en Huancavelica. En todos los municipios de Bolivia, sucede lo mismo con excepción de Quillacollo en donde hay paridad; la diferencia más alta, en este caso, es de 3,626 habitantes en Tiquipaya.

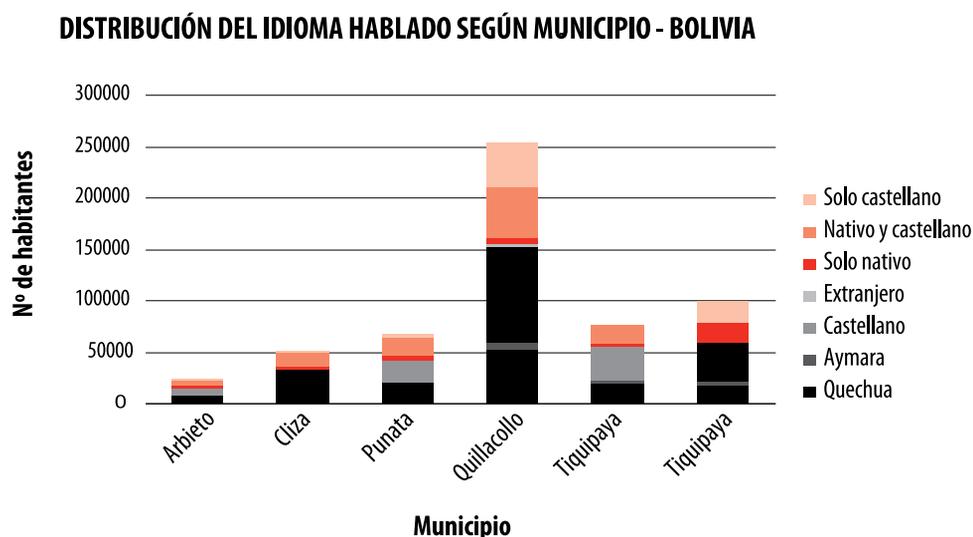
CONDICIÓN ÉTNICO LINGÜÍSTICA DE LA POBLACIÓN DEL ESTUDIO

EN COCHABAMBA, la población de la zona de Estudio muestra en primer lugar, gran diversidad en el uso lingüístico. Además de la población quechua ha-

► Bolivia: condición étnico lingüística, área de Estudio

MUNICIPIO	IDIOMA (HABITANTES)								
	Quechua	Aymara	Guarani	Otro nativo	Castellano	Extranjero	Solo nativo	Nativo y castellano	Solo castellano
Arbieto	8019	108	12	8	6748	104	2189	5862	888
Cliza	16405	229	17	11	15565	126	3136	13324	2243
Punata	21255	256	25	22	20797	148	4232	17096	3703
Quillacollo	52399	7101	101	82	93131	2087	5756	50157	43003
Tiquipaya	19308	2481	43	36	32704	1100	2972	17737	15
Colcapirhua	18050	2449	38	46	38441	1136	1365	18139	20314

Fuente: Asociación de Municipios de Cochabamba AMDECO

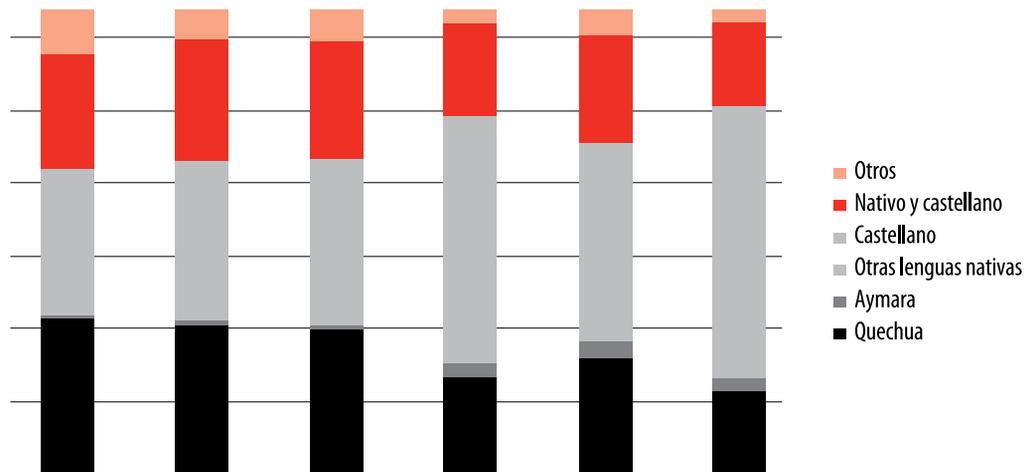
► Condición étnico lingüística (en número de habitantes), área de Estudio

Fuente: Asociación de Municipios de Cochabamba AMDECO

blante y castellano hablante, encontramos hablantes de aimara, y en menor medida de guaraní y otras lenguas nativas. De los gráficos y data se desprende que la lengua de mayor uso en Cochabamba es el

castellano, seguido luego del quechua. La población bilingüe castellano y alguna lengua nativa (probablemente mayoritariamente quechua) también es significativa. (ver gráficos).

► Condición étnico lingüística en Municipios del Estudio, Bolivia. Porcentajes



Fuente: Asociación de Municipios de Cochabamba AMDECO

“

El quechua es en cambio un idioma minoritario –porcentualmente hablando– en Quillacollo, Tiquipaya y Colcapirhua, los tres distritos que albergan más población quechua en términos absolutos.

Del conjunto de municipios estudiados, Quillacollo es el que tiene más población quechua hablante en números absolutos, seguido –de lejos– por Ti-

quipaya y Colcapirhua. En tanto que en cifras porcentuales Arbieto, Cliza y Punata tienen cerca de un tercio de población quechua hablante que probablemente alcanza casi el 50% si sumamos la población bilingüe castellano-nativo. El quechua es en cambio un idioma minoritario –porcentualmente hablando– en Quillacollo, Tiquipaya y Colcapirhua, los tres distritos que albergan más población quechua en términos absolutos.

En los seis distritos del Perú encontramos dos situaciones claramente diferenciadas. De un lado, distritos capitales con una importante proporción de población castellano hablante y del otro, distritos rurales en donde el quechua es la lengua materna predominante. Otras lenguas maternas no son significativas.

► Perú: Condición étnico lingüística, zonas de Estudio

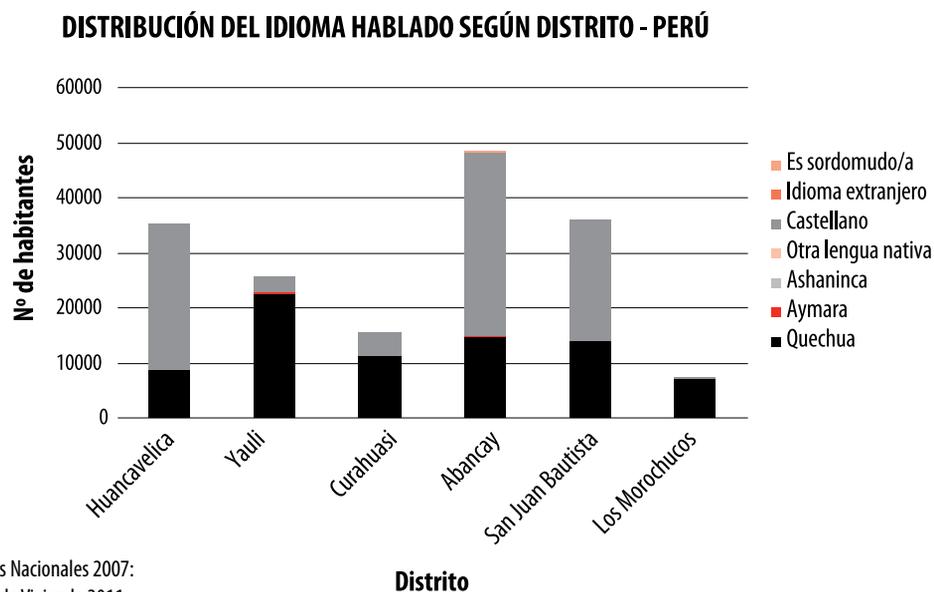
MUNICIPIO	IDIOMA (HABITANTES)						
	Quechua	Aymara	Ashaninca	Otro nativo	Castellano	Extranjero	Es sordomudo/a
Huancavelica	8784	33	6	1	26369	4	27
Yauli	22667	18	8	2	2930	0	29
Curahuasi	11381	9	1	4	3988	21	20
Abancay	14661	152	9	18	33413	13	63
San Juan Bautista	14149	23	16	7	21957	1	30

Fuente: INEI - Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda 2011.

En los distritos de Huancavelica, Abancay y San Juan Bautista la lengua más hablada es el castellano. Sin embargo, en los mismos distritos hay importantes contingentes de población quechua hablante que respecti-

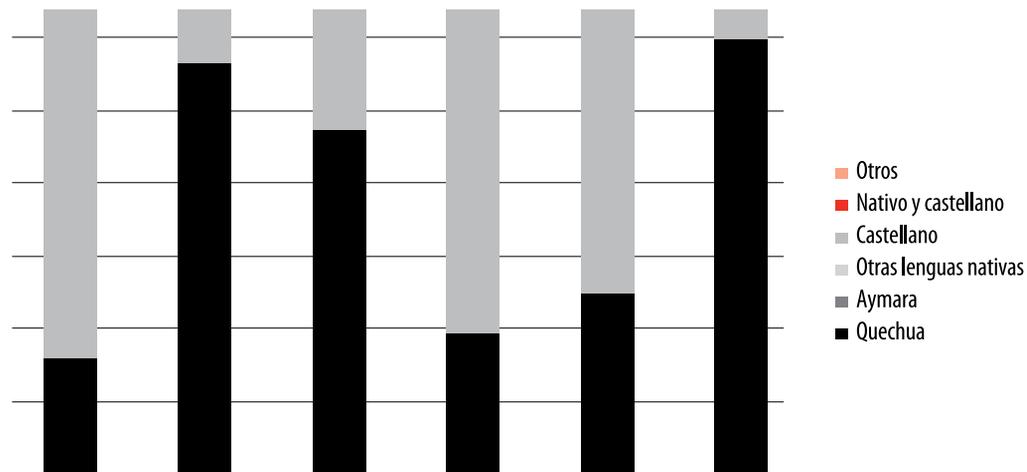
vamente alcanzan más del 20%, cerca del 30% y casi el 40%. En cambio, en Yauli, Curahuasi y Los Morochucos, el quechua es el idioma mayoritario, alcanzando respectivamente el 80%, el 70% y el 90%. (ver gráficos).

► Condición étnico lingüística (en número de habitantes), zonas de Estudio



Fuente: INEI - Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda 2011

► Condición étnico lingüística en Distritos del Estudio, Perú, en %



Fuente: INEI - Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda 2011



En Perú, los distritos de Los Morochuchos, Yauli y Curahuasi, mayoritariamente rurales, tienen también la mayor proporción de población quechua hablante.

Una comparación porcentual de la condición etnolingüística en los municipios y distritos de Bolivia y Perú, muestra cierta correlación entre ruralidad y

uso del quechua. En Perú, los distritos de Los Morochuchos, Yauli y Curahuasi, mayoritariamente rurales, tienen también la mayor proporción de población quechua hablante. En los distritos urbanos en cambio, predomina el castellano.

La proporción de la población quechua hablante es claramente menor en los municipios de Cochabamba que en los distritos peruanos. La zona de Cochabamba aparece claramente más influenciada por el castellano como lengua que las zonas rurales del Perú. La proporción de la población quechua hablante en Cochabamba oscila entre el 18%, en Colcapirhua hasta el 33,5%, en Arbieta, en tanto que en los distritos peruanos el margen es entre 24,9% en Huancavelica hasta 93,4% en Los Morochucos.

Sin embargo, estas cifras pueden inducir a error, pues en la data sobre Cochabamba se registran porcentajes importantes de población bilingüe, que en la mayor parte de los casos lo es en quechua-castellano. Si hacemos esta corrección, la población de habla quechua en Cochabamba oscilaría entre 52% en Tiquipaya y alrededor del 70% en Arbiesto.

Señalaremos también que el uso del quechua parece estar en relación inversa con la edad de los hablantes. La data disponible sobre la relación entre la edad y el quechua como idioma materno en ambos países muestra claramente que su uso se incrementa en poblaciones mayores de 35 años y que es más significativo en poblaciones mayores de 45 años (ver gráfico).

Veremos más adelante que ello corresponde a los mecanismos de socialización y escolarización de la población en ambos países y en la zona de estudio, que no proporciona las condiciones para un desarrollo armonioso y contemporáneo para el uso de las lenguas originarias.

NIVEL EDUCATIVO DE LA POBLACIÓN

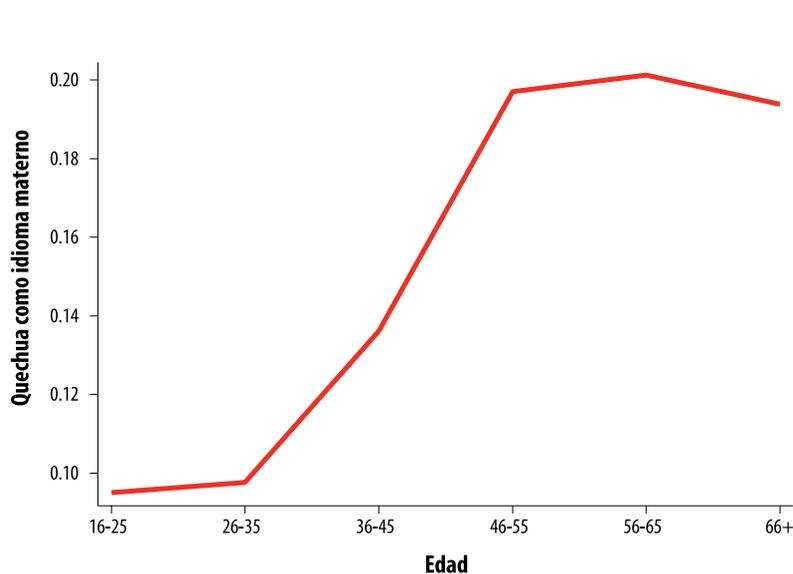
LAS CIFRAS respecto del nivel educativo en las zonas de Estudio no son fácilmente comparables. En Cochabamba se registra la inscripción educativa en tanto que en el Perú se registra el máximo nivel educativo alcanzado por la población. En el primer caso, se mide población escolar y en el segundo escolaridad.

► Comparación de la condición étnico lingüística en Bolivia y Perú

PAÍS	MUNICIPIO	IDIOMA (HABITANTES)					
		Quechua	Aymara	Otro nativo	Castellano	Extranjero	Otros
BOLIVIA	Arbiesto	33.50	0.45	0.03	28.19	0.43	37.39
	Cliza	32.13	0.45	0.02	30.49	0.25	36.67
	Punata	31.47	0.38	0.03	30.79	0.22	37.10
	Quillacollo	20.64	2.80	0.03	36.69	0.82	39.01
	Tiquipaya	25.27	3.25	0.05	42.81	1.44	27.18
	Colcapirhua	18.05	2.45	0.05	38.45	1.14	39.86
PERÚ	Huancavelica	24.94	0.09	0.00	74.86	0.01	0.09
	Yauli	88.36	0.07	0.01	11.42	0.00	0.14
	Curahuasi	73.79	0.06	0.03	25.86	0.14	0.14
	Abancay	30.34	0.31	0.04	69.14	0.03	0.15
	San Juan Bautista	39.10	0.06	0.02	60.68	0.00	0.13

Fuente: Cuadros anteriores.

► Relación entre la edad y el quechua como idioma materno, Bolivia y Perú 2010



Fuente: Barómetro de las Américas por LAPOP

► Nivel educativo alcanzado (en número de habitantes y %), zona de estudio, Perú, 2007

DISTRITO	NIVEL EDUCATIVO ALCANZADO - POBLACIÓN DE MÁS DE 3 AÑOS DE EDAD																TOTAL
	SIN NIVEL		EDUCACIÓN INICIAL		PRIMARIA		SECUNDARIA		SUPERIOR NO UNIVERSITARIA INCOMPLETA		SUPERIOR NO UNIVERSITARIA COMPLETA		SUPERIOR UNIVERSITARIA INCOMPLETA		SUPERIOR UNIVERSITARIA COMPLETA		
	PERSONAS	%	PERSONAS	%	PERSONAS	%	PERSONAS	%	PERSONAS	%	PERSONAS	%	PERSONAS	%	PERSONAS	%	
Huancavelica	3,849	10,93	931	2,64	9,268	26,31	10,205	28,97	1,452	4,12	3,130	8,89	2,632	7,47	3,757	10,67	35,224
Yauli	6,282	24,49	1,073	4,18	11,708	45,64	5,866	22,87	274	1,07	181	0,71	136	0,53	134	0,52	25,654
Curahuasi	3,355	21,75	418	2,71	6,650	43,11	3,973	25,76	221	1,43	302	1,96	192	1,24	313	2,03	15,424
Abancay	4,592	9,50	1,332	2,76	12,482	25,83	15,149	31,35	2,101	4,35	2,693	5,57	4,886	10,11	5,094	10,54	48,329
San Juan Bautista	3,837	10,60	1,200	3,32	10,272	28,39	11,684	32,29	2,067	5,71	2,116	5,85	2,481	6,86	2,526	6,98	36,183
Los Morochucos	1,752	23,55	208	2,80	3,260	43,82	1,872	25,16	91	1,22	142	1,91	50	0,67	64	0,86	7,439

Fuente: INEI - Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda 2011. Elaborado en la consultoría Línea de Base 2011

► Indicadores educativos (en número de habitantes y %), zona de estudio, Bolivia 2005

Municipio	Inscritos							Tasa de deserción
	Inicial		Primaria		Secundaria		Total	
	Personas	%	Personas	%	Personas	%		
Arbieto	373	17,08	1671	76,51	140	6,41	2184	9,43
Cliza	411	6,16	4273	64,01	1991	29,83	6675	7,58
Punata	695	6,59	6972	66,13	2876	27,28	10543	4,7
Quillacollo	3029	7,95	25288	66,38	9776	25,66	38093	6,3
Tiquipaya	1498	9,94	9906	65,72	3670	24,35	15074	7,22
Colcapirhua	734	8,16	6178	68,66	2086	23,18	8998	3,32

Fuente: Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia FAM-Bolivia

En la zona de Cochabamba, la mayor inscripción escolar es claramente en la escuela primaria, en todos los municipios, oscilando, de acuerdo a los casos, entre el 64% y el 76% de la matrícula escolar. Los niveles de inscripción en secundaria son significativamente menores: entre el 6% en Arbieto, hasta el 29% en Cliza. Los niveles de deserción son también mayores en Arbieto y menos significativos en Punata.

La información sobre los distritos de estudio en el Perú muestra dos situaciones tipo: tres distritos

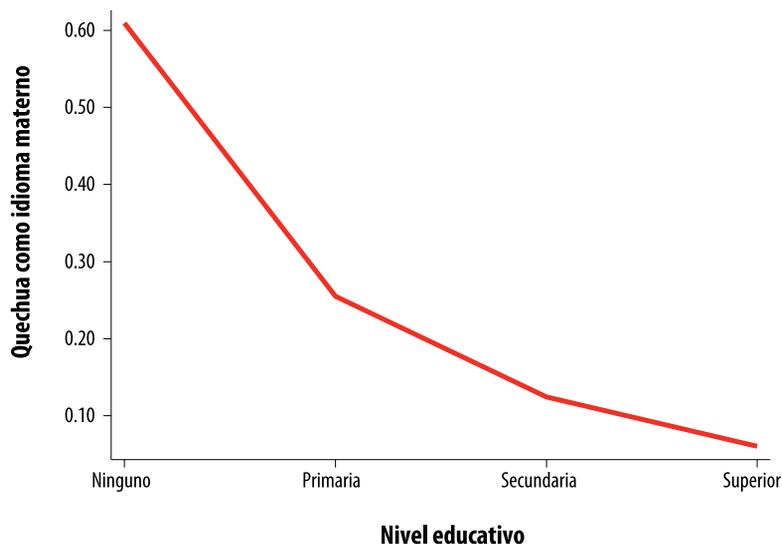
en los cuales la mayor parte de la población tiene escolaridad hasta el nivel secundario (Huancavelica, Abancay y San Juan Bautista, que registran entre el 29 y el 32% de la población) y otros tres en los que la escolaridad es básicamente educación primaria (Yauli, Curahuasi y Los Morochucos, entre el 43 y el 46%); señalaremos que estos tres distritos registran también las tasas más altas de población sin nivel educativo alguno.

Estas cifras son correlativas a los distritos de mayor habla quechua, que corresponden precisamente a los distritos en los cuales hay menor nivel de escolaridad.

Estas cifras a nivel de la zona de estudio son consistentes con la información general a nivel de país, que muestran que las personas que tuvieron el quechua como idioma materno representan el 60% de quienes no tienen ninguna educación, y menos del 10% de los que tienen educación universitaria en Bolivia y Perú.

De acuerdo al análisis de Moreno (2011), “la relación entre pertenencia a un pueblo indígena y niveles educativos más bajos es independiente del ingreso de la familia y de otros factores relevantes como el área de residencia; la persistencia de estas condiciones de desigualdad sugiere que los sistemas educativos tanto de Bolivia como de Perú prestan servicios que siguen resultando en menor escolaridad y menor cobertura para las poblaciones”.

► Relación entre el nivel educativo y el quechua como idioma materno, Bolivia y Perú 2010

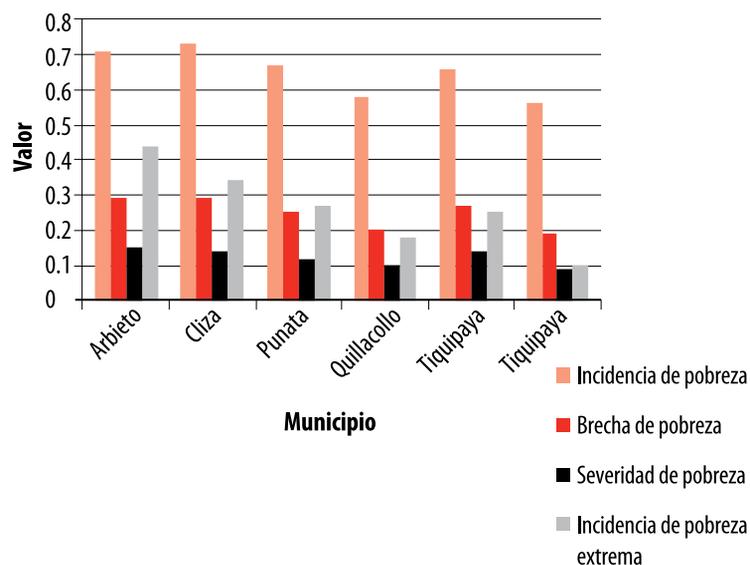


Fuente: Barómetro de las Américas por LAPOP



Las personas que tuvieron el quechua como idioma materno representan el 60% de quienes no tienen ninguna educación, y menos del 10% de los que tienen educación universitaria en Bolivia y Perú.

► Distribución de la incidencia de la pobreza (valor) - Bolivia



Fuente: Asociación de Municipios de Cochabamba AMDECO

⁷ La tasa de incidencia de la pobreza se calcula sobre la base de la línea de la pobreza nacional que comprende un porcentaje de la población. “La tasa de pobreza nacional es el porcentaje de personas que vive debajo de la línea de pobreza nacional. Las estimaciones nacionales se basan en estimaciones de subgrupos ponderados según la población, obtenidas a partir de encuestas a los hogares”. Fuente: <http://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.NAHC>

⁸ “La brecha de pobreza a nivel de la línea de pobreza nacional es el déficit del ingreso medio de los pobres respecto de la línea de pobreza (se considera a los no pobres como déficit cero) tomado como porcentaje”. Fuente: <http://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.NAGP/countries>

⁹ El indicador de severidad de pobreza “refleja el grado de desigualdad al interior de los pobres. Para medirlo se calcula el promedio de las diferencias entre los ingresos de los pobres y la línea de pobreza, elevadas al cuadrado para solucionar el problema de aquellos casos en que la resta resulte negativa”. Mientras mayor sea este indicador, mayor será la severidad. Fuente: http://www.ciudadanosaldia.org/informes/repositorio/i42/InformeCAD42_Pobreza_080307.pdf (página 22).

INCIDENCIA DE POBREZA

PARA EL ANÁLISIS de la situación de pobreza de las zonas del estudio utilizamos básicamente tres indicadores complementarios: la tasa de incidencia de la pobreza⁷, la brecha de pobreza⁸, y la severidad de pobreza⁹.

En términos agregados y generales, la tasa de incidencia de la pobreza en Bolivia, al 2007, es de 60,1% y en Perú, al 2010, es de 31,3%.

Todas las zonas seleccionadas -en ambos países- tienen una alta incidencia de pobreza, y en la mayor parte de los casos esta es mayor que el promedio nacional.

En Cochabamba, los municipios de Cliza y Arbieto superan el 70%, y los de Punata y Tiquipaya superan el 60% del promedio nacional. Sólo Quillacollo y Colcapirhua se encuentran un poco -no mucho- debajo de dicho promedio. Un tercer indicador, Cliza es el municipio con una mayor incidencia de pobreza, mientras que Arbieto tiene la mayor incidencia de pobreza extrema. Cliza y Arbieto tienen también los más altos índices de pobreza extrema. La severidad de la pobreza en los seis municipios fluctúa entre 0,09 y 0,15 (ver cuadro). El municipio de Colcapirhua es el que reporta los índices más bajos de pobreza, pobreza extrema y brecha de pobreza.

En Bolivia, la mayor parte de las poblaciones dentro de los municipios analizados, tiene acceso al

servicio básico de agua por cañería aunque con diferencias de cobertura desde 86% en Colcapirhua hasta sólo 60% en Arbieto. El acceso al servicio básico de energía eléctrica es un poco menor, situándose el mayor y menor acceso en los mismos municipios, respectivamente. El acceso a saneamiento y alcantarillado es el servicio público menos difundido, pues aunque alcanza al 45% en Quillacollo, en todos los demás municipios no llega al 25%, con cobertura mínima en Arbieto (1%) y Tiquipaya (9%).

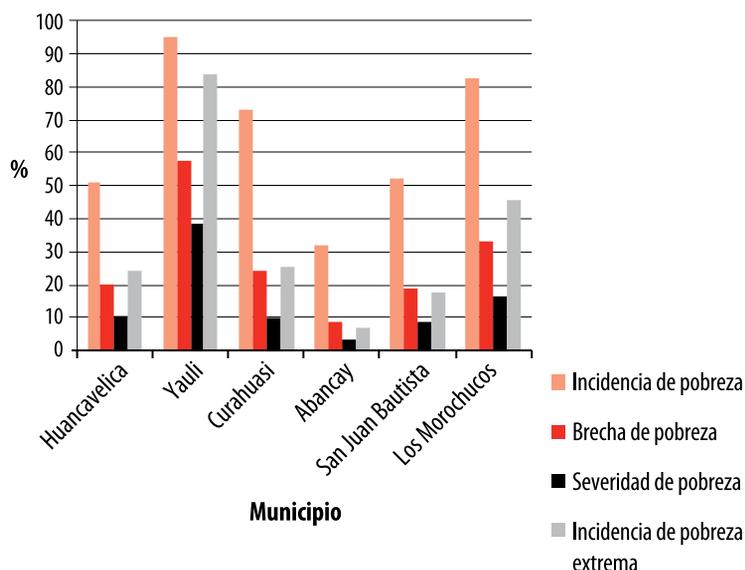
► Acceso a servicios básicos (2001) - Bolivia

MUNICIPIO	AGUA POR CAÑERÍA	ENERGÍA ELÉCTRICA	ALCANTARILLADO
Arbieto	60%	51%	1%
Cliza	75%	69%	15%
Punata	74%	74%	24%
Quillacollo	82%	79%	45%
Tiquipaya	75%	72%	9%
Colcapirhua	86%	84%	17%

Fuente: Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia FAM-Bolivia

En el Perú, la incidencia de la pobreza está más desigualmente repartida que en Cochabamba. Los tres distritos más rurales tienen índices muy altos, Yauli, Los Morochucos y Curahuasi superan el 90%, 80% y 70% respectivamente, en tanto que San Juan Bautista y Huancavelica llegan al 50%; Abancay registra el índice más bajo, alrededor del 30%. La pobreza extrema se registra sobre todo para Yauli (más del 80%) y en segunda instancia, pero lejos, en Los Morochucos (más del 40%).

► Distribución de la incidencia de la pobreza (%) - Perú



Fuente: INEI. Censos Nacionales 2007. XI de Población y VI de Vivienda 2011

Por otro lado, Abancay tiene la menor incidencia de la pobreza y de la pobreza extrema, seguido de Huancavelica y San Juan Bautista, los otros distritos más urbanos. Finalmente, Yauli posee la mayor severidad de pobreza con un 38,5%, mientras que Abancay y San Juan Bautista poseen las menores con 3,2% y 8,7% respectivamente.

La data sobre necesidades básicas insatisfechas nos proporciona alguna información sobre el estado de los servicios en los hogares en la zona de estudio. Aunque en general se cuenta con viviendas adecuadas, se registra cierto hacinamiento en la mayor parte de los casos, con porcentajes entre el 15% en Abancay

► Población en hogares por tipo de Necesidad Básica Insatisfecha (NBI) - Perú

DISTRITO	POBLACIÓN (%)				
	En viviendas con características físicas inadecuadas	En viviendas con hacinamiento	En viviendas sin desagüe de ningún tipo	En hogares con niños que no asisten a la escuela	En hogares con alta dependencia económica
Huancavelica	4.7	19.3	32.1	3.2	8
Yauli	7.2	27.7	83.2	8.2	13.3
Curahuasi	2.5	24.1	35.7	5.4	17.5
Abancay	0.5	15.2	7.3	3.9	4
San Juan Bautista	5.2	21.7	5.6	4.7	7.6
Los Morochucos	15.8	22.7	18.9	12.5	16.6

Fuente: INEI - Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda 2011

y el 27% en Yauli, ubicándose en el resto de los distritos alrededor de un 20%. En cambio, el acceso a desagüe y saneamiento básico está desigualmente distribuido: es alto en ciudades capitales como Abancay y pueblos como San Juan Bautista, medio en Huancavelica, Curahuasi (cerca 65% en ambos casos) y con poca cobertura en espacios rurales como Yauli (sólo 17%).

Una mirada de conjunto comparativa entre las regiones de los dos países muestra, en primer lugar, cierta consistencia y situación similar en los municipios de Bolivia que contrasta con la gran disparidad y diferencias existentes entre los distritos peruanos.

En términos generales, la incidencia de pobreza en Cochabamba es alta, sin llegar a los niveles que llega en los dos distritos peruanos más pobres. En contrapartida, uno de los distritos peruanos muestra un índice de pobreza bajo con relación al conjunto de la



Una mirada de conjunto comparativa entre las regiones de los dos países muestra, en primer lugar, cierta consistencia y situación similar en los municipios de Bolivia que contrasta con la gran disparidad y diferencias existentes entre los distritos peruanos.

muestra (Abancay). Sucede lo mismo con la data sobre la brecha de pobreza y la severidad de la pobreza: los promedios de Cochabamba son semejantes y medios (0,09 a 0,15) en tanto que los promedios de los distritos peruanos son dispares hacia arriba y hacia abajo (3,2 a 38,5).

► Incidencia de la pobreza en Bolivia y Perú**BOLIVIA:**

MUNICIPIO	MÉTODO INDICENCIA DE LA POBREZA (VALOR)			
	Incidencia de pobreza	Brecha de pobreza	Severidad de pobreza	Incidencia de pobreza extrema
Arbieto	0.71	0.29	0.15	0.44
Cliza	0.73	0.29	0.14	0.34
Punata	0.67	0.25	0.12	0.27
Quillacollo	0.58	0.20	0.10	0.18
Tiquipaya	0.66	0.27	0.14	0.25
Colcapirhua	0.56	0.19	0.09	0.10

Fuente: Asociación de Municipios de Cochabamba AMDECO

PERÚ:

DISTRITO	MÉTODO INDICENCIA DE LA POBREZA (%)			
	Incidencia de pobreza	Brecha de pobreza	Severidad de pobreza	Incidencia de pobreza extrema
Huancavelica	51.1	20.3	10.6	24
Yauli	94.9	57.8	38.5	83.6
Curahuasi	73	24.1	10.1	25.7
Abancay	32	8.6	3.2	7.1
San Juan Bautista	52.2	18.6	8.7	17.9
Los Morochucos	82.5	33.3	16.4	45.8

Fuente: INEI - Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda 2011

En cambio, las cifras de pobreza extrema muestran diversidad de situaciones en municipios y distritos. Cochabamba, Cliza y Arbieto tienen los índices

más altos, 34% y 44%, respectivamente y Colcapirhua y Quillacollo, los más bajos, 10% y 18%. En tanto que en Perú los índices más altos son registrados en Yauli (83%), seguido de lejos por Los Morochucos (45,8%); los índices más bajos son reportados en Abancay (7.1%) y San Juan Bautista (17,9%).

En ambos países, las zonas con más uso de quechua son precisamente los municipios y distritos más pobres de la muestra.

2.2. Metodología y muestra para el Estudio

Para la ejecución del proyecto “Cultura política y diversidad cultural: Empoderando ciudadanía en poblaciones quechua andinas de Perú y Bolivia”, el Movimiento Manuela Ramos (MMR) del Perú y Ciudadanía de Bolivia construyeron una Línea de Base cualitativa para conocer la situación inicial relativa al empoderamiento de las mujeres indígenas y a diseñar parte del sistema de monitoreo y evaluación del proyecto. Esta línea de base buscaba proporcionar información que permitiera, por un lado, conocer el perfil socio-demográfico de las poblaciones quechuas meta del proyecto (fuentes secundarias) y, por otro lado, explorar el conocimiento, la comprensión y valoración que la población meta del proyecto tiene respecto a la democracia, el estado de derecho, los derechos individuales, los derechos colectivos, las

relaciones de género y la interculturalidad (fuentes primarias).

Los resultados e indicadores de proyectos pasados sirvieron como punto de partida para el diseño metodológico de la Línea de Base pero sobre todo para la elaboración de las preguntas que orientaron el diseño de los instrumentos de investigación cualitativa seleccionados: la entrevista en profundidad y los grupos focales.

El grupo meta estuvo conformado por mujeres quechua andinas dirigentes y miembros de organizaciones sociales de valles interandinos que se ubican en ámbitos urbanos y rurales de Perú y Bolivia, así como por dirigentes hombres y por autoridades comunales y distritales que se ubican en los mismos ámbitos. Los ámbitos fueron seleccionados en función de las áreas de trabajo y de interés de las dos organizaciones encargadas del estudio. En el Perú, las zonas de trabajo seleccionadas fueron 3 espacios considerados urbanos o periurbanos (Ayacucho, Huancavelica y Abancay) y tres distritos predominantemente rurales (Yauli, Curahuasi y Los Morochucos). En Bolivia se trabajó en la región de Cochabamba, seleccionando tres municipios en el Valle Central (Tiquipaya, Colcapirhua y Quillacollo) y otros tres en el Valle Alto (Cliza, Punata y Arbieta).

Para escoger a los participantes en el estudio, se seleccionó a organizaciones sociales cuyos/as líderes/as reunieron una serie de condiciones y características: presencia y participación activa en los

procesos locales, el nivel de la organización (primer, segundo o tercer nivel), su tamaño en términos de número de miembros, su composición (mixta o sólo de mujeres) y su reconocimiento por parte de otras organizaciones sociales e instituciones privadas y públicas.

Para el trabajo de recuperación de información se priorizaron tres técnicas de investigación cualitativa: entrevistas a profundidad, grupos focales y análisis de situaciones hipotéticas, que implican solución de problemas o estrategias referidas a los temas del Estudio.

En la muestra se calcularon 30 entrevistas por país. A continuación, las personas entrevistadas según diferentes características como género, rango de edad, zona de intervención y cargo.

Las entrevistas se desarrollaron en base a una guía amplia de preguntas sobre el conjunto de temas de interés del estudio. Las preguntas se desarrollaron de manera semi estructurada y semi dirigida, buscando que las personas entrevistadas se explayaran en la explicación de los temas a analizar, sobre la base de preguntas abiertas, y repreguntas en caso de necesidad. Las guías originales fueron elaboradas en castellano y luego traducidas al quechua.

Los grupos focales desarrollados tenían como finalidad ampliar y precisar la información recogida en las entrevistas y se organizaron alrededor del conjunto de palabras de cultura política priorizadas

para este Estudio. Es de señalar que la forma como se desarrollaron los grupos focales en ambos países varió un poco: en el Perú, tuvieron un carácter más de indagación y de multiplicación de significados posibles, en tanto que en Bolivia, se planteó la necesidad de encontrar consensos respecto de las palabras más apropiadas en quechua para los conceptos planteados.

Se buscó que la técnica utilizada para los grupos focales permitiera analizar comparativamente la información respecto a los conceptos, opiniones, sentimientos u otros aspectos investigados.

Las situaciones problema se desarrollaron al final de cada grupo focal a través de la técnica del sociodrama. Esto permitió que los participantes planteen su posición y propongan soluciones, expresando su subjetividad, ante problemas específicos de discriminación, participación política de las mujeres, violencia contra las mujeres y vigilancia ciudadana.

La guía para facilitar los grupos focales se elaboró a partir de la selección y adecuación lingüística (formulación de preguntas en plural) de algunas preguntas de la guía de entrevista. Por su relevancia y naturaleza, debieron ser analizadas en dichos grupos. A esta guía se adjuntaron las situaciones problema hipotéticas antes descritas.

Se elaboró un instructivo para el uso de cada uno de los instrumentos de investigación, a fin de facilitar el trabajo del equipo responsable de recoger la

información en el campo, resolver posibles dudas y minimizar los riesgos de cometer errores durante el desarrollo del trabajo de campo. La versión preliminar de los instrumentos de investigación fue revisada y aprobada por la directiva del proyecto.

La muestra elegida consistió en un mínimo de 30 entrevistas por país y la realización de 12 grupos focales por país. Estas entrevistas buscaban reunir información de cuatro categorías de informantes: dirigentes mujeres (urbanas y rurales, 12 entrevistas); dirigentes hombres (urbanos y rurales, 6 entrevistas); autoridades comunales (6, hombres) y autoridades formales-alcaldes (urbanos y rurales, 6 hombres).

Finalmente, como parte de este estudio se desarrolló un total de 60 entrevistas a profundidad, aplicadas en un 58% a hombres y un 42% a mujeres; 37 hombres y 27 mujeres. Se realizó un total de 31 entrevistas en Perú y 29 en Bolivia.

► Distribución de entrevistas, según muestra

CATEGORÍA	NÚMERO
Dirigentes Mujeres	6 dirigentes rurales mujeres
	6 dirigentes urbanas o periurbanas mujeres
Dirigentes Hombres	3 dirigente rural hombre
	3 dirigentes urbanos o periurbanos hombres
Autoridades Comunales o Comunitarias	6 dirigentes rurales comunales hombres
Autoridades "oficiales" (Alcaldes)	3 autoridades rurales municipales hombres
	3 autoridades urbanas municipales hombres

Se buscó desarrollar grupos focales con hombres y mujeres, seleccionando para su composición pobladores rurales o urbanos y periurbanos, de acuerdo al caso.

► Distribución de grupos focales, según muestra

CATEGORÍA	NÚMERO
Mujeres quechuas (Experimental)	06 mujeres de base de las zonas rurales
	06 mujeres de base de las zonas urbana o periurbanas.
Hombres quechuas (Control)	06 hombres de base de las zonas rurales
	06 hombres de base de zona urbana o periurbanos

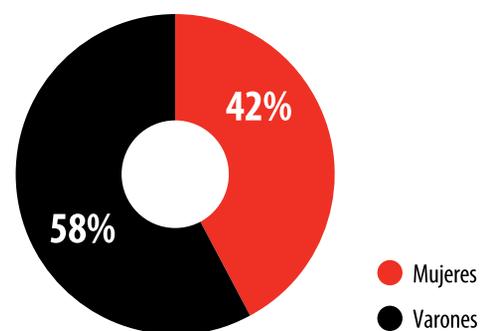
Los grupos focales realizados en Cochabamba, fueron filmados como material de trabajo y para el análisis posterior. Los sociodramas fueron también registrados. La mayoría de las mujeres que tomó parte, participó entusiastamente de los mismos, aunque en algunos casos se manifestaron reticencias de parte de los hombres.



Se buscó desarrollar grupos focales con hombres y mujeres, seleccionando para su composición pobladores rurales o urbanos y periurbanos, de acuerdo al caso.

► Personas que intervinieron en el Estudio, según género

GRÁFICO N°1: PARTICIPANTES SEGÚN SEXO



Total de participantes: 60

► Población entrevistada, según género y país

	PERÚ		BOLIVIA		TOTAL	
Femenino	13	41.94	12	41.38	25	41.6
Masculino	18	58.06	17	58.62	37	58.4
Totales	31	100.00	29	100.00	60	100.00

La distribución de las entrevistas en el conjunto de las zonas privilegiadas para el trabajo se detalla en el cuadro siguiente. El Estudio involucró seis distritos en Perú y seis municipios en Bolivia. Cerca de la mitad de las entrevistas se aplicaron a personas de zonas urbanas (27), algo más de un tercio a población de zonas rurales y una sexta parte a población de zonas peri urbanas. En cada distrito o municipio se aplicaron entre 4 y 6 entrevistas.

► Población entrevistada según área geográfica

PAÍS	PROVINCIA	DISTRITO / MUNICIPIO	PERIURBANO	RURAL	URBANO	TOTAL
Perú	Abancay	Abancay			4	4
		Curahuasi		5	1	6
	Cangallo	Los Morochucos		3	3	6
	Huamanga	San Juan Bautista			4	4
	Huancavelica	Huancavelica			5	5
		Yauli		4	2	6
	Total Perú			0	12	19
Bolivia	Esteban Arce	Arbieto		1	4	5
	Germán Jordán	Cliza	2	2	1	5
	Punata	Punata	2	2	1	5
	Quillacollo	Quillacollo	3	1	1	5
		Tiquipaya	2	2	1	5
		Colcapirhua	2	2		4
	Total Bolivia			11	10	8
Total General			11	22	27	60

Aun cuando una porción importante de la población entrevistada no proporcionó su edad (43%), los que sí lo hicieron nos permiten una aproximación a la edad de las personas involucradas en el Estudio. La mayor parte de las personas entrevistadas (25 del total de 60), tenían entre 30 y 50 años; 7 personas más de 50 años y sólo 2, menos de 30 años. Esta distribución es semejante en ambos países: 15 de los 31 entrevistados en Perú tenían entre 30 y 50 años, 4

más de 50 años, en tanto que en Bolivia, 10 se hallaron en el rango de 30 a 50 años y 3 tenían más de 50 años.

Las cifras muestran en general que las personas que ocupan cargos de autoridad son ante todo adultas. Además, la muestra escogida cuya edad está consignada, no registra mujeres dirigentes mayores de 50 años.

► Población entrevistada según género y rango de edad

Edad	PERÚ				BOLIVIA				TOTALES			
	F	M	Total	%	F	M	Total	%	F	M	Total	%
Menos de 30	1	1	2	6.4	0	0	0	0	1	1	2	3.3
De 30 a 39	5	4	9	29.0	3	1	4	13.8	8	5	13	21.7
De 40 a 49	4	2	6	19.3	1	5	6	20.7	5	7	12	20.0
De 50 a 59	0	3	3	9.7	0	2	2	6.9	0	5	5	8.3
De 60 a más	0	1	1	3.2	0	1	1	3.4	0	2	2	3.3
SD	3	7	10	32.3	8	8	16	55.2	11	15	26	43.3
Totales	13	18	31	100.0	12	17	29	100.0	25	35	60	100.0

► Población entrevistada según género y organización

	PERÚ			BOLIVIA			TOTAL			
	F	M	Total	F	M	Total	F	M	Total	%
Autoridad municipal	0	8	8	0	6	6	0	14	14	23.3
Dirigente organización de mujeres	9	0	9	5	0	5	14	0	14	23.3
Dirigente OTB	0	0	0	3	5	8	3	5	8	13.3
Dirigente organización vecinal	1	2	3	1	2	3	2	4	6	10.0
Dirigente comunal	0	5	5	0	0	0	0	5	5	8.3
Dirigente organización productiva	0	1	1	1	2	3	1	3	4	6.7
Dirigente organización campesina	0	1	1	1	2	3	1	3	4	6.7
Dirigente organización productiva	1	1	2	0	0	0	1	1	2	3.3
Dirigentes de otras organizaciones	2	0	1	0	0	0	3	0	3	5.0
Total	13	18	31	12	17	29	25	36	60	100.0

La mayor parte de las personas entrevistadas ocupaba algún cargo político como alcaldías o un cargo dirigenal en su comunidad u organización: se entrevistó en total a catorce alcaldes o funcionarios municipales (casi una cuarta parte de la muestra) todos ellos hombres y un número igual de dirigentas de organizaciones de mujeres. Entre dirigentes de Organizaciones Territoriales de Base (OTBs) y comunales se llega a poco más de la quinta parte de la muestra; el resto lo componen diversos dirigentes de organizaciones vecinales, organizaciones productivas y otras (ver cuadro siguiente).

La información obtenida a través de las entrevistas y de los grupos focales, fue trabajada y traducida al castellano por especialistas. Estos especialistas se encargaron de digitar la información; su experiencia previa garantizó la calidad del soporte técnico escrito que se utilizó para realizar el procesamiento y el análisis de la información correspondiente en castellano.

Para el procesamiento de la información se utilizaron técnicas de análisis de contenidos y se construyeron categorías de análisis referidas a las coincidencias y discrepancias que se presentaron entre las personas entrevistadas sobre cada uno de los temas investigados (democracia y estado de derecho, derechos individuales, derechos colectivos, y género e interculturalidad), de acuerdo a área geográfica (rural, periurbana y urbana) y el género de los informantes.

El equipo de procesamiento y análisis de la información estuvo conformado por el traductor, los supervisores del trabajo de campo de cada país y la consultora encargada de la elaboración de la Línea de Base. Esta línea de base original reunió un conjunto de información sobre cada país y terminó con un informe final consolidado de los dos países.

Para el análisis específico de los términos quechuas, en cada país y zona se elaboró un análisis lingüístico, centrado en la existencia y uso de vocablos quechuas referidos a derechos individuales y colectivos, el género, la identidad y la interculturalidad desde la perspectiva de las mujeres y los hombres, así como el significado cultural que se le atribuye a cada uno de estos conceptos.

Los primeros avances del análisis fueron sometidos a doble lectura crítica, primero por parte de miembros de los equipos de intervención y conducción del proyecto de Manuela Ramos y de Ciudadanía, quienes formularon observaciones y sugerencias en reuniones desarrolladas en Lima y en Cochabamba. Luego, también en ambas ciudades, el documento fue comentado por expertos en temas de ciudadanía indígena y en investigaciones con enfoque de género de los dos países, en reunión cerrada en Perú y en una reunión pública en Cochabamba.

2.3. Uso del quechua y del castellano en el centro-sur andino peruano y en Cochabamba

Las zonas de estudio en ambos países presentan una particular situación de bilingüismo. Aunque una proporción considerable de la población ha aprendido el quechua como primera lengua o lengua materna, buena parte de la población puede y se expresa cotidianamente más en castellano que en quechua. El castellano es una suerte de lengua franca y lengua de comunicación con el exterior en ambos países, aunque aparentemente más en Cochabamba que en el Perú; sin embargo también la población urbana utiliza cotidianamente el quechua incluyendo a las autoridades y funcionarios públicos en las zonas de trabajo en Cochabamba. Por ello, un punto de partida necesario es una primera aproximación a esta particular situación de uso lingüístico que probablemente no sea exclusiva de estas regiones sino que afecta a la población de otras regiones.

Para ello analizaremos la situación del uso del quechua en ambas zonas, seguida por la situación del uso particular del castellano en las mismas.

USO DE LA LENGUA QUECHUA

LA MAYOR PARTE de los entrevistados y entrevistadas en el Perú señala haber aprendido a hablar en quechua antes que en castellano; buena parte de los entrevi-

tados/as restantes menciona haber aprendido ambos idiomas desde pequeños/as, con lo que nuestra muestra de trabajo es básicamente quechua hablante de origen, en los tres departamentos. Ello hace interesante el contraste con el uso corriente de la lengua, pues la mitad de los entrevistados/as señala preferir usar ambas lenguas para comunicarse y un poco menos de la mitad, hablar sólo quechua. Muy pocos/as prefieren hablar sólo castellano. Ciertamente, en el contexto de las entrevistas podría aparecer un sobredimensionamiento del uso del quechua con referencia a su distribución entre la población pero, en cualquier caso, las entrevistas reflejarían la preferencia de la población quechua-hablante por expresarse en su idioma.

Cuando se pregunta porqué se prefiere hablar quechua, o porqué se habla quechua, las mujeres responden que es la lengua de sus padres, de los incas y que antes sólo se hablaba quechua,

“Porque es nuestra primera lengua aprendida, pues”, porque “Siempre hablé en quechua, mis padres siempre hablaron en quechua y el castellano no se hablaba, ahora saliendo a la ciudad recién sé hablar” (Gladis, Abancay, Villa Ampay).

“Porque allá no estudiábamos y por eso no sabíamos hablar el castellano” (Juana, Ayacucho, San Juan Bautista).

El quechua aparece como la lengua heredada, lo que viene de las generaciones anteriores y ha sido el idioma de la socialización temprana:

“Nosotros aquí señorita en quechua no más hablamos, cuando viene alguien de otro lugar allí no más hablan en español, pero desde antes quechua no más hablamos pues” (Paulina, Huancaavelica, Incañán).

“Porque es mi lengua materna y la lengua de mis antepasados” (Victor, Abancay, Villa Ampay).

El uso del quechua es asociado por las mujeres con la alegría, con estar contenta, con sentirse bien. Así, cuando se habla quechua:

“Estoy alegre, es nuestra costumbre”; “Yo sí me siento contenta con mi quechua, donde sea hablo, hasta en Lima hablo mi quechua con mi familia, claro que hablo el castellano pero cuando me encuentro con mis paisanos hablo mi quechua” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

Hablando quechua, es más fácil hacerse entender:

“Porque me hago entender bonito” (hombre);

“En quechua aunque no me sale algunas palabras yo combino con castellano pero quechua me sale más bonito, me gusta ese quechua para es algo rico estoy haciendo, me gusta hablar en quechua” (Alfredo, Ayacucho, Pampa de Cangallo).

Y sin embargo, algunas referencias muestran que su uso es también estigmatizado y que hay algunas perso-

nas que sienten vergüenza de hablar en quechua:

“Sí tengo vergüenza hablo cuando tengo reuniones”; “Sí, sí, aunque al principio no, por ejemplo en Lima cuando me salía los motes, me decían serrano, ese serrano no sabe hablar bien, entonces me sentía mal, pero después no por ejemplo es mi cultura yo no tengo por qué avergonzarme, si alguien me critica o me discrimina, es su problema ahora tengo mi derecho me gusta pues simplemente” (Alfredo, Ayacucho, Pampa de Cangallo).

En cualquier caso, el bilingüismo es una experiencia casi generalizada. Varias de las mujeres señalan tener que hablar en las dos lenguas de manera prácticamente corriente:

“Yo hablo las dos lenguas desde que estoy en la ciudad, anteriormente estando en mi pueblo sí hablaba sólo el quechua” (Juana, Ayacucho).

“Yo mamá quiero hablar en los dos, en quechua comprendo y en castellano también comprendo” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

“Desde niña en quechua señorita. Pero nuestros abuelos antiguos hablaban bien el quechua legítimo, nosotros hablamos ya con el castellano” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

Lo mismo sucede con los hombres que prácticamente señalan que hablan uno u otro idioma de acuerdo a las circunstancias y a la audiencia:

“Si estoy en la comunidad hablo quechua y si estoy en la ciudad castellano”; (Víctor, Abancay, Villa Ampay).

“Los dos porque la población o las circunstancias te mandan”; “Quechua y castellano para que me puedan entender las personas de la ciudad”. (Santos, Abancay, Curahuasi)

En algunas mujeres y hombres el uso del quechua supone orgullo y autoafirmación reivindicativa y algunas personas lamentan que se esté perdiendo su uso:

“Yo me siento orgullosa de hablar el quechua, cuánto quisiera que mis hijos también hablaran quechua” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco).

“Sí me siento orgullosa de haber aprendido el quechua, muchas veces ya algunos ya lo estamos dejando el quechua, pero yo no quiero dejar” (Nemesia, Huancavelica).

“Bueno con nuestra lengua nata nos sentimos orgullosos pues, pero a veces digo yo los dos lenguas hablaría” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Bueno porque el quechua se está perdiendo, por eso hasta cuando voy al trabajo yo hablo más en quechua, por eso algunos se ríen, es así yo quiero hablar más el quechua porque hasta mis hijos no quieren hablar el quechua y ya no saben hablar el quechua por eso para que ellos escuchen, de escuchar escuchan pero no pueden hablar, así también en mi trabajo algunos saben hablar

quechua y algunos no pueden hablar” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco).

“A mí me gusta desde siempre habar en quechua, porque como persona natural me visto con sombrero hablo en quechua, por eso yo respeto mi idioma” (Moisés, Ayacucho, Manzanayoq).

“Es que nosotros hemos nacido hablando quechua y nosotros a esta nuestra cultura que es el quechua no queremos matarlo sino más bien que siga el quechua, por eso practicamos aunque hablamos el castellano” (Marcelo, Ambato).

En general, el uso del quechua parece ser estrictamente contextual. Las respuestas en las entrevistas permiten delimitar y establecer un conjunto de espacios de habla quechua.

El primer lugar de uso del quechua es la familia, con los padres y los próximos, que comparten el idioma, “en mi casa”, “en mi sitio”:

“Bueno acá, acá hablo con mi esposa, con mi mamá más que nada hablo quechua porque mi mamá no sabe hablar castellano y también con mi esposa y con mis amigos de acá porque ellos hablan en quechua, así... es que con bromas, hablamos más bonito no, o sea más rico” (Alfredo, Punata).

El espacio más referido de uso del quechua es la comunidad, el pueblo en contraposición a la capital de distrito o de la provincia. El quechua se habla en la

comunidad porque ahí muchos “no comprenden castellano”; “En familia, en el pueblo la mayoría habla”:

“Mira hay más fluidez pero depende de la zona, por ejemplo en una asamblea comunal tienes que hablar tu quechua como te salgue para que te entiendan. Además hablar el quechua correcto es por la práctica” (Ricardo, Huancavelica, Yananaco).

“Bueno ahora para hablar en donde sea y con las instituciones te piden que hables el quechua y en esos lugares yo hablo el quechua. Pero más aquí en mi pueblo (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

“En quechua hablamos más que nada en nuestra comunidad haciendo reuniones, asambleas ordinarias extraordinarias, también políticamente, en asociaciones, en federaciones, en esos hablamos en quechua” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

“En mi pueblo o con la gente que habla el quechua. Porque así mejor nos comunicamos” (Edilberto, Huancavelica, Yauli).

Incluso los que viven en la ciudad señalan hablar quechua cuando salen a las comunidades, porque ahí todos hablan quechua.

En espacios quechua hablantes natos, sólo se habla quechua. Dos de las personas entrevistadas señalaron que no comprenden castellano por lo que siempre se expresan en quechua. Algunas y algunos dirigentes señalaron que las reuniones de la organi-

zación son también un espacio de uso del quechua, por la necesidad de comunicación, porque “algunas (compañeras) sólo saben quechua”.

Por su parte, una mirada de conjunto a las respuestas respecto del aprendizaje y uso del quechua en el grupo de entrevistados de Cochabamba muestra, en primer lugar, que el quechua es la lengua materna de la mayor parte de los entrevistados. 21 de ellos señalan haberla tenido como lengua materna (uno de ellos junto con el castellano). La segunda constatación importante es que nos encontramos ante una situación principalmente bilingüe en la preferencia de uso: prácticamente la mitad prefiere usar ambas lenguas para comunicarse. De alguna manera habría un paso de una situación de quechua mayoritario hacia situaciones de práctica bilingüe de uso del idioma, probablemente con consecuencias de pérdida lingüística de una a otra generación.

Una mirada algo más detenida al cuadro resumen de respuestas sobre aprendizaje de la lengua y disposición del uso nos autoriza a algunas afirmaciones complementarias (ver cuadro siguiente). Un importante tercio entre los entrevistados que prefiere hablar en quechua, algo más las mujeres que los hombres y más la población rural que la población urbana. La mayor parte de quienes aprendieron castellano como lengua materna son, por supuesto, de medios urbanos y periurbanos. Por último, la preferencia por el bilingüismo es de un cuarto de las mujeres y más de un tercio de los hombres.

► Lengua materna y preferencia de lengua hablada, Bolivia

	RESIDENCIA	APRENDIÓ EN			PREFIERE HABLAR		
		quechua	castellano	ambos	quechua	castellano	ambos
Mujeres	Urbano	0	2	0	0	0	2
	Periurbano	5	1	0	2	3	1
	Rural	2	1	1	3	0	1
	Total	7	4	1	5	3	4
Hombres	Urbano	2	4	0	0	2	4
	Periurbano	5	1	0	2	1	3
	Rural	6	0	0	3	0	3
	Total	13	5	0	5	3	10
Totales		20	9	1	10	6	14

Fuente: Entrevistas

En Bolivia, la mayor parte de las personas entrevistadas señala haber aprendido el quechua en la infancia¹⁰, luego aprenderían castellano como parte de su proceso de inserción en la sociedad boliviana. La migración a los pueblos y ciudades, la escuela e incluso las minas eran espacios en los que se hablaba castellano. Varios señalan que su espacio de socialización y aprendizaje del castellano fue la escuela, en donde estaba prohibido hablar en quechua:

“Yo he comenzado a hablar en quechua, en la escuela aprendimos el castellano” (Noemí, Cliza).

“Yo desde pequeña en quechua siempre hablaba, sabía hablar bien pero a medida que he crecido he aprendido el castellano escuchando radionovelas” (Aurelia, Colcapirhua).

¹⁰ Alguna de las entrevistadas señaló haber aprendido primero castellano y luego el quechua: “Yo aprendí a hablar en castellano pero mi abuelita hablaba quechua y yo de a poco aprendí a hablar el quechua” (Janet, Punata).

“Yo he comenzado a hablar en quechua y ahora estoy olvidándome un poco. A mi edad estoy cambiando, no hablo mucho el quechua” (Elisa, Tiquipaya).

“Yo en quechua, mis padres ya habían hablado quechua castellanizada, además antes en la escuela era prohibido hablar el castellano” (Leoncio, Punata).

“Desde pequeño hablo en quechua porque mi padre era de Cochabamba, de Bolívar. Los dos, los dos me gusta hablar. Porque en las minas estuve en la escuela y ahí se habla en castellano” (Darío, Colcapirhua).

“Como yo vivo en Cochabamba y soy de Llave Mayu, aprendí a hablar en quechua, luego castellano” (Saidé, Arbieta).

“Primeramente me han enseñado a hablar en quechua, después en castellano” (Edwin, Quillacollo).

“Porque que es mi primera lengua, también porque antes en las escuelas nos enseñaban en quechua, el profesor impartía educación en quechua, pero poco a poco esto se fue perdiendo” (Juan, Colcapirhua).

Un grupo de personas prefiere expresarse en quechua, porque en ese idioma les resulta más placentero, “más dulce”, es el idioma de los padres y

para comunicarse con ellos, pero también porque en quechua se entienden y expresan mejor:

“En quechua, porque tanto mi madre como mi padre hablan quechua. En mi OTB y en Chapare hablo en quechua, porque nos entendemos mucho mejor. Porque mis vecinos me hablan más dulce en quechua y nos entendemos mucho mejor entre campesinos, porque mis padres son del campo. Yo he nacido cuando Quillacollo era campo, cuando se hablaba más quechua y no como ahora que ya es ciudad” (Norma, Tiquipaya).

“A mí más me gusta hablar en quechua. Porque es más dulce y se escucha más bonito” (Edwin, Quillacollo).

“Yo me siento bien hablando el quechua” (Juan, Colcapirhua).

Se enfatiza bastante el hecho de que el quechua es el idioma de los padres y de los abuelos, pero también -en algunos informantes principalmente rurales pero también periurbanos- por afiliación étnica, el quechua es el idioma propio de los campesinos (no dicen indígenas) en contraposición al castellano de los k'aras; aunque ello se expresa:

“Es que mis abuelitos eran quechuas siempre” (Flora, Colcapirhua).

“Yo aprendí a hablar en quechua, porque mis padres eran quechuas” (Abdón, Arbieta).

“Yo comencé a hablar en quechua y castellano pero desde mi madre y padre primero el quechua... Porque desde niña hable el quechua son idiomas que me han enseñado mis padres, por eso me gusta hablar en quechua” (Emilia, Cliza).

“Yo soy campesino y hablo más el quechua, sólo con los k'aras hablo el castellano” (Alfredo, Punata).

“Yo aprendí a hablar en quechua, pero podemos decir que el quechua ya no es puro, inclusive se podría decir quechuañol, no hay un quechua puro. A mí me gusta hablar en quechua, porque es parte de nuestra vida, es algo nuestro, porque el español es de los españoles y yo digo siempre que debemos recuperar nuestro idioma” (Sabina, Punata).

“Porque en todo caso esa es nuestra identidad no podemos sentir vergüenza y donde sea tenemos que hablar” (Félix, Cliza).

“Sí, antes los abuelos eran quechuas, no sabían el castellano. Sí porque mis padres y abuelos eran quechuas y nosotros también hablamos el idioma” (Esteban, Tiquipaya).

“Yo desde que he nacido a este mundo, he nacido al quechua. A mí me gusta hablarles en quechua, imaynataq don Felipe, waliqllachu manachu, imaynata llank'akuchkanki, diciendo nos damos la mano. Porque es una costumbre y he nacido a eso” (Alejo, Quillacollo).

Sin embargo, buena parte de la práctica cotidiana es bilingüe, optándose por el uso circunstancial del idioma, dependiendo de los espacios y los interlocutores:

“Con los que hablan en castellano hablo en castellano y con los que hablan en quechua, hablo en quechua, es igual, pero me gustaría hablar en aymara y guaraní, entiendo un poco de aymara” (Felisa, Tiquipaya).

“Mayormente quechua, con los que son de mi edad en castellano, en reuniones se habla también en castellano mayormente” (Aurora, Arbieta).

“Mayormente hablo en quechua cuando estoy con las bases hablo en quechua, cuando trabajo en la alcaldía también, pero cuando es con k'aras es en castellano” (Cresencio, Arbieta).

“Como OTB estoy hablando los dos, en las comunidades quechua y en reunión con instituciones el castellano” (Saidé, Arbieta).

“Las dos lenguas porque en base al trabajo que utilizamos por ejemplo acá en el municipio si hay gente, o representantes que vienen de las comunidades lo más adecuado es el idioma quechua” (Freddy, Cliza).

“El castellano, sé hablar también hablar el quechua, aprendí a hablar simultáneamente. Dependiendo de las circunstancias, cuando es-

tamos con los compañeros del área rural conversamos en quechua pero cuando hay una reunión de técnicos o instituciones que vienen a visitar para conversar, pero me gusta hablar más el quechua” (Saúl, Tiquipaya).

“En español y también quechua, me imagino quechua porque mayormente mi madre utiliza esa lengua quechua” (Freddy, Cliza).

El quechua es claramente el idioma del campo, en contraposición al castellano, que es el idioma del pueblo y la ciudad. El quechua es también un idioma de la costumbre, de la familia de los padres y por último, es el lenguaje de la identidad, del grupo “étnico”. La mayor parte de las respuestas de la población periurbana y urbana señala que se habla en el campo, o cuando se va al campo, aunque algunos señalan que no se trata de un idioma exclusivo: en el campo se entiende más el quechua pero también hay quien habla castellano:

“Cuando voy a los campos, hablo más quechua” (María, Quillacollo).

“En Viloma, donde tenemos terrenos y sembramos” (Norma, Tiquipaya).

“En la casa, con los vecinos. Es que ellos nos hablan en quechua si nos hablan en castellano, nosotros contestamos en castellano” (Noemí, Cliza).

“El quechua hablamos más en el campo, yo

aprendí a hablar en Quillacollo, Tapacari y es una herencia de mi familia” (Edwin, Quillacollo).

“todos nos entendemos muy bien hablando quechua en el campo sobre todo” (Juan, Colcapirhua).

“Con mi mamá... en la casa se habla sólo en quechua” (Aurelia, Colcapirhua).

La población rural corrobora la información, aunque se señala que ya no es como antes y hay quien habla en castellano, es en el campo en donde se habla más corrientemente el quechua, se habla en la familia y en la comunidad, así como en las reuniones gremiales. Ello parece estar vinculado a que en estas reuniones hay más población mayor, por lo que el quechua resulta necesario; en el caso de dirigentes, el uso del quechua en reuniones también tiene que ver con elementos reivindicativos y de afirmación cultural:

“Ahora yo hablo donde puedo, porque ya no es como antes, además como es un idioma nuestro debo hablar donde pueda, pero más que todo en mi casa, en mi comunidad, en los departamentales no hablamos porque allí la gente no entiende y por eso no hablo allí en quechua” (Sabina, Punata).

“Yo hablo a diario porque aquí en el pueblo todos hablamos el quechua, pero si salgo a otro departamento, hablo en castellano” (Emilia, Cliza).

“Cuando hablamos con las mujeres de pollera y con las de pantalón hablamos en castellano, pero hablo quechua más en el campo”. Porque la mayoría ahí hablan en quechua” (Flora, Colcapirhua).

“Yo hablo quechua en mi comunidad y cuando vengo a la ciudad hablo en castellano con aquellos que hablan solamente el castellano” (Felisa, Tiquipaya).

“Yo hablo en las reuniones, en la central campesina, en las conferencias y reuniones hablamos castellano” (Leoncio, Punata).

“Especialmente yo hablo en mi pueblo, cuando voy a Colomi o cuando voy a ganarme papa en Morochata, hablo siempre en quechua, cuando me hablan en castellano les respondo en castellano y cuando me hablan en quechua en quechua les respondo. Porque me llevo mejor hablando quechua” (Alejo, Quillacollo).

“Sí, donde sea yo hablo en quechua por lo tanto lo considero un dulce idioma y hablo con orgullo donde sea el quechua. En las reuniones que tenemos como a nivel de sindicatos mayormente se maneja el quechua y es ahí donde yo hablo mayormente el quechua... Porque los asistentes son nuestros padres, abuelos también las mujeres porque hay mujeres que no entienden muy bien el castellano y generalmente entienden el quechua y por eso hablo quechua” (Félix, Cliza).

El factor generacional parece ser particularmente significativo en la preferencia del uso de la lengua quechua: es claramente una lengua de generaciones mayores (de abuelos) en tanto que las generaciones más jóvenes (de nietos) hablan ante todo castellano. Las mujeres mayores de la familia, más rurales hablan quechua, los jóvenes profesionales de la ciudad y del pueblo, hablan castellano:

“Yo hablo más en quechua aquí dentro, con las señoras que son de mi edad, porque los jóvenes no entienden y me dicen: “qué cosa me estás diciendo” entonces si es así por la fuerza tengo que hablar en castellano” (Elisa, Tiquipaya)

“Hablo muy poco, interactuamos en la familia, con los abuelos y las abuelas” (Marcelo, Quillacollo).

“Con los paisanos, en la casa, en las reuniones hablo en quechua, algunas no entienden el castellano, muchas veces la defensoría habla sólo en castellano” (Edelfina, Arbieto).

El uso del castellano es también un recurso de comunicación necesario para que las generaciones mayores se comuniquen con las más jóvenes que ya no entienden el quechua¹¹, con los nietos e incluso con los hijos:

“Con mis hijos, y con los compañeros de la oficina. Es que ellos hablan sólo en castellano, por eso hablo” (Aurelia, Colcapirhua).

¹¹ Las nuevas generaciones que pueden hablar quechua serían también hostigadas por sus semejantes que estigmatizan el uso del quechua: “En la movilidad, mis hermanos me riñen cuando hablo en quechua, me dicen que una vergüenza hablo en quechua” (Edelfina, Arbieto).

“Aquí en mi casa cuando vienen mis nietos, ellos no saben el quechua” (Elisa, Tiquipaya).

“Sólo en la ciudad hablo el castellano, pero en estos tiempos han cambiado, tengo nietos, hijos profesionales, entonces ya no hablo como antes lo hacía (Alfredo, Punata).

Un factor también importante parece ser el uso del castellano en labores profesionales y en espacios públicos -en trabajo con población rural, aparentemente- en el trabajo de los funcionarios y autoridades del Estado. Varios testimonios insisten en que hablan quechua en el desarrollo de su trabajo, tanto porque es un requisito para la comunicación con poblaciones que hablan más quechua que castellano, como porque es una exigencia laboral. Los municipios exigen el uso del idioma en el servicio al público:

“En la oficina también cuando realizamos difusión para discapacitados” (Aurelia, Colcapirhua).

“Yo hablo más en mi trabajo porque en mi trabajo hablan más en quechua, las ancianas siempre hacen sus consultas en quechua y así nos comunicamos mejor” (Janet, Punata).

“En quechua hablamos más cuando vamos al sector de la cordillera, cuando hacemos las inspecciones correspondientes acá en nuestro municipio de los distritos I, II y III” (Williams, Tiquipaya).

“Cuando estoy con las bases y cuando trabajaba en la alcaldía, aunque mezclado con castellano tengo que hablar en quechua” (Cresencio, Arbieto).

“Sí, por que es determinante para el servicio hacia el público si en este caso tenemos algunos funcionarios que tienen cierta dificultad de hablar esta lengua es determinante al menos es una lengua madre llamamos en nuestro medio, al menos los dirigentes, los representantes de las comunidades tienen cierta dificultad para hablar el castellano” (Tito, Punata).

“Cuando vamos a las comunidades, cuando hablas quechua la gente se siente más feliz y tal vez se sienten también alegres de que una autoridad utilice el mismo lenguaje que ellos” (Freddy, Cliza).

En ambos países el uso del quechua como lengua corriente remite a una serie de espacios y circunstancias claramente caracterizados: ha sido un importante lenguaje de socialización pero actualmente es el idioma de personas y generaciones mayores; es el idioma de la cotidianidad del hogar, en muchos casos, es un idioma íntimo y propio, que genera sentimientos de adhesión y proximidad entre sus hablantes, que genera alegría. También es el idioma de las zonas rurales, del espacio de la comunidad y de la organización rural y gremial local; y por ello, sigue siendo el idioma de comunicación con partes importantes de la sociedad regional y provin-

cial, con la que vive en zonas rurales, con menor nivel educativo y en mayores condiciones de pobreza que la población de las ciudades.

USO DEL CASTELLANO

LA CONTRAPARTIDA del uso cotidiano del quechua es el uso del castellano en las zonas estudiadas. Al respecto se aprecia una notable diferencia entre las personas entrevistadas de los dos países. En el Perú, la mayor parte señaló sentirse a gusto con el quechua aunque muchas veces se expresan cotidianamente en castellano, en tanto que en Cochabamba un grupo de personas entrevistadas respondió preferir el castellano como idioma de comunicación. Las razones señaladas son diversas. Por lo general se trata de personas que aprendieron el castellano desde pequeñas y manejan mal el quechua¹², usan de manera frecuente el castellano como hábito pero también evitan el uso del quechua por su estigmatización:

“Me gusta hablar más castellano. Es más conocido en nuestro pueblo, las señoras mayores no más hablan en quechua”. (María, Quillacollo).

Pero también por la castellanización de las nuevas generaciones y su socialización en dicho idioma muchas/os se han socializado o estudiado en castellano, por lo que la tienen como lengua de referencia;

“En castellano, en castellano primero. Porque mi madre desde niña me dejó en la escuela, me dijo

que desde que tenía 3 añitos” (Edelfina, Arbieta).

“El problema es que hemos recibido en educación formal en español, queramos o no en español” (Marcelo, Quillacollo).

“En castellano hablo más porque en la escuela los niños hablan poco quechua, porque sus padres salieron al exterior y ya no hablan el quechua, solamente el castellano hablan con sus hijos, nosotros estando en la escuela hablamos más en castellano porque no entienden y algunos padres no quieren que se hable en quechua, no quieren que sus hijos hablen en quechua por eso, pero con los vecinos hablamos siempre en quechua” (Noemí, Cliza).

Las respuestas sobre la preferencia del uso del castellano son por supuesto complementarias y contrapuestas a las circunstancias y razones para preferir al quechua, aunque las respuestas al respecto añaden algunos matices y consideraciones adicionales. Así, el castellano tendría cuatro ámbitos de actuación y de uso corriente: fuera de la comunidad, en los espacios urbanos y en las ciudades, por extensión también en el resto del mundo; en los espacios de formación socialización, el castellano es el idioma de los estudios, de la capacitación y del saber; en los espacios formales y en las oficinas del Estado, en las reuniones de planificación, de presupuesto, así como para cualquier otro trámite; y, finalmente, el castellano es el idioma de los jóvenes, los niños y las nuevas generaciones.

Para la población rural, el castellano es claramen-

¹² Los que no hablan quechua o no lo tienen como primera lengua sienten también inseguridad en hablarlo: “Lo que más sé el castellano. Porque he aprendido a hablar con esa lengua y tengo mayor facilidad, ahora hablo también quechua pero a veces un término equivocado da lugar a una mala interpretación” (Williams, Tiquipaya).

te el idioma de la ciudad; se habla castellano fuera de la comunidad porque “en otros sitios no entienden (quechua)”. En la ciudad el castellano es más útil para comunicarse, es una zona en donde la gente responde en castellano, en donde viven personas no comuneras, no indígenas: “En la ciudad, el castellano permite comunicarse con otras personas”, como profesionales y gente de otros lugares:

“En la ciudad, porque en la ciudad hablan todo en castellano” (Flora, Colcapirhua).

“En la ciudad. Porque en la ciudad la gente habla el castellano y no saben hablar el quechua” (Felisa, Tiquipaya).

“Cuando hablo con gente k’ara en la ciudad, fuera del pueblo” (Cresencio, Arbieto).

“El castellano hablamos más en la ciudad. Porque los de la ciudad hablan en castellano y cuando nos dirigimos a la gente ellos directamente nos responden en castellano” (Leoncio, Punata).

“Generalmente en las reuniones, pero siempre mezclamos con el quechua porque algunos son de las ciudades y no saben el quechua, por eso” (Darío, Colcapirhua).

“No hablo mucho el castellano, sólo cuando no entienden el quechua sólo en ese caso hablo en castellano y cuando vienen profesionales de Lima, aunque yo no soy profesional pero me

siento como si lo fuera en ese caso hablo en castellano porque no entienden pero si les gusta el quechua. A veces hay personas que me felicitan. Porque desde que nací hablo en quechua y esa es mi costumbre pues, ahora me siento más contenta porque hasta en los trabajos buscan personas que hablan el quechua y con eso me siento orgullosa” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

Ello responde también a la práctica de discriminación y minusvaloración de quienes hablan la lengua, que suele ser ocultado:

“En la ciudad, por discriminación, porque en la ciudad si hablas en quechua te dicen serrano, por eso pudiendo o no hablamos en castellano. Si hablamos en quechua nos dicen que hablas serrano” (Fortunato, Ayacucho, Los Morochucos).

Por otro lado, el castellano es claramente el idioma de la socialización formal, de la escolarización de los estudios y del mundo profesional. Es también el idioma de la educación tanto a nivel escolar como universitario. En consecuencia, el ejercicio profesional es básicamente en castellano, incluso para aquellos profesionales que hablan quechua. Las presentaciones públicas son ante todo en castellano:

“Porque gracias a que mis padres me han enseñado en quechua llegué a la escuela, estudios superiores hasta tengo una profesión y superándome, por obligación con los estudiantes tenía que hablar en español. Me gusta hablar en quechua aunque cuan-

do uno habla más el castellano, tiende a mezclar y se olvida varias palabras en quechua” (Abdón, Punata).

“En la escuela hablo todo en castellano. Porque ahí enseñamos y los libros también están escritos en castellano no está en quechua, sumar, restar también es en castellano, por eso (Noemí, Cliza).

“Más que todo en el centro urbano cuando estamos a nivel profesional cuando defendemos un caso y cuando tenemos realizar un evento en la que nosotros participamos como disertantes y en su mayoría hablan el español” (Tito, Punata).

“Mayormente cuando hacemos representaciones a otras instituciones como la prefectura o las instituciones del gobierno central, los ministerios, los vice ministerios, embajadas, ONGs” (Freddy, Cliza).

“Normalmente hablo, como sabe soy profesional y trabajo en una institución y justamente con instituciones es por eso que hablo más el castellano. En todo caso tenemos que enseñar en ese idioma porque hay algunos que no entienden el quechua” (Félix, Cliza).

El castellano es también la lengua de la autoridad, de las oficinas, de los proyectos, de la política local. Se habla castellano en las oficinas y con los funcionarios del Estado, entiendan o no el quechua (algunos testimonios muestran que en ocasiones sí entienden quechua, pero no siempre lo usan). El castellano se

usa también en las reuniones de planificación, entre organizaciones mismas, en los proyectos de desarrollo, frente a los visitantes, expertos y gente de ONGs. El castellano aparece como el lenguaje de la técnica y de la modernidad. Pero además de ser la lengua de los proyectos y del desarrollo es también la lengua de la reivindicación y de la defensa de los derechos:

“Bueno cuando lleva sí a los dirigentes cuando nos ponen autoridades en la ciudad de Huamanga mi hermano, los que trabajan en las oficinas con corbatas, abogados ellos no entienden cuando le hablamos en quechua, y tiene que preguntar al otro todavía qué dijo diciendo. Es por eso que hablo más con ellos” (Agustín, Punata).

“El castellano más cuando hay exposición de proyectos, sustentaciones más que nada en las instancias públicas porque los funcionarios que trabajan son de afuera, de Ica, de Lima y no saben el quechua” (Ricardo, Huancavelica, Yananaco).

“También cuando voy a las oficinas; en las oficinas por lo que algunos no entienden quechua y son creídos, por eso” (Nemesia, Huancavelica).

“Entrando a las instituciones públicas porque no entienden quechua... hay en las instituciones muchas personas que hablan el quechua, te preguntan de dónde eres... ajá tu eres paisano y te hablan en quechua entonces le sigues la corriente también a ellos ¿no? (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“En reuniones, cuando hay palabras técnicas, instituciones públicas”; “Con las autoridades, con los proyectos”; “Hablo el castellano cuando hay visitas que no entiendan el quechua y por eso ya tengo que hablar el castellano. En las oficinas del Estado, en los pueblos grandes” (Huancavelica).

“Con mis compañeros autoridades cuando nos reunimos para ver nuestros problemas; también para defender nuestros derechos” (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

En consecuencia, el castellano es el idioma fundamental de las instituciones públicas, de la alcaldía, de la gobernación, de las cortes de justicia, de las oficinas y de los espacios formales de reunión en general. En dichos espacios muchos no entienden quechua, por lo que todo es en castellano. Así el castellano es el idioma de las gestiones ante instancias públicas, es el idioma para hacerse entender y escuchar:

“El castellano hablo más en las oficinas públicas, en la alcaldía, en la Corte Electoral...”

Hablo en castellano, dirijo la reunión en castellano. Cuando voy a Oruro, Cochabamba, La Paz, a la alcaldía, porque si en la alcaldía hablaría en quechua, se pueden reír, porque en su mayoría son señoritas y caballeros con corbata y quizá no me pueden entender” (Janet, Punata).

“En las reuniones que se realizan con el Gobernador, con las instituciones, pero yo creo que

debemos hablar donde se pueda, donde nos podamos entender a través de este idioma” (Sabina, Punata).

“Hablamos más castellano en las ciudades y en las instituciones públicas” (Edwin, Quillacollo).

“El castellano cuando hacemos gestión ante las instituciones, en talleres, cursos. A veces tengo que ver el público si son mayoría español hablantes o quechua hablantes depende” (Abdón, Punata).

Por último, algunas mujeres en el Perú señalan que hablan en castellano con sus hijos, pues ellos entienden mejor dicha lengua:

“con mis hijos”; “Bueno, yo hablo con mis hijos. Con mis hijos porque ellos hablan más castellano no mas ya por eso” (Nemesia, Huancavelica).

“En la calle, cuando converso con mis hijos” (Huancavelica).

Detrás de ello está seguramente también la discriminación y el deseo de que los hijos no sufran la misma marginación que sus padres. Pero ello también puntualiza el uso “doméstico” del quechua del que hablábamos líneas arriba: el espacio familiar resulta siendo bilingüe: quechua en las generaciones mayores y castellano en las menores, con la existencia de generaciones bisagra que resultan siendo bilingües. ♦

— CAPÍTULO 3 —

Roles de género, violencia física
y respuestas institucionales



Este capítulo nos introduce a algunos aspectos de la problemática de las mujeres del Estudio con relación a las situaciones relativas al género y al ejercicio de derechos. Partiendo de los condicionantes establecidos por los roles de género de hombres y mujeres y su estructuración en la sociedad desde determinada posición, analizamos la situación tal y como la presentan los hombres y mujeres de las zonas de Estudio, prestando atención a las regularidades pero también a los debates contrapuestos sobre la complementariedad o igualdad entre hombres y mujeres así como a los cambios que se vendrían produciendo en los últimos años.

En seguida describimos la situación de violencia y maltrato cotidiano al que se enfrentan las mujeres de la zona centro-sur andina del Perú y de Cochabamba en Bolivia. La violencia física y verbal es señalada en los testimonios y refrendada por la data nacional y departamental, en ambos países.

Frente a ello, nos ha interesado conocer las respuestas que proporcionan las autoridades frente a esta circunstancia tanto desde el conocimiento de hombres y mujeres, como -y sobre todo- por las acciones desarrolladas por las instituciones del Estado pero también de las propias organizaciones.

Con esta base empírica y descriptiva, emprendemos el proceso de traducción y análisis de los significados quechuas para describir “violencia” contra la mujer.

3.1. El punto de partida: roles de género en el trabajo doméstico

El conjunto de testimonios de ambos países establecen una notoria división de roles de género con relación a la división del trabajo: las mujeres se circunscriben fundamentalmente al trabajo doméstico en tanto que los hombres se orientan hacia el trabajo fuera de la casa, en la ciudad o en la chacra.

Hay sin embargo algunas diferencias entre los testimonios de los dos países. En el Perú, el conjunto de entrevistas marca la especialización por género pero enfatiza el trabajo colaborativo -aunque limitado- de los hombres, en tanto que en Bolivia contrastan los testimonios femeninos que enfatizan la neta

separación del trabajo con los discursos –sobre todo masculinos– de complementariedad. Testimonios de mujeres urbanas en el Perú señalan una serie de cambios en los roles de género, que abren una apertura hacia el trabajo extra-doméstico de la mujer.

Las mujeres rurales peruanas señalan las actividades de la mujer como centradas en la casa: las obligaciones para la mujer suponen cocinar, lavar, limpiar y dar de comer a los animales. Los hombres en cambio se dedican a trabajar en la chacra y llevar a pastar a los animales. Varias de las respuestas de las mujeres señalan que los hombres colaboran con las tareas en el hogar, atendiendo a los hijos, aunque señalan que muchas veces no ayudan. En el entretiempo también hilan o tejen; un testimonio señala que los hombres también lo hacían antes. En general, los testimonios muestran que los hombres tienen una gama y densidad de actividades menores que las de las mujeres. La respuesta de Norma sintetiza bien el conjunto del tenor de las respuestas de las mujeres rurales:

“En la cocina, muchas cosas... en lavar la ropa, limpiar la casa, en la chacra también hay que ayudar... el hombre se van a su trabajo, más que nada se van a su trabajo a eso nomás se dedican, algunos se dedican a trabajar así nomás, en cambio de la mujer es muchas cosas... La mujer en la casa, cocina, lava ropa, limpia la casa todo eso hace pues. El varón trabaja en la chacra, pero a veces viene a la casa y ayuda, eso nomás es de los hombres, a veces trabajan en la chacra pero

ambos hacemos no sólo el varón pues” (Norma, Tiquipaya).

El trabajo más constante y permanente de las mujeres es la cocina, cocinan a diversas horas y más aún cuando el hombre va al campo y hay que llevarle comida. Los testimonios rurales de Bolivia, enfatizan lo mismo, señalando que el trabajo es constante, arduo y permanente:

“Para la mujer es difícil tiene mucho que hacer, desde la madrugada hasta las 11 de la noche, más que todo en el campo, quizá con la ciudad no es igual, desde la 5 de la mañana se ordena la casa, atención de los hijos, enviarles a la escuela, si hay animales atender a los animales, las mujeres no descansan” (Emilia, Cliza)¹³.

En Bolivia, algunas mujeres en espacios periurbanos suman también trabajo de cuidado de los animales, que hace más ardua su tarea. Las mujeres refieren trabajar más que los hombres, desde la madrugada hasta la noche:

“Las mujeres que tienen vacas se levantan a las cuatro de la mañana, ordeña las vacas hasta las 5 o 5:30, luego manda 1 tacho de leche a la PIL y los demás lleva a vender, hasta las 8:30, ahora si no termina de vender, hace queso y vende cada martes, viernes y domingo. Ahora si no está el hombre, le da un poco de chhalla de comer a las vacas y va a cortar alfalfa y recién le da de comer a las vacas. A las 11 o 11:30 recién está limpiando

¹³ Una puntualización importante se refiere a los testimonios de los varones rurales, que consideran su trabajo –fuera de la casa– como igual de exigente, demandante y prolongado que el de la mujer en la casa. Los varones rurales coinciden en que se trata de un trabajo obligatorio y permanente: “Un hombre campesino desde la mañana: Se levanta toma su desayuno, levanta su coca y va a aporcar su siembra, que puede papa, maíz, etc. Entra a las 8, a las 10 descansa con un piqchu a medio día vuelve a su casa a almorzar, piqchea ingresa a trabajar a las 3 de la tarde nuevamente piqchea, a las 6 de la tarde termina, eso es su obligación del hombre del agro. (piqchu=masticar coca)” (Alejo, Qui-lacollo).

su casa, recién pone la olla para cocinar. A las 12:00 o 12:30 nuevamente hay que dar de comer a la vaca, para eso ya tiene que estar preparando la comida, tiene que hacer tomar agua a las 13:00” (Norma, Tiquipaya).

Las respuestas de hombres y mujeres urbanas difieren poco de las de sus congéneres del campo. Una larga cita de Martha muestra el conjunto de coincidencias:

“ay mamita, las cosas de hacer en la casa no terminaría, porque los quehaceres de las mujeres es bastante desde que se levantan hasta acostarse. Te levantas y ya inicias con la limpieza de la casa, cocinar, tienes que dar desayuno a los chicos, atender al esposo, lavar los servicios. hay que alimentar a los animales, al gato al perro, tienes que lavar los platos y los que tienen ganado ya tienen que ir con su ganado cargando a sus bebes, se hacen tarde en la chacra y al llegar a la casa a pesar de atender a los bebes que están llorando entran a la cocina y cocinan, cocinando atienden a los hijos y atienden a los esposos, luego de hacer eso tienen que lavar los platos, las ollas, tienen que alimentar a los perros y así otras cosas más. Así es que los quehaceres de la mujer no puede terminar todo el día... Para los hombres sólo es hacer una cosa nomás, ellos duermen y se levantan y piden desayuno, la comida y te piden y te apuran y se van a la chacra a esperar las doce y si se cansan descansan y se acuestan alrededor de las chacras y al volver a casa dicen estar cansa-

dos y se echan a la cama y es sólo eso el trabajo de los hombres pues” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

Es de resaltar que en general, todos los testimonios señalan que la función del hombre es trabajar fuera de la casa para mantener a la familia. La imagen del “hombre proveedor es básicamente la misma en las zonas urbanas, peri urbanas y rurales. El trabajo del hombre, tanto en el pueblo como en el campo, es afuera de la casa, a la que regresa sólo a comer y descansar:

“El hombre está más fuera de casa, porque él trabaja para mantener a la familia, pero no solamente el hombre mantiene la familia en estos tiempos la mujer también mantiene el hogar, si los hombres son profesionales, maestros, transportistas de acuerdo a su oficio salen a trabajar” (Janet, Punata).

“Los varones tiene un solo trabajo, a veces en algunas familias no ayudan los hombres, hay que alcanzarle hasta el desayuno y cuando vuelven de algún trabajo es directamente a descansar en cambio las mujeres siempre estamos haciendo algo, algunas veces sí se compartía, ahora ya no se ve” (Emilia, Cliza).

Varios testimonios señalan que los hombres ayudan en la casa los fines de semana, cuando no van a trabajar, ayudan con los hijos hacen trabajo de mantenimiento de la casa, ordenan cosas:

“Los fines de semana enseña a los niños sus tareas, lava ropa, pero de lunes a viernes nada” (María, Quillacollo).

“Solamente domingos, alguna vez los sábados se quedan en casa y es ahí cuando realizan alguna limpieza de sus pertenencias” (Elisa, Tiquipaya).

SOBRE LA COMPLEMENTARIEDAD Y LOS CAMBIOS EN LOS ROLES DE GÉNERO

RESPECTO DE LA DIVISIÓN del trabajo doméstico, los discursos de Perú y Bolivia son diferentes. En Perú, hay un discurso -minoritario pero presente- del hombre como apoyo eventual, en tanto que en Cochabamba coexisten dos discursos sobre complementariedad, uno “tradicional” y otro “moderno”.

Algunos testimonios de hombres peruanos reconocen la constancia del trabajo femenino, coinciden con las mujeres en la descripción de las actividades, reconociendo que el trabajo femenino es mayor y más constante y que las mujeres están siempre ocupadas. Insistiendo en su rol de trabajador externo a la casa, varios señalan que procuran ayudarles y constituirse en un apoyo a las actividades femeninas:

“Los hombres también puede hacer cualquier cosa lo único es la falta de tiempo. Ayudamos en la cocina, descascamos la papa, cortamos la carne, ayudamos todas las cosas de la cocina, también las limpiezas, lavar las ropas. Tanto

la mujer como el varón pueden hacer de todo. Cuando a los hombres nos falta tiempo es cuando nos vamos a trabajar y no ayudamos mucho a las mujeres (Moisés, Ayacucho Manzanayoc).

“Para los hombres es ir a trabajar o a otros lugares siempre estamos saliendo los hombres. En la casa el varón es simple apoyo de la mujer como alcanzar agua, cargar la leña, en esas cosas no más” (Saturnino, Huancavelica, Paltamachay).

“Hay veces cuando hay comprensión entre la mujer y el varón entonces puedes compartir labores, esta ropa lávalo diciendo, y estamos lavando siempre las ropas, hay veces las cosas de mujer también estamos ayudando” (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

En estos testimonios, los hombres “conscientes” procuran contribuir en lo que pueden al trabajo femenino.

Los discursos bolivianos al respecto parecen más elaborados. El discurso de la complementariedad enfatiza que existe una división de tareas y funciones determinada culturalmente entre hombres y mujeres, de modo que ambos trabajan juntos en funciones diversas pero complementarias. Se trata de un trabajo paritario, basado en la comprensión entre hombres y mujeres, ambos pensando en la familia, a nombre de la cual realizan labores y funciones complementarias. Aun cuando ambos tienen su espacio y sus tareas, tienen también la función de

apoyar al otro en las suyas. Este discurso aparece más claramente entre los testimonios de hombres y mujeres de áreas rurales:

“Los hombres junto con sus esposas dentro de la casa trabajan, algunos son agricultores siembran maíz, papa, cebolla, siembran también alfa, avena para los ganados” (Norma, Tiquipaya).

“Igualmente, ambos se acompañan, en el trabajo, por ejemplo en la siembra de las verduras ambos trabajamos” (Elisa, Tiquipaya).

“Entre ambos trabajamos, el hombre en afuera, la mujer en la casa cocina, lava, plancha” (Flora, Colcapirhua).

“Cuando hay coordinación entre la esposa y el esposo veo que hay trabajos, si la mujer o varón no participa no habría progreso” (Cresencio, Arbieto).

“La mujer tiene como obligaciones de la casa cocinar, asear, lleva comida a la chacra, ordeña las vacas, da de comer a los animales, va por pasto, su trabajo es parejo con la del hombre” (Leoncio, Punata).

“En la casa, la mujer realiza todos los trabajos, tiene que pensar en la familia, tiene que llevar adelante a su familia, tiene que pensar en la educación de sus hijos, en la economía para la educación, primero es el padre, él tiene que pensar primero y recién los dos, esposo y esposa y así deciden ambos. Del hombre es trabajar para

mantener a la familia y de la mujer es pues las labores de casa” (Esteban, Tiquipaya).

El segundo discurso, más moderno y progresista, refiere más bien a un trabajo compartido y co-responsable, de apoyo mutuo, aparentemente en igualdad de condiciones en contraposición a una división del trabajo más bien desequilibrada, cargando más trabajo a la mujer. Este discurso de igualdad aparece más en áreas urbanas y peri-urbanas, donde colocan la separación por roles de género como algo del pasado. Ahora todos tienen las mismas obligaciones y los mismos derechos, no sólo en las acciones en las casas sino también en el ámbito laboral y de la política. Las tareas dependen de las necesidades y de las obligaciones, también de las oportunidades: hombres y mujeres deben apoyarse tanto en las funciones cotidianas de la casa como aportando económicamente al hogar:

“De mi parte tendría que haber ayuda y apoyo mutuo, hablando entre ambos, si tienen hijos, los dos tienen que ayudarse, en este tiempo tanto hombres y mujeres salen a trabajar, la mujer ya no se queda en la casa nomás. La mujer tiene que cocinar, lavar, bañar a los hijos, de todo tiene que hacer en la casa. En este tiempo ya no es así, el hombre como hombre tiene que saber atender a los hijos ahora ya hay esos pañales desechables para cambiar... si él tiene que hacer hervir agua tiene que hacer, si tiene que llevar a los hijos a la escuela... algunos ayudan lavando ropa” (Aurelia, Colcapirhua).

“Algunos tienen compasión con las mujeres y las ayudan pero de eso debe ser unos 10% de hombres que ayudan a las mujeres en la casa, pero el resto son machistas” (Felisa, Tiquipaya).

“Tanto el hombre como la mujer tenían roles, antes el hombre tenía que trabajar y la mujer tenía que cocinar, lavar, atender a los hijos, pero ahora esos roles se han cambiado ya no es lo mismo, con la equidad de género y con la igualdad de oportunidades creo que ya no hay el machismo, ahora las mujeres ya estudian antes a las mujeres no les enviaban a la escuela, todo era para el hombrecito nomás, ahora las mujeres ya llegaron a ser diputadas, senadoras y de mi parte eso está bien para mí. En estos tiempos tanto la mujer hace lo que el hombre hace, no será igual pero hacen, yo diría que solamente el sexo es diferente” (Juan, Colcapirhua).

“Bueno, ahora con la equidad de género ambos tienen la misma obligación y el mismo derecho” (Williams, Tiquipaya).

En los espacios urbanos de ambos países aparece también un discurso de superación de la mujer, por la capacitación y el trabajo, sobre la base de un discurso de igualdad de género, sobre todo en las ciudades:

“Definitivamente debe haber igualdad de género no... no es el... ambos en estos tiempos la globalización del libre mercado ambos trabajamos no, y si le hablo a mi familia mi esposa... el quien habla...

iguales tareas tenemos tanto en la cocina como lavar la ropa, yo... siempre pongo la igualdad con mis hijos y con la familia y pienso que debe ser igual para la ciudadanía” (Salomón, Ayacucho, San Juan Bautista).

“Algunas mujeres en las ciudades en su mayoría trabajan en instituciones” (Norma, Tiquipaya).

Ello se refiere en último término a que hombres y mujeres tengan los mismos derechos y obligaciones antes que estar circunscritos a obligaciones determinadas por el género. Ahora bien, también se señala que ello, que es signo de superación, no sustituye ni elimina su trabajo doméstico, sumándose de alguna manera como un requerimiento adicional. En algunos testimonios ello aparece como un peligro que puede conducir al abandono y al descuido del hogar:

“en algunos casos también salen a trabajar fuera de casa y cuando la mujer sale a trabajar fuera se ve que hay abandono de su casa y descuida a sus hijos” (Noemí, Cliza).

3.2. Violencia física y violencia verbal contra las mujeres

Una segunda dimensión de las condiciones de género en las zonas de estudio, proviene de las preguntas respecto a la situación y significados del maltrato hacia las mujeres. La ma-

¹⁴ Ello afecta sobre todo a las mujeres, pero también a los hombres: “Los hombres también sufren ese maltrato físico pero no denuncian, tienen miedo ahí nomás lo ocultan, por ejemplo una vez con mi vecina hemos visto que una mujer de un puñete le rompió la frente a su esposo cuando llegaron sus hijos les ayudaron a solucionar el problema y los llevaron a los dos a la *K’apacha* (policía) donde se solucionó el problema” (Janet, Punata).

por parte de las respuestas de hombres y mujeres, en ámbitos rurales y urbanos, entienden el maltrato como violencia.

Los testimonios de las mujeres señalan el maltrato físico como experiencia cotidiana y continua, en áreas rurales y urbanas. La violencia contra la mujer -y contra los hijos, y excepcionalmente contra el marido¹⁴- es cotidiana y habitual, casi como costumbre, desde hace mucho tiempo¹⁵:

“Hay violencia en nuestras comunidades y en el pueblo de Punata cada día estamos viendo eso, donde vayas violencia en la familia, los hombres gritan a las mujeres y a sus hijos, hasta de sano le pega, le pateo, eso se ve tanto en el área rural como en el área urbana” (Janet, Punata).

Varios de los testimonios refieren la relación directa entre el maltrato y la ingesta de alcohol de los hombres, que ebrios maltratan a sus mujeres e hijos, les insultan y les pegan:

“Claro, a veces los hombres cuando llegan ebrios a la casa se pelean con sus esposas y eso no está bien, eso es violencia física y llegan hasta el hospital, así también cuando se insultan se dicen de todo, tampoco está bien. Para el hombre también es lo mismo, a veces hay mujeres que pegan a sus esposos, les insultan” (Noemí, Cliza).

La mayor parte de los comentarios señala que la principal causa de esta violencia es la ebriedad, que

termina generando violencia doméstica que se hace cotidiana y que afecta a todos los miembros de la familia, poniéndolos unos contra otros y generando peleas intrafamiliares que generan una suerte de espiral de maltrato en la familia, que afecta a los más débiles, las mujeres y los niños:

“Se genera cuando hombres y mujeres se embriagan y como consecuencia pelean y provocan grandes riñas, entre mareados se pelean de manera verbal” (Juan, Colcapirhua).

“Hay maltrato físico en todas partes, algunas veces los hombres de mareado piensan que tienen la fuerza de dos personas y les pegan a sus mujeres, a veces los hombres se casan con mujeres que tiene hijos y a sus hijastros les pegan, o las abuelas les pegan como a los animales” (Alejo, Quillacollo).

“Sí, es violencia y mayormente se ve cuando el hombre está en estado de ebriedad y surgen problemas obviamente es violencia” (Félix, Cliza).

“Hay violencia, cuando se embriagan los hombres maltratan a las mujeres, hasta les rompen las costillas... Hay mujeres que también discuten a los hombres, pero generalmente el maltrato es mayor de parte de los hombres hacia las mujeres” (Orlando, Arbieta).

“¿Dónde no hay ese maltrato hacia la mujer, eso hay en todo lado compañero! El maltrato hay en

¹⁵ Sin embargo, un par de testimonios señalan que esta violencia sería menor actualmente en comparación con años anteriores, señalando que hoy en día, en algunas zonas sería menor que en otras épocas: “Eso hay siempre pues, como de costumbre, ¿donde no hay eso? Pero no es tan fuerte, es mínimo” (Alfredo, Punata); “No podemos negar, en algunos hogares se practica esta violencia, pero también aclarar que en estos tiempos los hombres también sufren maltrato, por eso digo que hay de ambos lados, yo pienso que se necesita una psicóloga para que pueda orientar, aunque debo aclarar que en mi comunidad se ha superado eso, ya no es como antes” (Leoncío, Punata).

la comunidad también este maltrato hay hacia los hombres, pero más se ve en las mujeres, vemos con mucha preocupación, a veces las amenazas, peleas intrafamiliares son resueltas internamente dentro de sus familias” (Saidé, Arbieta).

A partir de sus respuestas, podemos explorar los significados de la violencia para las mujeres; sobre este tema, encontramos diferencias de percepción entre poblaciones de mujeres rurales y urbanas y entre mujeres y hombres.

Entre las mujeres rurales la violencia y el maltrato generan tristeza. Y por tristeza se entiende estar y sentirse mal; en último término estar enferma e incluso hasta el grado de sentirse morir o llegar a morir:

“Claro pues..., es tristeza pues, claro pues es violencia ya no debe haber eso, hay todavía machistas que pegan pues. Es tristeza pues” (Norma, Tiquipaya).

“Eso es una tristeza, cuando el varón no pega, nos insulta nos ponemos tristes, hasta para nuestros hijos. Nos generamos temor en nuestro yo” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Pegar o insultar a las mujeres es un pena o tristeza pues para las mujeres. Sí pues es tristeza para la mujer” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Son actos de violencia sobre todo para las mujeres, por eso las mujeres se enferman y hasta lle-

gan a morir, a mi vecina su esposo le ha pateado en su rodilla, se ha hecho cáncer y se ha muerto” (Norma, Tiquipaya).

Las mujeres urbanas, expresan que la violencia y el maltrato incide en la minusvaloración de la mujer: el maltrato además de afectarles físicamente, les humilla y les limita sus posibilidades, les afecta porque muestra que no son respetadas, les afecta sus derechos como personas restándoles independencia e integridad, y afectando sus derechos:

“¡Claro! es que el maltratarse y discutir no está bien porque es otro obstáculo para las mujeres, porque las mujeres están siendo toda la vida humilladas y golpeadas y eso es gran tristeza de las mujeres. Antes cuando no habían capacitaciones había gran dolor, ellas como eran golpeadas no contaban sus dolores y enfermedades, tenían mucho miedo y decían que si contaban serían golpeadas y asesinadas, antes por más golpeadas que eran no se avisaban y escondían los maltratos y al esconder eso se enfermaban más a veces estaban con hematomas y cuando se les preguntaba del qué había pasado respondían que se habían caído y no decían la verdad” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Claro pues si me pega eso es violencia familiar pues, antes nuestros padres aunque se pegaban bien fuerte se recibían y perdonaban, pero ahora las mujeres también igual que los hombres merecemos respeto eso de las peleas ya no debe

haber pues ese tiempo ya ha pasado las mujeres también son iguales ya pues, porque los hombres no van a pegar a las mujeres no pues por eso hasta nuestros derechos también son iguales y tenemos que hacer respetar nuestros derechos” (Elizabeth, Huancavelica Yananaco).

“Es que cuando te pegan estás con pena, acaso yo soy niña para que me pegue que cosa dices pues” (Nemesia, Huancavelica).

“El maltrato físico son actos de violencia, porque nadie tiene derecho a pegarte, a gritarte, tienen que respetar como a una persona” (María, Quillacollo).

Los hombres, en cambio, enfatizan otras dos dimensiones que no aparecen con la misma nitidez en los testimonios de las mujeres. En primer lugar, el maltrato genera miedo y temor de parte de las mujeres, una suerte de complemento de la tristeza: las mujeres bajo la violencia viven asustadas, con temor. En segundo lugar y en consecuencia de lo anterior, eso genera un trauma, que no sólo afecta a las mujeres sino también a los niños. La mayor parte de los hombres entrevistados reconoce que ello está mal y que la situación está cambiando, coincidiendo con los testimonios de las mujeres:

“Como dije ahora hay instituciones donde pueden acudir, sólo por el temor esas mujeres no están acudiendo a esas instituciones” (Moisés, Ayacucho Manzanayoq).

“Claro que es una pena, al estar insultándonos nos estamos maltratando y es una trauma que queda” (Fortunato, Ayacucho, Coraspampa).

“Claro es un mal estar, pegar a las mujeres o gritarles, hasta con eso los hijos se enferman y hay un vivir bien y eso está mal” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

“Porque si hay peleas los mismos niños se trauman y en los estudios también ya no está bien, hasta en la casa no hay una buena alimentación y todo eso es un mal vivir está mal” (Saturnino, Huancavelica, Paltamachay).

“Bueno de esas cosas mi hermano hay veces es preocupación no sólo para los hombres, ellas también están muy extrañadas porque las mujeres son maltratados, golpeados, nos duele, hay veces hasta cuando nos pateamos sentimos dolor, por todo eso ellas son más humilladas. Pero ahora último ya no hay muchas peleas, problemas como antes, antes sí, como dicen “más te pego más te quiero” pero ahora ya no es así, hasta si lo haces ver un puñete ellas ya se están quejando” (Agustín, Punata).

La violencia cotidiana intrafamiliar, contras las mujeres y los niños es un punto de partida obligado en los temas de reivindicación de derechos, pero también un tema a considerar en lo que respecta a las nociones y concepción de lo que es y lo que debería ser la justicia. De los testimonios y respuestas de mujeres

y hombres, la violencia es cotidiana, genera tristeza, consecuencias físicas, enfermedades y sensación de desprotección y desamparo, físico y legal. Por ello, es importante también indagar respecto de los mecanismos, instituciones y procedimientos conocidos y puestos en práctica para luchar contra ella.

DATA SOBRE LA VIOLENCIA COTIDIANA CONTRA LA MUJER EN BOLIVIA Y PERÚ

LA VIOLENCIA contra las mujeres es parte de su experiencia cotidiana. Ello se desprende de los testimonios en las entrevistas pero también de la información estadística de ambos países.

En el Perú la violencia física es parte de la experiencia cotidiana de buena parte de las mujeres¹⁶: el 38,9% señala haber sido víctima de violencia física y sexual por parte de su esposo o conviviente, recibiendo empujones, golpes, patadas, ataques o amenaza con cuchillo, pistola u otra arma y tener relaciones sexuales sin su consentimiento. 13,6% de las mujeres manifestaron haber recibido maltratos en el último año; los mayores porcentajes se registran en áreas urbanas (14,1%), las principales formas de violencia son empujones o sacudidas (10,5%) y bofetadas o retorcimiento de los brazos (7,3%).

Según la encuesta ENDES del 2008, los hombres justifican el maltrato a su pareja en casos de infidelidad (40%), situación de descuido a los niños (14%) y salir de la casa sin avisar al marido (9%); el 22% de

los hombres consideraba que el esposo tiene derecho a molestarle con su pareja cuando ésta se niega a tener relaciones sexuales.

El 8,4% de las mujeres manifestó que su esposo o compañero las obligó a tener relaciones sexuales en contra de su voluntad; la situación es semejante en zonas urbanas y rurales, pero se incrementa en zonas como Cusco (17,2%) y Apurímac (15,6%). 2,9% de mujeres declaró que su esposo o compañero las obligó a tener relaciones sexuales, sin su consentimiento, siendo los índices más altos para los departamentos de Cusco (6,7%), Ayacucho (5,4%) y Apurímac (5,1%).

La violencia verbal tiene también una alta incidencia: 22,6% de las mujeres peruanas manifiesta haber experimentado situaciones de violencia verbal (más en la sierra 23,5%). Cabe señalar que a nivel nacional, Apurímac tiene uno de los porcentajes más altos (32,2%). Se tienen cifras semejantes respecto de haber recibido amenazas de parte de su esposo o conviviente, con irse de la casa o quitarle a sus hijas/os o la ayuda económica (21,3%). Otra vez, Apurímac tiene uno de los promedios más altos (30,7%).

Como efectos de dichos maltratos, 69,8% de las mujeres víctimas de violencia física resultaron con moretones y dolores, 14,5% con heridas o lesiones, huesos o dientes rotos o quemaduras y el 13,5% señaló haber tenido que acudir al médico o a algún centro de salud. Los más altos índices son señalados para la región sierra (78,3%), el área rural (79,1%) y

¹⁶ Toda la información consignada proviene del capítulo de Violencia contra las mujeres, niñas y niños de la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar 2011.

particularmente el departamento de Huancavelica (89,9%).

Se reitera una relación entre estas conductas y el consumo de bebidas alcohólicas. El 8,1% de las mujeres señaló que su esposo o conviviente las consumía frecuentemente, con poca diferencia entre áreas urbanas y rurales pero con mayor incidencia en departamentos como Apurímac (13%) o Ayacucho (11,9%). 55,3% de las mujeres señalaron haber sido agredidas cuando su esposo o su compañero habían ingerido alcohol o drogas, con mayor frecuencia entre mujeres en el quintil inferior de riqueza (65,2%), residentes en el área rural (62,4%) y en los departamentos de Apurímac (77,8%), Cusco (75,5%) y Huancavelica (70,4%).

En el 2011, 40,8% de las mujeres agredidas buscaron ayuda en personas cercanas y el 26,1% en alguna institución; ello representa un incremento de 6,7 puntos porcentuales en la búsqueda de apoyo institucional con relación al año 2000. Las mujeres que más buscaron ayuda fueron las que contaban entre 45 y 49 años (32,7%), las divorciadas, separadas o viudas (34,5%).

Las instituciones más importantes a las que recurren las mujeres son, en orden de frecuencia, la comisaría (69%), el juzgado (14,4%), la defensoría municipal o la DEMUNA (14%) y la fiscalía (4,4%; un porcentaje menor fue a un establecimiento de salud (4,2%) o al Ministerio de la Mujer (3,6%). Las personas más cercanas a las que se recurre son la madre (34,5%) y un/a amigo/a o vecina/o.

Los casos de violencia pueden llegar al asesinato. En el Perú, entre enero y julio del 2011 se registraron 48 mujeres víctimas y 47 posibles víctimas de un feminicidio. La gran mayoría de los casos correspondieron al tipo íntimo¹⁷ (83,3%), de ellas el 80% murieron de manos de la pareja o ex pareja y el 20% por otro familiar. Entre el feminicidio no íntimo -que corresponde al 16,7% de las víctimas- el 50% murieron a manos de un conocido. El 52,1% de las víctimas de feminicidio tenía entre 18 y 34 años. El 33,3% de los feminicidios fue cometido por celos y en el 14,6% el presunto victimario asesinó a la víctima después de violarla. El 62,5% de los casos ocurrieron dentro de la casa.

En el caso de Bolivia, los datos sobre la violencia contra la mujer también son alarmantes: 43,5% de mujeres reportan haber sido víctimas de violencia por la pareja en el 2008; 39,3% de las mujeres en Cochabamba reportan la misma situación¹⁸ aun cuando esta cifra ha disminuido: en el 2003 el 64,1% de los agresores era la pareja de la víctima, cifra que ha descendido al 39,3% en el 2008 (ENDESA 2008, 2003).

La data acumulada de los últimos años muestra que la violencia contra las mujeres es mucho más significativa que la violencia contra los hombres, registrándose variación, y hasta el 2007 cierta tendencia descendente que aparentemente vuelve a incrementarse después. El Anuario Estadístico 2008 (INE) en base a datos del Sistema Nacional de Salud que registra los casos de violencia atendidos en los

¹⁷ Se define al "feminicidio íntimo" como el homicidio cometido en el marco de una relación sentimental presente o pasada, por la pareja de la víctima o la ex-pareja con la que ha mantenido una relación estable y/o tiene un hijo. El "feminicidio no íntimo" se refiere al perpetrado por algún varón con el que la mujer tuvo una relación de otra naturaleza, como puede ser por ejemplo el cliente que mata a una prostituta.

¹⁸ Debe notarse que el promedio nacional baja 14 puntos porcentuales entre el 2003 y el 2008, lo que no deja de ser positivo.

establecimientos de salud, muestra que de 5,800 casos aproximados de violencia contra la mujer en el 2007, se subió a más de 6,500 en el 2008. Del mismo modo la violencia contra los hombres también tuvo una ligera alza aunque no tan significativa como la de las mujeres.

Se trata de una violencia multidimensional. La gran mayoría de casos reportados, para el país y para Cochabamba, combinan cuatro tipos de violencia. A nivel nacional la violencia física alcanza el 30%, la psicológica el 27%, la sexual el 8% y la económica el 35% sobre un total de 7,677 casos atendidos en el primer semestre del 2009. Para Cochabamba las cifras siguen la misma tendencia, con un mayor énfasis en la violencia económica cuyo porcentaje asciende a un 46% de los casos reportados en los centros de salud en el mismo periodo.

En Bolivia a nivel nacional, según el INE (2009) la gran mayoría de las agresiones se produce en el ámbito privado (84,3%), por lo general en el domicilio de las personas y mujeres afectadas, cifra prácticamente igual a la de Cochabamba (83%).

En el 2009, se registraron en Bolivia cerca de 100 casos de feminicidio. La gran mayoría de ellos correspondió al tipo íntimo o conyugal (52%), seguido de lejos por el sexual (19,4%) y el infantil (17,3%). Cabe destacar que se han registrado dos casos de homicidio lesbofóbico, 2 por aborto mal practicado y 7 casos de naturaleza familiar (CIDEM.SIVICIGE 2010).

En general, la violencia contra la mujer es un fenómeno grave que ocurre en los dos países estudiados. Si bien existe en ambos casos violencia también contra los hombres, los datos muestran que es mucho más significativa la que se ejerce sobre las mujeres, incluyendo la violencia sexual que es en todos los casos exclusivamente contra la mujer, siendo notoria la incidencia entre parejas establecidas (matrimonio, convivencia). Cabe resaltar que la violencia constituye la expresión más extrema de la inequidad en las relaciones de poder implicadas en las de género, que lleva incluso a la desaparición física de la persona, la muerte de la mujer. Por tanto, los discursos sobre complementariedad, “ayuda o colaboración” doméstica como hipotéticas señales de cierto equilibrio o tendencia al equilibrio en las relaciones de género, quedan desvirtuados cuando analizamos la realidad de la violencia de género, que como se señala al inicio de este subtítulo, forma parte de la vida cotidiana de las mujeres y que, como veremos después, también pone en evidencia la ineficacia de la administración de justicia, tanto la comunal como la estatal¹⁹ respecto al tema. En síntesis, la asimetría de las relaciones de género se expresa en una violencia que no sólo afecta físicamente a las mujeres, sino que tiene efectos tan devastadores que en la práctica termina anulando su autonomía.

¹⁹ En Bolivia existe un proyecto de ley que en concordancia con la Ley de Deslinde Jurisdiccional, Art.- 5º que prohíbe todo tipo la violencia y la conciliación en este tema, reitera este principio y desarrolla mecanismos para una justicia más eficaz, incluyendo la justicia comunal consuetudinaria.

3.3. Normas y prácticas institucionales que dan facilidades al desarrollo de las personas

Existe un inmenso desconocimiento sobre leyes que promuevan el desarrollo de las personas (y particularmente de las mujeres): nueve de las trece mujeres entrevistadas en el Perú no conocen ninguna ley. En los ámbitos urbanos, cuatro señalan que saben de la existencia de leyes, pero sólo dos son capaces de señalar alguna:

*“Si pues señorita hay leyes pero yo no conozco”
(Adela, Huancavelica, Yananaco).*

Otro tanto sucede con las cochabambinas cuya mayoría desconoce la existencia de leyes de igualdad de oportunidades para hombres y mujeres. Sólo cuatro señalaron saber de la existencia de alguna ley, dos refiriéndose a leyes electorales y otras dos a la Constitución. Aunque algunas otras mujeres señalaron que suponen que debe o debería haber leyes, porque las mujeres tienen las mismas capacidades que los hombres, la desinformación al respecto parece ser la norma. Sólo las dirigentes saben o se capacitan sobre ello:

“Hay, son las dirigentes las que promueven, viajan a Cochabamba, las dirigentes las hacen llamar para que se capaciten” (Edelfina, Arbieto).

La principal norma referida por las mujeres cochabambinas es la Constitución, que establece

igualdad de oportunidades y derechos para hombres y mujeres:

“La N.C.P.E. indica que tanto hombres y mujeres debemos tener iguales oportunidades” (Emilia, Cliza).

Menos consistentes son las referencias a la ley electoral, que se sabe existe, pero que se conoce poco; las respuestas al respecto son mínimas en su explicación de la ley y expresan más bien desconocimiento:

“La Corte Electoral, hay una Ley que se refiere a la participación igualitaria de hombres y mujeres” (Janet, Punata).

“He escuchado un poco sobre la equidad de género pero no se ve todavía la práctica de esa Ley” (Noemí, Cliza).

En el Perú, son las mujeres urbanas las que muestran mayor conocimiento sobre el tema, señalan leyes de equidad de género y de no discriminación:

“Será la ley de igualdad de oportunidades, ley de derechos humanos, de género, ley de la ciudadanía, no discriminación del maltrato, de la familia” (Gladis, Abancay, Villa Ampay).

“Claro, tanto para varón y mujer la ley es igual, nuestros derechos es igual, y hay leyes tanto para hombres y mujeres no es por separado. Pero aho-

ra último hay más leyes que salieron para ser amparado porque muchas veces las mujeres somos más maltratadas, mas abusadas y vivían en la violencia y es por ese caso que las leyes salieron más para las mujeres aunque la ley es para todos iguales” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

Los hombres peruanos no tienen un conocimiento mayor sobre normas de igualdad de oportunidades, aunque sus respuestas muestran que tienen algo más de conocimiento al respecto que las mujeres. Cinco hombres de áreas rurales no conocen nada al respecto pero otros tres señalan como acciones de igualdad de oportunidades las acciones de alfabetización, las leyes de protección a la mujer que prohíben la violencia y el Código Civil que establece las obligaciones conyugales:

“Sí, por ejemplo ahora ya existen leyes que fue impulsado desde el propio gobierno como la justicia, ahora ya no podemos hacer violencia a las mujeres. Las mujeres también se hacen respetar ya no pueden ser tocados ni maltratados” (Fortunato, Ayacucho, Coraspampa).

“Más que nada el código civil enseña a la mujer y al varón cómo deben de vivir, de los derechos conyugales y cómo deben de vivir en sus casa, esas cosas enseña” (Saturnino, Huancavelica, Paltamachay).

Dos terceras partes de los hombres de Cochabamba brindan algún tipo de respuesta, refiriéndose

la mayoría de las veces a la Constitución pero también a leyes específicas para las mujeres, como la ley de igualdad de oportunidades según la cual todos son iguales ante la ley y tienen los mismos derechos, pueden capacitarse y acceder a cargos públicos:

“Si no me equivoco eso ya está inmerso en la N.C.P.E. donde incluso, usted sabe que para esta cuestión de cargos políticos tiene que ser un hombre una mujer o una mujer un hombre, ¿no es cierto?” (Williams, Tiquipaya).

“Si, en la nueva Constitución política del Estado está establecido que la equidad de género y la igualdad de oportunidades para ambos sexos” (Freddy, Cliza).

Varios hombres señalan que existen leyes especiales para las mujeres, como la ley de cuotas así como a derechos laborales por maternidad en la función pública:

“Existe un decreto supremo a favor de las mujeres para recibir trato igualitario y puedan tener pues también la misma oportunidad que los hombres para poder trabajar tener una fuente de trabajo” (Abdón, Punata).

“Hay diferentes instancias que poco a poco están igualando, por ej. en la función pública hay leyes que no solamente protegen la maternidad, si no el derecho de la mujer de asistir a su niño, niña en el trabajo” (Marcelo, Quillacollo).

²⁰ Existe más bien cierto desconocimiento sobre las acciones del Estado y se le atribuyen a esta acciones de ONGs u otros terceros: “No recibimos ningún apoyo, antes si nos capacitaban habrá sido del Estado o del gobierno no sé de dónde habrá venido Cuándo habrá sido en el 97 pues, en ese año ha venido la institución Qatariy Wawa, eso no ha enseñado bien, no sé si habrá sido del Estado” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Algunos decretos que se han ido lanzando, la Ley electoral en referencia a la Ley de Cuotas” (Saúl, Tiquipaya).

Preguntadas sobre si las instituciones públicas²⁰ hacen algo para que exista igualdad de oportunidades las respuestas son también limitadas. La mitad de las entrevistadas en el Perú señala que no lo sabe o que no existe tal apoyo; la otra mitad menciona que sí hay ciertos apoyos, refiriéndose a los programas de asistencia del Estado, como el Vaso de Leche o los Clubes de Madres, los Comedores Populares o el Programa Juntos:

“Ah, las oficinas del Estado apoyan mediante programas como el Vaso de Leche, Club de Madres, el Programa Juntos, con esos apoya las oficinas del Estado... A los ancianos con los Comedores Populares, con esos apoya al Estado pues” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco).

Aunque más de la mitad de los hombres peruanos señalan no conocer qué hacen las instituciones públicas, quienes responden afirmativamente esbozan un conjunto de acciones desde el Estado, más completas que las señaladas por las mujeres mismas. Las instituciones del Estado, según los hombres²¹ promueven la igualdad de oportunidades; capacitan desde diversas instituciones; legislan, a pesar de que no siempre las leyes son efectivas; promueven la participación de las mujeres en reuniones y en espacios formales como los presupuestos participativos; e incluso fomentan la equidad e igualdad de hombres y mujeres.

En Cochabamba se señala que las instituciones públicas hacen muy poco para que los hombres y mujeres logren desarrollarse. La mitad de las mujeres contesta que no sabe o que las instituciones no hacen nada. El resto señala más bien como principal acción labores de capacitación, cursillos, sobre todo:

“De la alcaldía hay, sería los cursillos, pero como recién ha entrado el alcalde aún no hay, el anterior alcalde casi no nos ha colaborado en nada” (Aurora, Arbieta).

Por otra parte, la ayuda del Estado muchas veces se confunde con la capacitación dada por instituciones privadas como ONGs y gremios.

Los hombres coinciden en que hay poca ayuda. Un tercio de los entrevistados señala que no se hace nada en tanto que otros refieren a esfuerzos que son insuficientes porque “ha llegado a poca gente” y que más bien son otras instituciones las que se ocupan:

“Hay instituciones como las universidades, centros de capacitación, normales, centros técnicos” (Edwin, Quillacollo).

“Hay algunas instituciones pero que trabajan conjuntamente el municipio pero fallan” (Alfredo, Punata).

Los esfuerzos existentes son insuficientes y falta aún ejecutar el mandato constitucional de igualdad de oportunidades; es algo que se ve y se considera

²¹ Algunos testimonios señalan que las instituciones públicas no hacen nada al respecto: “No sé qué hacen... pero deberían hacer. Las instituciones vemos en base a sus metas y de acuerdo a sus funciones de agricultura en el tema de producción, el de transportes el de las carreteras y así. Pero en el tema de género no está establecido en sus manuales y funciones. Es allí donde se debe ser el también como institución debemos de trabajar el tema de género y de allí hacer el efecto multiplicador. Ahora no hay ese trabajo” (Pedro, Huancavelica).

como un déficit y que debería ser implementado, y para ello tiene que enfrentarse a la idiosincrasia, que aún no cambia.

Un par de entrevistados se refieren en particular a acciones de cumplimiento de la ley de oportunidades que en algunos lugares estarían permitiendo mayores oportunidades para las mujeres. Es en el espacio municipal donde estarían dándose estas oportunidades:

“Si podemos hacer una comparación de las instituciones públicas en este caso concreto de este municipio de Cliza, generalmente lanzamos convocatorias públicas para cualquier cargo que tengamos y el que tiene la misma posibilidad de ingresar la mujer o el hombre pero sí según el interés o la profesión que tenga” (Freddy, Cliza).

¿QUÉ HACEN LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS PARA PROTEGER A LAS MUJERES DE LA VIOLENCIA?

EL CONOCIMIENTO de instancias e instituciones para atender problemas de violencia contra la mujer parece estar bastante difundido entre mujeres y hombres urbanos y rurales. El conjunto de respuestas señalan una gama amplia de instituciones públicas y privadas a las cuales acudir para formular quejas o denuncias.

Entre las instituciones mencionadas destacan las defensorías (Demuna y Defensoría del Pueblo

en el Perú; Defensorías y SLIM en Cochabamba), como nuevas instancias a las que la población puede acudir, pero también se señalan autoridades locales como el juez de paz o el teniente gobernador, la policía, la fiscalía y los juzgados, como instancia superior a la que recurrir. Varios de los testimonios incluyen en su respuesta a ONGs como Manuela Ramos o Adra:

“Qué harán pues, ah esas oficinas del Estado están pues eso de la DEMUNA, fiscalía también está la mujer, después Defensoría del pueblo a esos lugares van las mujeres” (Zenobia, Huacavelica, Ambato).

“Lo único será pues la comisaría o la Defensoría del pueblo cuando haces denuncia te puede apoyar” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

“Seguramente, las mujeres golpeadas acuden a la defensoría de la mujer que funciona en la alcaldía” (Elisa, Tiquipaya).

“Está la brigada de protección a la familia, defensoría, SLIM” (Emilia, Cliza).

“La defensoría se preocupa, de ahí se eleva a otras instancias, no hay otro, es la defensoría a la que más se acude y eso lleva adelante todos los casos” (Aurora, Arbieta).

Del conjunto de acciones desarrolladas por las instituciones públicas respecto de temas de violen-

cia y maltrato, las respuestas de las personas entrevistadas convergen hacia dos tipos de acciones principales: acciones de denuncia y acciones de capacitación y orientación.

Las acciones de denuncia son las más numerosas y detalladas en las respuestas. Ante el maltrato se opta por denunciar, con apoyo de terceros o por propia iniciativa, siguiendo una lógica de acudir a la justicia local inicialmente (teniente gobernador o juez de paz) para luego ser derivada a otras instancias de acuerdo a la gravedad, pasando al Poder Judicial. Dependiendo de las faltas también se pasa inicialmente por un proceso de conciliación y orientación para resolver el problema en primera instancia. En este rol parecen estar consolidándose las defensorías y la Demuna en particular:

“Las oficinas del Estado arreglan, le reconcilian para que vivan tranquilo, hablándole a los dos los que pelean” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco).

“Municipalidad, juzgado de familia, les hace llamar y les hacen ver sus derechos y les hacen comprender de sus actitudes” (Danilo, Abancay, Curahuasi).

“Cuando hay este maltrato acuden al juez, van al juzgado hacen actas y para que no golpee a la próxima y poco a poco se moderan” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

Por su parte, el trabajo de capacitación y orientación es complementario a lo anterior y se aplica

en las etapas de conciliación, pero también se señala que algunas instituciones dan charlas de orientación y capacitaciones para disminuir y evitar la violencia. Las defensorías y SLIMS se ocupan en primer término de concientizar y capacitar a la población por medios de charlas, cursos, talleres y otras acciones de difusión, así como de hacer seguimiento y atender casos de maltrato; se hace seguimiento a los problemas, y de acuerdo a los casos, se busca resolver por medios conciliatorios y eventualmente se deriva a otras instancias:

“Existe la defensoría de la niñez y adolescencia, el SLIM, me parece que estas instituciones se ocupan, pero yo tengo entendido que estas instituciones socializan algunas normas y que también en esos talleres hay poca participación de mujeres (Felisa, Tiquipaya).

“Justamente hay algunos talleres, en este caso en el municipio, en el SLIM donde les dan a conocer sus derechos mediante la socialización por medios de la prensa, que no deben dejarse agredir, entonces tal vez eso está ayudando a que las mujeres conozcan sus derechos y hagan las denuncias a estas instancias” (Williams, Tiquipaya).

“La defensoría es la que vela, a la defensoría se presentan todos los casos de violencia, vienen desde diferentes comunidades, la defensoría también coordina con la policía, hay cursos de orientación desde la defensoría” (Edelfina, Arebieto).

“Explican... a veces dan orientaciones y hay hombres que no se escuchan pues, Manuela Ramos nomás da orientaciones...Del Estado no lo sé no sé cuál será Estado pues” (Norma, Tiquipaya).

Señalaremos también que varios testimonios mencionan que muchas veces estas oficinas, en particular la policía y los juzgados, no hacen caso, o sólo lo hacen bajo insistencia y muchas veces no desempeñan bien su labor:

“Las oficinas del Estado solamente Defensoría del Pueblo pero eso también cuando vas y solicitas ayuda e insistes; pero cuando no vas lo dejan y no vienen a tu casa a ver” (Saturnino, Huancaavelica, Paltamachay).

En las respuestas sobre las acciones de las instituciones se suman numerosas críticas señalando desde la insuficiencia de las acciones de difusión, que deberían ser más intensas y desarrollarse desde medios masivos de comunicación, hasta la insuficiencia de sus acciones, estimando que la conciliación interpuesta no suele ser suficiente y no es suficiente castigo para casos de maltrato familiar, por lo que “no arreglan los problemas”:

“Las instituciones ayudan en la solución de estos problemas de violencia pero lo único que hacen es la reconciliación, le recomiendan para no volver a incurrir en estos actos, pero eso no está bien para nosotros porque no es un castigo que se merece, nosotros pensamos que debería darle

por lo menos buenas recomendaciones” (Sabina, Punata).

“Hay defensorías de la mujer y estas son las responsables, pero no se confían en esta institución porque dicen que no hacen nada, que no arregla los problemas” (Flora, Colcapirhua).

Más allá de la insuficiencia y la inadecuación de las instancias existentes, otra parte de las críticas acusa su inacción, señalando la inadecuación de su función o mecanismos de llegada a la población o su simple inexistencia o, peor aún, una intervención inapropiada: una de las mujeres señala que en la defensoría la culpabilizan antes que resolver sus problemas:

“No hacen nada las instituciones en este lugar” (Juan, Colcapirhua).

“Dicen: “vamos hacer, vamos hacer” pero según yo no cumplen con sus funciones o quizá los funcionarios no se capacitan bien pero cada semana tiene que ir a los medios de comunicación a socializar a través de boletines, y aunque no sepamos leer ni escribir pueden hacerlo por los medios de comunicación radial que escuchamos más en los campos. El SLIM ya no trabaja, más de un mes ya no hacen sus difusiones” (Janet, Punata).

“Hay una oficina que se llama Defensoría de la Mujer, pero esa defensoría le dice a la mujer: “Tú tienes la culpa, para qué le haces enojar”, sale en

contra de la mujer, es en vano no más esa oficina, mucho mejor es la policía, hay una fiscalía que hace respetar a la mujer” (Norma, Tiquipaya).

Una de las limitaciones que quizás sea importante destacar es el hecho de que si la población no va a las instituciones, éstas son inútiles, pues tienen dificultades para llegar a la población:

“Esas instituciones son, por ejemplo al hablar de la Dirección de Protección a la Familia, en todo caso tiene obligación de proteger, pero la desventaja es porque ellos no llegan a los hogares entonces por lo tanto cuando existen los problemas dicen “deberían de llamarnos, de avisarnos”, pero hay instituciones” (Félix, Cliza).

¿QUÉ HACE LA ORGANIZACIÓN PARA LUCHAR CONTRA LA VIOLENCIA HACIA LAS MUJERES?

UNA ENTRADA complementaria a la problemática, refiere a las acciones interpuestas por las propias mujeres y sus organizaciones para enfrentar el problema.

En general, hay pocas respuestas detalladas sobre lo que las organizaciones de las mujeres hacen para combatir la violencia física cotidiana. Sin embargo, las respuestas a las entrevistas esbozan algunos elementos de respuesta. En general, la diversidad de acciones es menor en zonas rurales (en las que se señala se

hace muy poco) y las zonas urbanas (en las que hay una gama de acciones posibles). El conjunto de acciones señaladas por las mujeres muestran una gradiente en tres niveles de acción frente a la problemática.

La mitad de las mujeres entrevistadas del medio rural peruano menciona que su organización no hace nada respecto del tema de la violencia contra las mujeres, disculpándose porque deberían hacerlo, deberían organizarse, porque lo único que hacen es consolarse:

“Mi organización no hace nada yo no más digo nos debemos organizar más... Algunas tenemos pena y le consolamos y le aconsejamos diciendo que no hay ley para que los hombres no peguen, en cambio las antiguas abuelas dicen está bien pues el varón así nos pegan, nos hace andar verde, ahora las mujeres cuando los hombres les toca están como los gatos miau diciendo se quieren separar” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

Más allá de la inacción, la primera respuesta de la organización es generar un ámbito para conversar y hablar sobre el tema en sus reuniones:

“Dentro de mi organización sí hablamos esos temas para vivir bien” (Delia, Abancay, San Luis).

“Sí les hablamos” (Julia, Abancay, San Luis).

Del nivel de conversación, en algunos casos se pasa a la “llamada de atención”, cuando las mujeres,

como organización o individualmente, reclaman o conversan con el hombre que maltrata, pidiéndole que rectifique su accionar. Esta forma conciliatoria parecería ser habitual en organizaciones consolidadas y concientizadas:

“Cuando me avisan, yo les atajo, les riño un poco y les digo: “Por qué le estás pegando, ahorita voy a llamar a la policía y te voy hacer llevar”. Les hago asustar” (María, Quillacollo).

“Defienden a las mujeres y reclaman al hombre que golpea a su mujer para que no vuelva a repetir” (Elisa, Tiquipaya).

Tras este nivel, algunos testimonios señalan que se puede llegar a denunciar al agresor ante las instancias correspondientes, la policía o la fiscalía:

“Yo voy en persona le hago citar al agresor y le hago llevar a la Fiscalía, de eso el esposo le ha dicho “Tú me has denunciado, ahora más peor te voy a matar” (Norma, Tiquipaya).

Más allá de estas acciones reactivas, muchos testimonios insisten en la prevención, la concientización y la capacitación desde las organizaciones, por parte de instituciones:

“Nos reunimos y tratamos sobre el tema y orientamos para que ya no ocurran esos maltratos físicos porque pueden quedar inválidos, o hasta se puede provocar la muerte, se debe

hablar siempre con la pareja” (Aurelia, Colcapirhua).

“Como organización de mujeres del Valle Alto, hemos realizado talleres con instituciones que trabajan con estos temas, nos informamos sobre los diferentes tipos de violencia que existe para prevenir, para ayudar en la solución de problemas de violencia” (Sabina, Punata).

“Como organización buscamos espacios de capacitación para que se tenga orientación y que haya una convivencia pacífica en la familia” (Emilia, Cliza).

“Hemos presentado cartas de solicitud y la misma defensoría nos ayuda para ello” (Edelfina, Arbieta).

“Hacemos capacitaciones con la Defensoría del Pueblo. Sí, reuniéndonos invitamos a la Defensoría del Pueblo a que nos capacite, hasta con los policías, ahora los policías también se reúnen con las mujeres antes sí no se reunían nunca, ellos nos orienta qué no se deben hacer pegar ni se deben hacer insultar y si eso pasa ustedes deben de actuar esas cosas nos dicen” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

La mayor densidad y referencias de acciones de capacitación provienen de las mujeres urbanas. Entre ellas hay mayor conciencia del tema y todas mencionan haberlo trabajado, recibiendo charlas y

capacitaciones y mostrando conocimiento de diversas alternativas de solución: desde conversarlo con la pareja, discutirlo en la organización e incluso más de una opción de denuncia o tratamiento del tema por la vía institucional: policía, Demuna o vía judicial:

“nosotras hemos recibido charla de violencia, o sea con los hombres machistas siempre hay violencia, por eso nosotras con las madres hemos estado recibiendo como un taller eso se está inculcando a todas las mujeres para que ya no haya violencia. Más que nada con la federación y con el Municipio han hecho convenio no sé qué pero hemos recibido esa charla” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

Las organizaciones de mujeres urbanas parecen tener no sólo conocimiento sino también práctica para solucionar problemas de violencia doméstica y maltrato:

“Bueno; ahora cuando golpean a las mujeres, nosotros como mujeres nos reunimos y visitamos a las mujeres y los visitamos y explicamos a los hombres y les hacemos entender que la mujer no es propiedad de los hombres. Y si es fuerte llegamos hasta la fiscalía, juzgado y la policía” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Hasta el momento en mi organización no hemos visto, pero si hubiera no nos gustaría, pero en el caso de que sucediera eso iría a la Demuna y co-

municaría lo que está sucediendo en mi organización” (Juana, Ayacucho, San Juan Bautista).

“Primero cuando le pegan a su pareja les separamos luego llamamos a la policía” (Gladis, Abancay, Villa Ampay).

Las respuestas de los hombres proporcionan más pistas sobre el entramado institucional de respuesta a los casos de agresión y violencia contra las mujeres. Sus respuestas señalan varios elementos que van desde la confirmación de los testimonios de las mujeres respecto de las capacitaciones como respuestas preventivas y la resolución conciliatoria en el marco de las organizaciones, hasta los procesos de cambio, la pérdida o desuso de mecanismos tradicionales y la puesta en marcha de nuevos sistemas defensoriales.

Las respuestas de los hombres, tanto en espacios urbanos como rurales, insisten en que el recurso conciliatorio en la organización parece ser y haber sido una opción, pero insuficiente. En los espacios periurbanos y urbanos se menciona esta práctica, señalando que a veces la organización llega a castigar e imponer penas:

“En las OTB se habla, a veces otros pegan demasiado a sus esposas y la OTB hace que se sancione, este último se ha decidido que los sancionados realicen trabajos comunitarios y con ello amedrentarlos” (Orlando, Arbieta).

En los espacios rurales, en cambio se señala cierta obsolescencia de las instancias colectivas de resolu-

ción de estos problemas. Anteriormente la organización (el sindicato) se ocupaba, llamando la atención, castigando, pero actualmente las OTB no cumplen esas funciones y no se hace nada al respecto:

“En mi comunidad se ha perdido la justicia comunitaria, antes el sindicato asumía y les castigaban con chicote, haciéndoles cargar piedra, para que nunca más le pegue a su mujer” (Alejo, Quillacollo).

“Nuestra OTB no se mete a eso, es el corregidor y la policía que ven estos casos” (Darío, Colcapirhua).

Las instancias tradicionales estarían siendo reemplazadas por formas institucionalizadas, principalmente en las defensorías, a las que las respuestas de los hombres refieren como las instancias que deberían enfrentar el problema. Para ello, en las zonas rurales de Cochabamba se estaría buscando impulsar la justicia comunitaria, reforzando o recuperando las formas institucionales previamente existentes, probablemente bajo un nuevo enfoque:

“Ahora con el gobierno nuevamente hemos retornado a la justicia comunitaria, cuando un hombre pega a su mujer, el corregidor les hace una llamada de atención, si no obedece entre todo el sindicato le hacen pasar por el callejón oscuro” (Alejo, Quillacollo).

Sin embargo, los esfuerzos serían aún insuficientes para resolver el problema, como señala Leoncio:

“Como te dije hay algunos cambios, ya no es como antes, pero, falta trabajar mucho todavía” (Punata).

Las razones son diversas, desde falta de información y difusión sobre las nuevas instancias hasta la renuencia de las autoridades que privilegian otro tipo de trabajos -como obras- antes que trabajo de capacitación o defensa de los derechos de las personas.

3.4. Significados quechuas para violencia física contra la mujer

La mayor parte de las personas entrevistadas en los dos países no conocen palabras quechua equivalentes para expresar violencia física o violencia verbal. Dicen expresarse en castellano, usando la propia palabra violencia o hablando de ello “en términos generales”:

“Así nomás decimos violencia física” (Delia, Abancay, San Luis).

“Creo que no hay palabra sólo violencia” (Norma, Tiquipaya).

Algunas mujeres (urbanas) mencionan maltrato e incluso “violencia psicológica”. Sin embargo, varias personas señalan que probablemente exista una palabra porque “hay mucha violencia”:

“No conozco pero debe haber debido a que esta violencia se practica frecuentemente” (Janet, Punata).

“No estoy al tanto sobre esa palabra, pero pienso que existe una palabra” (Sabina, Punata).

Los ensayos de traducción de la palabra se enfocan en las acciones e incluso en la descripción de las mismas acciones, utilizando inclusive palabras castellanas y otras quechuizadas. Para decir violencia física las mujeres describen los actos: chancar, golpear, patear:

“Le chanco le pateo, así será pues señorita...” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Esa violencia física y verbal es cuando una persona le golpeó a una mujer con puños y patadas, con palos o del cabello, o sea actuó con golpes y no sólo con la boca, eso es violencia física. En quechua decimos sólo golpeado decimos que es un maltrato físico. Desde antes no se conoce en quechua sólo es maltrato físico” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

La palabra quechua “maqanakuy” (también makanaku o mak’anakuy, makh’anwarmita, maqanaku, *mak’anakus*) parece incluir todos los actos señalados, coincide también con la idea de pelea o pleito, expresados también en castellano con derivación en quechua:

“Violencia física será pues maqanakuy” (Nemesia, Huancavelica).

“Dicen kananmantaqa manaña mas pleito kanqachu wasinchikpi, así diciendo hablan las mamás, dicen manaña mañanakuy kanqachu, así dicen las señoras en quechua” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

“Violencia física se dice pues peliay, dicen pues peliachkanmi vecinochiqa. Así dicen” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco).

“Violencia física es Maqanakuy” (Saturnino, Huancavelica, Paltamachay).

“En quechua, bueno este...violencia familiar no, este... maqanakuy, warmi maqay” (Alfredo, Punata).

“maqarusayki warmi... “maqarusayke haqchaparusayki warmi” (Ricardo, Huancavelica, Yananaco).

“sasachakuy... sasachakun warmikuna chay violenciawuan” (Edilberto, Huancavelica, Yauli).

Otra forma de referirse a la violencia física es denotando el maltrato y sus efectos, que se expresan tanto en términos físicos, por la generación de moretones y heridas, como morales y psicológicos por los sentimientos que genera el maltrato:

“Violencia física, kuirpullantam maltratarusqa decimos pues, verdiy verdiy tam rurarusqa, yawar nintam qurqursusqa, decimos de lo físico (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

“Bueno eso de la violencia física se dice a la mujer lo han maltratado lo han golpeado así será pues, no eso, así no más lo conocemos” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

“ancha makh'anwarmita, ancha sufrichin” (Flora, Colcapirhua).

“Tureaysuy, suway, jap'iytawan warmita a la fuerza abusanchiq” (Alejo, Quillacollo).

Otra serie de respuestas, que aparentemente refieren a definiciones más generales sobre violencia, la equiparan al miedo colectivo o a lo que asusta (mancharikuna) pero también a lo que conduce o lleva a la muerte:

“wañuyta rikuchichkanman, wañuyta ñawpaykuchichkanman, wañuy wañuyta jap'ichichkanman” (Norma, Tiquipaya).

“

Otra serie de respuestas, que aparentemente refieren a definiciones más generales sobre violencia, la equiparan al miedo colectivo o a lo que asusta (mancharikuna) pero también a lo que conduce o lleva a la muerte.

► Términos quechuas usados para violencia, violencia contra la mujer, Bolivia

MUJERES	HOMBRES
Mancharikuna <i>makh'anwarmita</i>	Ch'alppanakunachu Ch'allpas
<i>Makanaku</i>	Ch'ajwaykunas
Ch'allpas (¿?)	Makanacunachu Mak'anakus Maqanaku
<i>ak'ay malta portakushan, mana allintachupurician</i>	Tureaysuy suay Jap'iytawan Jayt'ay lak'ay

Fuente: Entrevistas

Para violencia verbal hay aún menos respuestas, pero vinculan esta violencia con marginar, insultar, amenazar, utilizando términos castellanos -insultar, tratar- para el acto abstracto y términos descriptivos respecto del contenido de la violencia verbal. Una excepción es el uso del término qaqchanakuy:

“A las mujeres le tratan insultan, eso será pues señorita” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Será marginar pues señorita... será pues insultanakuy, amenasakuy, dicen pues a ese le voy a matar, le voy a desaparecer, así dicen, eso será pues” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Desde antes también había violencia psicológica cuando nos trataban de opas tonta, nos insult-

taba desde los pies a la cabeza, nos decían asnos que no sabíamos nada” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Violencia verbal en quechua o psicológicamente, eso es qaqchachkan, así dicen. A la mujer o al vecino está qaqchachkan” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco).

“Y violencia verbal ya también qaqchanakuy o insultanakuy” (Nemesia, Huancavelica).

“Será con el hablar no más, te voy a denunciar diciendo, te voy a llevar a la cárcel diciendo” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

“El hombre cuando el hombre le regaña fuerte a la mujer se dice rimashan, khaparichan, rimanakuy” (Aurelia, Colcapirhua).

“ch’ikamillayparlashanki, chay ch’ikamillay runa cask’aparlayninpi dicen” (Noemí, Cliza).

“Violencia verbal, decimos unabis wawata hinaña qaqchachkan, por eso está llorando pobre mujer-cita decimos pues” (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

“Mana payman sayaq hina” (Saturnino, Huancavelica, Paltamachay).

“Pegar, insultar, violencia de gritar” (Juan, Colcapirhua).

“

Un hombre refiere que no se debe golpear a la mujer *“Ama ch’allpanakunachu, ama makanacunachu”.*

“Haqchaparusayki warmi (Ricardo, Huancavelica, Yananaco).

“Qaqchakuy bueno la verdad no hablamos bien el quechua y yo no cometo esas cosas con mi esposa” (Edilberto, Huancavelica, Yauli).

Parece ser un poco más frecuentes las palabras para designar al hombre que golpea o maltrata a las mujeres, en el sentido de la palabra española abuso:

“Abusivo, ese es el término que utilizamos de abusivo, abusiva²²” (Tito, Punata).

“Que en los espacios rurales se traduce por warmich’allpa para el hombre que golpea a una mujer y K’ari ch’allpas para la mujer que pega a los hombres (Félix, Cliza).

Ch’ajwaykunas (Juan, Colcapirhua).

Su traducción literal sería que golpea o maltrata a su mujer. Un hombre refiere que no se debe golpear a la mujer *“Ama ch’allpanakunachu, ama makanacunachu”.*

²² “Existen también mujeres que son abusivas que abusan a sus maridos. Pero mayormente son los hombres quienes abusan a las mujeres” (Freddy, Cliza).

3.5. De los roles de género a los derechos de igualdad de las mujeres

Los testimonios sobre roles de género muestran similitudes para Perú y Bolivia: los discursos de las mujeres enfatizan el rol y las responsabilidades domésticas de las mujeres, como un trabajo permanente, que cansa y que consume todo el día. Sin embargo, varios testimonios inciden también en que hay un proceso de cambio y existe una aspiración de “superación” sobre todo por las mujeres urbanas. Los hombres enfatizan en cambio el trabajo fuera de casa, como igual de desgastante pero frente a las labores del hogar todos señalan ser un apoyo. Se puede apreciar también, en Bolivia, cierto desplazamiento de los discursos de la complementariedad laboral de hombres y mujeres hacia un discurso de igualdad de derechos.

CONCEPTUALIZACIONES DEL MALTRATO Y LA VIOLENCIA FÍSICA Y VERBAL

EL MALTRATO a las mujeres aparece como una experiencia permanente en Perú y Bolivia. Este maltrato y violencia física y verbal, es conceptualizado de diversas maneras. En el sur andino peruano, las mujeres rurales lo asocian a la tristeza y el temor, en tanto que las urbanas lo vinculan a la minusvaloración a las mujeres y a una falta de respeto a la persona; en las mismas zonas, los hombres asocian la violencia a la proyección de miedo a manera de

“

Se puede apreciar también, en Bolivia, cierto desplazamiento de los discursos de la complementariedad laboral de hombres y mujeres hacia un discurso de igualdad de derechos.



Mujeres quechua andinas identifican violencia con tristeza, temor, falta de respeto.

complemento de la tristeza. En Bolivia, el maltrato es considerado cotidiano y asociado a la ebriedad y el consumo de alcohol por los hombres.

En el Perú, la principal función/acción de las instituciones públicas sería atender los casos de denuncia de maltrato y violencia contra las mujeres; las acciones de denuncia parecen ser más frecuentes en espacios urbanos. Las organizaciones en cambio, tendrían las funciones complementarias de capacitar y denunciar, pero también de concientizar. En general, hombres y mujeres coinciden en que las acciones son aún insuficientes. En Cochabamba, las principales instituciones que se ocupan del problema son las defensorías y el SLIM, aunque se formulan muchas críticas sobre su desempeño. Las organizaciones se ocupan de la prevención (capacitaciones), a las llamadas de atención y al parecer excepcionalmente a la denuncia; la función tradicional conciliatoria de las organizaciones parece estar en crisis y no ser más efectiva.

Al hablar sobre la violencia física y verbal, en Ayacucho, Huancavelica y Abancay se refieren a los actos más que a una conceptualización abstracta de los mismos; se refieren al acto de pegar, de golpear, de insultar, quechuiando palabras castellanas o utilizando preferentemente los verbos maqay y qaqcha(naku). Las referencias de los hombres coinciden, aunque en sus expresiones suelen señalar el acto del que recibe la acción (en tanto que entre las mujeres parece señalarse a quien ejecuta la acción). En Cochabamba sucede más o menos lo mismo y

para hablar sobre la violencia se refieren al acto mismo, utilizando eventualmente el verbo mak'anakuy. Ello muestra claramente que entre poblaciones quechua hablantes la descripción de la acción concreta es más frecuente que la abstracción valorativa sobre un conjunto de acciones; señalaremos además que la propia descripción de la acción no es neutra sino que conlleva un juicio de valor.

OPORTUNIDADES POLÍTICAS Y NORMAS PARA EL DESARROLLO DE LAS PERSONAS

EXISTE GRAN desconocimiento entre las mujeres peruanas quechuas de la legislación que promueve el desarrollo y la igualdad de las personas; paradójicamente, los hombres conocen algo más que las mujeres al respecto. En cambio, hay un conocimiento mayor respecto a las (pocas) acciones del Estado en dicho sentido: capacitación, legislación y promoción de la participación, principalmente. La mayor parte de las mujeres cochabambinas desconoce también la existencia de leyes de igualdad de oportunidades para hombres y mujeres, la mayor parte cita a la Constitución; en el Perú, en general los hombres tienen mayor conocimiento de la legislación. En lo que se refiere a las acciones de las instituciones para remedir esta desigualdad, el conjunto de las respuestas apunta a que éstas son insuficientes. ♦

— CAPÍTULO 4 —

Justicia, derechos y deberes



Hablar y preguntar sobre derechos supone siempre la referencia entre un deber ser y una práctica. Este deber ser nos remite a universos morales y de valores compartidos que si son, en último término, culturalmente definidos, se organizan, se presentan, se difunden y se sistematizan en códigos, declaraciones y documentos que los convierten en materia de derecho (Latour 2004), que permiten verificar su ejercicio y práctica así como su reivindicación y su reclamo.

Además de las constituciones de ambos Estados, Perú y Bolivia tienen una serie de códigos específicos relativos a derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas, son signatarios de los mismos tratados internacionales y reconocen las mismas declaraciones rectoras para temas de derechos humanos (Declaración Universal de los Derechos Humanos), de las mujeres y las poblaciones indígenas (Convenio 169 de la OIT).

Nuestro punto de partida son las constituciones que configuran y clasifican los derechos al interior de los países, y que al hacerlo establecen el universo de derechos y deberes de las personas en tanto ciudadanas y ciudadanas.

Al respecto, las constituciones de ambos países proporcionan un marco diferenciado para Perú y Bolivia. La Constitución peruana, de corte liberal y republicano, fue elaborada por un Congreso Constituyente Democrático y promulgada en el 2003. Su primer título refiere a la persona y la sociedad, consagrando

la idea de defensa de la persona humana y el respeto a su dignidad como el “fin supremo de la Sociedad y del Estado”. El objetivo principal del Estado son los derechos de las personas como constitutivas del propio Estado; los derechos de las personas están consignados en el segundo artículo de la Constitución.

La Constitución boliviana fue también elaborada por una Asamblea Constituyente y “aprobada en grande” en el 2007. A diferencia de Perú, todo el título primero y los primeros capítulos y artículos se refieren al Modelo de Estado y sus características. “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, autónomo y descentralizado, independiente, soberano, democrático e intercultural”. El segundo artículo reconoce la “existencia pre colonial de las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios”, garantizando su libre determinación “en el marco del Estado”, consignando derechos como la autonomía, el autogobierno, la cultura y el reconocimiento.

Además de estos puntos de partida diferentes de la propia concepción del Estado, uno centrado en la igualdad de las personas y los derechos individuales y otro centrado en la diversidad y las lógicas de reconocimiento de derechos colectivos, la forma como nuestros países estructuran sus paquetes de derechos es también diversa.

La Constitución peruana consigna una estructura en tres tipos de deberes, dedicando un capítulo a cada uno de ellos: derechos fundamentales de la persona (capítulo 1, artículos 1 al 3); derechos sociales y económicos (capítulo 2, artículos del 4 al 29); y, derechos políticos y deberes (capítulo 3, artículos del 30 al 38). En el Perú, el conjunto de los derechos son asignados a todas las personas por igual, sin restricción de género, etnicidad o de cualquier otra índole. Los 24 derechos fundamentales consignados en la Constitución refieren a temas básicos de las libertades de las personas: igualdad, religión, privacidad, información, residencia, trabajo, herencia, nacionalidad, legítima defensa y otros.



Puntos de partida diferentes de la propia concepción del Estado, uno centrado en la igualdad de las personas y los derechos individuales y otro centrado en la diversidad y las lógicas de reconocimiento de derechos colectivos.

Los derechos sociales y económicos refieren ante todo a los derechos relativos al trabajo, a la educación y a la salud como derechos universales de los ciudadanos, así como la protección especial a población vulnerable (mujeres, niños, ancianos). Los derechos y deberes políticos refieren a la facultad de los ciudadanos de participar en la vida pública y la política representativa por su participación en elecciones y las condiciones para el ejercicio de la ciudadanía.

Los derechos consignados en la Constitución boliviana se incluyen en el título II, Derechos, deberes y garantías. Se reconocen: derechos fundamentalísimos, derechos fundamentales, derechos de las naciones y pueblos indígena-originario-campesinos y un largo conjunto de derechos sociales, económicos y culturales. Los derechos fundamentalísimos refieren a una serie de derechos básicos: a la vida, a no sufrir violencia, a la libertad, al agua y la alimentación, a la educación y la salud, a la vivienda, al agua potable y otros servicios. Los derechos fundamentales se dividen en derechos civiles y derechos políticos; los primeros incluyen derechos de las personas, libertad de expresión, inviolabilidad de información y otros; entre los derechos políticos se incluye la participación en la función pública, las elecciones y otras manifestaciones del poder político. Los derechos sociales, económicos y culturales, incluyen una serie de 10 tipos de derechos diversos: trabajo, propiedad, categorías de población, medio ambiente y otros.

Una distinción particular entre ambas constituciones compete a los derechos políticos. En el Perú, se re-

conocen como derechos de ciudadanía y competen a todos los mayores de 18 años, previa inscripción, e incluyen el derecho y deber de participar en las diversas instancias de gobierno por medios directos (participación) o indirectos (elecciones). Los derechos políticos son una manifestación y extensión de los derechos de las personas. En Bolivia, los derechos parecen ser los mismos, pero tienen algunas variantes importantes que incluyen la participación equitativa de hombres y mujeres y sobre todo las formas de ejercicio de la democracia: directa y participativa, representativa (por elecciones) y comunitaria, por el reconocimiento de las autoridades designadas por normas y procedimientos propios de los pueblos y naciones indígena-originario-campesinas.

En lo que compete específicamente a los derechos de los pueblos indígenas, el contraste y distancia entre ambas constituciones es muy grande, por no decir extremo. En el Perú, los derechos de los pueblos indígenas se inscriben como uno de los 24 derechos fundamentales de la persona, bajo el derecho a la “identidad étnica y cultural”, señalándose que el Estado “reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación” y que los peruanos tienen derecho a “usar su propio idioma ante cualquier autoridad mediante un intérprete”. En la de Bolivia se incluyen las bases fundamentales del Estado reconociendo que los pueblos indígena-originario-campesinos lo conforman junto con otros grupos de poblaciones. Todos los idiomas indígenas son oficiales para el Estado. Un capítulo se destina a los derechos de los pueblos indígena-originario-campesinos, en los cuales se les define como colectividades que comparten “identi-

dad, cultura, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión” con existencia anterior a la conquista española. Tras ello, se les reconoce una serie de 18 derechos entre los que se encuentran formas propias de gobierno, administración de justicia, salud, titulación colectiva, consulta y otros.

Este capítulo explora el mundo de los derechos y los deberes y cómo éstos son percibidos por las poblaciones quechua hablantes de la sierra centro-sur peruana y de Cochabamba en Bolivia. Para ello, exploramos el conocimiento de una serie de derechos específicos: derechos ciudadanos de las personas, derechos humanos universales y derechos específicos de los pueblos indígenas.

Nuestro abordaje de estos derechos es desde el conocimiento diferenciado de los mismos de parte de hombres y mujeres de habla quechua en las zonas de investigación. Hacemos la distinción por género para percibir si dichos derechos son conocidos de manera diferenciada por hombres y mujeres. Tras explorar el conocimiento de los derechos, indagamos sobre el conocimiento de instituciones defensoras de los diversos derechos analizados, en aras de conocer el grado de agencia al respecto de parte de las poblaciones.

Con estas dos aproximaciones, indagamos luego sobre las traducciones y nociones equivalentes en quechua para las nociones de derechos, deberes y justicia, estableciendo paralelismos entre ambos países y buscando el contenido semántico de las tres categorías en idioma quechua.

4.1. Derechos ciudadanos de las personas

DERECHOS DE LAS PERSONAS DESDE LAS MUJERES

LA MAYOR parte de las mujeres entrevistadas en Perú (11/13) señala tener derechos y considerarse sujeto de derechos. Sin embargo, existen notables diferencias respecto de los derechos que reconocen tener. Otro tanto sucede en Cochabamba, pues la mayor parte de las mujeres cochabambinas entrevistadas reconoce tener derechos como personas, aunque no necesariamente se reconocen los mismos derechos en todos los testimonios. En ambos países y en términos generales, podríamos decir que hay una suerte de distinción entre derechos “modernos” (universales) y derechos “tradicionales”, o si se quiere, entre derechos que emanan de las leyes y la ciudadanía y los derechos que tienen y reconocen las mujeres como miembros de su sociedad local, marcados por la costumbre.

Varios testimonios en el Perú muestran un grado de conocimiento de derechos ciudadanos. En general, se reconocen una serie de derechos universales de las personas: a la vida, a tener un nombre, a algunos servicios (educación, salud). Algunos testimonios reflejan además que habría desigualdad en el acceso a estos recursos entre hombres y mujeres:

“Derechos como toda persona pues... Derecho... toda persona tiene sus derechos, derecho a vi-

vir, derecho a reclamar lo que establece la ley...”
(Adela, Huancavelica, Yananaco).

“Si sé, primero nuestro derecho es tener nombre, derecho a la vida, derecho a estudiar todo pues”
(Nemesia, Huancavelica).

“Ah, derechos qué derechos será pues, a ver: derecho a la vida..., derecho a la organización, derecho a la política, derecho a la salud, derecho a la alimentación, derecho... Si esos son nuestros derechos para que nos hagamos respetar” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Derecho a la justicia, salud, educación. Hay poco apoyo para las mujeres, en cambio para los hombres sí hay, la ley no nos protege, igual en los juicios de alimentos no se encuentra justicia, demoran mucho. El derecho a la salud es gratuito, el SIS, pero te piden todo tipo de papeles” (Gladis, Abancay, Villa Ampay).

En Bolivia, entre los derechos universales, los testimonios incluyen e integran derechos de carácter general con una serie de derechos ciudadanos: es decir, combinan el derecho a la vida, a la salud, a la educación, con derechos como acceso a la justicia, participación política, libertad de expresión, etc.:

“Todos tenemos derechos, derecho a la vida, derecho de las mujeres, ancianos, niños, derecho a organizarse, a la alimentación, a la educación, al deporte al libre tránsito, tenemos derecho a la

libertad, tenemos varios derechos” (Sabina, Punata).

“Sé que tengo derechos, a los niños en la escuela también les enseñábamos cuáles son sus derechos... esos derechos son: derecho a la vida, a la educación, derecho a la libertad de expresión, derechos del niño, derechos a la familia, derecho a la nacionalidad” (Noemí, Cliza).

“Tenemos varios derechos, tenemos derechos a la libertad de expresión derecho a vivir bien, igualdad de oportunidades para ser iguales entre hombres y mujeres” (Emilia, Cliza).

“Como mujer conozco el derecho a la vida, salud, derecho a la educación, familia, derecho a hablar libremente en cualquier reunión, participación en partidos políticos, agrupaciones, esos derechos conozco” (Janet, Punata).

“Derecho a vivir bien, derecho al trabajo, derecho a las leyes, justicia, derecho a la salud” (Norma, Tiquipaya).

Entre estos derechos generales se incluyen los derechos específicos de las mujeres. Algunos testimonios en el Perú señalan que las mujeres tienen derecho al trabajo, a ser valoradas, a la autoestima. El derecho recurrentemente invocado en las respuestas es el derecho a ser *respetada* como mujeres y como personas; esta reivindicación por *respeto* condensaría y resumiría un conjunto de derechos

que probablemente tengan que ver con el estatus social de las mujeres en general, además de reivindicaciones individuales de derechos diversos:

“Mi derecho es hacerme respetar, cuando haya algo, o sea si hay algo para hacerme pues” (Norma, Tiquipaya).

“Bueno sí, ahora hay derechos para nosotras y está saliendo derechos para nosotras las mujeres ya sea en un trabajo o cuando vayamos a alguna oficina, a nosotras nos deben atender de acuerdo a nuestros derechos cuando buscamos algo. Antes no teníamos derechos o tal vez no hemos conocido y por eso las mujeres siempre nos encontrábamos atrás sin conocer nuestros derechos pero ahora desde que conocemos pues nuestros derechos ahora entramos a cualquier oficina y reclamamos y ya encontramos esos derechos de reclamo” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Derecho, principalmente la autoestima y todas esas cosas” (Elena, Ayacucho, San Juan Bautista).

“Bueno, mis derechos serían de hacerme respetar tal como soy” (Juana, Ayacucho, San Juan Bautista).

“Nuestros derechos son ser valoradas, hasta que los hombres nos respeten, igual es nuestro derecho entre mujeres y hombres, el varón se diferencia en que orina parado y en su sexo, en eso no más pues, por eso decimos que nuestros derechos son iguales. A veces algunas decimos así,

algunas todavía no comprendemos señorita Marlene, por eso queremos capacitaciones en derechos, antes las mujeres estábamos como aisladas atrás, ahora ya más o menos estamos participando a cualquier cosa también estamos capacitándonos... Esas cosas deben ser nuestros derechos pues, debemos decidirnos de cuántos hijos tener, debemos decidir también con nuestra pareja en acuerdo, esas cosas también deben ser nuestros derechos” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

En Bolivia, estos derechos femeninos tienen en los testimonios una fuerte inflexión orientada a los derechos políticos de las mujeres: conciencia de igualdad ciudadana de derechos, derecho a la participación, a reclamar, a organizarse, a hacerse escuchar:

“Sí, yo creo que sí, por ejemplo sería derecho a reclamar” (Flora, Colcapirhua).

“Conozco cómo es derecho a la participación, yo soy curiosa y de esa manera reclamo, de la plaza del cementerio, hasta hacerme atender yo reclamo mediante la OTB presentamos la carta” (Edelfina, Arbieta).

“Sí, las mujeres tienen derechos para todo, para participar políticamente, orgánicamente y socialmente y también para el trabajo, pero es una pena porque hay discriminación entre mujeres, algunas mujeres que viven en la ciudad no valoran a las mujeres del campo, no respetan sus derechos, y una mujer cuando no conoce sus derechos se

calla y tiene miedo enfrentar, yo sé que todas las mujeres tenemos derechos pero la mayoría no conoce, les falta conocer” (Felisa, Tiquipaya).

En Bolivia, sólo un par de testimonios incluyen entre estos derechos “modernos” el derecho a la diferencia, al uso de la lengua propia y a un trato igualitario:

“La gente nos tienen que respetar así como somos, con nuestro lenguaje, si somos quechuas, aymaras, castellanos” (María, Quillacollo).

“Tenemos derechos a hablar en quechua, en castellano, la gente del campo puede y debe hablar en quechua y ya no puede ser tratado como antes les decían: este es un sonso, un indio, no sabe nada” (Aurelia, Colcapirhua).

Además de estos derechos reconocidos, algunas respuestas nos conducen a otra noción de derechos y a otros derechos. Más en Perú que en Bolivia, varias mujeres contestan reconociendo y señalando una serie de derechos que llamamos “tradicionales” y que corresponden aparentemente a otro conjunto de atribuciones de las personas, como el derecho a “tener hijos”, “atender a la familia y a los niños”, “limpiar la casa” o a ser “responsable en su hogar”, pero también a participar en las decisiones en la familia, a trabajar en la chacra, a vivir tranquilos y en armonía. Estos “derechos” tradicionales o básicos, no modernos, están referidos a la conciencia de un derecho natural o de sentido común, y se refieren a actividades propias de la vida cotidiana.

Estos derechos parecen configurar una serie de derechos-obligaciones que veremos más adelante, son básicamente culturales y definen las condiciones y atribuciones de las personas en comunidad. En la formulación de algunas de estas respuestas, particularmente en Bolivia, derecho se sustituye de alguna manera con deber:

“Sí tengo derechos de mi casa también de lo que soy de la junta directiva para que organice cualquier actividad... para hacer cualquier actividad con mis hijos entro de acuerdo y también con mi esposo para cualquier cosa... para hacer trabajar en nuestro chacra o para vaya a trabajar... de mi organización a las señoras les digo para hacer nuestra asamblea y ahí les hablo de lo que vamos hacer en nuestro trabajo de tejido, etc.... mis otros derechos sería participar en las asambleas de mi comunidad ahí para reclamar lo que nos falta... de nuestro agua potable desde el mes de marzo, abril no está permanente” (Julia, Abancay, San Luis).

“Claro, como personas tenemos derechos... Bueno, en derechos tendremos, una mujer o un varón, como por ejemplo el vivir tranquilo en armonía con tus familiares, también podemos tener derecho a trabajar, bueno pues con nuestros hijos también vivir tranquilos” (Elizabeth, Huanavelica, Yananaco).

“Los derechos de una mujer será pues atender a los hijos, servir al esposo en su hora, lavar la ropa” (Elisa, Tiquipaya).

“Como mujer siempre es nuestro deber estar en la casa o sea atender a los niños, tienes que cocinar, asear todo” (Aurora, Arbieta)

Entre las mujeres de las zonas quechuas de los dos países existe un conocimiento relativamente generalizado de la existencia de derechos, sin embargo, el conocimiento específico de los mismos no es el mismo entre las mujeres entrevistadas. Las nociones universales y modernas sobre los derechos se integran y suman a nociones más tradicionales y culturales de los derechos fundados en las prácticas cotidianas y la costumbre. Entre las mujeres de Cochabamba, en Bolivia, los derechos políticos aparecen como modernos, en tanto que entre las mujeres surandinas de Perú éstos aparecen en el ámbito de lo tradicional.

DERECHOS DE LAS PERSONAS DESDE LOS HOMBRES

LA MAYOR parte de los hombres entrevistados de ambos países reconoce tener derechos. Al igual que entre las mujeres, las respuestas de los hombres pueden también hacer la distinción entre derechos ciudadanos (modernos y universales) y derechos comunales (tradicionales). Ambos tipos de derechos tienen puntos de proximidad y eventualmente se combinan en algunas respuestas de manera complementaria.

En el Perú, los derechos ciudadanos referidos son el derecho a la ciudadanía, a la vida, al nombre, a la salud y la educación, a la igualdad, a la justicia, a la

convivencia pacífica. Algunas respuestas señalaban, además, que los derechos están consignados en la Constitución y que los derechos son los mismos para todos; alguna respuesta señaló también que como tenemos derechos también tenemos deberes.

“Al nombre, a la vida, a la salud, vivienda, libre opinión y religión, de acuerdo a la Constitución” (Abancay).

“Bueno, yo creo que nuestros derechos constitucionales están dentro de la Carta Magna y creo que tenemos derecho a muchas cosas y como tal también nuestros deberes, y estos derechos bueno como autoridad a veces pues con esas atenciones que tienes en las instituciones a mí personalmente me atañe a que está siendo vulnerados como autoridad ¿no? por algo representamos a nuestros pueblos pero a veces no te tratan como tal si no como uno más porque representamos a una población gruesa a una autoridad local, las cosas es así, a veces muchos derechos como persona y como líderes ¿no?” (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

Entre los hombres de Bolivia, los derechos, establecidos en la Constitución incluyen derecho a la libertad, al trabajo a la libre expresión, al libre tránsito, a tener un nombre, entre otros:

“Bueno todo lo establecido dentro de la Constitución Política del Estado, tenemos derechos fundamentales, derecho a la libertad, al trabajo, a emitir libremente nuestras opiniones, otros derechos inherentes a la personalidad, como el dere-

cho a la intimidad” (Marcelo, Quillacollo).

“Derecho a la vida, derecho a la educación, derecho al libre tránsito, derecho a la locomoción” (Edwin, Quillacollo).

“Todos los ciudadanos tenemos derechos, también tenemos obligaciones, tenemos derechos a la vida, a tener un apellido, al trabajo” (Félix, Cliza).

Llama la atención que a diferencia de las mujeres cochabambinas, no aparezcan tan claramente los derechos políticos de participación o representación. En cambio, sí están todos los derechos a la salud, a la educación, al trabajo, en resumidas cuentas al bienestar y en algunos casos con explícita referencia al vivir bien:

“Como personas, salud educación, recursos básicos” (Orlando, Arbieta).

“Tenemos derecho a la salud, a la educación, a vivir bien, en este momento a nivel nacional un eslogan que utiliza nuestro Presidente de la República y sobre todo a tener todos los servicios básicos y en ese sentido como municipio de Cliza nos hemos esforzado bastante no solamente las autoridades del gobierno municipal si no también los representantes de las diferentes comunidades, podríamos indicar que casi tenemos más de 60% que tienen los servicios básicos con el sistema de agua potable pero a excepción de la comunidad que he mencionado anteriormente de que no tiene todavía aquel servicio” (Freddy, Cliza).

“Bueno, nosotros tenemos derechos como ser los derechos humanos, derechos individuales, hay también en justicia comunitaria, nosotros vemos todo eso” (Darío, Colcapirhua).

Estos derechos son para todos, hombres, mujeres y niños, y suponen una serie de responsabilidades que aparecen como su contrapartida y su complemento: así como se tienen derechos se debe ser responsable con la familia, con los demás, con el medio ambiente:

“Hay muchos derechos tanto para hombres, mujeres, niños, derecho para la libre expresión, derecho a la educación a la salud” (Saidé, Arbieto).

“Como cualquier persona yo tengo derecho a la vida, a la salud, a la educación y también yo pido esos derechos para todos, tanto para hombres y mujeres” (Juan, Colcapirhua).

“Cada persona tenemos derechos como ser el derecho a la salud, al agua, derechos hay para educación, luz, agua potable, en el campo las comunidades aún no cuentan con alumbrado de luz, pero esos derechos creemos que se cumplirán con calma” (Esteban, Tiquipaya).

“Los derechos que están estipulados en la C.P.E. derechos a la vida, derechos a la educación a la libre expresión, no hay límites para seguir aprendiendo ¿no? Esos serían los derechos fundamentales” (Williams, Tiquipaya).

“Tenemos derechos y obligaciones, entre los derechos tenemos el derecho a la vida, a la libre expresión, derecho a la justicia, alimentación, educación, salud, las personas tenemos varios derechos” (Abdón, Punata).

Los derechos tradicionales señalados en el Perú tienen que ver con las actividades que se desarrollan cotidianamente en la vida de las comunidades: el derecho a la familia, a educar a los hijos, a la responsabilidad en el hogar, el derecho a hablar, al reclamo, a denunciar, a conocer. Estos derechos se consignan en la mitad de las respuestas, recogidas en las entrevistas. También se especifican los derechos a ocupar cargos de autoridad y a ser elegidos. Estos derechos son atribuidos a las leyes y están vinculados también a la existencia de deberes. Aparentemente tienen un fuerte componente de reconocimiento y de “respeto”: el derecho fundamental sería el derecho a ser respetado y la principal obligación respetar:

“A nuestro conocimiento” (Santiago, Abancay, Villa Ampay).

“Mis derechos son como autoridad de acuerdo a lo que dice la ley orgánica debo de cumplir pero no puedo cumplir todo. Como persona no debo de infringir la ley como autoridad... Mi derecho es como padre primero, como cabeza de la casa y con la esposa es hacer conocer sus derechos y deberes a mis hijos, después al pueblo debo de enseñar con el ejemplo siendo respetado” (Edilberto, Huancavelica, Yauli).

“Mis derechos son respetar a mis semejantes y mis semejantes me tienen que respetar, y tengo derechos para pedir a las instituciones, también tengo derecho de ser autoridad, elegir y ser elegido, hay muchos derechos. Tengo derecho también en mi casa, para ordenar a mi familia conversar con mi esposa y ponernos de acuerdo” (Moisés, Ayacucho Manzanayoq).

“Sí, tengo derechos como autoridad, por ser elegido por la masa, como el padre de una comunidad yo represento en cualquier cosa, cuando hay algunas dificultades tengo que ir a diferentes sitios como cabeza. Mis derechos como jefe de hogar como padre, porque en mi casa tengo mis hijos y por ello una responsabilidad, porque soy padre de familia y tengo dificultades por mi pobreza por eso tengo derecho porque en mi hogar me falta cosas. También soy una de los desplazados por en movimiento. Es decir en el año de 1980 empezó ese movimiento, allí yo también fui desplazado, cuando era niño a los 9 años y he quedado traumatizado por eso tengo un mal psicológico lo que siento es mi cabeza” (Fortunato, Ayacucho, Coraspampa).

En Bolivia, estos derechos tradicionales son también expresados con un fuerte componente de “responsabilidad”: el derecho habido es una consecuencia del servicio, del trabajo debido a la comunidad y a cambio del cual se puede acceder a la educación, al trabajo, al respeto –que se da y se recibe. De alguna manera, en la formulación tradicional se estaría verificando cierta identidad semántica entre derecho y deber:

“Yo conozco mis derechos de acuerdo a lo que sirvo en mi comunidad, por eso en mi comunidad tenemos agua potable, escuelita, hay bastante trabajo ahora mismo estamos colocando tubos, la comunidad me conoce bastante porque yo he trabajado bastante, yo no camino detrás de quien sea viviendo, yo hago las cosas con conciencia y por eso me respetan y yo también los respeto a todos los de la comunidad” (Alfredo, Punata).

“Bueno, hay varios derechos, derecho a la educación, por lo menos tiene que salir bachiller y técnico para dignificar la cultura porque en Bolivia la mayoría vivimos de la agricultura; asimismo tenemos varias obligaciones, el padre de familia tiene que cuidar bien a sus hijos tiene que inculcarle a la educación, en estos tiempos hay mucha delincuencia, las escuelas se encuentran en un solo lugar y los hijos camina más de 2 Km y los padres allá no pueden controlarles porque sus hijos se van a los tilines y no asisten a las escuelas, por lo tanto como autoridades tenemos que ver esta situación” (Leoncio, Punata).

En las respuestas en el sur andino peruano destaca el énfasis en cierto incremento en la conciencia de derechos. Más allá del conocimiento específico de los mismos, los testimonios apuntan a cierta conciencia a tener derecho de tener derechos:

“Sobre las cosas de derecho algunas cosas entiendo y otras no. Los derechos de la ley hay veces desconozco no conozco todos, y prácti-

“

Si conoces las leyes entonces esas leyes protegen hasta a la gente pobre... Nuestros derechos de acuerdo a las leyes y de acuerdo a lo que hemos averiguado son para no recibir maltratos en ninguna oficina.



Hombres quechuas repensando los conceptos políticos.

amente como le he contado, mis derechos, si conoces las leyes entonces esas leyes protegen hasta a la gente pobre... Nuestros derechos de acuerdo a las leyes y de acuerdo a lo que hemos averiguado son para no recibir maltratos en ninguna oficina, para que nos reciban bien, hay veces en las oficinas siempre nos deben dar una buena información, porque nosotros la gente campesina desconocemos esas leyes, algunos sabemos mientras que otros no, por todo eso nosotros somos atropellados en nuestros derechos. Porque hay veces alguno de nosotros al enfermarnos acudimos a los médicos y ellos no nos orientan bien, no nos dice qué tipo de enfermedades tenemos. Hasta nos da una receta escrita como el garabateo de una pata de gallina y no conocemos. Prácticamente esas letras que escribió ni siquiera podemos leer” (Agustín, Punata).

Hombres del surandino quechua peruano y cochabambinos de Bolivia identifican los derechos con la práctica cotidiana, reconocen una serie amplia de diversos derechos modernos -más que las mujeres- aunque también insisten más -particularmente en Perú- en un conjunto de derechos tradicionales y -particularmente en Bolivia- en la vinculación de los derechos con los deberes y obligaciones, en la naturaleza de la responsabilidad política de los derechos.

4.2. Derechos Humanos

CONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS POR LAS MUJERES

EL CONOCIMIENTO de derechos humanos muestra grandes contrastes entre las mujeres entrevistadas: muy poco conocidos en Perú, algo más difundidos, aunque de manera desigual, en Bolivia.

La mayor parte de las mujeres en Ayacucho, Huancavelica y Apurímac no tiene conocimiento de los derechos humanos, tal y como son formulados por las declaraciones internacionales. Diez de las mujeres responden simplemente que no saben, en tanto que otras dos muestran que tienen algunas nociones al respecto. Estas nociones están ligadas a una comprensión de que las personas tienen una serie de derechos que deberían ser respetados, y que se vinculan a la justicia, a la ausencia de discriminación, a servicios de calidad, al respeto a la integridad de las personas, más que a una formulación formal de los derechos:

“que todos deben respetar nuestras vidas, el gobierno o cualquiera, no debe haber muertes, ni torturas ni humillaciones, ni discriminación tenemos que respetarnos unos a otros, antes no había en la época de la subversión no existía, a las cárceles nos metían como a perros. Derechos humanos para quienes solamente habrá, porque ya nos hubieran solucionado nuestra reparación.

Pero justicia todavía no encuentro, más respeto a la vida, respeto a todo lo que tenemos, eso es derechos humanos, si el gobierno respetara los derechos humanos no habría muertes. En salud ¿qué derechos humanos? hay pastillas caras, en alimentación ¿qué derechos humanos? hay vaso de leche con gorgojo. Tienen que respetar nuestras costumbres si somos quechua hablantes así nos tienen que respetar (Gladis, Abancay, Villa Ampay).

“Los derechos humanos como somos personas mujer, varón chico y grande, somos personas con derechos y eso debe ser respetados pues” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

En Cochabamba, el conocimiento del concepto y del término derechos humanos está desigualmente difundido: una cuarta parte de las mujeres señala no saber a qué se refiere, otra cuarta parte responde vagamente, en tanto que la mitad maneja algunas nociones más elaboradas. Entre estas respuestas aparecen claramente tres nociones complementarias: son derechos de todos; se trata de derechos generales que obligan a todas las instituciones; y son derechos que defienden y amparan otros derechos.

1) Se trata de derechos de todos y todas, de todas las edades, y tienen que ver con la igualdad entre personas:

“Se refiere a los derechos de todos y por igual” (Sabina, Punata).

“Los derechos son para todos, desde que nacemos hasta morir eso yo entiendo como derechos humanos, si no hubiera estos derechos seguramente no nos respetaríamos como personas” (Noemí, Cliza).

“Se refiere a todos los derechos que tenemos todos como personas, no solamente de los hombres también de las mujeres, niñas, niños, ancianos, para que todos vivamos con las mismas oportunidades” (Felisa, Tiquipaya).

2) Los derechos humanos obligan a instituciones como la policía y la subprefectura, así como al gobierno; todos deben respetar los derechos humanos.

“Derechos humanos primero se conoce como una institución donde ellos tienen que trabajar para todas las personas, para que hagan defender todos los derechos, tienen que hacer respetar los derechos individuales también, también dentro se encuentran los derechos colectivos” (Janet, Punata).

“Los derechos humanos manda a la policía, a la subprefectura, y está dando a conocer al gobierno de los problemas que está pasando” (María, Qui-lacollo).

3) En los derechos humanos se sustentan derechos como a la no discriminación, a la defensa de intereses, a reclamar; los intereses se ubicarían en una perspectiva de cambio, en un medio para ir adelante.

“Derechos humanos es para que no haya discriminación ni en la ciudad, ni en el campo, para que todos seamos por igual” (Norma, Tiquipaya).

“Sería que todos tenemos derechos, derecho a reclamar” (Flora, Colcapirhua).

“Derechos humanos quiere decir cómo está siendo defendido y ejercido nuestros derechos para ir adelante” (Emilia, Cliza).

“Debe ser un proceso de cambio, que queremos para que se cumpla” (Edelfina, Arbieto).

CONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS POR LOS HOMBRES

EN GENERAL, los hombres entrevistados tienen un conocimiento mucho mayor sobre los derechos humanos que las mujeres de sus respectivos países. En el Perú, algo más de la mitad de los hombres señala conocer sobre los derechos humanos. En Bolivia, los hombres tienen un conocimiento más extendido y más complejo que en Perú: la mayor parte de los entrevistados da una respuesta al respecto; sólo menos de la cuarta parte de los entrevistados señala no conocerlos.

En el Perú, las respuestas apuntan a reconocer los derechos humanos como universales, que integran diversas dimensiones de la vida y dignidad humanas, y que suponen –o deben suponer– condicio-

nes de respeto antes que de discriminación como habría actualmente. Es decir, los derechos humanos son entendidos en términos de déficit:

“Los derechos humanos creo que es un derecho universal que debe tener cada persona ¿no? el derecho a la educación a la salud, a la vida misma el derecho es consagrado universalmente y debe ser respetado en realidad ¿no?” (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Dicen derechos humanos a la defensa contra los asesinatos o violencia, yo pienso eso. Desde que existe los derechos humanos se tiene respeto a nivel mundial y nacional, porque defiende de los asesinatos violencia o cuando hay guerra ellos intervienen” (Fortunato, Ayacucho, Coraspampa).

“Para mí los derechos humanos son, directamente atañe al hombre, si la gente no conoce de los derechos humanos ya se pasa y inicia la discriminación, no valoran a la gente como un ser humano y más aún si le ven que habla el quechua le discriminan. Para ellos sus derechos es hablar en quechua y si se quieren lanzar a la alcaldía también lo pueden hacer, incluso para que sean regidores o para cualquier cosa para votar o no votar todos esos son sus derechos” (Samuel, Abancay, Curahuasi).

En cambio, en Bolivia, por la frecuencia y la densidad de las respuestas es posible decantar cuatro grandes conjuntos de ideas fuerza sobre los derechos humanos: son universales, son para todos; per-

miten el desarrollo de los seres humanos; permiten la protección de otros derechos; y deben ser respetados y están en relación con el respeto debido a las personas:

1) Los derechos humanos son para y de todas las personas, de cualquier género y edad, para hombres y mujeres, niños y ancianos y se expresan en normativas nacionales e internacionales (algunos señalan la Constitución):

“Bueno, derechos humanos quiere decir que tanto hombres, mujeres, niños, ancianos debemos defenderlos, hay muchos que necesitan ayuda” (Juan, Colcapirhua).

“Son los derechos de las personas dentro de las actividades dentro de ciertas normativas que hay en la sociedad” (Saúl, Tiquipaya).

“Derechos humanos quiere decir que todos tenemos derechos, la C.P.E. nos reconoce a todos y dice que todos tenemos derechos, sin miramientos entre nosotros” (Darío, Colcapirhua).

2) Los derechos humanos permiten el desarrollo de las personas, como seres humanos, y es por ellos que son merecedoras de servicios como salud y educación, es la vida la que está a la base de los derechos humanos

“Derechos humanos aquellos que permite a cada ser humano el desenvolvimiento en definitiva de



Derecho al trabajo, parte de los derechos humanos.

...sus actividades derechos son aquellos que le permiten el derecho a la vida, a la salud, mentalmente creemos que estos derechos deben ser los que más deben valorarse” (Tito, Punata).

“Los derechos humanos se refieren a, bueno, como personas humanas necesitamos de muchos servicios de salud, educación a la vida mismo es la base principal de los derechos humanos” (Williams, Tiquipaya).

3) Bajo dichas premisas, los derechos humanos permiten la protección de los derechos de las personas²³, son un derecho de derechos, que ampara para evitar que se hagan abusos; los derechos humanos también están referidos a las libertades de las personas:

“Derechos es una institución donde tú vas a reclamar, si es que no te hacen justicia: los derechos humanos interviene cuando no respetan tus derechos” (Edwin, Quillacollo).

“Los derechos humanos en todo caso protegen a las personas de todos sus derechos” (Félix, Cliza).

“Los derechos humanos inclusive son internacionales, entonces reconoce todos los derechos, el ser humano desde que nace tiene que respetarse y tiene que ser libre. Antes los patronos eran malos, los pobres campesinos hasta a los curas tenían miedo, los derechos en los valles se ve, la gente ya no se hace abusar como antes, siempre están reclamando por el cumplimiento de sus derechos” (Leoncio, Punata).

“Tener la libertad, en la libertad de la libre expresión, de pensar y sobre todo vivir con toda la sociedad que existe en nuestro alrededor” (Freddy, Cliza).

4) Finalmente, los derechos humanos son relacionados con el respeto. Con el hecho de que los propios derechos deben ser respetados pero sobre todo con que por ellos los seres humanos deben ser respetados, entre personas, frente a las instituciones, en el ejercicio de la libertad y otros derechos:

“Decir que la gente tenemos derechos y eso debe ser respetado” (Saidé, Arbieta).

“Que cada uno debe ser respetado de acuerdo a las Leyes” (Orlando, Arbieta).

“Derechos humanos quiere decir que debemos ser respetados hombres y mujeres en la plenitud de la vida y para ver ese cumplimiento con el derecho a

²³ No todos coinciden en esto, algunos señalan que los derechos humanos no son suficientes: “Nadie cumple con los derechos humanos, es sólo nombre, yo no veo que se cumpla, para mí derechos humanos es tomar un abogado y el abogado no ayuda en nada” (Alfredo, Punata).

la vida no se ve esa capacidad institucional, falta la capacidad institucional” (Cresencio, Arbieto).

“Principalmente es la posibilidad de que se respete, el ámbito de la opinión, de la libertad, de la interacción como seres humanos y que las instituciones públicas o privadas o que los demás seres humanos respeten, todas estas interacciones. El derecho humano es inherente a la posibilidad de que una persona tenga toda la libertad de establecer sus acciones y sus derechos sin que influya en otros derechos” (Marcelo, Quillacollo).

“Es hacernos respetar de gente a gente” (Alejo, Quillacollo).

Las nociones de derechos humanos, desigualmente repartidas entre hombres y mujeres y entre bolivianos-cochabambinos y peruanos-centro-sur andinos aparecen como una referencia general de derechos que parece anclar diversas dimensiones de lo apropiado, lo justo, lo correcto y lo que merece respeto, aproximándose a nociones de “lo que es debido”, referentes a temas de la justicia.

“

Las nociones de derechos humanos, parecen anclar diversas dimensiones de lo apropiado, lo justo, lo correcto y lo que merece respeto.

4.3. Derechos de los pueblos indígenas

LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DESDE LAS MUJERES

LAS RESPUESTAS de las mujeres respecto de los derechos de los pueblos indígenas difieren entre los dos países. En el Perú, al mismo tiempo que no hay noción de derechos indígenas en sí mismos, aparece una serie de derechos que podríamos englobar bajo el título de derechos a la diferencia y al reconocimiento de la diferencia culturalmente determinada. En Bolivia, en cambio, las mujeres entrevistadas refieren a dos conjuntos de respuestas: las que insisten en el derecho fundamental a la igualdad y las que señalan el reconocimiento de derechos específicos de los pueblos indígenas.

En Perú, las mujeres entrevistadas no tienen mucha noción de la existencia de derechos específicos de quechuas o de los pueblos originarios: sólo dos de las trece entrevistadas señalaron conocer algo al respecto. Y se trata de las dos representantes de la Federación de Mujeres de Huancavelica (FEMUCAY), es decir, de las que tienen una trayectoria política vinculada al tema. Ellas reivindican derechos de expresión cultural (vestimenta, comida), pero también el derecho a la expresión en el idioma propio, además de una serie de derechos organizativos propios así como a la participación en la política nacional:

“Ah, nuestros derechos de nuestros pueblos serán pues, nuestras vestimentas, nuestras comi-

das, donde sea nos deben de respetar por hablar en la lengua quechua, esos deben ser nuestros derechos, nosotros en cualquier oficina en quechua nomás hablamos y eso nos deben de respetar. En el Perú antes sólo se hablaba quechua el castellano ya es de los españoles, por eso nosotros ya estamos hablando mezclado entre el castellano y el quechua... Si el quechua es nuestro derecho por lo tanto donde sea que hablemos nos deben de respetar y no deben decirnos que no hablemos...También nos organizaríamos bien, en cuanto a limpieza las comunidades y los centros poblados también deben ser limpios, eso también tendría que ser su derecho” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Derecho a la identidad y cultura, derecho a la participación ciudadana, esos son sus derechos pues; ah también derecho a la vestimenta, derechos a la lengua, esos deben ser de nosotros como indígenas” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

El resto de mujeres peruanas entrevistadas, preguntadas específicamente sobre los derechos de los pueblos quechuas, señalan un abanico de respuestas que nos aproximan al universo de lo que se reconocería como derechos de los pueblos o, en términos más concretos, de las comunidades.

Entre los derechos señalados hay algunos derechos generales, universales, ciudadanos, que también se reconocen para las comunidades, a la libertad de expresión a los servicios:

“Derecho a hablar, derecho a la alimentación, derecho a ser autoridad como ciudadana, derecho a la salud, a la educación, derecho a recibir el vaso de leche... “Como te digo yo no soy de Abancay pero soy apurimeña pero tengo derechos en la comunidad, tengo derecho a tener agua, desagüe, calles para caminar bien, derecho de vivienda aquí yo vivo en casa alquilada, derecho de la ley de agua, ahora están diciendo que el agua se está secando y eso me preocupa, los manantes” (Gladis, Abancay, Villa Ampay).

“Bueno el mismo hecho de que estamos en un pueblo tenemos todos nuestros derechos, sin derechos qué seríamos, hasta un perro tienen su derecho... Derecho a nuestro nombre, derecho a vivir, derecho a estudiar todo pues tenemos derechos... Cumplir con lo que pide la población (Nemesia, Huancavelica).

Entre estos derechos estaría también el derecho a ser respetados, en el sentido de no ser maltratados:

“Los derechos para ellos también es sobre todo el respeto ¿no? a la integridad física, personal, eso sería todo” (Elena, Ayacucho, San Juan Bautista).

Y también el derecho a reclamar obras y ayuda del Estado, para su desarrollo y bienestar:

“Claro tienen pues... Reclamar sus derechos... Hablar... En una comunidad tienen derechos a reclamar... reclamarían para que las autoridades

haguen sus gestiones... o pidan apoyo... sobre pobreza de esas cosas pueden reclamar hay muchas cosas, pero como te digo ahorita no estoy preparada” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco).

Algunos testimonios incluyen también entre estos derechos las leyes referentes a la Reforma Agraria y las comunidades campesinas que protegen los derechos a la tierra, pero añaden desconocerlas, las ubican en el pasado, ¡del tiempo de los abuelos! Cuando había dirigentes, por lo que les quitan la tierra y tienen que resolver ellos mismos sus problemas:

“sí, desde niña escuche a mis abuelos la ley de la reforma agraria donde tenían los derechos para tener tierras. Antes los campesinos en los pueblos eran dirigentes y se hacían respetar, las autoridades legítimas eran los viejitos, antes existía la minka el layme se trabajaba recíprocamente y las mujeres llevaban la comida, la chicha” (Gladis, Abancay, Villa Ampay).

“También sé que hay leyes de la existencia de comunidades campesinas pero no sé exactamente de qué se trata, pero sé que hay leyes que protegen, pero no sabemos aún más como mujeres recién estamos sabiendo sobre leyes, y tal vez por eso estamos permitiendo que se lo lleven nuestros terrenos porque no sabemos exactamente cómo son esas leyes pues, pero eso depende de nosotros mismos pues y no sabemos pero debemos solucionar los problemas conversando” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

En cambio, se señala que ahora el uso del quechua está permitido por ley:

“Uso del quechua. De salir sale ya pues las leyes, sino que nosotros no estamos constantes con las leyes, por ejemplo el hablar quechua ahora es con ley, antes hasta a los niños los profesores no querían que hablen quechua, ahora ya los niños también hablan en quechua” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

A todo ello se le añaden una serie de derechos a sus prácticas cotidianas como trabajar la tierra, sembrar, pero sobre todo, se explicitan los derechos al gobierno comunal y a la autonomía, a resolver sus propios asuntos en comunidad, a administrar y solucionar sus propios problemas:

“Derecho a sembrar y dar de comer a mis hijos, que nadie nos puede imponer (María, Quillacollo).

“Otra ley es la ley del campesino pero no se cumple y no sé mucho...” (Gladis, Abancay, Villa Ampay).

*“La comunidad tendría el derecho de sancionar cuando no vas a la asamblea o a la faena como les sanciona *nos castiga a veces en el comité de regates y según de lo acuerda nos hace pagar a veces S/.20, S/.15 hasta S/.30 la multa” (Julia, Abancay, San Luis).*

“¿El pueblo? claro, tienen derecho a trabajar libremente como pueblo “no? como se dice en el

castellano tienen derecho para hacer cualquier cosa se dice ¿verdad? por eso el pueblo tiene derecho a solucionar los problemas del pueblo ¿no? entonces creo que los derechos es que las autoridades orienten al pueblo de lo que se debe hacer ¿no es así? eso de acuerdo a mi pensamiento” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

En resumen:

“O sea tendrán derecho a reclamar lo originario de cada pueblo, así como cada persona tenemos derecho a tener dignidad algo así será no señorita, eso será de los pueblos indígenas” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

Una de las respuestas señala que las leyes existían desde antes, pero que como no se respetaban, pensaban que no existían. Lo que abre una serie de preguntas sobre el conocimiento de las leyes:

“¿Derechos para que el pueblo viva bien? O sea antes había leyes de los derechos para hacer respetar sacados por el Estado pero esa ley era opacado, claro que había pero por el temor no nos hacíamos respetar y pensábamos que no existía esas leyes pues” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

En cambio, en Bolivia, las respuestas sobre los derechos de los pueblos originarios se distribuyen en dos grandes grupos: 1) aquellas que señalan que tienen los mismos derechos que las demás perso-

nas, como derechos ciudadanos, que corresponden a la respuesta mayoritaria; y 2) aquellas que reconocen que los pueblos originarios tienen algunos derechos específicos.

En general, la mayoría de las respuestas más enfáticas refieren a la igualdad de derechos por encima de las diferencias; la Constitución es la garantía de que estos derechos se hagan efectivos. Los derechos son los mismos para la gente del campo y de la ciudad y para los que hablan lenguas diferentes, todos tienen los mismos derechos en tanto personas. Sin embargo, señalan que no todos saben que están amparados bajo estos derechos de igualdad:

“Los pueblos indígenas tienen los mismos derechos, porque tanto el hombre de la ciudad y del campo son iguales” (Norma, Tiquipaya).

“Sería la igualdad, porque todos somos hijos de Dios. Pero eso aún no se entiende todavía esos derechos para los discapacitados, pero los indígenas del oriente ya entran al gobierno, son asambleístas, las mujeres de pollera también y parecen tener mayor preparación hablan clarito el quechua y se hacen entender” (Aurelia, Colcapirhua).

“Para todos los indígenas de Bolivia tenemos derechos, porque tenemos diferentes idiomas y también toda clase de religión, la Nueva Constitución Política del Estado contempla estos derechos” (Emilia, Cliza).

“Sería pues derecho a su forma de vivir, creo yo que tienen derechos” (Flora, Colcapirhua).

“Todos ellos tienen sus derechos, es igual a los derechos de los de la ciudad y a los del campo, tienen derechos a tener educación, a ser apoyados, tienen derechos en todo, también les falta conocer sus derechos, a veces por no conocer esos sus derechos son discriminados, en el campo muy pocos conocen esos derechos” (Felisa, Tiquipaya).

“Deben tener iguales derechos, verdad” (Elisa, Tiquipaya).

“Ellos tienen esos derechos, ellos también son personas, todos somos personas, por eso tienen los mismos derechos, sólo que nosotros no sabemos respetar esos sus derechos, los derechos son para todos no sólo para quechuas y aymaras, los derechos son para todo el mundo” (Noemí, Cliza).

De otro lado, el reconocimiento de la existencia de derechos específicos para los pueblos originarios no supone el conocimiento concreto de dichos derechos. Por el contrario, el conocimiento específico sobre derechos es en general limitado. Así, se reconoce que hay derechos diferentes, pero no se especifica claramente cuáles. Las mujeres reconocen la existencia del idioma, y alguna menciona el derecho a la identidad y a sus propias formas de organización, pero no más:

“Cada zona debe saber sus derechos, hay derechos y según yo veo reclaman, las mujeres aymaras también reclaman, los guaraníes tienen su propio idioma y ellos tienen derecho para hablar en su idioma” (Edelfina, Arbieto).

“Tenemos derechos, de los quechuas, aymaras, guaraníes, no podemos decir que sólo algunos lo tienen” (Sabina, Punata).

“Sé que tienen sus derechos, pero no sé claramente” (María, Quillacollo).

“Ellos tienen derechos como derecho a su identidad, ellos en sus comunidades tienen derechos a sus propias formas de organización” (Janet, Punata).

Las mujeres quechuas de los dos países muestran percepciones y conocimiento diferenciado respecto de los derechos indígenas. En el Perú, hay más desconocimiento de derechos específicos pero sí se señala el reconocimiento de derechos a la diferencia cultural o en todo caso, derechos a la vida campesina, en sentido amplio; en Bolivia, se enfatizan el derecho a la igualdad de los indígenas, y cuando se reconocen derechos diferenciados no se tiene claridad sobre los mismos.

LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DESDE LOS HOMBRES

EN LO QUE respecta al conocimiento sobre derechos indígenas existe un claro desfase y diferencia

entre el grado de conocimiento de estos derechos entre los hombres dirigentes cochabambinos y todo el resto de personas entrevistadas. Estos pueden explicar un conocimiento relativamente preciso de derechos indígenas, en tanto que en el Perú, los hombres mencionan una serie de derechos reivindicados que corresponden a derechos indígenas aun cuando no estén formulados en dichos términos.

En Bolivia, la mitad de los hombres señala que los pueblos originarios tienen diversos derechos. Y en primer lugar, se consignan los derechos de los demás ciudadanos. Los hombres enfatizan y numeran los derechos de todos: a la vida, a la educación a la salud, que los pueblos originarios tendrían por su condición humana y su condición como personas y como ciudadanos, amparados en la Constitución:

“Los derechos para todos son por igual en nuestro país, derecho a la vida, a la salud, a la educación, según la Constitución Política del Estado” (Edwin, Quillacollo).

“Exactamente no conozco, pero me imagino que como todo ser humano, como todo boliviano tenemos todos los derechos a nivel nacional al menos eso es lo que expresamente indica en la nueva Constitución Política del Estado” (Freddy, Cliza).

“Sí, pero no estoy al tanto específicamente, tenemos los mismos derechos pero con algunas diferencias” (Félix, Cliza).

“Yo creo que son los mismos derechos, porque ellos también son seres humanos, por tanto los derechos tiene que ser por igual” (Abdón, Punata).

“Tanto quechuas o aimaras tienen derechos y también tienen que conocer por qué algunos no saben leer y escribir, también el derecho a la vida y eso quiere decir que tiene que haber agua en todas las comunidades” (Juan, Colcapirhua).

“Yo creo que los derechos son iguales para todos, porque al fin y al cabo todos somos personas, pero yo creo que a ellos se los da un trato más especial por la misma situación, también derechos a la identidad, a la salud, educación a la vida, eso sería lo fundamental” (Williams, Tiquipaya).

Pero también existe un conocimiento de detalle sobre los derechos de los pueblos indígenas muy difundido. Entre los múltiples derechos que se les reconocen a los pueblos originarios, se destacan claramente cinco: 1) derecho al uso del idioma; 2) derecho a sus usos, costumbres y tradiciones; 3) derecho a la autonomía y a la organización propia; 4) derecho al territorio; y 5) derechos de autodeterminación. Es decir, en su conjunto configuran el grueso de los temas de las agendas globales de reivindicación indígena.

Los derechos al uso del idioma competen a cada uno de los diversos pueblos existentes en Bolivia, incluido el castellano, señalando uno de los entrevista-

dos que debe tenerse particular consideración a los pueblos del oriente:

“Hay 33 nacionalidades e idiomas, esos idiomas tienen que ser respetados, cada pueblo tiene su idioma; por ejemplo yo hablo el quechua, aymara y castellano, es importante el idioma, también cada nacionalidad tiene derecho a ser respetado más que todo los del oriente, ellos viven en diferente condición” (Esteban, Tiquipaya).

Cada comunidad tiene sus usos y costumbres y estos deben ser respetados: el derecho a la tradición aparece como un derecho a la particularidad, que identifica y distingue, el ejercicio de los usos y costumbres diferentes expresan la diversidad y la igualdad de derechos:

“De nuestra parte respetamos los usos y costumbres, cada comunidad tiene sus usos y costumbres y eso nosotros hacemos respetar en nuestras comunidades” (Darío, Colcapirhua).

“De ellos sus derechos es pues que se respeten sus tradiciones, sus costumbres” (Orlando, Arbieto).

“Tantos que han aparecido ahora, hay de todo, no sé, yo veo con mucha preocupación, según mí parecer no está bien, el Congreso Plurinacional está integrado por personas que no saben nada, sólo saben levantar la mano, nosotros como campesinos no sabemos también sobre sus usos y costumbres de los demás pueblos, solamente

escuchamos por la radio, algunos dicen que está bien y otros dicen que está mal, somos diferentes entre los de la puna y del valle” (Alfredo, Punata).

A partir de estos usos y como una extensión de ellos se reconoce el derecho a la organización propia y a la autonomía para la elección de sus dirigentes y representantes, así como a la administración de justicia local:

“Son derechos que recién se están reconociendo, anteriormente había una visión urbana, ahora con la nueva Constitución Política del Estado, tenemos la posibilidad de reconocer las diferentes culturas, formas de vivir, formas de sentir, de manifestarse, de organizarse, todo esto está reflejado en el establecimiento de derechos que se tiene, la autodeterminación principalmente. Un derecho fundamental que creo que es prudente es el derecho a que se respete las formas propias, por ejemplo la elección de autoridades o de recurrir a la justicia comunitaria cuando está establecido, estos derechos no eran reconocidos ni practicados por los anteriores gobiernos” (Marcelo, Quillacollo).

Particularmente importantes son los derechos territoriales. La tierra así como sus recursos son garantía de prosperidad y de logro de otros derechos; estos derechos a la tierra se vinculan a los usos y costumbres así como a la historia de defensa de la tierra:

“Los pueblos indígenas tienen derechos de poder tener en sus territorios, mejorar sus áreas

productivas, son muy importantes estos derechos para que los pueblos puedan acceder a la salud” (Saúl, Tiquipaya).

“Los pueblos originarios tienen derecho por haber nacido en un territorio, porque sus padres luchando por la reforma agraria les han dejado terrenos y los usos, costumbres y servidumbres. Porque somos indio boliviano de orgullo, porque tenemos nuestros derechos, por haber derramado sangre en defensa de nuestro país” (Alejo, Quillacollo).

“Yo había visitado a los Yuracarés, pero estos no se acercaban a la gente común se escapaban y un cura fue el que se ganó la confianza y a partir de ello cambiaron ahora ya tienen acceso a la educación así mismo ellos dicen que tienen territorio y siempre hablan del derecho al territorio, tal vez eso a ellos les perjudicaría porque sabemos que con la nueva descentralización no se podrían cumplir algunos derechos, los recursos naturales son para todos, por lo tanto debemos pensar en unirnos todos; yo quisiera que todos los campesinos tengamos una sola organización ahora veo que hay diferentes organizaciones como ser los ayllus, sectas, naciones y según mi percepción puede perjudicar en el desarrollo. Nosotros respetamos sus derechos aquí mismo nosotros hemos sido invadidos, los patrones nos quitaron nuestras tierras y nos despojaron. Todos tenemos derechos debemos respetarnos” (Leoncio, Punata).

Finalmente, está el derecho a la autodeterminación²⁴, entendida aparentemente como la defensa de sus demás derechos y por la participación política:

“En mi criterio tienen el derecho a la auto determinación, esto es un derecho que les ha permitido avanzar en base a sus costumbres y cultura propiamente dicha, se ve esto en el valle alto aún y he podido evidenciar en algunos sindicatos que se mantiene algunas costumbres bien enraizadas no vamos a poder nosotros en definitiva estas costumbres a pesar de los grandes avances que hemos tenido como país aún mantiene algunas costumbres específicamente que permiten el desenvolvimiento de cada una de estas comunidades” (Tito, Punata).

En el Perú, hay mucho menos conocimiento de derechos “indígenas” o pueblos originarios entendidos como tales. Algunos pocos hombres dirigentes y autoridades tienen, sin embargo, algún conocimiento sobre ellos; unos pocos señalan lo que disponen la Constitución y el Convenio 169. Sin embargo, una mayor proporción tiene nociones elaboradas sobre el conjunto de atribuciones que podrían suponer dichos derechos (10/18). El conjunto de respuestas proporciona un inventario bastante detallado de varios derechos reivindicados por los movimientos indígenas contemporáneos, incluyendo el derecho a la igualdad ciudadana, al desarrollo, al uso de la lengua, a la no discriminación, al respeto de las costumbres y prácticas culturales, a su propia cosmovisión y a la tierra y el territorio. Incluso aparecen algunos elemen-

²⁴ Es de señalar que la referencia es de uno de los informantes más urbanos y con mayor nivel académico dentro del grupo de entrevistados.

tos de autonomía aunque sin llegar a propuestas de libre determinación o posiciones radicales²⁵.

En primer lugar se afirma que los pueblos indígenas, y en particular el pueblo quechua, tienen los mismos derechos que los demás ciudadanos; ello implica ser recibidos y tratados por igual, sin discriminación. Deberían ser en cambio sujetos de derechos específicos para nivelar su condición de desigualdad y desventaja:

“También tienen los mismos derechos, lo que pasa es que en una oficina estamos acostumbrados a atender primero a la gente que viene con terno y a nuestros hermanos de las comunidades después, felizmente aquí en la municipalidad yo no hago eso. El hermano que viene de lejos le doy preferencia porque vienen de lejos y tiene que caminar, es por eso que le doy preferencia porque el de aquí vive en un lugar cercano y tiene mejor posición económica. En ese sentido no hay que discriminar. Creemos falsamente que el hermano del campo es de menor categoría cuando son los que deben de atender al compañero del campo. Por ejemplo si vienen mujeres y hombres lo clásico es primero atender al varón y la mujer aunque esté embarazada sigue esperando, ese tipo de actitud debemos de cambiar. Y la violencia no podemos superar pero estamos bajando en eso” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

Un tema central, y que aparece repetidamente, es el derecho a expresarse en su idioma, sin que

ello represente discriminación, como sucede actualmente. Y que por el contrario se hable el quechua como los antepasados, afirmativamente:

“anteriormente, yo tengo una experiencia en Lima, este... cuando hablabas quechua te discriminaban serrano, bueno... te dice muchas cosas no, llama... y a veces uno se siente mal por lo que te discrimina, te humilla, entonces yo sería...yo diría que eso debe ser respetado, porque es un idioma de repente de los campesinos o de indígenas, todos tenemos el mismo derecho como cualquier persona no, cualquier lengua debe estar respetado” (Alfredo, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Sus derechos era respetar, cumplir nuestros derechos, hablar el quechua, y ahora ya la gente tienen vergüenza de hablar hasta las autoridades. Ahora ya queremos olvidar lo que hacían nuestros antepasados, con esas cosas yo me siento triste y como autoridad veo eso que hemos perdido los acciones de nuestros antepasados” (Edilberto, Huancavelica, Yauli).

Un tercer componente importante es el respeto a su cultura (ropa y vestimenta, alimentación) y a su cosmovisión, valorando sus costumbres. El respeto a estas costumbres debería suponer también el respeto al derecho consuetudinario, a las prácticas jurídicas de las comunidades:

“Bueno, nuestros pueblos quechuas tienen los derechos principalmente de que se respete su

²⁵ Probablemente por la fecha de las entrevistas no aparecen en las respuestas elementos referidos al derecho a la Consulta a la Consulta Indígena.

cultura, su cosmovisión andina y también que se respete su idioma, su modo de ser y todos los derechos que en realidad tienen las personas a nivel mundial y pero eso muchas veces tampoco se valoran, las normas mismas a veces salen a favor pero no se aplican ¿no? entonces con esto también se vulnera los derechos andinos o del poblador andino en la educación, en la salud, en el trato que a veces, muchas veces se recibe porque no lo toman como tal y hay muchas cosas que superar, mejorar, para esto pues requiere tal vez para mejorar esto sensibilizar, capacitar, valorar todas las costumbres principalmente... Yo creo el respetar su costumbre, sus valores que tienen creo que se debe dar los derechos que ellos tienen ¿no?” (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“De los pueblos, sí hablamos de sus derechos, ellos tienen derechos consuetudinario (usos y costumbres), en el artículo 149 nos dice que las comunidades de acuerdo a sus costumbres deben de ser respetados, de acuerdo a sus costumbres, con su hablar, vestimentas o con sus actividades y por ello deben de ser respetados” (Saturnino, Huancavelica, Paltamachay).

Tendrían que tener derecho a representación política y la posibilidad de hacer sus gestiones y ser escuchados, para que sus necesidades puedan ser atendidas:

“Claro, nuestros pueblos también tienen derechos, tienen que ver y velar y piensan por su pue-

blo, como qué falta y qué se puede hacer, nuestro pueblo tiene derecho y necesidades porque al hacer gestiones piden sus derechos y necesidades, cualquier cosa que falta el pueblo dice esto nos falta, esto podemos hacer dicen o esto podemos hacer o no o podemos pedir porque estos son nuestros derechos dicen” (Fortunato, Ayacucho, Coraspampa).

Finalmente, hay una referencia al respeto a la propiedad y al manejo territorial. Deben ser respetados los límites de las comunidades sin afectar sus derechos a la tierra, como sustento de su modo de vida:

“Los derechos de nuestros pueblos puede ser los límites políticos, la demarcación territorial entre comunidades, eso tienen que respetar, y también los pueblos tienen documentos y de acuerdo a los documentos tienen que respetar los límites, por ejemplo el distrito de Pampa Cangallo con Los Morochucos de repente está colindando a esta parte donde sale el son con la comunidad de Inca Raqay y por esta parte está colindando con Chuschi y por la parte alta esta colindado con Allpachaca y por la parte baja está colindando con Cangallo. Como dije esos tienen que ser respetados por eso cuando asumen el cargo alguna autoridad cuando hay algún problema tiene que solucionar o cuando uno de ellos invade tiene que hacer respetar. Teniendo documentos cada pueblo o barrio es respetado” (Moisés, Ayacucho, Manzanayoq).

Las diferencias de conocimiento de los derechos de pueblos indígenas en los dos países se reflejan también en el grado de conocimiento de las leyes que amparan dichos derechos. En el Perú, sólo un par de mujeres dirigentes y unos pocos de los entrevistados señalan conocer legislación que ampare los derechos indígenas, señalando entre ellas la Constitución, la ley de educación, la ley de comunidades y dos de ellos el Convenio 169:

“Eso está pues es la Constitución Política del Perú, en la vía legislativa hay una norma que está aprobado y protege a los pueblos indígenas, originarios, eso sería” (Ricardo, Huancavelica, Yananaco).

“La ley de comunidades, esta ley le da una seguridad a la comunidad de preservar de su identidad, le da el derecho de preservar su territorio entonces ellos pueden disponer de eso ¿no? Pero el tema de identidad es largo, es amplísimo porque... bueno si existe, la ley de comunidades campesinas la que preserva a la comunidad. Ahora de los pueblos indígenas u originarios específicamente no sé, pero sé que hay una ley de comunidades campesinas pero no sé si hay otra ley que sea más específica” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

“Justamente el que defiende es el C169 de pueblos indígenas” (Saturnino, Huancavelica, Paltamachay).

En Bolivia, muy pocas de las mujeres entrevistadas responden a la pregunta sobre leyes que prote-

jan los derechos de los pueblos originarios: cinco señalan no conocer y varias otras dan respuestas más bien vagas y poco informadas sobre el tema. Las respuestas más seguras señalaban la Constitución (la Nueva Constitución Política del Estado - NCPE), que contiene una serie de artículos en defensa de los derechos igualitarios de los pueblos originarios:

“No creo que exista derechos diferentes para los pueblos indígenas porque no tendría que ser diferente los demás, todos somos iguales tanto la gente de los pueblos indígenas como la gente del campo porque vivimos similares realidades” (Sabina, Punata).

“Me olvidé el número del artículo pero está contemplado en la N.C.P.E. y también en otras Leyes menores” (Emilia, Cliza).

“No conozco, pero hay esa ley con la Nueva Constitución del Estado Plurinacional. (Norma, Tiquipaya).

Yo creo que son los mismos derechos, te dije que todos somos personas iguales y no creo que tengan derechos diferentes, todos estamos reconocidos por las Leyes” (Noemí, Cliza).

Entre los hombres dos terceras partes responden positivamente a la pregunta sobre el conocimiento de las leyes respecto de los pueblos indígenas²⁶. La mayor parte de ellos señala que la ley que protege a los pueblos indígenas es la Constitución.

²⁶ Hay también algunas respuestas “equivocadas, señalando los derechos humanos, el Estado o la inexistencia de leyes” (Sí, creo que se llama Declaración Universal, Derechos Humanos, que nos dan derechos a la vida y también para que se organicen. Darío, Colcapirhua. No sólo tenemos que ver nuestra situación, tenemos que velar por todos, aún no hay una Ley específica para los indígenas originarios campesinos. Leoncio, Punata; La institución que protege la existencia de los pueblos indígenas es el Estado boliviano. (Edwin, Quillacollo).



Consulta Previa, derecho de los pueblos indígenas.

“La Constitución política del Estado, el cual protege a todos, para que no haya discriminación” (Edwin, Quillacollo).

“Está insertado en la N.C.P.E. primeramente debemos conocer esos derechos para poder aplicarlos” (Esteban, Tiquipaya).

A partir de ella se mencionan otras leyes complementarias, aun cuando no hay claridad sobre las mismas, como la Defensoría del Pueblo, las autonomías, la reforma agraria, los territorios comunitarios de origen, entre otras:

“Sí hay, está enmarcado en la N.C.P.E. y dentro están otras Leyes como el defensor del pueblo” (Félix, Cliza).

“Hay, pero no recuerdo sus nombres, con el presidente Evo, con el proceso de cambio se ha logrado varias Leyes para los indígenas originarios” (Abdón, Punata).

“Sí, conozco la normativa que fue emitida durante el Gobierno del presidente Evo Morales no recuerdo el número de Ley pero particularmente fue un gran avance a partir de aquello hemos visto que los Pueblos Indígenas Originarios han podido ya hacer valer parte de sus derechos” (Tito, Punata).

“La Constitución establece un marco general, el marco especial no está determinado por la ley marco de autonomías, no hay una estructura jurídica exacta sobre esto, pero sin embargo ya se ha trabajado, por ejemplo la nueva Reforma Agraria, por ejemplo, ya prevé estas diferencias que tenemos, especialmente cuando se han dado las TCOs” (Marcelo, Quillacollo).

El conocimiento de los derechos de los pueblos indígenas está desigualmente distribuido entre los dos países y también entre hombres y mujeres. En general, sólo los hombres dirigentes cochabambinos entrevistados muestran conocimiento sobre dichos derechos. Todos los demás, aun cuando hay personas que conocen o tienen cierta noción de dichos derechos, tienen una noción intuitiva de los mismos: lengua, territorio, costumbres propias son elementos sobre los que se reconoce cierto tipo de derechos, aun cuando no estén formulados como tales en las respuestas.

4.4. Acceso y conocimiento de instituciones defensoras de derechos

Uno de los puntos de partida para el análisis de las prácticas políticas y democráticas es la experiencia vivida con las instituciones públicas para la formulación de demandas o reivindicación de derechos. Las entrevistas realizadas nos muestran en primer lugar el conocimiento de dichas instituciones pero sobre todo, nos dan algunos elementos respecto de acceso y percepción de las mismas.

Al respecto, en ambos países, las respuestas a las entrevistas sobre el conocimiento de instituciones proveedoras de justicia muestran que hombres y mujeres conocen la misma gama de instituciones.

En el Perú, mencionan el Palacio de Justicia, la Defensoría, el juez de paz, la policía e incluso el teniente gobernador (ver cuadro siguiente). En Bolivia, hombres y mujeres mencionan la Fiscalía, el Juzgado, las Defensorías, el corregidor o la prefectura así como la policía (ver cuadro).

Sin embargo, este conocimiento no implica necesariamente que se tenga acceso a dichas instituciones; las respuestas a las entrevistas muestran más bien que existe un acceso diferenciado a las instituciones entre hombres y mujeres en ambos países.

En el Perú, las mujeres señalan acceder sólo al Poder Judicial en tanto que los hombres, además de

► Conocimiento y recurso a instituciones de justicia.

Perú (frecuencia de respuestas)

MUJERES		INSTITUCIONES	HOMBRES	
Acude:	Conoce:		Conoce:	Acude:
7	12	Palacio de justicia	12	6
0	5	Defensoría	4	2
0	5	Teniente gobernador	5	0
0	3	Juez de paz	5	1
0	5	Policía	6	0
13	13	Número de personas entrevistadas	18	18

Fuente: Entrevistas

Conocimiento y recurso a instituciones de justicia.

Bolivia (frecuencia de respuestas)

MUJERES		INSTITUCIONES	HOMBRES	
Acude	Conoce		Conoce	Acude
3	4	Juzgado – Fiscalía	11	4
0	4	Defensoría	3	1
1	2	SLIM	0	0
1	3	Corregidor – Prefectura	8	1
2	4	Policía	6	2
0	2	Justicia comunitaria	6	0

Fuente: Entrevistas

los juzgados mencionan la Defensoría y a los jueces de paz. Además, todos los hombres señalan haber recurrido alguna vez a instituciones públicas, en tanto que sólo la mitad de las mujeres quechua hablatas entrevistadas ha tenido dicha experiencia. En ge-



Nosotras como representantes no acudimos a estas instancias de justicia, en nuestras comunidades los problemas se resuelven internamente de acuerdo a la decisión que se toma.

neral, la experiencia de las instituciones del Estado es desigual para hombres y mujeres: municipios y gobiernos regionales aparecen como las instituciones más visitadas por el conjunto de las personas entrevistadas, los hombres señalan también una serie de visitas a dependencias sectoriales como el Ministerio de Agricultura.

En Bolivia, el desfase parece ser menor y tanto mujeres como hombres señalan acudir a diversas instancias del Estado. Varias de las mujeres entrevistadas tienen la experiencia de haber acudido a un juzgado o a la fiscalía, a la policía o a la prefectura. Tanto porque se prefiere resolver los problemas internamente, como porque su envergadura no justifi-

ca ventilarlo fuera, la mayor parte de los problemas se resuelven en el espacio local:

“Nosotras como representantes no acudimos a estas instancias de justicia, en nuestras comunidades los problemas se resuelven internamente de acuerdo a la decisión que se toma y tampoco hay mucho problema o problemas mayores como para acudir a este tipo de instituciones” (Felisa, Tiquipaya).

Los hombres manejan en grueso el mismo conocimiento sobre las instancias de administración de justicia, aunque sus respuestas son en general más largas y complejas que las de las mujeres y expresan frecuencias diferenciadas: hay más insistencia en el Poder Judicial y en segundo lugar los corregimientos y prefecturas, luego en la justicia comunitaria y la policía como instituciones de administración de justicia.

Algunos testimonios señalan también al municipio como administrador de justicia e incluso a instituciones como las ONGs:

“Generalmente en las comunidades conocemos más a las ONGs, porque ellos vienen con ayuda, realizan talleres, y ahí adquirimos nuevos conocimientos en salud, en justicia y en otros temas más” (Darío, Colcapirhua).

En la práctica, varios entrevistados han recurrido algunas veces al Poder Judicial, sobre todo por

temas de malversación de fondos, robos o temas en los que están involucradas fuertes sumas de dinero; en ocasiones se ha acudido a la policía o a la defensoría o ante los corregidores.

Las respuestas de Bolivia parecen mostrar con mayor nitidez que en el centro-sur andino peruano, una distinción entre una justicia cercana -comunitaria- y una justicia lejana -del Estado²⁷. La primera es la que depende de la organización de las comunidades, que es próxima y que se encarna en el dirigente, en tanto que la otra, más lejana e institucional, no siempre administra justicia:

“Comenzando desde la comunidad, en la comunidad se eligen cargos de justicia, hay un dirigente de justicia que en la organización es el tercer hombre y este se hace cargo de la justicia, en el municipio también hay que es el SLIM, a veces ellos solucionan los problemas, a veces el SLIM no puede dar solución a los problemas y nos aconsejan que debemos aplicar la justicia comunitaria, eso a veces no está bien porque deberían nomas cumplir con sus funciones” (Sabina, Punata).

“Solamente conozco policía, porque en esta zona no hay corregidor, ni ninguna autoridad, solamente estoy yo (La dirigente)” (María, Qui-lacollo).

“Conozco Policía, PTJ, subprefectura, fiscalía, pero ninguno no hacen caso” (Norma, Tiquipaya).



Mujeres y hombres identifican una justicia cercana -comunitaria- y una justicia lejana -del Estado.

²⁷ Una larga cita explica bastante bien las circunstancias y diferencias entre la justicia comunitaria y la de los juzgados: “En las comunidades, provincias siempre hay problemas, los problemas se solucionan de acuerdo a su competencia, cuando no se solucionan en su comunidad van pasando a las instancias municipal, provincial y departamental, cuando acudimos a la instancia ordinaria la solución se hace más larga y porque el implicado utiliza artimañas para apelar en contra de la solución que para nosotros es adecuada esto habíamos constatado con los problemas que tuvimos con una persona del pueblo que nos robó la harina. Sobre la justicia comunitaria, significa que el problema se soluciona en la misma comunidad donde se utiliza procedimientos propios como el reflexionar, el encomendar, en esto se le implica también a la esposa y se le da un castigo con trabajos comunales, hacer adobes, arreglos comunales como el de alumbrado público, eso es lo que no aceptan pero todo eso hacemos porque en la comunidad queremos vivir en paz y armonía. El castigo que se realiza puede llegar a la expulsión pero para ello tenemos que analizar bien porque también debemos velar el bienestar de su familia, hay que ver si tienen hijos, esposa y debemos ver quiénes o quién se hará cargo de su familia, la familia es muy importante, antes el padrino también hacía parte importante en la solución del problema, pero si no tiene es más difícil” (Sabina, Punata).

“Hay instancias como la Defensoría de la Niñez y Adolescencia, Defensor del Pueblo, Derechos Humanos, a pesar de que éstas son las más representativas del país no tienen su presencia en las comunidades ni en los municipios; en el municipio solamente coordina bien la Defensoría de la Niñez, en las comunidades funcionan los corregidores y los dirigentes y ahí la justicia se aplica de acuerdo a la decisión que toman las comunidades. ¿Me estás preguntando si sé tener algún juicio? Sí, yo tenía un juicio hace años atrás y sé acudir a los juzgados, tengo esa experiencia” (Felisa, Tiquipaya).

Los testimonios de los hombres oponen también dos ámbitos diferenciados de justicia: de un lado, la justicia formal y estatal, de la fiscalía, el juzgado, la subprefectura, una justicia institucionalizada del lado del Estado y otra justicia más local, comunitaria, de la comunidad o del sindicato, más próxima y más eficiente:

“Más que todo en aquí conocemos más a la justicia ordinaria, hay juez, sub prefectos, corregidores y los dirigentes campesinos desde más antes junto con el corregidor atendían algunos casos conocido como justicia comunitaria como ser peleas, riñas, problemitas de tierras, problemas familiares, peleas entre marido y mujer, pero a otras cosas grandes como ser asesinatos, violaciones no se metían directamente se acudía a las Leyes” (Leoncio, Punata).

“Conozco las que legalmente están establecidos pero también conozco algo que podría llamarse

instancia comunitaria en la que se sanciona en las comunidades algunas veces con una multa o algunas veces con trabajos comunitarios que tienen que llevar adelante, hablo de la zona a la que pertenezco distrito 3 y se ha constituido en una norma que sin ningún procedimiento simplemente es decisión de una reunión del sindicato la OTB y tiene que cumplir el afiliado. Es para nosotros es una parte de lo que significa los podría llamar justicia comunitaria pero la que conozco en definitiva a la que todos recurren todos los punateños es a la justicia ordinaria sin excepción alguna simplemente la justicia comunitaria que se llama originaria en aquella zona se refieren a lo que significa en cuanto a servidumbres de agua, en cuanto a actividades no cumplidas y se les sanciona a los comunarios o al afiliado” (Tito, Punata).

“Si, las instituciones de justicia serían para nosotros la policía, juzgado, jueces... En la comunidad hay justicia, hacen de acuerdo a usos y costumbres, en las comunidades son los corregidores los que representan a la justicia” (Abdón, Punata).

“La Corte Suprema de Bolivia, la Corte Suprema de Cochabamba, los juzgados, el partido civil en lo cotidiano hemos visto también que a partir de este proceso la justicia indígena los sindicatos agrarios, son instituciones que de alguna forma tienen algunas atribuciones que pueden resolver problemas” (Saúl, Tiquipaya).

“Sí, hay esas instituciones de justicia pero pocas son las funciones que cumplen. (Esteban, Tiquipaya).

‘Bueno, el Defensor del Pueblo que el más próximo al que podemos acudir la Comisión Constitucional, la Corte Suprema, los Juzgados, la Fiscalía’ (Williams, Tiquipaya).

La pertinencia y competencia de ambas formas de justicia tiene que ver con la proximidad, pero también con el tipo o la escala del delito cometido, que impulsaría hacia una u otra instancia. En cualquier caso, los testimonios no las presentan como estrictamente opuestas:

“Bueno hay muchas instituciones que hacen justicia, como los corregidores, policía, Ministerio de Justicia, Corte Suprema de Justicia, según a los delitos o problemas que cometen” (Edwin, Quillacollo).

“Conozco los juzgados, defensoría de la niñez y adolescencia, defensoría de la mujer Dentro de la comunidad ¿hay alguien que hace justicia? En la comunidad el que hace justicia es el corregidor, si son problemas pequeños lo hacen los sindicatos agrarios o también la OTB” (Felix, Cliza).

La justicia comunitaria más próxima, de acuerdo al sentido común y al entender de las autoridades locales, es más efectiva y eficiente que la justicia del Estado. Aunque ésta puede ser igualmente efectiva

a condición de que se adopten sus códigos, presentando documentos y pruebas, esta justicia es vista también como arbitraria:

“Si, ante la casa de la justicia, para algunos hay justicia y para otros sí hay, hace años estábamos avasallados por los mineros de San Juan, pedíamos justicia y no había para nosotros, hace años no había justicia para nosotros” (Saidé, Arbieta).

“Nosotros vamos a la Contraloría, al Ministerio de Justicia, a hacer las denuncias, porque a veces hay malversación de fondos, corrupción, no cumplen con lo estipulado en los contratos, para que se haga lo legal. Si las denuncias son verdicas el Ministerio de transparencias, contralorías nos hacen caso, porque vamos con pruebas, papeles, documentaciones. Las organizaciones, las bases si se llega a concretizar las denuncias, las denuncias que hemos hecho, ellos muy contentos dicen: “al fin se ha hecho la justicia”. (Edwin, Quillacollo).

“Dentro de la organización se realiza justicia de acuerdo a nuestros conocimientos, yo como corregidor he participado en algunos cursos sobre administración de justicia, pero en las comunidades se hace justicia de acuerdo a la decisión que las bases realizan” (Williams, Tiquipaya).

Varios de los testimonios destacan el rol de la policía, como un nuevo rol, de alguna manera intermediario y más cercano, aunque aparentemente no

completamente legítimo y aceptado. En el centro de la disputa estaría el tema del corregidor como intermediario entre las dos justicias y su eventual reemplazo por la policía en dicha función:

“Acá en Cliza sobre todo tenemos el juzgado y el juzgado que en algunas oportunidades ha tenido conflictos terribles no solamente con representantes de las diferentes comunidades si no tengo entendido con algunas instituciones como es el sector del autotransporte, tengo entendido de que también por otro lado la policía nacional por aquel entonces han ido coordinando estos trabajos, pero ambas instituciones al menos acá en Cliza, si hablamos de la provincia no tienen buenas referencias supuestamente no han podido satisfacer a la población seguramente no han podido cumplir con todas las obligaciones tal como establece la Ley debido a aquello ha habido varias protestas de los ciudadanos y de algunas instituciones” (Freddy, Cliza).

“Yo conocía como una institución de justicia a la Sub Prefectura, pero ahora nos dicen que los uniformados van a hacer justicia y eso no está bien, la justicia ordinaria, la justicia con abogados es para mucho dinero, pero nosotros no sabemos acudir mucho a esa justicia cualquier problema siempre resolvemos en la comunidad y resolvemos de buena manera” (Alfredo, Punata).

“Antes había el corregidor, él hacía justicia, ahora ya no hay corregidor, nadie quiere asumir ese

cargo porque no tiene formación y no conoce las Leyes, la C.P.E., necesitamos corregidor porque vivimos alejados de la ciudad y la policía se encuentra lejos, y cuando ocurra esos problemas no sabemos a dónde ir... Pedimos justicia a la policía de Tiquipaya, a la policía de Colcapirhua, o de El Paso, o si los policías no pueden solucionar hacen pasar a la sub prefectura, luego pasa a la justicia ordinaria... Bueno, sabemos que la justicia de ahora es para el que tiene dinero, por eso no hay justicia, por eso se practica la justicia comunitaria” (Juan, Colcapirhua).

“Alguna vez, porque hay siempre alguna oveja negra que no está de acuerdo con los dirigentes o corregidor y acuden a la policía, pero les va peor, porque la policía nos pide informe y ellos nomás quedan mal, porque gastan dinero, porque ellos tienen que pagar todas las gestiones, porque en la comunidad es diferente, nosotros aplicamos los usos y costumbres y eso solamente nosotros sabemos” (Alfredo, Punata).

El conocimiento y acceso a las instancias de administración de justicia es diferenciado en los dos países. En el centro-sur andino peruano y en Cochabamba hay un conocimiento compartido de dichas instituciones. Sin embargo, en el Perú el acceso parece ser mayor entre hombres que entre mujeres. En Bolivia en cambio hay mayor acceso a las instituciones, por hombres y mujeres. Aun con un mayor acceso es también aquí donde se enfatiza más la existencia de dos ámbitos de justicia, una del Es-

tado (también dividida entre el ámbito judicial y el político) y otra más comunitaria y próxima. Ambas son relativamente accesibles pero tienen también dificultades en la administración de la justicia.

CONOCIMIENTO DE INSTITUCIONES DE PROTECCIÓN DE DERECHOS

EL CONOCIMIENTO de instituciones que protegen derechos -en sentido amplio- está más extendido que el conocimiento de las leyes o de los derechos mismos. La mitad de las mujeres y de los hombres entrevistadas/os en Perú y una gran mayoría en Bolivia, son capaces de señalar al menos una institución que consideran que protegen sus derechos.

La lista es diferenciada por género entre hombres y mujeres del Perú y más pareja en Bolivia (ver cuadros). Ciertamente, el conocimiento y la gama de instituciones señalada por los hombres son mucho mayores que las señaladas por las mujeres, como se aprecia en el cuadro siguiente.

En el Perú, las mujeres sólo mencionan la defensoría y la fiscalía (del Poder Judicial), la gobernación (del Ejecutivo) y las defensorías locales (Demuna); mencionan más bien de manera destacada a las ONGs:

“No sé qué instituciones serán pues, a nosotras las ONGs no más nos enseñan de las leyes... Por ejemplo SISAY, esos no más nos dicen pues co-

► Conocimiento de instituciones que protegen derechos.

Centro-sur andino, Perú

MUJERES	HOMBRES
Defensoría	Fiscalía
Fiscalía	MIMDES, Ministerio de Agricultura
Gobernación	Cofopri, Foncodes
Demuna-Centro de Emergencia Mujer	Defensoría del Pueblo, Demuna
ONGs (Manuela Ramos, Sisay)	ONGs (Manuela Ramos, Aprodeh)
	Federación Campesina
	Naciones Unidas

Fuente: Entrevistas

► Conocimiento de instituciones que protegen derechos.

Cochabamba, Bolivia

MUJERES	HOMBRES
Sub prefectura, Prefectura	Juzgado
Fiscalía	Defensoría del Pueblo
Defensoría del niño y del adolescente,	Defensoría de la Niñez y la Adolescencia
Defensor del Pueblo	
Oficina de Derechos Humanos	Oficina de Derechos Humanos
Organizaciones, comunidades	Comunidades
Oficina de igualdad de oportunidades	Seguridad ciudadana
Brigada de la mujer	ONGs
Policía	Policía
Servicios Legales Integrales a la Mujer (SLIM)	SLIM
	Contraloría
	Ley INRA

Fuente: Entrevistas

nozcan las leyes diciendo nos capacitan. Manuela Ramos mayormente es la institución que nos capacita más... Ellos defenderán los derechos de nuestros pueblos. De esas cosas todavía no nos enseñan, por ejemplo para que presentes cualquier proyecto o te hagas respetar con el

gobierno diciendo no más nos capacitan. Son pisoteados por el gobierno nos dicen” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

Los hombres, además de la fiscalía refieren a los ministerios de la Mujer y de Agricultura, a organismos sectoriales del Estado, a las defensorías e incluso a las ONGs y a su propia federación campesina; alguno menciona también a las Naciones Unidas como referente.

En Bolivia, hombres y mujeres señalan una serie de instituciones en común: juzgado y fiscalía, policía, defensorías especializadas (niños, adolescentes, mujeres). También las oficinas del Estado de defensa de derechos (igualdad de oportunidades y derechos humanos) y sobre todo los servicios legales integrales a la mujer (SLIM) y también las propias organizaciones. Los hombres señalan además algunas otras instituciones como la ley INRA y las ONGs, así como la seguridad ciudadana.

En las respuestas destaca la importancia atribuida a las defensorías, desde el Defensor del Pueblo hasta las defensorías y servicios para mujeres, niños y adolescentes. Estas serían mejores como mecanismos de defensa de derechos, a raíz de su proximidad, a diferencia de otras instituciones como las oficinas de derechos humanos:

“Defensoría es la más importante, si es grave hace llegar la denuncia hasta la fiscalía hacen llegar” (Edelfina, Arbieta).

“Primero está el Defensor del Pueblo es uno de los más importantes, ellos tienen que cuidar todos los derechos de las personas” (Janet, Punata).

“La Defensoría del Pueblo que es la más reconocida, la oficina de los derechos humanos, que tiene su filial en Cochabamba, porque su sede principal está en La Paz. Algunas ONGs que hemos podido conversar y conciliar, instancias municipales como los SLIMS, la policía” (Marcelo, Quillacollo).

Los espacios e instituciones comunitarias son también destacados para la defensa de los derechos por proximidad y efectividad:

“Yo diría que son las organizaciones porque ellas han nacido desde nuestras comunidades hasta llegar a niveles departamentales y nacionales en y por la defensa de nuestros derechos, exigimos el respeto de nuestros derechos, por ejemplo exigimos la no utilización de los químicos porque eso hace daño a la salud y son nuestras organizaciones que constantemente reclaman por el cumplimiento de nuestros derechos” (Sabina, Punata).

“No hay, verdaderamente no hay, ¿quién nos puede proteger? Cada comunidad se protege, claro, nos dicen estos son tus derechos, no hay abogados, fiscales, no hay nada de eso, nosotros realizamos reuniones comunales y es ahí donde planificamos nuestra protección, esas

instituciones más bien nos crean más problemas” (Alfredo, Punata).

Los hombres señalan la falta de difusión y conocimiento de los derechos; aunque hay mecanismos de difusión de los mismos, éstos serían aún insuficientes:

“Bueno, sabemos por los medios de comunicación que hay estas instituciones y al respecto hace falta mucho hacer conocer y por falta de información no nos enteramos de las instituciones que hay” (Juan, Colcapirhua).

INSTITUCIONES DE PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS INDÍGENAS

LAS RESPUESTAS en Cochabamba respecto al conocimiento de instituciones para la defensa de derechos de los pueblos originarios son por lo menos sorprendentes: dos terceras partes de hombres y otro tanto de las mujeres señalan no conocer ninguna. Las respuestas positivas de las mujeres mencionan al SEDEGES, la Asamblea Permanente de Derechos Humanos, el Defensor del Pueblo y la “casa de justicia” de Cochabamba, además de la Policía. Los hombres mencionan al Estado, los Ministerios de autonomías e interculturalidad y la “defensoría de las autonomías indígenas”. Sin embargo, ni la casa de justicia de Cochabamba ni la defensoría de autonomías indígenas existen en Cochabamba. Probablemente estos testimonios

se refieran a otras instituciones como por ejemplo juzgados. Un par de testimonios mencionan a la ONG Ciudadanía así como a la CIDOB o el sindicato agrario. Estas respuestas sorprenden respecto del conocimiento de las leyes ampliamente difundido entre las mismas personas.

En el Perú hay también pocas respuestas entre hombres y mujeres. Las mayores -y cortas referencias- señalan a las instituciones que tienen que ver con la defensa y la seguridad de la tierra, y en particular la titulación:

“Antes era SINAMOS, el Ministerio de Agricultura, PETA. Ahora está COFOPRI, para hacer la titulación de las tierras” (Gladis, Abancay, Villa Ampay).

“¿Eso no es con el Ministerio de Agricultura? cuando se trata de tierras así” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

Una respuesta señala a instituciones que promueven la interculturalidad o discursos indigenistas como el partido político INTI o institutos de interculturalidad del Ministerio de Educación, aunque aparentemente sin mucho éxito o repercusión:

“Sí, hay la institución INTI que lucha por esto INIRA, que lucha desde la educación, desde la interculturalidad y otras instituciones también posiblemente, pero que acá en nuestra zona venimos

trabajando con ellos ¿no? Y busca siempre estos derechos que a veces nuestras autoridades no lo tomamos en cuenta con la misma situación de la educación que hemos recibido y que vienen desde nuestras raíces” (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

Sólo la respuesta de un alcalde provincial señaló conocer el trabajo del INDEPA y su función:

“Ahorita en el Ministerio de la Mujer se ha creado el Instituto Nacional de Protección a los Pueblos Indígenas INDEPA, no cierto esa es la institución que viene trabajando, ahorita no tengo todavía muy claro las metas, objetivos de ellos. Ahora se había instalado el INDEPA en varios lugares del Perú pero no había en Ayacucho, Huancavelica y Junín, así que le invité a la ministra para que se instale y ahora se ha instalado que está funcionando en el cuarto piso” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

En cualquier caso, el tenor de las respuestas señala que es en la acción y la búsqueda de las autoridades que se solucionan los problemas. Otra respuesta deja entrever que los propios comuneros son, en último término, los que solucionan los problemas y defienden sus derechos: las comunidades Chopcca resuelven por sí mismas y son un ejemplo para las demás:

“Por eso como digo, estas leyes son desde antes al igual que las autoridades, como dije, juez,

fiscal, como dije en Los Morochucos hay Juez de Paz, gobernación, todos ellos hacen conocer los derechos o cuando hay algún problema ellos defienden. Porque si hay algo, la gente acude a las autoridades, pero desde mi punto de vista conversando tendían que solucionar sus problemas, ¿sabes cómo?, cuando hay algún conflicto hablando se soluciona todo, mientras hay otras personas cuando tienen algún problema están acudiendo a las autoridades, y ellos son los que soluciona” (Moisés, Ayacucho, Manzanayoq).

“Más o menos pero no somos muchos en este distrito de Yauli sino más bien de nosotros no más sale cualquier cosa, por ejemplo el año pasado el señor Alcalde se quiso llevar nuestras tierras a nuestros comuneros los ha querido votar por lo que el otro señor le obliga, por eso nos hemos levantado y el 23 de junio hemos ido a Yauli con protesta en pleno desfile cívico en pleno aniversario del distrito de Yauli, por eso creo hasta a nivel nacional nos hemos hecho conocer esta comunidad de Ambato después ya viene la nación Chopcca si nosotros lo de Ambato siempre empezamos primero luego se juntan las comunidades de Chopcca, Ccaruacc. En cambio el resto de las comunidades no saben cómo hacer por eso viene a nosotros a preguntar de cómo hacer hasta cuando están en problemas o cuando son usurpados. Ambato somos los promotores en cualquier cosa” (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

4.5. Traducciones y nociones quechuas sobre derechos, deberes y justicia

Una primera consideración importante para el análisis de los sentidos de las palabras derechos y deberes es que en ambos países se trata de palabras usadas frecuentemente en castellano e introducidas en el uso corriente del quechua local. En Bolivia, a manera de ejemplo, la mitad de las mujeres y un tercio de los hombres respondieron no conocer equivalentes quechua para ellas. En este uso, seguramente se introducen una serie de contenidos semánticos que corresponden a lo que la población entiende por el término antes que por su definición castellana exacta.

DERECHOS

EN EL PERÚ, varios entrevistados señalan explícitamente no conocer un equivalente quechua a la palabra derechos, tanto derechos -al igual que deberes- se usan en castellano:

“Nosotros hablamos mezclado en mi pueblo, no me acuerdo, sólo derechos”;

“se dice derecho nomás, mis derechos para hacerme respetar nomás pues”;

“la palabra derecho creo que no puedo hablar con otro término”;

“derechos no más se dice o en derechos no más se le conoce”;

“sólo con esa palabra conocemos deberes. No hay otra palabra para deber”.

Lo mismo sucede en Bolivia en donde para hablar de derechos, usan la palabra castellana

“No sé cómo se dice eso en quechua, eso como lengua castellana nomás entiendo”;

“es así como se está hablando, derechos”;

“no hay porque siempre esta palabra la hablamos en castellano”;

“no tengo una palabra porque estamos castellanzados”.

Es parte del uso corriente introducir la palabra castellana en el habla quechua:

“más que todo la costumbre y el habla del quechua del punateño ya está mezclado con el español por lo tanto nosotros hablamos en esa mezcla: nukaykujderechuyku”; “Nuqaypata derechoy”.

Algunas respuestas, en Perú, señalan que no conocen palabras quechuas por razones de pérdida lingüística, señalando que “lo que hablaban nuestros antepasados ya no hablamos nosotros” o “ya no hablamos el quechua puro como en Cusco, por eso

conocemos sólo como derechos”. Sin embargo, no se trata de palabras “tradicionales” por lo que los hablantes no han tenido referencias de ellas de las generaciones anteriores, que no usaban dichas palabras:

“De derechos los abuelos no hablaban, ni siquiera conocían, decían yo soy varón decían no más pues, las mujeres también yo soy mujer decían no más antes. Entonces será valechikuy de lo que eres mujer decían pues” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

Por ello, el uso de las palabras es fundamentalmente en castellano, añadiéndole sufijos para integrarlas en el quechua y eventualmente darle significados derivados:

“En el quechua que nosotros hablamos así no más hablamos derechos diciendo, respeten derechuykunata así no más decimos, señorita, aquí no creo que hablamos el quechua puro, hablaremos las dos lenguas pues” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

Algunas respuestas coloquiales -por lo general señalando ausencia- parecen indicar que el contenido de la palabra es equivalente al contenido español del término:

“Derechos no hay, si buscamos derecho, nos responden con bala, nos gasifican, yo no creo en eso de derechos” (Alfredo, Ayacucho, Los Morochucos).

Aun así, las respuestas a las entrevistas pueden aproximarnos a los contenidos de la palabra derecho así como a sus equivalencias posibles o cercanas en

quechua. En el cuadro siguiente consignamos las diversas acepciones en cada una de las tres zonas de trabajo en Perú. Las respuestas de hombres y mujeres o de regiones por separado, nos proporcionan muy pocas respuestas, pero vistas en conjunto, es posible construir un “universo semántico” que nos perfile una serie de sentidos posibles para la palabra derecho en quechua.

► Contenidos de la noción de derechos (castellano y quechua) por regiones

	MUJERES	HOMBRES
Abancay	que es de nosotros sólo derechos Derecho, nada más	Lo que tienes que hacer Sólo derechos
Ayacucho	Derecho nomás Derecho Sería nuestro deber	Justicia Vivir bien, vivir iguales Munani... tener derecho Tratarnos igual, respetarnos
Huancavelica	quqariychik qatunman sunquykichikta derechuykunata valechikuy	Defendeqniki leykuna Payman corresponden, paypa kaq hauka kausayta

Fuente: Entrevistas

Los sentidos percibidos de la palabra “derecho” parecen ordenarse en cinco conjuntos de significados²⁸:

- 1) Derecho: asumiendo que es un concepto propio y único, que se expresa en castellano y que se incorpora al quechua.
- 2) Lo que es propio de las personas, algo que tienen las personas, que corresponde a las personas: “que

²⁸ Una sexta referencia parece indicar más la noción de persona recta, “derecha”, antes que derechos: “El que ordena bien” (Ayacucho, hombre), por lo que no la incluimos en el análisis.

es de nosotros”; “Munani...”; “payman corresponden, paypa kaq”:

“En quechua diría pues... munani... tener derecho”
(Alfredo, Ayacucho, Los Morochucos).

“Derechos será Payman corresponden, paypa kaq” (Saturnino, Huancavelica, Yauli).

“Valechikuy” (Adela, Huancavelica)

3) Una sinonimia con Deberes, lo que es necesario e ineludible hacer, a manera de obligación, aquellas acciones obligatorias de cumplimiento:

“Lo que tienes que hacer” (Santiago, Abancay, Villa Ampay).

4) Lo que corresponde por justicia, sancionado por normas y leyes, propias y nacionales, también la defensa de lo que corresponde por ley:

“Sólo con Justicia, Justicia grande y justicia pequeña decimos, podemos ir al juez de paz o al juez instructor al juez de Cangallo o Huamanga o a la Fiscalía o a la policía” (Moisés, Ayacucho, Los Morochucos).

“En el tiempo de nuestros incas no más hubo el no robarás, no serás flojo y no serás mentirosos (ama sua, ama qella, ama llulla); esas palabras o esa forma de hablar... Además eso tiene una relación con los derechos de las personas” (Pedro, Huancavelica, Yauli).

“Defendeqniki leykuna, bueno nosotros no practicamos el quechua puro como los de Cusco y Ayacucho” (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

“Derechuykunata” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

5) Tratarse bien, respetarse, vivir bien y entre iguales, aunque no queda claro si es la definición o lo que se reconoce como derecho:

“Derechos, Vivir bien, vivir bonito, quererse, creería y pensaría de que principalmente en vivir iguales ¿no?” (Sergio, Ayacucho, Los Morochucos).

“Sobre derechos, cuando nos tratamos por igual y nos respetamos” (Agustín, Ayacucho, Los Morochucos).

“En quechua... hauka kausayta... la verdad aquí no hablamos ya el quechua original es mezclado con castellano y quechua no es como en el Cusco” (Edilberto, Huancavelica, Yauli).



Deber: Lo que se tiene que hacer y lo que se tiene que cumplir.

► Traducciones de la palabra derechos, por zonas y género. Bolivia

Arbieto	Colcapirhua	Quillacollo	Tiquipaya	Cliza	Punata
MUJERES					
Atiy	Atiyniyuj	Atiynioj	Atiyniy	Atiyninchiq	se puede
Yachay			Yachayniy	yachayninchiq	Nuestros quehaceres
Ruwanay tiyan				Gustuy kanman ima ruwanaypaqpis	Practicar la ley
Cheqan ¿mana kasunman?			Munayniy	Munayninchiq	
				Derecho	
HOMBRES					
Atiyniy	Lo que queremos	Nuqaqpartey Nuqamantoca	Munasqanchejman jina	n.a	Derechos
Munayniyku		wanderechoy			
Munayniy	Ruwananchis		kjawasqanchijman jina.		
	Lo que hacemos	Kaynuqaypata			
		Noqaypata			
	Lo que tenemos que hacer				

Fuente: Grupos focales

²⁹ Como en Cliza: "Ya no hablamos quechua completo, hablamos mezclado con el castellano, pero según entiende es *yachayninchiq*, *atiyninchiq*". entrevistas.

EN EL CASO DE BOLIVIA, las entrevistas nos permiten también explorar los contenidos posibles de la palabra derecho. El cuadro siguiente consigna las palabras quechuas referidas en ellas.

► Contenidos de la noción de derechos (castellano y quechua), Cochabamba, Bolivia

MUJERES	HOMBRES
Derecho	Derecho
Munakuy kawsayniykita	Qonaway, qutiyan, nukaykujta derechuyku, chayka
Allinllakuy Kamachi Jark'ana huasi Kawsay Qhespikuy	Yanapakunanchik Kallpachayki, Umachakuy Nukaykuj derechuyku Imatachus munanchik justicia mañaspa Imachus ruwayninchiq

Fuente: Entrevistas

Esta información puede complementarse con las palabras registradas en los grupos focales los que proporcionan traducciones reflexionadas colectivamente para la misma palabra.

Una mirada comparativa de ambas tablas muestra tanto coincidencias como importantes diferencias. Estas pueden ser explicadas por diferencias de lugar de enunciación pero probablemente respondan más a la inestabilidad y falta de definición consensuada del término. Así, la información de los grupos focales introduce o enfatiza algunos significados particulares, siempre bajo el supuesto de que se está haciendo una traducción y reconociendo que el uso habitual de la palabra es en castellano²⁹.

De las respuestas comparadas de mujeres y hombres identificamos siete significados, probablemente complementarios entre sí: Derecho; Ruwana; Munay; Kamachi; Atiy; Kawsay; Ruwana; y Lo que es nuestro.

1) Como en Perú, el primer significado corresponde a la palabra castellana (Derecho) y su incorporación en el quechua hablado, aplicándolo por lo general a acciones concretas:

“conocemos como derecho”, “konawayqutiyan, nukaykujtaderechuykuchayka” o “nukaykujta derechuykukayk’a”.

2) Uno de los significados más recurrentes y en varias formulaciones –tanto en quechua como en español– se refiere a las cosas o necesidades que se deben hacer cumplir, lo que se tiene que hacer, lo que se puede hacer, lo que se quiere hacer (Ruwana):

“Imachus ruwayninchiq, eso sería ¿no?”; “Lo que hacemos, ruwananchis”.

“Es lo que hacemos o lo que queremos hacer o lo que tienen que hacer” (Grupo focal hombres, Colcapirhua).

“Derecho podemos decir ‘se puede’ en quechua pero quiere decir, que lo que dice se debe cumplirse lo que dice” (Grupo focal mujeres, Punata).

“Deber puede ser lo que nosotros queremos. En-

tonces eso sería deber” (Grupo focal hombres, Colcapirhua).

3) El segundo se refiere a lo que se pide (Munay), a lo que se reclama a la justicia, lo que se les debe a las personas y por eso puede ser pedido:

“justicia mañaspa”; “munakuykawsayniyqita”; “imatachusmunanchiq”.

4) El tercer sentido posible (Kamachi) se refiere a las normas, a las leyes, que estipulan lo que se debe hacer, la norma en el sentido de la ley:

“Las leyes, son nomás leyes, el poder está más... decimos poder, el poder puede, entonces trabajar sería nuestro derecho” (Grupo focal mujeres, Punata).

5) Ello está en relación al concepto de poder (Atiy), de las personas con capacidad de cumplir los deberes, referido a una disposición al cumplimiento³⁰.

6) Un quinto significado asignado a derecho es vida (kawsay) vinculando el derecho al amor a la vida “Kawsay, munakuy kawsayniykita” (vivir, amar tu vida).

7) El último sentido a que se refieren para derecho, representa más bien a las cosas sobre las que se tiene derecho, en el sentido casi de propiedad y disposición, a la parte de cada uno:

“Nuqaqpartey”, “Nuqamantocawanderechoy” (Grupo focal, Quillacollo).

³⁰ Esta acepción es formulada en los grupos focales pero no aparece en las entrevistas.

Hay sin embargo, una respuesta que parece señalar el significado general de la palabra: “Se refiere a las necesidades que deben hacer cumplir”, refiriendo con ello que derecho equivaldría al cumplimiento de las necesidades, a dar a cada uno lo que le corresponde en el sentido de lo que necesita.

Una mirada de conjunto, más comprensiva y que busca integrar las diversas interpretaciones del término derecho en quechua, y considerando las respuestas de los dos países, nos podría llevar a un universo semántico del término compuesto por tres conjuntos de significados. En primer lugar el referido a la sinonimia y proximidad de los términos derechos y deberes en relación a lo que se tiene que hacer, lo que se debe hacer y que por ello se tendría que querer hacer, que se vincula también a tratarse bien y a vivir bien. Luego un conjunto de significados orientados a lo que es propio de uno, que está vinculado a las normas y las costumbres, lo que puede ser reclamado y exigido, que en último término tiene relación con el poder de hacerlo. Y finalmente, el término en castellano, que probablemente es entendido en el doble sentido trazado por las dos acepciones anteriores (aunque quizás más por la segunda que por la primera).

DEBERES

CON LA PALABRA deberes existen también los mismos vacíos y respuestas dubitativas que con la pala-

bra derechos. Y sin embargo, las respuestas respecto de los deberes son más largas y detalladas y suelen referirse a deberes concretos, a acciones determinadas a cumplir. Las entrevistas y grupos focales en Cochabamba reafirman además su carácter castellano:

“La palabra ‘deberes’ es una palabra española”; “Cuando tenemos que decirle a nuestros hijos para que realicen sus deberes, les decimos que hagan, pero en quechua no sabemos cómo se dice deberes” (Grupo focal hombres Punata).

En cualquier caso, asumiendo la palabra en castellano, se entiende que está íntimamente relacionada con los derechos, se tendrían deberes como contrapartida de los derechos:

“Primero tengo que tener derechos para exigir mi deber, pero como no hay, pero hay muchos deberes”; “Es como una yunta que van juntos, los derechos y los deberes van juntos es así” (Grupo focal hombres Arbieta).

EN EL PERÚ, de las entrevistas se destaca, por un lado, la confusión, el traslape o probablemente más exactamente la sinonimia entre derechos y deberes, y por el otro, la estrecha vinculación entre la palabra deberes y una serie de obligaciones concretas de las personas, vinculadas a las actividades diarias y al sostén de la familia y de la sociedad.

El cuadro de resumen de las diversas acepciones por género y por región, nos permite configurar el

► Contenidos de la noción de deberes (castellano y quechua) por regiones, Perú

	MUJERES	HOMBRES
Abancay	Lo que tenemos que hacer, respetar Lo que debemos hacer Deberes Como una obligación Saber hacer las cosas	Obligación de ciudadanos Hacer Lo que corresponde a cada uno Ordenar
Ayacucho	Deberes Hacer el bien (cumplir obligaciones) Hacer el bien	Lo que hay que hacer Quehacer, cumplimiento allinta rurana ah...sasachakuykunapi obedecer, respetar las órdenes
Huancavelica	Debernin kan Las cosas que hay que cumplir deberniyku imapas ruwanaykupaq Deberes	Lo que debo hacer, cumplir Obligación Ruanaykuna ruwanaykikuna, cumplinayki cumpliynin Kamachikuy

Fuente: Entrevistas

conjunto de significados atribuidos a la palabra deberes.

El conjunto de respuestas nos permite identificar una serie de significados atribuidos a la palabra: cuatro de ellos expresados en castellano o castellano quechuzado (deberes, derechos, obligación, cumplir) y sólo uno en quechua (Ruwana):

1) Deberes: utilizada como palabra castellana o quechuzada y comprendida con un significado semejante al castellano:

“Debernin kan así nomás pues” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Así nomás decimos deberes” (Adela, Huancavelica).

2) Derechos: uso de la palabra como sinónimo de derechos, otra vez, por sinonimia o por colocar ambos conceptos en un significado más amplio:

“El deber también es como un derecho es de ser atendidos en una oficina, el deber es no recibir maltratos y ser atendidos bien en las oficinas y a su hora y no estar esperando no, el deber es como los derechos” (Nemecia, Huancavelica).

“El deber de no tener mal trato, ser respetados... El deber de dar buen trato a mis socias y como dicen también podemos tener discusiones pero tenemos el deber de ser escuchados...Yo tengo el deber de educar a mis hijos de darles el alimento... El deber de ayudar a nuestros padres (Adela, Huancavelica, Yananaco).

*“A cada uno corresponde un derecho y un deber”
(Danilo, Abancay, Curahuasi).*

“Deberes será pues que cuando digas algo te respeten” (Norma, Ayacucho, Los Morochucos).

3) Obligación. Quizás uno de los significados más recurrentes es considerar el deber como una obligación de las personas, algo que se tiene que hacer forzosamente, algo que se espera que se haga y que le corresponde a las personas: atender a los hijos, darles educación y salud, respetar a los padres. Es una obligación que compete a todas las personas, consigo mismo, para con los otros y para con la colectividad:

“Es como una obligación: cuidar a mis hijos, trabajar, construir mi casa para que vivan bien, educación y salud” (Gladys, Abancay, Villa Ampay).

“Para mí deber es educar a mis hijos, ser responsable en su colegio” (Delia, Abancay, Curahuasi).

“Deberes es que yo tengo mi hija ¿verdad? entonces es mi deber educarlo, alimentarlo vestirlo, hablarle cariñarle, esos son los deberes cumplir con mis padres, ayudarlo ¿no es así? y de esa manera conozco el deber” (Martha, Ayacucho, Los Morochucos).

“Es una obligación de los ciudadanos, cumplir en mi hogar con los hijos, a la esposa” (Pedro, Huancavelica).

“Deberes significa este nosotros por ejemplo deber es tener deber de repente mantener la fami-

lia, pertenecer a la comunidad en las actividades, bueno ver las necesidades tanto de la familia como de la comunidad, bueno eso es un deber para mí” (Alfredo, Ayacucho, Los Morochucos).

“Es la obligación que tiene para consigo mismo, para con su entorno, para con su población” (Pedro, Huancavelica).

“Deberes es por ejemplo: el deber del padre es ser responsable con mis hijos, ser puntual para que mis hijos aprendan, enviar puntual a la escuela y cumplir con las cosas que me pide mis hijos, es así que puedo ser respetado” (Edilberto, Huancavelica, Yauli).

Estos deberes de obligación son mayores para quienes ocupan un cargo de autoridad, extendiéndose para con la comunidad las obligaciones que se tienen con la familia, de cuidado, protección, respeto y otras:

“Deberes, bueno nosotros tenemos deberes, por ejemplo mis deberes sería como padre para ser respetar a mis hijos, y yo como autoridad, para poner a mi familia en una situación correcta para que no sea ratero, para que no sea mentiroso todo eso son mis derechos” (Agustín, Ayacucho, Los Morochucos).

“Para nosotros como autoridad es cumplir nuestros deberes y en nuestras casas vivir bien con nuestras esposas e hijos y darles la educación, eso creo debe ser los deberes” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

4) Lo que se debe cumplir: La palabra deber es entendida como aquello que requiere ser cumplido. Lo que se tiene que cumplir en el sentido de obligación que debe ser hecha. Hay en ello un trasfondo de cumplimiento de normas y costumbres o leyes, algo que supone la obediencia y el respeto a las costumbres y los mandatos:

“Deberes es como el derecho que uno tiene que cumplir ¿no?, deber de trabajar, el deber de hacer las cosas, deber también es cumplir todas las obligaciones” (Haydée, Ayacucho, San Juan Bautista).

“Saber hacer las cosas, de todas las personas que hacen” (María, Abancay, Villa Ampay).

“Todas las cosas hay que cumplier, todo lo que la autoridad se manda” (Nemecia, Huancavelica).

“En quechua, cumpliynin eso no más” (Saturnino, Huancavelica, Yauli).

“Ah eso son obligación pues es lo que una comunidad cumple, por ejemplo en una comunidad tenemos un estatuto interno aprobado por la comunidad eso cumpliendo nos hacemos caso entre nosotros” (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

“Deber es el cumplimiento o los... el quehacer que yo tengo ante la sociedad o ante la persona, el respeto que puede tener hacia mi pueblo, es deber del trabajo colectivo etc.” (Sergio, Ayacucho, Los Morochucos).

Por ello, algunas respuestas señalan el cumplimiento como obediencia y respeto a la autoridad, a los padres, a quienes resguardan las normas:

“Cumplir lo que la autoridad manda” (Nemecia, Huancavelica).

“Mandar, obedecer, también sería una sola mano, un solo corazón, una sola cabeza” (Sergio, Ayacucho, Los Morochucos).

“La palabra deberes es, las órdenes de los padres que se tiene que respetar y hacer caso” (Agustín, Ayacucho, Los Morochucos).

5) Cosas que se tienen que hacer: Finalmente, el principal significado parece ser “lo que se tiene que hacer”, lo que hay que hacer. Ello se expresa en quechua con la palabra “ruwana” (“ruanaykuna”) o “ru-rana”, que tiene el sentido de hacer, de ocupación, incluso de trabajo. Es el quehacer que debe ser cumplido, que no siempre es fácil, que cuesta esfuerzo (“sasachakuykunapi”), pero que supone un fin bueno y deseable, “hacer el bien”:

“Será hacer el bien pues... deberes” (Juana, Ayacucho, San Juan Bautista).

“Deberniyku imapas ruwanaykupaq, así será pues señorita” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

► Traducciones de la palabra deberes, por zonas y género. Cochabamba, Bolivia

Arbieto	Colcapirhua	Quillacollo	Tiquipaya	Cliza	Punata
MUJERES					
Ruwanayku	Tiene que saber qué hacer.	Ruwanasniyku	Ruayniy. Ruwanasniy.	(sin respuestas)	podemos
Kamachiy			Ruwanay		nuestro trabajo
Imachus ruana	Kamachi. kasuna, obedecer	Las cosas que tengo que cumplir, hacer, obligaciones. Ruwanasniy.			lo que hacemos
HOMBRES					
Imaruwanasta	Obligación	Cumplinay	Junt'ana	Ruananchis	Deberes
Ruwanasniyku				Ruwaykunas	Que hagan
Ruwanasniykutian tanto familiapi		Junt'anay			
Ruwanay					
Ruwanasniykupueblupaj, sociedad ukhupipis, mana familia ukhullapichu.					
Participanayku					

Fuente: Grupos focales

“Los deberes son los quehaceres” (Moisés, Ayacucho, Los Morochucos).

“A ya este... allinta rurana ah...sasachakuykunapi” (Alfredo, Ayacucho, Los Morochucos).

“Los deberes es el quehacer, el cumplimiento, lo que uno ordena se tiene que cumplir” (Moisés, Ayacucho, Los Morochucos).

“Lo que lo debo de hacer, cumplir” (Ricardo, Huancavelica).

“Ah, esos se dice pues ruwanaykikuna, cumplinay-ki así decimos” (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

EN BOLIVIA, las respuestas de las entrevistas y de los grupos focales apuntan también a cinco significados posibles de la palabra deberes en quechua: Deberes; Lo que hay que cumplir; Lo que debemos hacer (Ruwana); Obligación; y Responsabilidad.

► Contenidos de la noción de deberes (castellano y quechua) por género, Cochabamba, Bolivia

MUJERES	HOMBRES
Deberes Anchataphutikun, sonkoynanan. imatajcumplinanchiqtiyan, imacharuwananchiq ruwana	Obligación Tener una misión Akatana ruwanata imatachus nuwananchiq imatachuruwananchiqta.
kaytaruwasay, ruwanaytiya imadiapajchus- niwankuchaytacumplinaytiyan	Nokaykuqasentajetapagaycu Nokaykukacuidaykuyacutapis
yuyayniy	Asumir responsabilidad Junt'ana

1) La primera corresponde al uso castellano de la palabra de uso general y corriente, al interior incluso de las propias familias:

“Como deberes yo conozco, por ejemplo yo a mi hija le dejo y le digo cuál es su deber” (Aurora, Arbieto).

“Yo escuché decir también decir con el mismo nombre de deberes” (Noemí, Cliza).

2) Una segunda acepción corresponde a la acción de cumplir: los deberes son aquello que hay que cumplir, en el sentido de cumplir las normas (kamachi):

“Deberes sería pues imatajcumplinanchiqtiyan, tendría que ser eso” (Sabina, Punata).

“En quechua sería cumplir con normas, leyes como personas” (Abdón, Arbieto).

3) Una tercera, aparentemente en un número mayor de formulaciones refiere a “lo que debemos hacer”, lo que todos tienen que hacer:

ruwana, “imacharuwananchiq” (Emilia, Cliza).

“Akatana ruwanata imatachus nuwananchiq” (Félix, Cliza).

“imatachusruwananchiqta” (Juan, Colcapirhua).

“Deber para mí es: kaytaruwasay, ruwanaytiya imadiapajchusniwankuchaytacumplinaytiyan” (Aurelia, Colcapirhua).

“Ruwanasniykupueblupaj, sociedad ukhupipis,

mana familia ukhullapichu” (Grupo focal hombre Arbieto)

“Quiere decir que cada persona tenemos una misión” (Saidé, Arbieto).

4) El cuarto sentido se refiere al deber como obligación, en el sentido imperativo de lo que todos tienen que hacer, de alguna manera relacionado con los dos sentidos anteriores aunque aparentemente con un mayor énfasis en la obligatoriedad de lo que se debe hacer. La palabra se usa también en español:

“Decimos obligación nomas” (Leoncio, Punata).

“Bueno, en ese campo en definitiva igual utilizan como una obligación, una palabra específica no he escuchado en cuanto a deberes” (Tito, Punata).

“Podría ser las obligaciones que tenemos la familia y en este caso de autoridades de mejorar la vida de todos los habitantes de este municipio”; (Freddy, Cliza).

“Nosotros decimos simplemente obligación” (Darío, Colcapirhua).

5) El quinto y último significado posible sería el de responsabilidad. El deber es la responsabilidad que todos tienen de hacer las cosas, reportan el significado más a la acción de cumplir porque las personas actúan por voluntad propia para ello. Aparentemen-

te el equivalente quechua sería yuyayniy (¿ser consciente?, ¿ser responsable?):

“Nokaykuqasentajetapagaycu, es un deber, ¿no?... Nokaykukacuidaykuyacutapis No hay una forma de expresar, simplemente asumen la responsabilidad de lo que hacen. El deber se maneja como una responsabilidad, pagan por el lugar que están ocupando para vender” (Saúl, Tiquipaya)

No hay una forma de expresar, simplemente asumen la responsabilidad de lo que hacen. El deber se maneja como una responsabilidad, pagan por el lugar que están ocupando para vender:

“Puede ser: yuyayniy ser consciente, responsable” (Felisa, Tiquipaya).

Una lectura comparativa de las respuestas en los dos países muestra casi una correspondencia de significados, aunque con algunos matices. En su conjunto el significado de deberes apunta a acciones concretas a realizar a dos niveles o grados de cumplimiento. En el primero, y aparentemente el significado más importante (Ruwana), corresponde a las cosas concretas por hacer, que todo ser humano tiene que hacer. El segundo, que supone de alguna manera un matiz, tiene que ver con lo que se tiene que cumplir, todo aquello, también concreto, que es de cumplimiento forzoso, por ello se remite a la autoridad y está vinculado al respeto. Cuando se es autoridad la necesidad de cumplimiento es máxima. Estos dos conceptos se reflejarían en la

sinonimia entre derechos y deberes (sólo en Perú) pero también y sobre todo, en la palabra castellana “obligación” completamente absorbida en quechua.

SIGNIFICADO Y CONTENIDO SEMÁNTICO DE “JUSTICIA”

A DIFERENCIA de derecho o deber, la palabra justicia tiene una larga historia de incorporación a la lengua quechua. Muchas autoridades tradicionales son llamadas justicias desde hace más de un siglo. No es de extrañar que la palabra se use extensamente en castellano:

“en la comunidad la palabra justicia se maneja con el mismo nombre” (Sabina, Punata),

aunque con diversos significados, entre hombres y mujeres en ambos países. La palabra justicia se usa en castellano incluso entre quechua hablantes:

“No hay otra palabra para denominar, sólo conocemos como justicia. Además aquí no hay quechua puro” (Martha, Ayacucho, Los Morochucos).

Aun cuando se señala que no existe una palabra quechua para el término, existe un uso tradicional del término que se combina con una serie de derivaciones y complementos surgidos de la acción de ir a solicitar justicia o buscar justicia:

“En quechua yo diría: policiaman rinki, defensoriasman yanyunqi, alcadiaman ima reclamo

ruwaymunanki chayk'a ajina parlayman quechuapi (vas a ir a la policía, a las defensorías, a la alcaldía si hay algún reclamo que hacer, así puedo hablar en quechua) (Aurora, Arbieta).

Así, la población habla de la justicia como en el marco de un acto, de una acción:

"Voy a la justicia para hacer respetar mis derechos" (Edelfina, Arbieta).

A partir de las entrevistas podemos establecer un conjunto de cuatro significados complementarios para la palabra justicia en las zonas centro-sur andinas del Perú: Vinculada o referida al Poder Judicial; Queja o reclamo; Deber y cumplimiento de derechos; y, Vivir bien³¹.

1) Un primer significado atribuido a justicia refiere al acceso a la justicia y particularmente a todo lo referido a las leyes y al Poder Judicial. Así, la palabra justicia está vinculada a las leyes, al acto de presentarse ante las autoridades en el marco de las leyes del Estado y la legalidad. Los jueces hacen la justicia, son la justicia. Ir al juez es ir a la justicia para arreglar problemas. La justicia corrige a las personas, supone andar en problemas y pleitos, supone ir a la ciudad para buscar lo que no pudo ser resuelto en el espacio local:

"Los que nos defienden" (María, Abancay, Villa Ampay).

"Cuando uno se lleva a la queja, cuando uno arregla los problemas con otros, de violencia familiar"



Justicia: referida al Poder judicial, para el cumplimiento de derechos y vivir bien.

³¹ Algunos testimonios señalan que la justicia que se aplica no siempre es la mejor y que no es realmente imparcial, beneficiando más a unos que a otros. Así la justicia (como institución) no logra aplicar realmente la justicia: "pero tal vez para mí no existe la justicia, porque la justicia es para los que tienen dinero pero no para la gente pobre porque cuando tienes problema y vas a la justicia el que tiene dinero paga y a pesar de tener culpa te hace más problemas. Por eso no existe justicia para mí y la justicia debe ser neutra en la que a ambas partes nos debe orientar pues y de esa manera solucionar. Yo creo que las personas que trabajan no son humanas porque se hacen comprar con dinero y pasa todo eso" (Ayacucho, mujer). La justicia tarda mucho en resolver los problemas y no siempre respeta otros acuerdos: "es solucionar un problema que se tiene, se soluciona hasta donde también nos llevamos con la justicia hasta cansarnos y luego lo dejamos muchas veces. Y se hace desaparecer con los acuerdos esos problemas o llegamos a la justicia. Además la justicia dura mucho tiempo dos tres años... yo conozco ha pasado 4 años y la justicia hasta ahora no termina" (Huancavelica, varón).

cuando hay problemas de maltrato y el juez hace la justicia” (Delia, Abancay, Curahuasi).

“¿Ir al juez lo que dicen?, se dice voy a ir al juez, voy a ir a la justicia así nomás” (Norma, Ayacucho, Los Morochucos).

“Justicia será ir a arreglar un problema” (Norma, Ayacucho, Los Morochucos).

“Bueno, justicia, es cuando hay cualquier problema llegando a la justicia encontramos alguna solución” (Martha, Ayacucho, Los Morochucos).

“Justicia será andar en problemas o juicios pues señorita, aquí dicen cuando tienen problemas nos estamos enjuiciando, estamos ya en la Ciudad” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Es estar en juicio de cualquier daño, cuando lo llevas a la justicia después de discutir, pelear o de cualquier otra cosa. Eso es derecho deber, dicen también dernikitam riqi cumpliwaq” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Sólo con justicia conocemos, como dije decimos tenemos que ir a la justicia si no haya una solución aquí”; “Como dije, justicia es lo que corrige a esas personas malas de acuerdo a la ley. Si no existiera leyes la vida no sería bien, como dije los gobernantes están aumentando o disminuyendo las leyes por esos la gente es respetada” (Moisés, Ayacucho, Los Morochucos).

La justicia está directamente relacionada a las leyes y sus articulados, las leyes mismas son vistas como justicia:

“Será pues prácticamente las leyes que nos dan desde el gobierno las autoridades” (Gladys, Abancay, Villa Ampay).

“Hacer una cosa legal” (Santiago, Abancay, Villa Ampay).

“Justicia será pues señorita según a las leyes creo que hay artículos” (Adela, Huancavelica, mujer).

“Bueno, yo conozco el término de justicia mi hermano... bueno, conozco con el termino de juzgado, corte y fiscal, con ese término lo conozco” “Dicen justicia porque a las leyes mi hermano... la ley es justicia. Donde se atienden las quejas” (Agustín, Ayacucho, Los Morochucos).

2) En correspondencia con lo anterior, la palabra justicia está relacionada con la queja y el reclamo, con el acto de formular una demanda o denuncia (“queha, qehanakuy”) para respetar derechos. El término se adapta al quechua en el mismo sentido (“quejakamusum”) vinculándolo a su presentación ante la justicia (“justiciaman quejakaramusayki”):

“Justicia es pues es un reclamo que se hace para hacer respetar de nuestro derecho de un bien de algo de lo que es legal y real” (Elena, Ayacucho, San Juan Bautista).

“Justicia es la casa que se hace las quejas”... “Quejakamusun, así no más pues señorita” (Elizabeth, Huancavelica).

“Decimos queja” (Julia, Abancay, Curahuasi).

“Justicia se dirá justicia no más pues, o justiciaman quejakaramusayki, a la policía, así decimos en quechua y todos los de aquí igual, el quechua puro no hablamos” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Queja decimos pues” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Se dice queha, qehanakuy (denunciar)... Nos estamos llevando a la denuncia o a la queha” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

Sin embargo, de los testimonios también se desprenden otras dos acepciones de justicia, que nos aproximan a otro contenido del concepto en términos más generales y abstractos.

3) La justicia como deber, como satisfacción de derechos y cumplimiento de valores positivos, que pondera y evalúa lo bueno y lo malo. En esta concepción, la justicia tiene que ver con la moral y con lo sagrado. La justicia es lo apropiado, lo que debe ser, lo que obliga a respetar los derechos, que está vinculada con la equidad y los derechos de todos:

“Bueno. Yo conozco justicia como encontrar en algún lugar o encontrar justicia con Dios y sólo ha-

blamos así”. (Martha, Ayacucho, Los Morochucos).

“Justicia es hacernos respetar todo, hacer respetar nuestros derechos, para que cuando hay problemas nos agüen respetar” (Nemecia, Huancavelica).

“Bueno para mí justicia es aquella que busca la ley haciendo respetar sus derechos. respetar es justicia” (Danilo, Abancay, Curahuasi).

“Es una obligación que tiene hacia los demás” (Víctor, Abancay, Villa Ampay).

“Es hacerme respetar” (Juan, Abancay, Curahuasi).

“Es tener lo que tú dentro de tus valores consideras positivos y como autoridades es hacer como dice la ley o las normas. Es actuar con justicia sin cometer abusos... es como un juez que evalúa los bueno o lo malo del delito” (Ricardo, Huancavelica).

“Justicia es que cumpla este o que atienda a las personas con la misma digamos expectativa, con la misma calidad que atienden a los demás, por ejemplo a la gente de palta no, entonces yo diría que este... como se llama... la justicia debe ser atendido o juzgado de igual manera, para todos igual, eso yo diría justicia no, por ejemplo gente del campo es más que nada digamos es perjudicado en tema de justicia” (Alfredo, Ayacucho, Los Morochucos).

4) El cuarto significado aproxima justicia a nociones relacionadas con el buen vivir, a lo que está bien. Así

la justicia está vinculada con arreglar los problemas, con vivir en paz, con traer la tranquilidad a un problema. Esta acepción parece vincularse a la idea de “estar bien”:

“Justicia es, en quechua, bueno, para mí la palabra allin kawsay creo que es igual que deber o sea vivir bien” (Sergio, Ayacucho, Los Morochucos).

*“¡Ah! justicia decimos allin kawsay”
...“De acuerdo a lo que vemos en justicia hay leyes que nos obliga a hacer cosas para llegar al buen vivir, si no habría leyes no podríamos tener justicia” (Marcelo, Huancavelica, Ambato).*

“Allichasun, allichay si eso nomás... así es”...“Justicia es algo arreglar los problemas” (Saturnino, Huancavelica, Yauli).

“Es hacer llegar a una tranquilidad de un problema” (Edilberto, Huancavelica, Yauli).

“Justicias es darle... una palabra concreta, justicia es darle a una persona la posibilidad de vivir en paz” (Pedro, Huancavelica).

Para Bolivia, la traducción proveída a la palabra justicia nos aproxima a significados atribuibles en quecha al término castellano. De las entrevistas, el significado y derivaciones de la palabra justicia parece orientarse hacia cinco grandes grupos de significados: Relativo a la administración de justicia y lo legal; La justicia como “lo correcto”, lo equitativo; La

justicia como respeto; La justicia como queja o pleito; y La justicia como arreglo o dictamen. Cada una de estas acepciones tiene una gama de significados, algunos abstractos, pero en la mayor parte de los caos orientados a la acción.

► Contenidos de la noción de justicia (castellano y quechua) por género, Cochabamba, Bolivia.

MUJERES	HOMBRES
Justicia	Justicia
Quejarse. <i>Justiciamanrisaj</i>	Lo legal
<i>imainatatajrespetachicusaj</i>	<i>Kamachi</i>
Castigar	Igualdad de derechos y obligaciones
<i>Pleitear pleiteacushan, pleitupikashani</i>	Dar a cada uno lo que le corresponde
<i>chekanpuriy</i>	Hacernos respetar, hacernos cumplir
Que se respeta a todos	<i>Chekantallank'ay,</i>
<i>justiciamanrisaj</i>	<i>Cabaltaruway</i>
<i>Yanapay uyarichikuna</i> (ayudar a resolver)	<i>Allinruway</i>
Hacer lo correcto	

Fuente: Entrevistas

Las respuestas en Bolivia, refieren a una serie amplia de contenidos relacionados entre sí, que conecta el concepto con varias dimensiones de la vida en sociedad: La justicia como institución formal; Interponer reclamos e interponer quejas; Acto correcto; Dictamen de autoridad; y, Buen dictamen, dictamen correcto.

1) El primer significado atribuido a la palabra justicia tiene que ver con los atributos legales y formales

de la acción de la justicia tanto en las instituciones del Estado como en las comunales. Así, la justicia se refiere a lo legal, a lo que tiene que ver con los juzgados y la autoridad formal (estatal o comunal). Se añade que en estas instituciones no siempre se alcanza justicia:

“Decimos también justicia también. Justicia es hacer algo legal”. (Leoncio, Punata).

“Es Kamachi. Es cumplir con la Ley, si abusar no haciéndose abusar” (Félix, Cliza).

“Justicia, también la misma palabra. Para mí quiere decir hacer cumplir un derecho legal de acuerdo a la Ley” (Darío, Colcapirhua).

“Justicia es dar a uno lo que en derecho le corresponde” (Williams, Tiquipaya).

“Hay autoridades nombradas a nivel nacional, hace rato tocábamos de las autoridades sobre todo quienes administran la justicia, hablábamos de la fiscalía del juzgado y también podríamos manifestar a la policía boliviana pero al menos de las tres instituciones en la provincia de Cliza hemos podido notar de que no lo administran bien la justicia” (Freddy, Cliza).

“La justicia se refiere cuando una persona acude a la casa de justicia a pedir justicia de acuerdo a las Leyes, y la autoridad hace justicia” (Grupo focal mujeres, Cliza).

“No hay justicia para las personas” (Grupo focal mujeres, Cliza).

2) La segunda tiene que ver con la acción de interponer un reclamo: desde quejarse hasta interponer un pleito. Se refiere al acto de ir a reclamar frente a un perjuicio o una afectación a los derechos o los bienes de alguien:

“Hay una palabra pero me olvide, pero puede ser: chekanpuriy” (Janet, Punata).

“Será pues quejarse, o sea a veces decimos: justiciamanrisaj” (Flora, Colcapirhua).

“Yo he escuchado decir: pleiteacushan, pleitupikashani, pero así en quechua quechua no he escuchado”. (Noemí, Cliza).

3) En una tercera acepción la justicia es entendida como el acto correcto, como hacer lo correcto, lo que es debido. La justicia es lo justo, lo que es apropiado, lo que es deseable y lo que se tiene que resolver imparcialmente, equilibradamente:

“Para mí justicia significa hacer lo correcto, sin cometer errores” (Felisa, Tiquipaya).

“... se dice: yanapay, uyarichikuna, uyarichikuna dijéramos ¿no? Para mí, que nos ayuden a solucionar los problemas, que se arreglen bien los problemas sin parcializarse, sin beneficiar al que no corresponde, para mí eso sería justicia” (Aurelia, Colcapirhua).

“Nosotros sólo decimos justicia, pero en quechua no hay la palabra justicia, se habla mucho pero sólo con justicia, justicia sería “hacer lo correcto”, sin estar de parte de nadie hacer lo correcto” (Edelfina, Arbieto).

“Justicia es aquello que corresponde dar a cada uno lo que está establecido en la Ley o tratándose de una comunidad a un trato igualitario entre cada uno de los afiliados, justicia es equidad y creo que podríamos ver aquellas manifestaciones en los sindicatos, la sanción siempre es equitativa y su procedimiento muy rápido pero es una decisión que lo toman directamente en una comunidad sin embargo creo” (Tito, Punata).

4) La cuarta acepción señala más bien diversas derivaciones de la palabra respeto: La justicia es así un acto de respeto, se busca justicia para obtener respeto y para hacerse respetar, para hacer respetar el derecho de todos, con un sentido de equidad:

“En quechua decimos: imainatatajrespetachicusa, quizá no es lo correcto pero de esa forma decimos, falta recuperar nuestro idioma por eso estamos trabajando en el CENAQ (Consejo Educativo de la Nación Quechua) (Sabina, Punata).

“Nos tienen que respetar, para eso tiene que haber policía, para que haga justicia” (María, Quillacollo).

“Quiere decir que se respete a todos cualquiera sea su situación, la Ley debe ser igual para todos” (Noemí, Cliza).

“Es hacernos respetar, hacernos cumplir” (Alejo, Quillacollo).

5) La quinta acepción se refiere a las condiciones para el acto de justicia (equidad) y al resultado del reclamo. La justicia es y significa un arreglo, la búsqueda de atención y de reparación. La población busca a las autoridades para que hagan justicia y arreglen, dando solución, reparando el daño, castigando, de acuerdo a lo más conveniente. Así justicia es también el arreglo o el dictamen de respuesta ante una queja:

“Justicia es hacerte hacer caso. Cuando nos hacen una maldad, cuando nos roban o cuando nos pegan, hay que ir donde un dirigente, un corregidor o la policía, para que nos ayuden, eso es lo que yo entiendo” (Norma, Tiquipaya).

“En quechua se conoce con el mismo nombre. Se refiere cuando hay daños en las chacras y las autoridades tienen que arreglar por igual, la solución debe ser por igual para ambos, tiene que haber justicia para el que hizo el daño y para el afectado, para ambos tiene haber esa justicia” (Emilia, Cliza).

“Significa que si alguien me tratara mal yo tendría que ir a quejarme. Significa dar castigo a los que cometen algún delito” (Elisa, Tiquipaya).

“Chekantallank’ay, puede ser también cabaltaruway Para mí es solucionar un problema sin parcializarse a ningún lado” (Abdón, Punata).

“Se escucha de la justicia comunitaria. Justicia sería: allinruway” (Juan, Colcapirhua).

6) Un sexto significado posible (quizás relacionado con el tercer significado, si es que no es idéntico) es la definición de justicia en términos de buen dictamen, de respuesta equilibrada correcta, apropiada frente a un reclamo pero también ante cualquier situación. Aunque este significado aparece marginalmente en las entrevistas, aparece con más claridad en los grupos focales, en los cuales se mencionan palabras como “allinruway” o cabalruway”, el buen juicio el bien hacer o cumplir entran también en la definición de justicia:

“En nuestro lugar la palabra justicia en quechua no existe. Significa que nadie debe ser maltratado, igualdad de derechos y obligaciones, sin peleas”. (Cresencio, Arbieta).

Las traducciones ensayadas en los grupos focales muestran uno u otro de los significados presentados, aunque hay algunas preferencias específicas para algunas localidades como se puede apreciar en el cuadro siguiente.

Una lectura integrada del significado quechua de justicia en los dos países muestra, en primer lugar, amplia coincidencia, aunque con algunos matices importantes. La idea de justicia correspondería a dos conjuntos de significados, uno vinculado a las instituciones formales que representan justicia, el Poder Judicial, las normas y leyes así como a los ac-

► Traducciones de la palabra justicia, por zonas y género

Arbieta	Colcapirhua	Quillacollo	Tiquipaya	Cliza	Punata
MUJERES					
<i>Cheqan</i>	<i>Leyesunata</i>	<i>Allin ruana.</i> <i>Sumaj ruana</i>	<i>Quejakamusqayku</i>		
<i>Qhespichiy</i>	<i>mask'aricuna</i>	<i>Kosa ruana</i>	<i>Parte pasakamusaj</i> <i>Demandamusayqi</i>		
<i>Allinñachinay</i>			<i>corregidorman</i>		
HOMBRES					
<i>Allinchay</i>	Recomendar, recomendado.	<i>Kamachiy</i> <i>K'amisunchiq</i>	<i>Qijana</i>	<i>Quejanacu</i>	
<i>Sut'inchay</i>	Tiene que recomendarle.			<i>kabal ruway</i>	
<i>Allinchana</i>				<i>kamachi.</i>	
<i>Sumajñanman churana</i>	<i>kamachiy</i>				

Fuente: Grupos focales



En nuestro lugar la palabra justicia en quechua no existe. Significa que nadie debe ser maltratado, igualdad de derechos y obligaciones, sin peleas.

tos orientados al mismo, las quejas, los reclamos y en el caso de Bolivia, también refiere a los resultados del mismo, que se espera sean apropiados y equilibrados. Otra idea de la justicia remite a lo apropiado, lo correcto, vinculado a vivir en paz, a vivir bien; ello se expresa en términos de equidad y en el caso de Bolivia, de respeto.

Las dos principales diferencias entre los países refieren a que en Bolivia, la justicia comunal también es justicia, en tanto que no hay menciones a ello en las respuestas en Perú. La segunda es la relación entre justicia y respeto, presente en Bolivia ausente en Perú.

4.6. Derechos, deberes, justicia

CONOCIMIENTO DE DERECHOS EN PERÚ Y BOLIVIA

LAS ENTREVISTAS en Perú y Bolivia muestran que el conocimiento sobre derechos está desigualmente distribuido, evidenciándose notables diferencias en este conocimiento entre mujeres y hombres.

En el Perú, respecto de los derechos de las personas, los derechos humanos y los derechos indígenas, son más conocidos por los hombres que por las mujeres, aunque con diferencias en cada uno de ellos. Existe una noción generalizada de que se tie-

nen derechos, aun cuando no se conozca bien cuáles son éstos, mujeres y hombres quechuas peruanos se consideran sujetos de derechos. Una parte de las mujeres y una proporción mayor de los hombres distinguen una serie de derechos ciudadanos generales (a la vida, al nombre, a la justicia). Además de éstos, en las respuestas se formulan una serie de derechos que hemos llamado tradicionales, que se refieren entre las mujeres a obligaciones y tareas domésticas y en el caso de los hombres a las obligaciones hacia la comunidad y hacia la autoridad comunal.

Los derechos humanos resultan más desconocidos para la población quechua, otra vez con diferencia por género: mientras la mitad de los hombres tienen nociones sobre ellos, prácticamente todas las mujeres los desconocen. Respecto del conocimiento de derechos de los pueblos indígenas, entre las mujeres sólo las dirigentes regionales tienen noción de ellos en tanto que muchos hombres son capaces de señalar una serie de derechos. En general, muchas respuestas apuntan a tener los “mismos derechos” aunque señalando que ellos no se hacen efectivos: derechos ciudadanos, derechos al respeto y a las prácticas culturales características. Entre los hombres hay además cierto conocimiento sobre algunos derechos indígenas específicos: derecho al idioma, a la cultura, al territorio. Más allá de todo este desconocimiento sobre derechos, la práctica por la reivindicación efectiva de derechos es parte de la práctica habitual de hombres y mujeres: todos los hombres y la mitad de las mujeres ha tenido experiencias con

instituciones públicas para el reclamo por derechos: las dos instancias más conocidas son las instituciones judiciales y los espacios de las autoridades formales locales. Lo que se busca con esta reivindicación de derechos es solucionar problemas.

Entre las poblaciones quechua de Bolivia se aprecian algunas similitudes pero también diferencias. Hay también una brecha de conocimiento de derechos entre hombres y mujeres, pero no parece tan pronunciada como en el Perú. Así, en lo que respecta a los derechos de las personas hay una fuerte conciencia de que todas las personas son sujeto de derechos, señalando hombres y mujeres una serie de derechos universales, a la vida, a la libertad de expresión, pero también haciendo particular énfasis en los derechos políticos y ciudadanos; los hombres hacen también particular referencia al derecho al bienestar. También se señalan una serie de derechos “tradicionales” redituándose como en Perú diferencias de género: para las mujeres se refieren al desarrollo de tareas domésticas y para los hombres el servicio y las tareas para con la comunidad.

Existe en Bolivia una mayor difusión de los derechos humanos que en Perú: más de la mitad de los entrevistados tiene al menos nociones sobre ellos. Al respecto, además se suman una serie de contenidos y características referidas a estos derechos: son de todos y todas, obligan a las instituciones, sirven de sustento a otros derechos, permiten el desarrollo de las personas y están relacionados con el respeto

debido a las personas. Los derechos de los pueblos indígenas refieren a que éstos tienen los mismos derechos que los demás ciudadanos y a que existirían derechos específicos: uso del idioma, uso costumbres y tradiciones; autonomía y organización propia; territorio; y, autodeterminación. Es la Constitución la principal garante de estos derechos. Con relación al Perú existe claramente una mayor conciencia de los derechos indígenas.

Al igual que en Perú, hombres y mujeres conocen una serie de instituciones de administración de justicia, distinguiendo claramente entre una justicia más local (comunal) y una justicia más lejana (del Estado). Las referencias se reparten entre el conocimiento del Poder Judicial y el de las autoridades locales (corregidor, policía, comunidad). Más allá del conocimiento de derechos, es habitual la práctica de defensa de los mismos.

CONCEPTOS QUECHUA DE DERECHOS, DEBERES Y JUSTICIA

UN PRIMER elemento a considerar en la determinación de equivalencias y equivalentes semánticos de los tres conceptos señalados, es la existencia y el uso de términos castellanos para referirse a ellos incluso en contextos de habla quechua. Así, muchas veces se usan los conceptos no sólo en castellano sino también con su significado en dicho idioma, quechuzando frases y expresiones. Y ello es válido para los tres conceptos: derechos, deberes y justicia.

► Significados en quechua de Derechos, Deberes y Justicia en Cochabamba, Bolivia y en el sur andino peruano

	PERÚ	BOLIVIA
Derechos	Derechos Lo que es propio de las personas Deberes Lo que corresponde por justicia Tratarse bien, respetarse	Derechos Munay (lo que se pide, reclama) Kamachi (normas, leyes) Atiy (poder) Kawsay (vida) Ruwana (lo que se debe cumplir) Lo que es nuestro
Deberes	Deberes Derechos Obligación Lo que se debe cumplir Lo que se tiene que hacer (ruwana)	Deberes Lo que se debe cumplir (normas) lo que se tiene que hacer (ruwana) Obligación Responsabilidad
Justicia	Relativo al poder judicial (leyes) Queja y reclamo Deber y satisfacción de derechos Buen vivir, lo que está bien	Relativo al poder judicial a lo legal Lo correcto, equitativo Respeto Queja o pleito Arreglo o dictamen

Fuente: Entrevistas y análisis en el capítulo



Derechos, deberes, justicia: lo que es propio de las personas.

En términos generales hay bastante similitud en el universo de significados reseñados entre Perú y Bolivia, aunque también algunos matices y significados particulares, a todo lo que es propio de las personas. En ambos países deberes se refiere a lo que corresponde a las personas, a lo que es propio de las personas, a lo que corresponde por justicia, por las normas. En el Perú ello tiene que ver con el respeto; en Bolivia las referencias son al poder, a la vida. En ambos casos se equipara derecho con deberes, en el sentido de lo que se debe cumplir, hacer (ruwana). En consecuencia, deberes, además del significado castellano, significa también lo que se debe cumplir, hacer (ruwana) pero también se refiere a obligación, a lo que implica responsabilidad.

Finalmente, justicia, además de su significado castellano, se relaciona con el conjunto de aparato judicial formal, con sus múltiples, agencias, agentes y documentos (incluidas las leyes): justicia se refiere en primer lugar a lo legal. Tiene también que ver con lo que se presenta en estas instancias: quejas, reclamos, pleitos así como a sus consecuencias: arreglos, dictámenes. Hay también un sentido de lo equitativo, de lo que está bien, de lo correcto, que se aproxima al buen vivir. Finalmente, en Bolivia tiene también un componente de respeto. ♦

CAPÍTULO 5

Conceptos y prácticas políticas frente al Estado



Este capítulo está destinado al análisis de las percepciones y vivencias de la política de hombres y mujeres de la sierra centro-sur andina, en Perú, y de Cochabamba, en Bolivia. La lógica del capítulo es establecer paralelos entre las prácticas políticas concretas de hombres y mujeres entrevistados/as y sus nociones sobre el Estado, la democracia, la autoridad y la participación.

El capítulo se organiza en dos grandes partes; la primera refiere a la concepción más general y amplia del Estado y la democracia desde las ideas que se generan sobre estos conceptos, pero también desde sus prácticas de acceso concreto a las autoridades del Estado. Nos centramos para ello, primero, en el conocimiento del Estado y su estructura política y en las nociones de democracia que maneja la población. Desde este punto de partida nos aproximamos a la vivencia y el recurso, a diversas autoridades de parte de hombres y mujeres, mostrando las brechas y dificultades para establecer esta comunicación y acceso; y en segundo término a las diversas acciones orientadas al control ciudadano y la vigilancia de las autoridades.

La segunda parte se refiere a las autoridades. Abordamos en primer lugar los requisitos para ser autoridad, las exigencias y lo que la población demanda a alguien para ser autoridad, indagando si las condiciones y requisitos son los mismos para hombres y mujeres. Enseguida, analizamos las circunstancias y limitaciones del acceso de las mujeres

a diversas instancias de autoridad, desde los cargos dirigenciales de base, hasta los cargos de representación política local, regional y nacional.

Este desarrollo nos da pie para desarrollar enseguida las percepciones, nociones y traducciones al quechua de los conceptos autoridad, poder y participación política en quechua, explorando los diversos significados de estas palabras y sus variantes regionales, a manera de introducción a las nociones en juego en el entramado de la cultura política quechua de las poblaciones analizadas.

5.1. Estado y Democracia

CONOCIMIENTO DEL ESTADO Y DE SU ESTRUCTURA POLÍTICA

LAS PREGUNTAS sobre el conocimiento del sistema político marcan un claro desfase entre Perú y Bolivia

en términos de género. Los hombres de ambos países dan respuestas, si no precisas al menos aproximadas y con ciertas nociones de conocimiento de las instituciones del Estado. En cambio, entre las mujeres hay diferencias notables entre el conocimiento que muestran las mujeres de Bolivia y el desconocimiento de las del Perú.

Es de señalar que las respuestas de los hombres dirigentes cochabambinos son más precisas y detalladas que las de sus homólogos peruanos. Sus respuestas muestran que el conocimiento de las instituciones del Estado está bastante difundido. Ubican una amplia gama de instituciones de gobierno, de centrales y del Ejecutivo como sectoriales, señalando la Presidencia, el Congreso, los ministerios (de Educación, Presidencia, Vivienda y otros), la prefectura y las alcaldías, la distinción entre Poder Ejecutivo y Judicial:

“A nivel de Estado tenemos el presidente, vicepresidente, congreso, cámara alta y cámara baja, ministerios y vice ministerios” (Cresencio Arbieto).

“Por supuesto está nuestro gobierno central, está los gobernadores con la nueva Ley, los ministros, vice ministros y los gobiernos municipales en este caso el alcalde los concejales y también tenemos entendido de que van a haber sub gobernadores a nivel regional” (Freddy, Cliza).

“El gobierno central, ministerios, vice ministerios así sucesivamente y las gobernaciones a nivel de departamentos” (Félix, Cliza).

“Gobierno, Ejecutivo, Legislativo ahora conocido como Asamblea Plurinacional, Corte Suprema, Corte Electoral esas son las grandes instituciones” (Abdón, Punata).

“Hay muchas instituciones como la Prefectura, Ministerio de gobierno, Ministerio de Educación, Desarrollo Productivo, Agropecuario” (Edwin, Quillacollo).

Las respuestas distinguen perfectamente los diversos niveles del gobierno, señalando el gobierno, el congreso, los gobiernos departamentales y los municipios:

“Primero está nuestro presidente, el congreso a nivel nacional, ahora tenemos los gobiernos departamentales, dentro los municipios los alcaldes y concejos... En Bolivia comienza desde el gobierno hasta el alcalde, y desde el alcalde hasta llegar a nivel nacional hasta el último funcionario” (Williams, Tiquipaya).

Todos los hombres entrevistados en el Perú dan también respuestas cortas pero precisas sobre las diversas instancias del Estado. Sin embargo, en las respuestas de los entrevistados no encontramos la misma complejidad y detalle que en sus homólogos cochabambinos:

“Hay muchas oficinas, por ejemplo los de arriba los del gobierno, el Congreso, Ministerio de Educación, Ministerio del Interior, Ministerio de Energía, hay muchos las oficinas” (Fortunato, Ayacucho, Los Morochucos).

“Las oficinas serán pues. En primer lugar lo que manda a nuestro Perú es el presidente de la República, después estará como secundario está dotas las leyes que ordenan, esos no conozco, hay también el gobierno que está en el Departamento de Ayacucho, don Ernesto Molina, después esta en las provinciales, los juzgados, ellos son los que ordenan” (Agustín, Ayacucho, Los Morochucos).

“En el pueblo de Huancavelica veo yo a la región, a la provincia, después está FONCODES hasta ahora, después el PRONAMACH se ha cambiado a AGRO RURAL, ellos trabajan con sólo algunas comunidades campesinas pero no con todos, trabajan asociativamente” (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

La mayor parte de las mujeres cochabambinas entrevistadas conoce la estructura del gobierno y señala a gobernantes y autoridades del país:

“Las autoridades son presidente, vicepresidente senadores, diputados”; “Nuestro país en el momento está siendo gobernado por el hermano presidente Evo Morales, vicepresidente Álvaro García Linera y los ministros” (Edelfina, Arbieta)

“El Defensor del Pueblo, el Órgano Ejecutivo, Legislativo, el Cuarto Órgano que es de la Corte Electoral y dentro manejan los diputados, senadores” (Janet, Punata).

También muestran conocimiento de la estructura política por niveles de gobierno, reconociendo

que “son varias instituciones, las que cumplen esas funciones y en diferentes ámbitos”.

“Está el Gobierno del Estado, gobernadores, alcaldías, assembleístas” (Elisa, Tiquipaya).

“Gobierno central, departamental, municipal, ahora ya tienen otros nombres antes estaban con otros nombres” (Noemí, Cliza).

“El presidente, el vicepresidente, cámara de diputados, senadores, prefectura, por último sería la alcaldía” (María, Quillacollo).

“Primeramente el gobierno central, luego diputados, senadores, ministros, en ellos está la responsabilidad, tienen que cumplir, porque a ellos se les ha elegido con el voto, en cada departamento. Luego la prefectura y la alcaldía” (Norma, Tiquipaya).

“En el departamento hay prefectos, alcaldes, pero en el departamento ahora ya es gobernador, todos ellos son los que gobiernan” (Aurelia, Colcapirhua).

En cambio, menos de la mitad de las mujeres entrevistadas en el centro-sur andino peruano pudo responder a la pregunta (sólo 5 de 13 entrevistadas). Algunas respuestas acertadas muestran conocimiento de la existencia del Gobierno Central, el Ministerio Público, algunos sectores (como educación y salud); también señalan la existencia de la municipalidad y la región así como la existencia de diferentes niveles de autoridad: presidente y ministros, presidente regio-

nal, alcalde. Probablemente, este conocimiento sea en gran medida por experiencia directa más que por un conocimiento “cívico” o “ciudadano” de la estructura del Estado. Así, no es de extrañar que también mencionen como instituciones de gobierno al PRONAA o a la comunidad campesina, e incluso a las ONGs.

En general, las respuestas de los hombres de ambos países, así como de las mujeres cochabambinas muestran un conocimiento complejo y más o menos estructurado de una serie de dependencias, que en su conjunto constituyen, efectivamente, instituciones del Estado. Las mujeres entrevistadas en el Perú muestran un conocimiento mucho más limitado, probablemente por una menor exposición y experiencia de relación con las instituciones estatales.

Señalaremos también que en las respuestas en Bolivia se indica también una relación entre niveles de gobierno y la mediación de otras instancias. Las mujeres señalan la participación de organizaciones e instancias representativas de la población organizada, incluyéndolas de alguna manera en el conjunto de instituciones cercanas al gobierno del país; sin confundirlas con ellas, consideran que éstas coadyuvan y dan legitimidad a las instituciones del gobierno:

“En Bolivia tenemos las instituciones tanto como nacional y departamentales, a nivel nacional tenemos a la Confederación de Campesinos de hombres y también está la Confederación de Campesinas Mujeres, ahí está también el CONAMAQ, CIDOB, son 5 organizaciones nacionales,

(pregunta: ¿Ellos Gobiernan el país?) No, ellos coadyuvan en el gobierno, estas organizaciones le ayudan a cumplir con su gestión de gobierno de nuestro hermano Evo Morales” (Sabina, Punata).

Entre los hombres esta función de nexo es vinculada a organizaciones sociales y ONGs:

“Hay varios, según mi percepción creo que las ONGs se preocupan más. Hay institución de mujeres que también trabajan por aquí” (Darío, Colcapirhua).

“Yo entiendo institución a lo referido de ONGs, yo no sé cómo maneja ellos, a mi comunidad no llegan y también no hay ONGs trabajando por la zona, aunque el gobierno no ha estado conforme con el trabajo de las ONGs porque dicen que son manejadas por USAID, pero sería bueno investigar para constatar para saber si es verdad” (Leoncio, Punata).

Este conocimiento respecto del Estado contrasta en alguna medida con cierto desconocimiento de la norma más importante del Estado. El grado de respuestas correctas es mayor entre hombres cochabambinos, seguidos de las mujeres de la misma jurisdicción y luego los hombres peruanos; las mujeres en el centro-sur andino peruano son las que dan menos respuesta a la pregunta.

Dos terceras partes de los hombres cochabambinos responden que la Constitución Política del Estado es la principal ley del país:

“La Constitución Política del Estado es la madre de todas las leyes, entonces lógicamente es la raíz es el componente principal de discusión, a partir de ahí recién se establecen las conductas jurídicas que debe de tener la nación” (Marcelo, Quillacollo).

Tres testimonios mencionan también la ley anti-corrupción (Quiroga Santa Cruz) como importante en el país. Son pocos los que señalan respuestas erróneas o no contestan, por lo general respondiendo “el gobierno”.

La mitad de las mujeres entrevistadas en Bolivia conoce que la Constitución es la principal norma del Estado; una de ellas señala incluso que se está viviendo un proceso de cambio y que se implementa un Estado plurinacional. Dos mujeres señalan también la existencia de la ley “Marcelo Quiroga Santa Cruz”. La otra mitad de las mujeres no conoce la respuesta a la pregunta aunque algunas ensayan respuestas como “el presidente”, “las leyes”, “el gobierno”.

Un tercio de los hombres entrevistados en el Perú, respondieron “la Constitución”, otro tercio señaló no saber y el resto dio respuestas dispares y generales: “las leyes” o “el gobierno”. Entre las mujeres prima el desconocimiento respecto de la Constitución como principal norma del Estado: once de trece entrevistadas responden no conocer la norma legal más importante para gobernar el país; dos respondieron: “las normas”, sin especificar cuáles, otras dijeron “el presidente” o “el gobierno”; sólo dos dieron la respuesta correcta. El cono-

cimiento modal parecería ser el de Paulina:

“Será el gobierno pues el que nos manda señorita... Bueno habrá leyes pues pero no sé señorita, dicen pues según ley el gobierno está gobernando, no conozco la ley” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

Las respuestas indican un contraste entre el conocimiento “práctico” de las instituciones del Estado frente a cierto desconocimiento de las instancias e instrumentos legales que lo soportan. Pensamos que la experiencia y el conocimiento político encontrado corresponderían más a una experiencia vivida que a un conocimiento formal del sistema.

El déficit en el conocimiento básico sobre la formalidad legal de la política y los derechos es mayor en el Perú que en Bolivia.

SIGNIFICADO Y CONOCIMIENTO DEL ESTADO

CUANDO SE PREGUNTA por el significado y el conocimiento del Estado existe un cuerpo general de respuestas bastante aproximadas entre hombres y mujeres en ambos países, con matices de acuerdo a país y género.

Refiriéndose al Estado, las mujeres en el Perú proporcionan tres tipos de respuestas complementarias entre sí: “Todos somos Estado”, referido por un tercio de las mujeres, señalando un **sentido de pertenencia**. Ello está relacionado con la segunda acepción referida al conjunto identificado como Es-

tado-país: “El país donde estamos”, refiriéndose a un **lugar**. El tercer tipo de respuestas refiere a la **autoridad**: “El Estado es lo que se manda, pues”, referido a una instancia más bien externa, que ordena y toma decisiones que deben ser acatadas por todos, y que es referido por varias de las mujeres entrevistadas:

*“El Estado manda de todo para todo el pueblo”
(Julia, Abancay, Curahuasi).*

Algunas respuestas de las mujeres peruanas sobre el Estado refieren también a “papá Gobierno” en el sentido de poder externo proveedor. A pesar de que algunas entrevistas buscan marcar una distancia con esta concepción, refiriéndola a la idea que tenían las abuelas mayores, las respuestas muestran la persistencia de este contenido:

“Dicen pues del Estado está viniendo, nuestro papá gobierno nos ha mandado, así dicen las abuelitas antiguas, el año pasado nos ha mandado frazadas de donde nos habrá mandado pues, pero dijeron que era del Estado el papá gobierno, algunos dicen que el Estado se ha llevado bastante dinero, lo que nosotros compramos pagamos impuestos eso dicen algunos” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

Las respuestas de las mujeres cochabambinas son semejantes. Aunque cuatro de las mujeres responden no saber qué es el Estado, el resto responde señalando diversas dimensiones del mismo. El Estado tendría en primer lugar un sentido de **lugar** vinculado a una **población** y a un **gobierno** y la

identificación nacional de Bolivia, como **República**. Podríamos decir que se entiende por Estado el territorio gobernado por autoridades elegidas:

“Para mí Estado es el lugar donde vive la población, el gobierno que elegimos” (Noemí, Cliza).

“Quiere decir nosotros somos el Estado, el territorio, la gobernación también es Estado” (Sabina, Punata).

“El Estado es todo Bolivia, es el conjunto de personas, dividido en gobierno, territorio, poder” (Janet, Punata).

“Para mí significa toda la república, todos las ciudades”; “Estado debe ser pues el gobierno” (Flora, Colcapirhua).

Las respuestas señalan la referencia en concreto al Estado boliviano, que incluye a la población y sus subdivisiones. Una respuesta incluye la idea de nación, en el sentido de un espacio de convivencia. Las respuestas parecen señalar una idea del Estado habitado, con nombre propio:

“Quiere decir “Suyu” (nación) donde todo convivimos, somos 9 departamentos y dentro estamos nosotros” (Emilia, Cliza).

“Estado quiere decir el pueblo de Bolivia, que todos viven ahí dentro” (Felisa, Tiquipaya).

Las respuestas de los hombres en el Perú son se-

mejantes y refieren a los mismos contenidos que las mujeres: “somos todos, somos nosotros”, refiriéndose específicamente al Perú,

“Estado peruano eso será pues” (Alfredo, Ayacucho, Los Morochucos).

marcando la idea de un territorio más su población, en el sentido de nación “el Perú, la nación peruana”:

“El Estado es todo el territorio peruano, somos nosotros los pobladores” (Ricardo Huancavelica, Yananaco).

“El Estado es toda la gente del Perú, somos todos nosotros, yo y los demás todos pues” (Saturnino, Huancavelica, Paltamachay).

El Estado incluye también las instituciones y tiene la facultad de nombrar autoridades, así como sus integrantes tienen también el derecho a elegir.

Para los hombres, estas nociones del Estado como totalidad a la que todos pertenecen viene de la mano con otras dos consideraciones: 1) al ser parte del Estado, todos dependemos de él:

“El Estado, en realidad es el pueblo ¿no? en este caso el Perú es todo el pueblo, el Estado quienes la conforman con diferentes instituciones públicas y privadas de la cual en forma democrática nombra a las autoridades ya sea por voto universal bueno de diferentes maneras para ver ya quiénes gobier-

nan, quiénes pueden ver quiénes manejar al país ¿no?” (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

Todos somos parte del Estado y el Estado es diferente del gobierno:

“Somos nosotros parte del Estado, cada ciudadano es parte del Estado; una cosa es gobierno y otra es Estado” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

Y ser parte del Estado conlleva el derecho a ser atendido por el Gobierno:

“El Estado es como dicen, todos somos el Estado por tanto todos debemos ser atendidos, como dije por ejemplo el presidente Alan García está atendiendo a algunos pueblos mientras que a otros no, pero gracias a dios él está diciendo que rincón por rincón será electrificado, llegará hasta los cerros está diciendo. Por todo eso yo lo felicito, pero hay veces algunos entran y si no es para su gusto no lo atiendo sólo al de su partido los atiende” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

La mayoría de los hombres cochabambinos se refiere al Estado como una unidad territorial, jurídica y relativamente abstracta. El Estado está constituido por el conjunto del territorio y la población que habita en él, está organizado y cuenta con autoridades que hacen cumplir normas y leyes:

“Según mi percepción, nosotros somos el Estado, también significa el territorio” (Saidé, Arbieta).

“Quiere decir un territorio grande, es un conjunto de población” (Leoncio, Punata).

“Estado quiere decir un territorio grande organizado” (Juan, Colcapirhua).

“El Estado es una sociedad dentro un territorio que tiene ciertas normativas para poder ir rigiéndose la convivencia de la población” (Saúl, Tiquipaya).

“Es una agrupación que tiene población, territorio y tiene un gobernador que hace cumplir las Leyes” (Félix, Cliza).

Estas respuestas significan que entienden el Estado como un territorio organizado, normado y gobernado.

Un par de respuestas en la misma línea proporcionan acepciones más organizadas y formales, reconociendo al Estado como instancia administrativa y normativa, regida por reglas y leyes, que se organiza políticamente y que tiene poder de coacción sobre sus habitantes:

“Estado es una nación jurídica políticamente organizada que tiene potestad coercitiva para que los habitantes y estantes puedan cumplir su potestad jurídica” (Tito, Punata).

“Estado bueno es una instancia administrativa, lógicamente está conformada por ciertos poderes que involucran un área de administración a nivel general a todos los bolivianos. El Estado

boliviano está conformado por todas esas instancias tiene sus divisiones, su ámbito administrativo, jurídico” (Marcelo, Quillacollo).

Una segunda acepción enfatiza más bien la población, separándose de la concepción territorial y apuntando a nociones más próximas a “sociedad” que a estructura organizativa o gobierno:

“Estado es toda la población, la gente y todos los que convivimos en ella... El Estado es la sociedad en la cual estamos” (Abdón, Punata).

Estas respuestas podrían estar próximas a una tercera acepción que concede al Estado el significado de “país”, clasificado en términos propios y con nombre propio (en este caso, Bolivia), con sus propias clasificaciones:

“Estado para mí significa el conjunto de todo el país” (Orlando, Arbieta).

“Estado es una organización en una nación que esta instituido con cargos” (Cresencio, Arbieta).

“Nuestro país estamos hablando de todos los departamentos que existen, las provincias” (Freddy, Cliza).

“Estado significa un país Bolivia, donde tenemos minería, estaño, todo lo que tenemos desde que los incas nos han dejado” (Alejo, Quillacollo).

“Estado está conformado por los cuatro puntos

cardinales, por eso decimos estado boliviano”
(Edwin, Quillacollo).

Del conjunto de respuestas de los dos países es posible identificar dos conjuntos de nociones referidas al Estado. La primera enfatiza la idea de lugar y territorio específicos (“suyo”), al que la población pertenece y se adscribe, llevando a una idea del Estado como sociedad y como nación. La segunda se refiere al Estado como territorio organizado y gobernado, vinculado a la estructuración del mismo, a las normas y a las autoridades. Este Estado tiene nombre propio, es Perú o Bolivia. En algunas acepciones (más en Perú), el Estado es “papá gobierno” un ente que debe atender, cuidar y proveer a sus poblaciones.

5.2. Nociones de democracia

El paso de la experiencia de las instituciones del Estado a la comprensión de la democracia no es sencillo. En términos abstractos, el término democracia nos remite a una serie de sentidos, probablemente compartidos con otras poblaciones del país, incluyendo sectores populares urbanos (Murakami 2000). Aunque resta un pequeño grupo de mujeres que responde “no sé” (un tercio de las entrevistas en Perú) o da respuestas no vinculadas que señalan desconocimiento (unas pocas en Cochabamba), la mayor parte de las respuestas muestran que existe una noción de democracia en-

tre las mujeres quechuas entrevistadas. Al respecto, las respuestas de las mujeres de ambos países convergen hacia tres grandes nociones relacionadas entre sí: la democracia vinculada a la idea de gobierno democrático y a procesos electorales, la facultad de elegir autoridades y representantes; la democracia que corresponde a la legalidad, el respeto a las leyes, los derechos y las libertades de las personas; y, la democracia que se vincula a la convivencia armónica entre personas.

La primera noción nos reenvía al sistema político y a la libertad de elección, y la práctica ciudadana de elección de autoridades así como para ser candidato y ser elegido. Está vinculada al gobierno democrático, vinculado a la autoridad. La democracia es la participación en el sistema político nacional, pero también y por extensión, en los sistemas políticos locales, municipales y probablemente también comunales:

“Bueno para mí la democracia es cuando una autoridad o gobierno democrático hay aunque ahora se está diciendo que hay gobierno democrático y la verdad no sé de qué democracia hablan, pero una autoridad hasta en un trabajo debe consultar entre personas para hacer algo o pasar al voto, por eso se dice democrático, en eso no hay eso de mandarse. El democrático es las personas que entienden, los que reciben opiniones y obedece las opiniones y entrando al voto se eligen para priorizar actividades, a eso se llama democrático” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Democracia quiere decir la libre elección de autoridades, nosotros elegimos sin que nadie nos imponga, de nosotros sale la autoridad elegida, por ejemplo Evo, nosotros hacemos ver nuestra voluntad a través de nuestro voto”. (Noemí, Cliza).

“Significa la participación de todas las personas sean hombres y mujeres, para ser candidato, para elegir autoridades” (Janet, Punata).

“Democracia quiere decir la reunión de varias personas donde decidimos elegir a nuestras autoridades” (Elisa, Tiquipaya).

“Democracia quiere decir que todos tienen derechos para participar dentro de sus pueblos” (Felisa, Tiquipaya).

La segunda noción nos reenvía a la idea de que la democracia se expresa en el cumplimiento de las leyes que garantizan la igualdad, la libertad de elegir, la libertad de expresión y pensamiento, más allá de las diferencias cotidianas entre la población. Sí, democracia supone leyes y derechos que suponen o conducen a la igualdad y equidad, que obligan a consultar al pueblo, escuchar:

“Democracia es que sea igual para todos pues, dicen no ves todos no hay que reunir democráticamente, cualquier cosa vamos a comer. Es el compartir, hasta para trabajar decimos democráticamente vamos a trabajar hoy será en mí mañana en lo de usted diciendo” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“La democracia será pues normas leyes de cada autoridad” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

“La democracia es el que ve todos los derechos, los deberes que tenemos” (Nemesia, Huancavelica).

“Significa que la nuevas Leyes se vayan cumpliendo” (Edelfina, Arbieta).

“Ayudarnos, ser iguales, ser libre, libertad para hablar entre todos, sin diferenciar las clases sociales, pobres, ricos” (Norma, Tiquipaya).

“Quiere decir o significa decisión propia de acuerdo a lo que pensamos, nadie me puede decir lo contrario, nosotros ya sabemos pensar y de acuerdo a eso tenemos que hablar” (Aurelia, Colcapirhua).

Finalmente, para las mujeres quechuas entrevistadas, democracia supone convivencia, buena comprensión, “vivir bien entre nosotros”. Esta tercera noción supone un estado de convivialidad, de armonía y convivencia, vivir bien, con respeto. Sin embargo, este vivir bien y en armonía, por lo menos en las respuestas a esta pregunta, se refiere estrictamente al ámbito político y no se proyecta hacia otros ámbitos de la vida social, se referiría pues a la convivencia sin violencia:

“Quiere decir vivir bien, antes no había esa democracia porque había dictaduras, la gente aparecía muertos, pero ahora ya no es así y ellos tienen que buscar la vivencia en Bolivia” (Emilia, Cliza).

“La democracia se refiere a la convivencia pacífica de todos y entre todos” (Janet, Punata).

“Respetar a nuestro pueblo” (María, Quillacollo).

Entre los hombres encontramos prácticamente las mismas respuestas, aunque con algunos matices importantes. El principal refiere al énfasis asignado a la idea de democracia como elección de representantes y sistema de gobierno –e incluso de sociabilidad– antes que como ejercicio de derechos; en este ámbito, los hombres insisten ante todo en las libertades ciudadanas, como la de expresión. La democracia como buen vivir en términos de armonía política también es parte de las respuestas, aunque enfatizando más que las mujeres sus componentes políticos. Adicionalmente, y a diferencia de las respuestas de las mujeres, aparece también la idea de democracia como participación.

Así, entre los dirigentes quechuas entrevistados, la democracia tendría cuatro acepciones: el proceso de elección de autoridades y representantes; la participación y otras formas de agencia política; las normas y el ejercicio de derechos y deberes (políticos); y, el buen vivir y la armonía entre personas (ciudadanos).

En primer lugar, la democracia tiene que ver con el proceso y el derecho de elección de autoridades. Así, el concepto de democracia aparece como eminentemente político, en el ejercicio de la representación por elecciones. Se trata de un derecho amplio expresado tanto en términos locales como regionales; incluye el derecho a elegir desde los dirigentes

hasta al presidente. Supone la expresión libre del voto y la posibilidad de ser elegidos como autoridad:

“Tenemos que hacer cumplir sus deberes y sus derechos de las personas la ley nos mandan derechos para participar en diferentes elecciones libertad de opinión es aparente de la democracia” (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“La democracia es para mí es cuando entramos a la política y ganamos debemos de trabajar sin hacer entrar a nuestra gente, la democracia es hacer lo que dice el pueblo de todo” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

“Democracia significa elegir libremente a nuestros representantes comunitarios, municipales, departamentales y nacionales” (Cresencio, Arequipa).

“Mayormente conocemos en nivel nacional lo que deciden hoy y esto es por voto secreto, eso es lo que se nos ha dado la oportunidad, al menos en los últimos años, desde el año 1953 donde anteriormente no tenían la oportunidad de emitir su voto nuestros hermanos campesinos hoy en día todo ciudadano boliviano hasta del último extremo, del último rincón emite su voto y esto pues fortalece a la democracia” (Freddy, Cliza).

“Quiere decir libre participación, por ejemplo en forma democrática elegimos a nuestras autoridades o sea con el voto popular” (Félix, Cliza).

“Democracia es participación libre con voz y voto, elegir autoridades sin presión” (Leoncio, Punata).

Uno de los entrevistados en Cochabamba condensa el sentido político del término:

“Democracia es una forma de gobierno que no es la mejor, pero es la única que tenemos hasta este momento, la mayoría debe imponer un criterio y se debe de respetar la voluntad de la población” (Marcelo, Quillacollo)

La comprensión y el sentido de la democracia entre los hombres comprende otras formas de hacer política, incluyendo la participación en la toma de decisiones como uno de sus componentes: así, la democracia no es sólo votar sino también participar “con palabras y sugerencias” involucrándose en las decisiones. Para los dirigentes, la democracia tiene que ver con los procesos de concertación y participación política, entendidas como la posibilidad de intervenir en los actos de gobierno, de concertar:

“Bueno dijéramos democracia mi hermano... democracia, más que nada es concertación, reunión. Siempre por ejemplo ahora estamos conversando, así es la democracia” (Agustín, Ayacucho, Los Morochucos).

“Es la participación equitativa, hombres mujeres de todo tipo las mismas oportunidades y participar de manera democrática. La participación buscando la participación igualitaria de la po-

blación (Ricardo, Huancavelica, Yananaco).

“Es la participación de todos de acuerdo a tu voluntad, no pueden limitarnos a sufragar porque es tu derecho, pero también no te pueden obligar pero es algo que se da” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

“Democracia es la participación del pueblo en la toma de las decisiones y más que todo ahora se ha profundizado lo que vemos actualmente los referéndum, participación directa del pueblo en la toma de decisiones, esta sería mi concepción”. (Tito, Punata).

“En democracia todos podemos participar, con palabras y sugerencias y podemos elegir a la persona que queremos como autoridad” (Alejo, Quillacollo).

En tercer lugar, la democracia aparece ligada a los derechos y deberes, pero fundamentalmente a la libertad y la libertad de expresión, de hablar libremente, a la transparencia, Tiene también que ver con la igualdad de derechos de todos:

“La democracia para mí, es un este... de expresarse libremente, de ser escuchado, sin ningún tipo, o sea más que nada es ser libre, estar libre” (Alfredo, Ayacucho, Los Morochucos).

“La democracia sería la igualdad, seríamos iguales. Hay veces nosotros la gente campesina somos menospreciados por parte de las grandes autoridades u otras personas. Somos todos iguales” (Moisés, Ayacucho Manzanayoq).

Entre los testimonios de dirigentes de Cochabamba, la democracia aparece claramente vinculada al ejercicio de derechos y a la libre elección, tanto en términos abstractos como en términos específicos de elección de forma de vida y sobre todo libertad de expresión y de pensamiento:

“Significa que somos libres, nadie nos puede obligar a hacer lo que piensan, eso es democracia” (Saidé, Tiquipaya).

“Para mí significa que yo debo tomar decisiones libremente” (Orlando, Arbieto).

“Es vivir libremente”;

“Democracia quiere decir vivir en libertad, expresar libremente tu pensamiento, tener libre locomoción, en democracia uno puede hacer lo que quiere, el gobierno no te puede privar”;

“Democracia para mí es libertad de expresión, no debe haber opresión” (Edwin, Quillacollo).

“Democracia quiere decir, voluntariedad”;

“Democracia significa ejercer un derecho”;

“La democracia es vivir en libertad y poder decir lo que pensamos en libertad” (Williams, Tiquipaya).

Aunque algunas respuestas de los hombres entrevistados en Perú y Bolivia señalan ciertas dimen-

siones más sociales y conviviales de la democracia, estas respuestas son menos frecuentes y menos desarrolladas que las acepciones anteriores. Así, algunas respuestas de dirigentes peruanos refieren a la convivencia o integración, a la unión entre personas: “unión será pues”. Algunas pocas respuestas de los hombres cochabambinos refieren al “buen vivir”, presentado como principio ordenador de un conjunto de relaciones políticas armoniosas, que alcanzan desde la familia hasta las formas políticas más elaboradas:

“Para mí democracia es bien vivir, en una reunión libremente elegimos a una persona y también es ir a las elecciones, en la familia, también nos podemos de acuerdo, es decir consenso” (Alfredo, Punata).

Son espacios de participación, es una forma de convivencia que se pueda tener respetando criterios y a las personas” (Saúl, Tiquipaya).

Una respuesta de Perú, se refirió a la democracia como una vía para alcanzar mejores condiciones de vida y servicios:

“La democracia...es un don que debe tener cada persona, cada instancia, si es que habría democracia cabal creo que el pueblo mismo tendría otro sentido ¿no? ya se sentiría mejor tal vez de vivir, democracia es pues un poco compartir todos los derechos a todo nivel, eso sería la democracia ¿no?, la atención la educación en salud...en todo (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

En conjunto, las nociones sobre la democracia entre hombres y mujeres refieren mayoritariamente a la idea de elecciones y gobierno, sumada al ejercicio de derechos ciudadanos y de igualdad entre las personas. Sin embargo, a estas nociones las concepciones femeninas enfatizan la armonía y las buenas relaciones como componentes de la democracia, en tanto que los hombres enfatizan el ejercicio de derechos de expresión así como otras formas de acción política, particularmente la participación y la concertación.

5.3. Hombres y mujeres acercándose a la autoridad

Aun cuando tanto hombres y mujeres de ambos países refieren gruesamente cuatro grandes modos y mecanismos de diálogo con las autoridades: la conversación, la asamblea, los espacios formales (como el presupuesto participativo) y las movilizaciones y protestas, existen diferentes énfasis y niveles de acceso marcados por género respecto de la posibilidad de acceder a la autoridad, probablemente por su diferente experiencia y práctica política, pero también por razones de estatus diferenciado.

ACCESO DE HOMBRES A LA AUTORIDAD

LOS HOMBRES de ambos países mencionan una amplia gama de posibilidades de comunicación

con las autoridades, que suponen “diferentes momentos para conseguir apoyo” así como diversas oportunidades “cuando hay necesidad se dialoga”. Como señalamos, tres grandes mecanismos de comunicación vinculan a las autoridades y dirigentes locales con las autoridades superiores: la asamblea, la comunicación directa y los espacios formales de concertación. Cada una de ellas tiene su propia estructura y sus procedimientos.

El primer ámbito, y el más “local”, son las asambleas. Las asambleas locales aparecen como instancias de generación de consensos y de toma de decisiones, de formulación y concreción de demandas: ahí “se hablan” las necesidades y los requerimientos de las comunidades. Estos son los espacios privilegiados por las autoridades y dirigentes locales para comunicarse con la población, resolver problemas y tomar decisiones;

“Nos juntamos zona alta y baja y hay debate; Cada pueblo se habla, no está programado. Nosotros conversamos, dialogamos sólo en nuestras asambleas, otro momento no hay... Cuando hay problemas de sus tierras, cuando hay usurpaciones en esos momentos” (Marcelo, Quillacollo)

“Cuando hay algún problema... Por ejemplo cuando se lleva en la plaza de Paltamachay” (Saturnino, Huancavelica, Paltamachay).

La asamblea es el espacio principal, en los ámbi-



La comunicación con las autoridades superiores pasa por la comunicación directa.

tos más comunales para ventilar los problemas con las autoridades locales:

“Nosotros dialogamos en las asambleas y se hace una vez al mes, también se realizan las asambleas extraordinarias cuando hay emergencia, a veces hay ladrones y se debe solucionar problemas, en las reuniones tomamos decisiones, de lo que vamos a hacer. Hasta el momento no hemos hablado, pero hay que hablar con ellos porque ellos tienen que conocer las necesidades de las comunidades, si es posible se les debe invitar para hacerles conocer” (Juan, Abancay, Curahuasi).

Sin embargo, la asamblea tiene sus límites, es el espacio en el que se conversa con y entre autoridades locales y en los que eventualmente participan o son invitadas algunas autoridades de mayor rango. Cuando se pregunta si las autoridades del Estado participan en las asambleas señalan que a ellos hay que buscarlos en otra parte, por lo general ellos no participan de las asambleas:

“No con esas autoridades no conversamos porque ellos no vienen, si vendrían conversariamos de cualquier cosa además conocerían cómo vivimos” (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

La comunicación con estas autoridades superiores pasa por un canal diferente: el de la conversación directa, visitando a las autoridades. En Perú, para conversar con las autoridades del Estado, es menester ir al distrito, a la provincia, a la región. Se saca cita con la autoridad y se le visita, los dirigentes locales se presentan ante ellas para solicitar alguna obra, representando a la organización. Se trata de encuentros entre “dirigentes” y “autoridades”, entre representantes de los ámbitos comunales y representantes de los ámbitos municipales o regionales:

Los alcaldes de centro poblado, buscan y conversan con las autoridades:

“Con las autoridades por ejemplo las autoridades locales, o sea como alcalde, sí varias ocasiones he conversado y nos dice qué falta, nos pone excusas o peros que algunos no son ciertos, te dicen una cosa y otra cosa... Por ejemplo para electrificación, también han venido a nuestra organización dos a tres veces entonces en esos momentos he conversado” (Alfredo, Ayacucho, Los Morochucos).

En Bolivia, los procedimientos son semejantes. Los dirigentes comunales solicitan audiencia a la autoridad estatal. Para ello, se acercan con una “so-

licitud de obra”. La obra es el factor central de intermediación entre la población y la autoridad³²:

“Para atender las necesidades del pueblo, solicito una audiencia en su despacho, le hago conocer mis necesidades, se compromete solucionar, pero después se olvida, a eso se la llama mentiroso. Para mejorar la participación de la población, y para hablar con una autoridad es a primera hora, la última hora o a medio día, en esos horarios puedes hablar tranquilamente sin ninguna presión, pero si en medio de la muchedumbre le hablas, entra por un oído y sale por el otro oído” (Alejo, Quillacollo).

“No se puede ir a dialogar en cualquier momento, tenemos que acudir con alguna solicitud de obra o averiguar el avance, no podemos ir simplemente a molestar, a veces el alcalde nos hace llamar para dialogar y ahí también presentamos o hacemos conocer nuestras demandas o reclamos. En el diálogo se conversa, se toma en cuenta de que toda la gente tiene que participar y todas las comunidades tienen que beneficiarse, eso se lo debe hacer entender al alcalde” (Alfredo, Punata).

“Cada comunidad de acuerdo a sus necesidades tiene que reunirse con el alcalde y el alcalde le dirá cómo les va a cumplir. Estamos en eso, cada uno tiene que participar, hacer conocer sus diferentes necesidades, si se realizan esas reuniones debe tratarse bien para que avancen las ejecu-

“

Para mejorar la participación de la población, y para hablar con una autoridad es a primera hora, la última hora o a medio día, en esos horarios puedes hablar tranquilamente sin ninguna presión.

³² Un largo testimonio resume las dificultades de relación con las autoridades a diversos niveles. Aunque en principio es posible comunicarse con estas instancias, los espacios de mayor comunicación son las asambleas comunales y locales y los gremios campesinos e incluso algunas ONGs antes que las dependencias del Estado: “Con las autoridades nacionales es sumamente limitado empezando de nuestro presidente de la república ministros vice ministros y en este caso también con nuestras autoridades departamentales como el gobernador los asambleístas donde tenemos tal vez más facilidad de acceder es con nuestros dirigentes de nuestras diferentes comunidades pero lamentablemente ellos solamente nos pueden cooperar en algunas gestiones que podemos realizar no son las instancias correspondientes para poder canalizar y otras instituciones como la única institución que yo veo más accesible es SOSFAIM vía CIUDADANÍA y también algunas ONGs que nos han apoyado como el caso de Italia que también ha dejado buenos frutos acá en la provincia de Cliza. Generalmente en las reuniones o en las asambleas mensuales que tienen reitero las más fortalecidas son los sistemas de agua potable también tenemos las organizaciones de las centrales campesinas pero que no tienen tal vez el podíamos la misma convocatoria que los sistemas de agua potable, acá en nuestro medio la institución donde uno puede coadyuvar dar ideas y donde uno puede fortalecerse al menos como autoridad son los sistemas de agua potable pero mucho depende también de quienes lo manejan estos sistemas” (Freddy, Cliza).

ciones presupuestarias, para que vaya adelante, estamos viendo cómo empujar todo de manera unida, tenemos compañeros de la organización que han sido electos y están trabajando en la alcaldía, con ellos también tenemos que ver esa parte” (Esteban, Tiquipaya).

Una instancia menos frecuente y más esporádica, se refiere a los encuentros o reuniones, siempre bajo la lógica de la demanda como elemento intermediador, con las autoridades sectoriales o del gobierno regional (prefectura) o nacional. Con estas instancias buscan viabilizar otros proyectos que escapen al ámbito municipal. La búsqueda de estas instancias aparece como una necesidad:

“Sí, en muchas circunstancias nosotros requerimos del gobierno nacional ahora, antes prefectura hoy gobernación es muy importante que a través de ellos se pueda viabilizar muchos proyectos, ¿no? Hemos trabajado más que todo con la prefectura con respecto a proyectos de capacitación que le han permitido a los ciudadanos a permitir a través de esta capacitación que puedan realizar un control social adecuado” (Tito, Punata).

“Normalmente de acuerdo a las necesidades, uno trata de establecer relaciones, conformar inclusive la gestión pública a través de los Ministerios, la presidencia. Para satisfacer necesidades generales siempre hemos tratado de tener relaciones directas con el presidente de la república, a veces

con los Ministros de Estado y con la prefectura de Cochabamba. Con la prefectura constantemente mediante las reuniones, mediante las posibilidades de mantener estrategias regionales, normalmente se tenía la relación directa habitual con los ministerios de acuerdo a la importancia y a la necesidad de urgencia que había” (Marcelo, Quillacollo).

“Con las autoridades se conversa cuando hay demandas, a nosotros nos toca ir a hablar con el gobierno central. Se realiza en coordinación con las organizaciones, cada día nos reunimos con diferentes organizaciones y ahí vemos lo que falta, sus inquietudes, y a través de la comunicación interna nosotros sugerimos a los ejecutivos para que mejoren ciertas cosas” (Félix, Cliza).

Contactar las autoridades requiere de todo un saber y el sentido de la oportunidad. En estos casos, la demanda viene acompañada de una estrategia política orientada a convencer, y de alguna manera a seducir, a la autoridad para inclinarla a un ofrecimiento o a una respuesta:

“A veces hay que ver, en qué momento, en qué ocasión, por ejemplo: Si tú quieres que se apruebe un proyecto para la construcción de una unidad educativa, tienes que recomendarte con la autoridad, tienes que felicitarle. En una reunión general o en ampliado o en un congreso, ahí les solicitamos a las autoridades. Eso hay que ver estratégicamente, por ejemplo si hubiera inundacio-

nes, hay enfermedades, ahí hay que llevarles a las autoridades, para que vean realmente cuáles son las necesidades. Los dirigentes y a las bases tienen que gritar. ¡¡ Esto queremos que nos ayuden...!!". O si no hacen un bloqueo y piden que se haga un puente, porque hay muchos accidentes y el agua se lo lleva a la gente" (Edwin, Quillacollo).

El tercer espacio de comunicación con las autoridades se genera en el marco de reuniones formales de rendición de cuentas, concertación para planes de desarrollo y sobre todo, el ciclo del presupuesto participativo. En el Perú, estas reuniones son por invitación o convocatoria:

"En Yauli, sólo cuando hay audiencias públicas, cuando lo convoca el alcalde, solo así" (Saturnino, Huancavelica, Paltamachay).

"Con el alcalde cuando hay invitación para la reunión distrital" (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

"Los alcaldes llaman a reuniones" (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

En algunas zonas existen espacios permanentes de concertación y estos se convierten en instancias de comunicación con las autoridades, Consejos de Desarrollo Comunal en un caso (CODECOS) y en otros "asambleas multisectoriales" con reuniones regulares:

"Cada mes nos reunimos, como dije hay una mesa de concertación, cada mes él nos hace

llamar o nos citan, y allí nos reunimos todas las instituciones, por ejemplo yo estoy como presidente de CODECO distrital y son citado a eso de igual forma todas las autoridades son llamados a esa reunión. De repente de este lugar una trabajadora o una promotora ¿Aquí trabaja una promotora no? ellas también es citados, pero nunca he visto participar a ellas. Y viendo las necesidades decidimos a qué comunidad apoyar y a cuáles todavía no. allí nos ponemos de acuerdo... Así en las reuniones yo participo, hay veces participo con mis miembros o como también solo venga a las capacitaciones, o a las charlas, también venimos a pedir a las autoridades. Yo participo en todo". (Moisés, Ayacucho, Los Morochucos).

“

Los dirigentes y a las bases tienen que gritar. ¡¡ Esto queremos que nos ayuden...!!". O si no hacen un bloqueo.



La relación con la autoridad es de diálogo, de reclamo y también de vigilancia.

En Bolivia también se mencionan las reuniones de planeamiento y formulación de demandas, en el ámbito del desarrollo de planes municipales. Estas reuniones relativamente formales se realizan con cierta regularidad e integran dirigentes y autoridades. Estas reuniones también se desarrollan para la supervisión y vigilancia de las obras, convocadas por comités de vigilancia:

“Eso más que todo pidiendo audiencias en el municipio y con los ministerios también. PDMs (Planes de Desarrollo Municipales) pero después de aprobado no se cumple” (Saidé, Arbieto).

“Sabemos quedar con ellos para reunirnos en una fecha y así se discutía, aprobaba y de acuerdo a ello se realizaban las obras. Sí, se realizan reuniones por ejemplo cada primer jueves del mes se reúnen todas las autoridades, OTBs, dirigentes de las comunidades, autoridades” (Orlando, Arbieto).

“Yo hablo con las autoridades sobre todas las demandas que tiene mi comunidad. Sí, puede ser los

encuentros de POA donde siempre se reclama como organización para que las autoridades hagan obras por igual para todos” (Abdón, Punata).

“Dialogamos con las autoridades cuando se realizan cumbres, en estos espacios es donde planteamos, les hacemos conocer y les presentemos nuestras necesidades, así mismo los POAs se elaboran en cada distrito, nosotros por ejemplo siempre elaboramos propuestas para grandes obras, porque las pequeñas no convienen, algunos piden obras pequeñas como la ripiada de calles, puentecitos... pero eso es un engaño nada productivo” (Leoncio, Punata).

“Generalmente lo hacemos periódicamente y sobre todo cuando hay algunas denuncias de algunas personas, y nos reunimos para regularizar, reconducir digamos las actitudes de algunas autoridades. Justamente hay reuniones como comité de vigilancia realizamos y convocamos a la parte ejecutiva y legislativa del municipio para poner en consideración algunas demandas puntuales de nuestras comunidades y ahí hacemos el enfoque correspondiente” (Williams, Tiquipaya).

La participación en estos espacios no es óptima. El testimonio de un alcalde en Perú señala que hay gran ausentismo de las organizaciones en estos espacios formales:

“Las organizaciones participan en el COMUDY, y de cada cuenca están representados unos cuan-

tos, pero es lamentable que haces llamar y no vienen. Sólo saben tirar la piedra y esconden la mano. Sólo sabemos criticar a pesar de que se les comunica por la radio y la radio escuchan todos. Ahora más que el otro grupo del MINCAP (nombre de una organización política), bueno yo sólo soy invitado y por esas cosas hay la dificultad... Por eso yo había creado esa Mesa de Diálogo y no asisten eso siendo en la plaza central. Ahora menos porque ya cada gente está haciendo las pintas por la campaña. Incluso la Visión Mundial nos está apoyando y como no vienen él también ya no viene... Todas las organizaciones están representadas como; policía nacional, frente de defensa, ONGs están presentes pero la parte de nuestras organizaciones de aquí no están y eso ha sido una debilidad a ese COMUDY” (Edilberto, Huancavelica).

De acuerdo a los testimonios de los hombres, en la comunicación con las autoridades aparece una clara distinción entre espacios “comunales” y espacios “municipales-regionales”, con estilos y mecanismos de comunicación y participación diferenciados. En los primeros se participa y conversa más:

“En cabildo abierto, asamblea general en la cual conversamos más”; en tanto que en el segundo tipo de espacio las relaciones son más mediadas. Ahí, para tener éxito se necesita un vínculo personal con la autoridad “Bueno cada uno mantiene un color político y cuando uno va a pedir obras no te da si no eres de su partido y recién si vamos organizados y varios recién nos hacen caso.

Pero el alcalde provincial es como nuestro amigo y con él conversamos y nos da obras”. (Edilberto, Huancavelica, Yauli).

Hay también espacios intermedios entre estas dos lógicas de comunicación con la autoridad y en la participación. Los centros poblados menores manejan una lógica mixta aunque más próxima a los estilos comunales; por otro lado, algunas comunidades entran en la lógica de la elaboración de planes de desarrollo buscando integrarlos, la mayoría de las veces sin éxito, con los niveles distrital y provincial de planificación:

“Pienso que se debe de llevar a cabo lo talleres y allí ir priorizando... hemos hecho a nivel de la comunidad si hemos hecho nuestro PDC, pero a nivel de la distrital, provincial y regional quien lo ha hecho el PDC en carpeta. Por ejemplo el coliseo que está en Yananaco nunca ha sido aprobado por la población y así otros Pero debe de ser en base a lo prioritario. También en el Presupuesto Participativo pero no se cumplen la concertación. Pero mucho de la población desconocemos de la participación y de la democracia” (Ricardo, Huancavelica, Yananaco).

ACCESO DE MUJERES A LA AUTORIDAD

AUN CUANDO según los testimonios de las mujeres, los espacios de comunicación con las autoridades son las mismas que las de los hombres (asambleas,

conversaciones y espacios de concertación), vemos que la “densidad” de la comunicación es significativamente menor.

Los testimonios de las mujeres señalan tres tipos de espacios para hablar con las autoridades: 1) espacios de asamblea comunitaria; 2) las reuniones solicitadas o regulares para formular reclamos y 3) los espacios formales de planificación y demanda de proyectos.

El primer espacio son las reuniones “comunales”, las reuniones internas que se organizan en las localidades para resolver sus propios problemas, en la central campesina, en el barrio o en cada comunidad. Estas comunidades toman determinaciones que luego son llevadas a las autoridades. En Bolivia se menciona que, eventualmente, hay también reuniones “ampliadas” a las que invitan a algunas autoridades a conversar con ellos, para plantear peticiones o reclamos:

“Con las autoridades dialogamos cuando tenemos ampliados, reuniones, asambleas, les invitamos a las autoridades para hacerles conocer lo que necesitamos, a esa reunión vamos una comisión, hace unos días nomas nos hemos reunido con el alcalde para hacerle conocer nuestras necesidades, así mismo se puede invitar a una autoridad para hacerle conocer las necesidades que uno tiene... En la central campesina nos reunimos e invitamos al alcalde y es ahí donde le planteamos nuestras necesidades y también le

hacemos conocer nuestro respaldo a su gestión” (Janet, Punata).

“Para eso se reúnen todos los dirigentes de las comunidades, en cada comunidad hay un dirigente hacen reuniones con sus bases para hablar, para pedir algo o para hacer algo... Para eso hay asambleas y ahí se reúnen todas las bases y tienen que estar unidos, ahí tienen que decirles o sugerirles a sus dirigentes para que demandas sus necesidades, de acuerdo a ello se consensua lo que se va hacer... Entonces, debe ser las reuniones que realizan la OTBs y ellos van a la alcaldía para solicitar o demandar lo que falta” (Aurelia, Colcapirhua).

Para las mujeres peruanas el principal espacio para conversar o hablar con las autoridades son las asambleas o reuniones de la organización, es entonces “cuando nos ponemos de acuerdo”; las reuniones son sobre todo de la organización de la que forman parte: “sólo conversamos en las reuniones de la organización”. En algunas ocasiones, conversan con las autoridades en reuniones ampliadas, generales:

“Bueno primeramente toda la masa entra a una votación para que eliges, reuniéndonos todos elegimos, después ya conversamos con las autoridades y le encargas qué cosas van a realizar” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco).

“Con las autoridades señorita dialogamos cuando hacemos reuniones generales, cuando nos re-

unimos todos los barrios. Allí controlan pues señorita algunos tienen muchas faltas, hasta cuando hay trabajos no obedecen, sólo le mandan a sus hijos, esas cosas pasa pues señorita. Cuando así se porta el comunero, o sea no obedece lo que dice la comunidad, le descalifican y lo botan de la comunidad, en aquí también ya lo han botado a dos personas. Esas personas son rebeldes en nuestra comunidad pudiendo no pudiendo siempre debemos estar pues señorita” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Cuando se presenta algún problema en las comunidades, nos reunimos y es ahí donde dialogamos” (Elisa, Tiquipaya).

Un segundo ámbito lo constituyen las visitas a las autoridades, buscándolas en las dependencias del Estado, llevando peticiones o quejas. Las referencias de las mujeres peruanas señalan que habitualmente no son atendidas ni escuchadas, y que en las visitas rara vez acceden a conversar con las autoridades. De acuerdo a los testimonios, más que de un acceso se trata de una búsqueda frustrada de atención y las mujeres no logran comunicarse con las autoridades por esta vía:

“En su mayoría con sus secretarios no más hablo, una o dos veces no más entramos a hablar. Para mejorar la participación de la población el lunes a primera hora tienes que ir, para poder encontrarle, porque si vas fuera de hora a las tres, cuatro de la tarde, el alcalde se sale y no está ahí” (María, Quillacollo).

“Cuando vamos solitos no nos atienden, cuando vamos en marcha, bloqueando recién. Nunca hablamos con el gobierno municipal, porque ellos no nos quieren hablar, más bien nos discriminan por lo que vivimos en área peri urbana” (Norma, Tiquipaya).

Por ello, los testimonios señalan que la única manera de ser atendidos es la realización de marchas y protestas.

El tercer ámbito y modalidad corresponde a los espacios formales municipales, en los que se formulan demandas de proyectos en el marco de mecanismos participativos, que luego son alcanzados a las autoridades. Estas demandas se organizan en planes de desarrollo y presupuestos, de acuerdo a las necesidades de las comunidades. Se trata de espacios formales de diálogo entre autoridades y población:

“O sea cuando se presenta una obra al alcalde, ahí se habla. En reuniones, todo el pueblo se reúne ahí elaboramos las necesidades y eso llevamos al conocimiento del alcalde, mediante carta para que haga cartas, más que todo la OTB tiene que caminar, ellos presentan proyectos de acuerdo a las necesidades” (Aurora, Arbieto).

“En el municipio de Cliza se dialoga cuando se está construyendo el POA donde se hace conocer las necesidades de las comunidades, organizaciones y de acuerdo a ello se pide y de acuerdo a ello se debe cumplir. Es cuando se está elabo-

rando el POA, ahí nos reunimos y hacemos conocer las necesidades de las comunidades y de las organizaciones” (Emilia, Cliza).

“Dialogamos cuando presentamos o hacemos conocer nuestras necesidades, primero pedimos una audiencia haciendo constar día y hora y en esa audiencia dialogamos, realizando reuniones y les hacemos llamar a dicha reunión donde les hacemos conocer nuestras necesidades y ellos también nos explican” (Sabina, Punata).

Como señalaran los hombres bolivianos, estas reuniones y contactos con la autoridad están mediados por la “demanda”, por la solicitud de obras en beneficio de la localidad: la demanda aparece entonces como el principal tema en común con la autoridad, y el principal reclamo que se le hace.

Los testimonios de las mujeres bolivianas señalan también las reuniones formales para la formulación de reclamos vinculados a comités de vigilancia y mecanismos de rendición de cuentas. Se trata de reuniones organizadas también a nivel del municipio, en las que se puede aprovechar para dialogar con las autoridades:

“En la próxima semana vamos a entrar a hablar eso sería el día 10, para reclamar sobre los reclamos que existe, se va convocar a todas las autoridades, el comité de vigilancia tiene que convocar, las anteriores autoridades saben convocar... Primero seguramente se va reunir los del municipio,

luego los comités de vigilancia, y allí se tiene que hacer conocer sus demandas” (Edelfina, Arbieta).

“Cuando vamos a hacer reclamos ahí nos entrevistamos con las autoridades y ahí hablamos entramos de acuerdo, ahí se debe aprovechar para hacer dar cuenta de los errores. Yo, cuando realizamos alguna representación, directamente nunca fui” (Noemí, Cliza).

Las mujeres del centro-sur andino peruano también distinguen entre las reuniones tipo “asamblea” (comunal) o “reunión” (de la organización), con las reuniones más formales con autoridades municipales, como el presupuesto participativo y el CCL:

“Con la alcaldía y el gobierno regional sólo en presupuesto participativo... De acuerdo a las reuniones pues, por ejemplo cuando hay reuniones conversamos con las autoridades, en cambio con la alcaldía y con el gobierno regional sólo cuando hay presupuestos participativos no más” (Nemesia, Huancavelica).

En todo caso, el acceso a estos ámbitos formales es limitado, pues sólo algunos pueden asistir:

“Bueno nosotros más que nada en los presupuestos participativos, de cada comunidad van elegidos para que participen, mi esposo siempre va a reclamar en el presupuesto participativo; a esos van nombrados, elegidos por la comunidad” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

Los testimonios de las mujeres peruanas nos permiten además un pequeño inventario de decisiones-tipo en las que las mujeres participan e intervienen, de acuerdo a los tipos de reuniones en los que participan las autoridades:

1) Reuniones y decisiones relativas a tareas o funciones cotidianas: para vaso de leche, fiestas, limpieza de calles, faena, comida para los visitantes: Una serie de funciones encargadas a organizaciones de mujeres, en ámbitos comunales y municipales.

2) Decisiones relativas a proyectos y demandas: cuando hay “dificultad”, cuando se necesita organizar o mandar una comisión, cuando llegan documentos, para proyectos de cuidado del medio ambiente; “Cuando la autoridad te hace llamar, cuando hay presupuesto”.

3) Reuniones de elecciones comunales:

“Nosotros más que nada en el mes de diciembre, en ese mes hay inscripción o padrón en la comunidad, allí se empadronan varón y mujer y si no vienen a empadronarse o está lejos le cobran multa, o si no ya no le consideran en el padrón”
(Paulina, Huancavelica, Incañán).

4) Decisión de participar en la organización:

“Nuestra decisión sería señorita decisiones que nos lleve adelante buscando el desarrollo, no

puedes entrar de ti solo a cualquier cosa sino más bien te deben nombrar, por eso decimos hasta para entrar a la federación apoyamos, pensando que nos puede apoyar a nuestros pueblos. Por nuestro pueblo participamos en esas cosas”
(Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Participábamos, hasta en los aniversarios del distrito como organización, nos invitaban hasta los alcaldes, pero ahora ya no nos invitan, antes en cualquier actividad nosotras como FEMUCAY estábamos primeros adelantes, ahora mi alcalde no sé cómo es nunca me invita a nada, hasta a las oficinas hemos puesto conocimientos, pero no pues no nos invita. Pero en la comunidad si participamos nos manda citaciones diciendo que ustedes también como FEMUCAY organicense y plantean lo que se va hacer y participamos pues” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

Es probable que en Cochabamba el inventario de decisiones sea semejante al que hemos construido para el centro-sur andino peruano. De los testimonios se desprende la toma de decisiones de asuntos internos en asambleas, la organización de trabajos, las faltas e incumplimientos y su regulación; en segundo lugar está la función de representatividad, que también se decide en reunión o asamblea; el planteamiento de necesidades se determina también conjuntamente y luego se presenta en las reuniones de concertación, y planificación anual.

En general, de los testimonios de las mujeres de ambos países se evidencia un acceso parcial y ciertamente menor que el de los hombres a las autoridades políticas. Para las mujeres, la autoridad es de alguna manera, inalcanzable en la vida cotidiana, no es fácil conversar con ellas:

“No pues si no nos llaman” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

5.4. Vigilancia y control ciudadano

Una tercera dimensión de la práctica política compete a la participación en la vigilancia ciudadana, en el grado de supervisión y control que ejercen los ciudadanos sobre el buen o mal comportamiento y actuación de sus autoridades. Una serie de preguntas al respecto recogen los testimonios de satisfacción o descontento de la población respecto del trabajo de las autoridades en sus comunidades.

Ante el buen cumplimiento de las autoridades, la respuesta más recurrente en las mujeres peruanas y también señalada por hombres y mujeres en Cochabamba es sentir alegría. Si la autoridad cumple, la población está contenta:

“Nos alegramos pues estamos mejorando”, “nos alegramos estamos contentos, estamos felices con las gestiones que hacen”; “decimos que nues-

tro alcalde hace bien mejorando” (Juana, Ayacucho, San Juan Bautista).

A quien hace bien se le felicita y se le anima a seguir; así se les apoya y ayuda, se les felicita, se les da aliento, “impulsarles para que trabajen con la misma dinámica”, para que “sigan trabajando”:

“Claro, si es una buena autoridad, entonces la población se alegra y le felicitamos y le brindamos nuestro apoyo para que todo salga bien y de esa manera la autoridad también se siente bien pues” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Ah allí si está bien dicen pues” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Nosotros también estamos allí pues, moralmente apoyamos que salgan adelante” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

“Más moral le damos”. “Las organizaciones sociales hacen el control social para que el gobierno municipal no se quede atrás, ellos ven si están cumpliendo con sus funciones. Las organizaciones sociales al ver que las autoridades trabajan bien les ayudan a las autoridades, les felicitan les dan agradecimiento” (Emilia, Cliza).

“Bueno hay veces estamos muy alegres, cuando hace las cosas bien, hay veces ve las necesidades, todo eso al ver la gente pobre siempre nos pone-

mos contentos con esas autoridades” (Agustín, Ayacucho, Pampa Cangallo).

En contrapartida a la alegría que se expresa cuando las cosas se hacen bien, un sentimiento-respuesta cuando las cosas no se hacen como se debe es la tristeza:

“Se ponen tristes pues señorita cuando no alcanzan nada o no trabajan con ninguna institución. Las autoridades peor dicen uff este año no hice nada para mi comunidad, ahora qué me dirán la gente diciendo se ponen tristes pues señorita. Y la población dice para qué eres autoridad por gusto como en otras comunidades hacen cosas, diciendo le comparan y le juzgan pues señorita, las cosas sólo está para gestionar para andar y solicitar diciendo se dicen hasta en reuniones señorita” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Bueno nosotros de eso nos ponemos muy tristes, ya después nos arrepentimos, por gusto hemos votado para ese, no está haciendo bien, porque sólo a sus compadres a sus comadres los está atendiendo mientras nosotros nos quedamos muy apenados”...

O sea si no encuentran las acciones o el trabajo de la autoridad decimos mira esta autoridad está durmiendo y nos ponemos tristes. Y reuniéndonos ya se elegí a otras personas cuando termina su gestión” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

Ciertamente, algunos reconocen que no siempre se les felicita como se debería: “algunos felicitan,

otros no”. Alguna de las autoridades entrevistadas señaló más bien la ausencia de reconocimiento:

“Las autoridades aunque hacen bien o no hacen bien igual salimos criticados ya no hay confianza ni en la justicia ni en cualquier hombre, porque para ser así somos culpables la gente también” (Marcelo, Quillacollo).

La segunda respuesta, expresada por hombres de ambos países y por mujeres de Cochabamba es la reelección, a la buena autoridad se le reelige, “darle oportunidad para que siga gobernando”:

“Bueno la gente, los comuneros nos reunimos y decimos mira la autoridad está haciendo bien las cosas hay que reelegirlo y estamos alegre si todos hemos comido, hemos tomado, nos hemos beneficiado diciendo estamos alegres, él es como nuestro papá decimos” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

“Están alegres, contentos, y si hay algún proyectos hacen y están contentos... Se reúnen y planifican otras cosas más” (Saturnino, Huancavelica, Paltamachay).

“Si cumplen bien las organizaciones pueden reelegirlo para la próxima gestión, recibe agradecimiento de las bases” (Sabina, Punata).

“Si las autoridades están trabajando bien, las organizaciones le respaldan, las comunidades les invi-

tan para que participen en algunos actos que realizan y les atienden bien, les brindan su apoyo, la anterior autoridad era muy bueno, no necesitaba de solicitud ni de audiencias, atendía a todos por igual, por eso ha sido reelegido” (Janet, Punata).

“Felicitan a esa autoridad y en otra elección pueden reelegirlo” (Abdón, Punata).

Sin embargo, las respuestas señalan que habitualmente las autoridades no cumplen adecuadamente sus funciones. Algunos testimonios señalan que en estos casos no se reelige a las autoridades,

“si no hay buenas obras... se reunirían organizarían para reclamar y pueden sacarlo de su autoridad y nunca más sería tomado en cuenta para su re elección” (Noemí, Cliza).

La mayoría de respuestas muestran una amplia gama de reacciones frente a la mala autoridad, que pueden ser consideradas parte de la cultura política de la población: desde la maledicencia cotidiana, hasta la protesta, pasando por medios comunales y formales de reclamo a las autoridades.

Una repuesta frecuentemente señalada es la crítica y buscar hablar con las autoridades, llamar la atención, reclamar y exigir: “Controlar si está cumpliendo o no para que luego vaya a exigir”:

“Te has comprometido hacer esto, hasta ahora no estás cumpliendo” diciendo” (María, Quillacollo).

Cuando algo no va bien se dialoga “se arma una comisión para conversar”, “se conversa”;

“Si no está haciendo bien, les decimos que no están haciendo bien, nos damos cuenta por ejemplo, nuestra nueva OTB ya está comenzando a gestionar y ahí se ve su trabajo” (Flora, Colcapirhua).

Son los dirigentes locales a quienes se recurre en primera instancia, para que reclamen por la colectividad:

“Llamamos a los fiscales y autoridades y allí preguntamos por qué no está haciendo bien las cosas” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

“Bueno para ver eso mujeres y hombres conocemos sobre las necesidades de los pueblos y si no hace eso llamamos a los fiscales y autoridades y allí le preguntamos por qué no está haciendo las cosas positivas, es allí donde él esclarece eso si tiene buena voluntad y si no sólo disimulado pasa y si termina su gestión” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

El mecanismo más frecuente en las respuestas de hombres y mujeres de Cochabamba y Perú es la asamblea (ante la comunidad o la organización) como instancia para el llamado de atención y las demandas de cumplimiento frente a las autoridades. A la autoridad que no cumple se le hace “recordar que cumpla”. En algunas zonas, estas reuniones están pautadas y

son regulares, funcionando como instancias de rendición de cuentas. La asamblea aparece como un espacio directo y fidedigno de información: un lugar en el que informan sobre las acciones, logros y retrocesos. La asamblea es la principal instancia de “rendición de cuentas”, de reclamo directo, para la justificación de las autoridades y para llamarles la atención:

“Principalmente las acciones que ellos hacen pues es hacen reuniones, existen diálogos entre las personas para que la autoridad también cumpla, si no hay un diálogo, una reunión entonces tampoco una autoridad puede cumplirla porque quién sabe si está haciendo bien o mal ¿no?” (Elena, Ayacucho, San Juan Bautista).

“En ese caso cuando no cumplen, siempre reclaman, siempre preguntan del por qué no hay avances, y preguntan sus promesas y reclaman. Si es buena autoridad te va a responder bien, pero si no es buena autoridad ni caso nos hacen y en eso es el problema, las peleas, hay denuncias y en verdad eso no quisiéramos dentro del pueblo” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“¡Ah!, si una autoridad no cumple con sus funciones se enojan convocan a una reunión y les llaman la atención” (Felisa, Tiquipaya).

“En las organizaciones mensualmente se realizan sagradas reuniones, en fecha fijado, también hay encuentros, reuniones, talleres, a nivel central, a nivel sub central y a nivel municipio y a nivel

departamental como federación y es ahí donde se informan mensualmente sobre lo que está pasando, sobre lo que se está haciendo, no es necesario que escuchemos las radios, tenemos convocatorias para participar en las reuniones, porque en los medios de comunicación difunden todo a favor de los ricos y en contra de las organizaciones y en contra del gobierno, se inventan informaciones, por eso es mejor participar en las reuniones y los dirigentes que participan en dichas reuniones mensualmente informan a las comunidades. Por eso, si se informan que están cumpliendo con sus funciones, les agradecen y se sienten felices” (Felisa, Tiquipaya).

“Realizamos reuniones y es donde decidimos lo que vamos a hacer. Denuncian a la autoridad y les sugieren su cambio porque está perjudicando a la organización” (Elisa, Tiquipaya).

“Hacemos reuniones para tratar estos temas, tenemos que insistir en la que se realice una auditoría, queremos saber nosotras sobre el destino de todos los recursos, en qué se invirtieron, porque no se ha hecho nada y no se ha comprado nada” (Edelfina, Arbieta).

“Aquí en el municipio hay las organizaciones que hacen seguimiento, si las autoridades no cumplen sus funciones se realiza una reunión grande y es ahí donde se informa a todo el pueblo, el pueblo exigen les amenazan para que trabajen, esto pasa en todo lado” (Janet, Punata).

“Nos reunimos y ahí plantean a que se cambie la autoridad” (Flora, Colcapirhua).

“Claro, ellos deben hacer llamar a la población en un cabildo abierto, los que deben convocar ellos pero ¿si no convocan ellos? la población convoca” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Es que cuando somos autoridades en reuniones, en asambleas ordinarias y extraordinarias de la comunidad nos encargan a que hagamos gestiones y si nos dicen hacemos quiera o no quiera, pudiendo o no pudiendo aunque nos hacen caso o no” (Marcelo, Huancavelica, Ambato).

La asamblea puede tomar decisión respecto a lo que se debe hacer con una autoridad que no cumple su función, llamarle la atención, sancionarle o eventualmente destituirle:

“Les cambian en asamblea, los denuncian, los cambian porque no cumplen, muchas veces se calla” (Santos, Abancay, Curahuasi).

“Bueno, este, todavía no hacen esos reclamos por vía legal a veces protestan, quieren hacer montar al alcalde en burrito, no por vía legal, ahora hay otras instancias donde podemos acudir, si la autoridad está robando, de repente no está haciendo las cosas como debe ser, denunciar por vía legal, de repente para revocar, todavía no hemos en práctica las organizaciones sociales” (Alfredo, Punata).

“Hay veces realizamos reuniones y allí vemos si hace o no hace, el pueblo ve si las autoridades están cumpliendo con su trabajo. Tienen que vigilar, es verdad si están haciendo. Y si no están trabajando entonces podrían cambiarlo, como dicen a la fuerza lo botan... Si no cumple tienen que hacerlo renunciar, decretan diciendo que a esta persona tenemos que cambiar. El pueblo se levanta y le dice no haces bien y que entre otro” (Fortunato, Ayacucho).

“En asambleas hacemos actas para ver si han hecho o no lo que se pide, al iniciar cada asamblea leemos nuestras actas y allí vemos si se cumplió el acta anterior y si no está hecho nos dicen que deben de hacer sí o sí, y nosotros como autoridades tenemos que hacer no queda otra. El pueblo reniega y a veces lo sacan de ser autoridad, así está establecida en el estatuto interno de las comunidades, aquí en Ambato también está así o lo sancionan y lo botan de ser autoridad” (Marcelo, Huancavelica).

Existen también instancias formales y mecanismos establecidos para sancionar a las autoridades desde el sistema político nacional. Algunas respuestas hacen referencia a ellas. En Bolivia se menciona, por ejemplo, el comité de vigilancia que se constituye en instancia de rendición de cuentas, señalando una ruta de denuncia que llega a las instituciones de control del Estado (contraloría):

“En cada municipio hay un comité de vigilancia que se llama control social, los comités son ele-

gidos tanto por las organizaciones de mujeres como las organizaciones de hombres y por las demás instituciones, este comité no puede fiscalizar solo controlar lo que están haciendo en el municipio, si hay un proyecto ver si se están implementando bien, si están gastando bien los recursos eso tienen que ver, en el caso de que se estén realizando malversaciones este control social debe denunciar ante la contraloría de cómo están siendo manejados esos recursos, si hay saldos, si están gastando demás” (Janet, Punata).

En Perú se señala también la posibilidad de utilizar mecanismos formales como la exigencia de rendición de cuentas en el marco del presupuesto participativo o de los comités de vigilancia creados en el marco del proceso de descentralización:

“Ellos nombran los CCL, y los Comités de Vigilancia Ciudadana de manera democrática en representación de todos los comunidades... También hay una autoridad aquí en el pueblo quien no ve de manera neutral” (Edilberto, Huancavelica).

“Nosotros pedimos rendición de cuentas pues de en qué han gastado porque siempre hay un monto que ingresa a la comunidad, pedimos de qué cosas se han hecho. Si hacen bien estamos conformes pues señorita toda la masa pero si hacen una mala rendición estamos disconformes qué habrá pasado y qué habrán hecho diciendo pues señorita... Como autoridad del barrio tienen que pedir pues señorita mejoramiento del barrio por

ejemplo tenemos todavía varias calles que faltan pavimentar le falta desagüe todo y si vemos que ellos han solicitado eso y sale buenos resultados entonces la gente está conforme pues y si no va a ver no están conformes pues por eso se genera malos comentarios” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

Como en el caso de las mujeres en Bolivia, las respuestas de los hombres son más detalladas para cuando la autoridad no cumple bien sus funciones. Sin embargo, los hombres tienen más referencias sobre la existencia de mecanismos formales de vigilancia de las autoridades, así como sobre el uso de otros procedimientos formales (como “escritos”), la elaboración de informes, como pasos previos al cuestionamiento de la autoridad. El control social aparece en primer término como formal y canalizado por las instituciones creadas para ello:

“En primer lugar por conducto regular nos pide que todo sea por escrito y yo cumplo con eso, como organización realizamos una petición y no hay esa respuesta y siempre hay esa irresponsabilidad” (Saidé, Arbieto).

“Entre ellos se comunican, el comité de vigilancia informa y de acuerdo a la lectura de los informes de OTBs. Deciden lo que van a hacer” (Orlando, Arbieto).

“Control social en el municipio de Arbieto, la organización debe saber qué es lo que hace la

autoridad, dentro de ellos deben ver cómo el directorio del comité de vigilancia está andando porque ellos manejan también dinero. Ninguna autoridad debe enojarse si es controlado, en anteriores gestiones se entregaba todos los informes” (Crecencio, Arbieto).

“Hoy en día podemos ver con mucha satisfacción la gran tarea de los representantes de las OTBs dirigentes y también presidentes de agua potable si hacen seguimiento, solamente voy a citar un ejemplo en el POA , nosotros conocemos como POA el plan operativo anual durante la gestión hoy en día al menos en los últimos años ya ningún dirigente se descuida cuando está contemplado en el POA algún proyecto, hacen seguimiento hasta que se ejecute ese proyecto en beneficio de sus beneficiarios” (Freddy, Cliza).

“Hacen seguimiento como manifestaba anteriormente a las diferentes obras que ejecutamos como alcaldía pero también vemos de que fácilmente pierden el interés tal vez algunos por malas influencias, las malas influencias podemos citar, yo no tengo nada contra esa institución pero en la anterior gestión el que ha ido obstaculizando hasta los trabajos, todos los proyectos que teníamos ha sido el comité de vigilancia, realmente es un tema muy largo como control social” (Freddy, Cliza).

“En todo caso se debe participar en forma activa en las reuniones y cumbres donde se informan

sobre los avances de ejecución presupuestaria y participando en estos eventos nos informamos, si estamos solamente en la casa no sabemos nada” (Felix, Cliza).

“Las organizaciones sociales, o cada persona debe controlar a las autoridades de cerca a eso se llama control social para ver si están haciendo bien o mal, está estipulado también en la nueva C.P.E. las autoridades manejan nuestros propios recursos por eso debemos controlar” (Abdón, Punata).

Sin embargo, estos espacios institucionales no están aún consolidados por lo que no son suficientes. Uno de los entrevistados señala que no hay “cultura de pedir cuentas” por lo que también hay que vigilar al comité de vigilancia, que no siempre cumple, prefiriéndose la verificación directa de su actuación:

“Muy poco, en los congresos distritales, en las instancias del comité de vigilancia, Juntas escolares, pero no hay una cultura de reunirse para rendir cuentas, discutir, criticar, planificar. El comité de vigilancia no está siendo bien utilizado” (Marcelo Quillacollo).

“Claro sabemos, pero no se sabe bien porque hay comités de vigilancia y ellos manejan, pero al comité de vigilancia también hay que vigilar y son las bases las que tiene que hacer eso, pero no se sabe lo que hacen” (Juan, Quillacollo).

“En realidad verificamos todos los informes que realizan porque como dicen las obras entran por los ojos, analizamos distrito por distrito para ver si realmente nuestras autoridades están cumpliendo con lo que se había planificado” (Williams, Quillacollo).

Algunos pocos testimonios de ambos países refieren también a las leyes de revocatoria como mecanismo para la remoción de autoridades:

“Nosotros hay veces nos reunimos con las autoridades y todo el pueblo todo los vecinos, no sólo la gente del pueblo sino hay vecinos que son autoridades, a todos ellos convocamos y conversamos, esto nos están haciendo cómo podemos hacer. Hay veces nos juntamos mucha gente y ya pensamos votarlos hacerle la revocatoria (Agustín, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Si no cumplen con sus funciones, aplicarían la Ley que está enmarcada en la N.C.P.E. que es la revocatoria de mandato, si no cumplen tal vez podríamos hacer esa revocatoria” (Emilia, Cliza).

“Por ahora se tiene la revocatoria, si una autoridad no cumple entonces puede ser revocado, pero las autoridades no cumplen en su cabalidad con sus obligaciones” (Sabina, Punata).

“Si constatamos que una autoridad no está cumpliendo con sus funciones, nosotros no lo valoramos y decimos: ‘No sirve’, ya no vamos a solicitar

obras, porque para qué vamos a ir, a perder tiempo, más bien solicitamos cambiar al presidente del concejo o alcalde. De esa manera nos vamos reuniendo con los otros dirigentes y sacamos voto resolutivo. Ahora si no quiere salir siempre, lo sacamos en burro” (Alejo, Quillacollo).

“Si constatamos que esa autoridad no está cumpliendo, entonces lo botamos si no sirve, para qué queremos a un ladrón, mañudo, corrupto” (Edwin, Quillacollo).

“Yo tengo que informar mis bases sobre su buen cumplimiento y debemos aplaudirlo, pero si no cumple bien, en estos tiempos debemos pedir su revocatorio, pero para todo esto tenemos que ver bien, analizar si está funcionando bien o no, el comité de vigilancia tiene que estar al tanto de todo esto e ir informando a las bases” (Alfredo, Punata).

“Bueno, primero tomamos decisiones como organizaciones sociales y realizamos el reclamo correspondiente ante las autoridades que están fallando, seguramente si sigue fallando hasta podemos pedir la revocatoria” (Williams, Quillacollo).

Finalmente, la cuarta estrategia es la movilización y la protesta, señalada por todas las categorías de entrevistados: “hacemos reunión para que renuncie”, “hacemos huelga, reclamamos”, son las

respuestas más frecuentes en Huancavelica, por ejemplo. También en Ayacucho, “a veces hacen protestas... hacen levantamientos todos, pues”;

“A veces nos levantamos y vamos a reclamar todo el pueblo y decirle del por qué no hacen las promesas que hicieron pues...así reclaman a veces” (Norma, Tiquipaya).

“Nosotros reclamamos pues señorita, hacemos como protesta para que las autoridades hagan bien las cosas” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

La protesta y la movilización para protestar y reclamar contra las malas autoridades aparecen como prácticas no sólo aceptadas sino incluso deseables, es la forma como el “pueblo” controla a sus autoridades:

“La gente viene a la alcaldía, realizan manifestaciones, hacen reclamos” (Aurora, Arbieto).

“A la base tengo que informar y se hace lo que la base ha determinado, porque él ha entrado al poder para poder servir al pueblo y cumplir con sus promesas. Las bases en su mayoría determinan ir a bloquear y hacer las marchas” (María, Quillacollo).

“Las organizaciones cuando constatan que una autoridad no ha cumplido, habiendo dinero, les odian, van en marchas con burros para sacarle y piden que se vaya y le sacan” (Norma, Tiquipaya).

“Las organizaciones si quieren hacerse escuchar realizan bloqueos, marchas así se hacen escuchar mejor” (Aurelia, Colcapirhua).

“Se organizan, molestan, hacen bloqueos, van a la alcaldía a reclamar” (Orlando, Arbieto).

“Los comuneros nos reclaman y nos dan plazo para cumplir, en todo caso se llenan al pueblo e intervienen a la alcaldía y presionan para exigir cumplimiento de obras o proyectos” (Leoncio, Punata).

Es de señalar que las referencias a la protesta como medio de control político de la autoridad, son enfatizadas más por las mujeres de ambos países que por los hombres, cuyas respuestas son tanto menos frecuentes como menos detalladas y extensas al respecto. Al contrario, algunas respuestas de hombres tanto de Perú como de Bolivia limitan la protesta como vía de control, considerándola coyuntural, producto de azuzadores (recordemos que varios de los entrevistados son autoridades) y en todo caso poco efectiva contra otras medidas más institucionales y formales:

“La organización social muy poco, si no es el dirigente que lleva las iniciativas, pero lo que se ve son acciones de protesta, pero eso es coyuntural” (Esteban, Arbieto).

“A veces hay personas que azuzan a la población y tratan de levantarse, eso a veces toman por

asuntos personales o políticos eso es hoy en día en los diferentes pueblos ¿no?” (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Según yo veo en Cliza solamente critican, hablan nomas, se enojan, por ejemplo el comité cívico, el comité de vigilancia sólo hacen críticas y ni su trabajo de ellos se siente, si nosotros criticamos algo tenemos que plantear alternativas para orientar” (Noemí, Cliza).

Incluso algunas referencias señalan que se estarían produciendo menos protestas que antes:

“Algunos hacen marchas pero ya no hacen” (Ricardo, Huancavelica, Yananaco).

En general, aun cuando el inventario de posibilidades de control, vigilancia y reclamo frente a las autoridades es el mismo entre hombres y mujeres de ambos países, se constatan diferencias de género sensibles así como de práctica ciudadana entre los dos países y entre hombres y mujeres.

Las respuestas de las mujeres insisten más en formas de control comunitarias (asambleas y reuniones) así como en protestas y movilizaciones, en tanto que los hombres de ambos países insisten más en reuniones de control por las vías formales de vigilancia y presupuesto participativo o, en última instancia, en audiencias con las autoridades así como en mecanismos de remoción de autoridades como las revocatorias. Así las mujeres proponen acción

comunitaria y movilizaciones en donde los hombres arguyen medidas administrativas como denuncias formales, rendición de cuentas y revocatorias. La cultura cívica formal es además más pronunciada en Bolivia que en Perú, sobre todo entre las mujeres.

5.5. Requisitos para ser autoridad

Las preguntas respecto a la práctica de la autoridad se combinan alrededor de tres ideas: los requisitos para ser autoridad, lo que se espera de las autoridades y lo que éstas deberían hacer para cumplir sus funciones. Las respuestas a estas preguntas se entrecruzan entre sí, pero en su conjunto nos proporcionan una mirada sobre lo que la población piensa respecto a los cargos de las autoridades, nos aproxima a su conocimiento del funcionamiento formal del Estado y nos permite una lectura factual de lo que significa ser autoridad para las personas entrevistadas. Distinguimos en el análisis los diversos énfasis sobre requisitos de la autoridad y las demandas a la autoridad de acuerdo a la condición de género de la misma.

En el Perú, para ser autoridad se debe cumplir una serie de características que podemos agrupar en dos grandes tipos de consideraciones. Uno que llamaremos “ciudadano” que correspondería a todas aquellas características que podríamos considerar comunes en el ejercicio de la autoridad -sin re-

ferencia a un marco cultural específico- y otro, que llamaremos “moral” correspondiente a una serie de requisitos no necesariamente universales pero que caracterizarían a una buena autoridad.

El conocimiento sobre los requisitos formales para ser autoridad son diferenciadas entre hombres y mujeres. La mayor parte de los hombres entrevistados (14 sobre 18) conoce los requisitos formales o tiene algunas nociones sobre ello: señalan mayoría de edad, ser ciudadano, tener DNI, algunos citan leyes generales -que no siempre aplican pero señalan referencia a la formalidad- otros explican procedimientos, la existencia de registros, necesidad de inscripción y de cumplir con los requisitos. En cambio, la mayor parte de las mujeres entrevistadas muestra desconocimiento de los requisitos para la inscripción formal de autoridades; sólo las mujeres de federaciones tienen algunas nociones, en tanto que otros dos testimonios señalan conocimiento de la necesidad de cuotas (incluir mujeres en la lista de candidatos) y la necesidad de no tener antecedentes policiales. Una cita señala:

“tendrá que presentar, creo su lista presentan y ser como cabeza, se supone que hay una reunión entre ellos, dentro de la organización, yo no sé cómo será” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

El resto de respuestas refieren a condiciones para ser autoridad, en sentido más moral que formal.

Más de la mitad de las mujeres entrevistadas en Bolivia conoce los requisitos formales necesarios

para ser autoridad, de acuerdo a la Constitución, a la ley de elecciones y a la ley de igualdad de oportunidades. Las respuestas hacen referencia a varios requisitos: contar con documentos (Cédula de identidad), no tener deudas, certificado de buena conducta por la policía, no recibir sueldo del Estado. Estos requisitos son los mismos para hombres y mujeres, con la excepción de la libreta del servicio militar que se les pide a los hombres. Entre las principales referencias a leyes están la Constitución, ley de igualdad de oportunidades y la ley electoral:

“Hay una ley de igualdad de oportunidades, viendo todo ello veo que la C.P.E. faculta la igualdad de oportunidades y ya hay en los municipios mujeres concejales, alcaldesas, diputadas, senadoras los candidatos no solamente deben ser mujeres o hombres” (Emilia, Cliza).

“Hay, la C.P.E. la Ley electoral, ahí está esos requisitos” (Noemí, Cliza).

“Son los mismos requisitos que hay para los hombres, por ejemplo en la Constitución dice que el candidato no debe recibir ningún sueldo del Estado, ser boliviana, hablar su idioma propio, para la mujer no hay la libreta de servicio militar, pero es igual la diferencia es la libreta de servicio militar” (Janet, Punata).

Varias de las mujeres que no conocen los requisitos, saben que se necesita cédula de identidad. Las que no refieren la respuesta correcta, tienen nocio-

nes sobre lo que debería ser la autoridad, especificando cualidades que tendrían cumplir las personas que ocupan algún cargo.

Las respuestas de los hombres sobre los requisitos son más completas que las de las mujeres, la gran mayoría (15/17) conoce o tiene noción sobre lo que se exige para que alguien sea autoridad. Mencionan entre ellos: ser ciudadano boliviano, residencia en el lugar, originario, sin antecedentes ni juicios, que no tenga deudas, tener libreta del servicio militar, incluso que dependiendo del cargo se deben cumplir algunos requisitos de edad. Conocen también que para las mujeres no piden libreta militar sino pre militar.

“Si, el requisito para el varón es ser boliviano de nacimiento, tener su libreta de servicio militar, no tener cuentas pendientes con la justicia, es lo mismo para hombres y mujeres pero para las mujeres no es requisito la libreta de servicio militar” (Felix, Cliza).

Hay también algunas respuestas sobre requisitos morales como que sea una persona que sepa leer y escribir y que conozca las leyes generales, que vea por su comunidad... una persona:

“Sana y correcta, que vea mejoras para su comunidad” (Esteban, Arbieto).

Cuando los hombres de Bolivia hablan de las cualidades que debe tener un varón como autoridad, se-

ñalan que “tiene que ser fuerte entender a la gente, llevarse bien con la población” y tener cualidad de servicio, debe tener liderazgo y capacidad de convocatoria. Tiene además que saber leer y escribir, tener conocimiento (“saber de todo”) conocer las leyes y tener vocación de cumplirlas y hacerlas cumplir.

“Lo propio debe ser idóneo y tal vez sí manifestarles que debe ser un querendón de su comunidad o provincia y sobre todo estar dispuesto para buscar mejores días para todos los pobladores” (Freddy, Cliza).

“De la misma forme, creo que deben tener una cualidad de servicio a la comunidad por eso es que si alguna vez han realizado algún servicio a la comunidad en calidad de dirigente u otros servicios que haya realizado en la comunidad, van a ser tomados en cuenta, para mí es elemental de que hayan trabajado para la comunidad y en beneficio de la comunidad” (Tito, Punata).

Además tiene que ser honrado, correcto y servir de ejemplo. De las diversas respuestas se podría decir que la autoridad se encuentra con la necesidad de satisfacer las obligaciones formales pero también de responder a las necesidades de la población de manera responsable y honesta. Algunos elementos de respuestas, tanto en las exigencias a hombres y mujeres, no aclaradas, insisten en la vocación de servicio así como en el “haber servido” que podría ser interpretado como haber desempeñado otros cargos previamente.



La mujer para ser autoridad debe “medir también su tiempo, si le va alcanzar o no”.

33 Para ser autoridad, las mujeres piden para los hombres una serie de características generales: que esté capacitado, que tenga conocimientos y buen pensamiento, que sepa leer y escribir —una pide que sea profesional—, que sepa tomar decisiones, que conozca las necesidades de su pueblo, que piense en todas las personas, que tenga buena presencia. Se insiste también en que debe ser honesto, condición que se repite en varias respuestas, “que trabaje sin robar, sin mentir”, además “tiene que ser conocido para recibir apoyo”: “Tiene que tener paciencia, conocimientos, conocer las necesidades de su pueblo, él tiene que saber administrar lo económico y lo social” (Sabina, Punata); “En caso de los hombres como personas tiene que pensar primero en ayudar a todas las personas no deben pensar de manera personal, tienen que pensar en toda la gente y no en embolsillarse, así yo pienso y todos estarían contentos” (Aurelia, Colcapirhua).

Las condiciones que se esperan reúna una mujer que sea autoridad en el centro-sur andino peruano son básicamente las mismas que las de los hombres: Debe ser “preparada”, estar capacitada, saber qué es lo que hay que hacer, saber hablar, eventualmente tener “estudios culminados”, tener profesión. Debe ser líder “para defender los derechos de las mujeres”, ser activa, debe apoyar las acciones de la comunidad, ayudar a la organización; Debe conocer su realidad, ser consciente, saber lo que ocurre en la comunidad, conocer los problemas del pueblo; y, finalmente, debe tener buen comportamiento:

“Debe ser capacitado, para que sepa lo que va a hacer, tiene que medir también su tiempo si le va a alcanzar o no antes de comprometerse, se deben comprometer para hacer algo o andar de buscar gestiones” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Dicen que debe saber hablar para ser autoridad, eso dicen, pues y eso está bien, creo” (Norma, Tiquipaya).

“Según a como habla en la comunidad, debe ser activa, en cualquier cosa debe apoyar en sus acciones de la comunidad” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco).

Cuando se pregunta a las dirigentes en Bolivia sobre las cualidades que debe tener una mujer para un cargo público³³, destacan una serie de características: que sepa y esté dispuesta a trabajar, que esté

preparada y capacitada, que pueda hablar bien, que sea responsable. Saber trabajar entendido como la capacidad de pedir obras así como paciencia y disposición a cumplir la labor de la autoridad son consideradas cualidades importantes, se espera que quien quiera ser autoridad “sepa a qué se está metiendo”:

“En principio tienen que ser imparcial, mayor de edad, tiene que saber a qué se está metiendo porque al final se meten sin saber y no demuestran el trabajo, tiene que tener predisposición, tiene que ser conocida” (Noemí, Cliza).

“Principalmente para las mujeres está el tener los conocimientos, paciencia, tener fortaleza para no ser abejoneada por otras personas porque siempre quieren que la autoridad sea un profesional” (Sabina, Punata).

También tiene que tener capacidad y entendimiento, tener “buen pensamiento”, conocimientos y saber leer y escribir y hacerse entender³⁴:

“Tiene que hablar bien, hacerse entender y tiene que cumplir su gestión, con su cargo para el cual ha sido elegido. La ley dice que tiene que saber” (Mariana, Quillacollo).

“Una mujer si quiere ocupar un cargo debe estar capacitada tiene que estar decidida para manejar el cargo porque algunas renuncian antes del mes y nos dicen que las mujeres no tienen capacidades para ejercer” (Emilia, Cliza).

Tiene además que ser responsable y “tiene que dedicarse al cargo”. A ello se suman una serie de otros requisitos morales referidos a su persona: que sea “persona de respeto” (no malcriada ni borracha), sin antecedentes, que sea honesta y carismática, “Mujer comprensible, con experiencia de la vida”:

“La mujer tiene que ser una persona responsable, tiene que dedicarse al cargo, tiene que hablar, tiene que capacitarse más, tiene que ir a Cochabamba, a La Paz para capacitarse y así podrá llegar al cargo de senadora” (Edelfina, Arbieto).

“Tiene que ser preparada nada más, quizá al estado le interesa que sea casada, o tenga hijos, que tenga ética, sin ningún antecedente moral” (Norma, Tiquipaya).

Pocas señalan como requisito, a diferencia de los testimonios, que conozca las necesidades del pueblo o de la comunidad.

Los requisitos que plantean los hombres para que las mujeres sean autoridad son básicamente los mismos: preparación y experiencia, que sepa leer y escribir, que mida su capacidad, “que tenga talento en liderazgo”; que sea buena vecina, solidaria, con desprendimiento y solidaridad social, que se identifique con la población, que conozca la realidad, que sepa escuchar y dialogar, que sepa gestionar; “tener buen comportamiento”.

³⁴ Sólo una respuesta indicó que tiene que ser profesional.

Es de señalar que las intervenciones de los dirigentes en el Perú muestran de un lado escepticismo pero también cierta esperanza y expectativa respecto a las posibilidades de las mujeres para ser autoridades: son conscientes de que es difícil que una mujer llegue a autoridad pero también que su participación abriría la posibilidad de que las cosas pudieran ser diferentes:

“Pero es difícil que sea una mujer porque te meten calumnias pero ahora ya no se discrimina a una mujer porque hay leyes que amparan” (Santos, Abancay, Curahuasi).

En Bolivia, para que una mujer ocupe un cargo de autoridad se mencionan en principio las mismas cualidades que los hombres. Los hombres especifican que se requiere que sea capacitada, que tenga conocimientos y conozca los problemas de la comunidad, que sepa hablar, que demuestre “tener liderazgo y haber servido”, con capacidad de acción y que dé ejemplo, que sea correcta, responsable y honesta, con capacidad de servicio y que conozca las leyes:

“La mujer tiene que ser bien capacitada, tiene que demostrar su liderazgo, tiene que saber hacer, las cosas” (Alfredo, Punata).

“La mujer tiene que saber y conocer las Leyes, tiene que tener por lo menos idea sobre el asunto de liderazgo para que tenga una participación activa en los diferentes eventos” (Felix, Cliza).

Un pequeño cuadro de los requisitos para que una mujer sea autoridad muestra algunos resultados interesantes:

► Requisitos para que una mujer sea autoridad

CUALIDAD	MUJERES PERÚ	HOMBRES PERÚ	MUJERES BOLIVIA	HOMBRES BOLIVIA
Preparación	X	X	X	X
Saber hablar	X	X	X	X
Liderazgo	X	X		X
Activa, dispuesta a trabajar	X		X	X
Conocer la realidad, identificarse con la población	X	X		X
Capacidad de pedir obras			X	
Conciencia del cargo			X	
Saber escuchar		X		
Buen comportamiento. Honestidad		X		X
Haber servido				X

Fuente: Entrevistas

En términos generales se consideran los mismos requisitos para que las mujeres sean autoridad, como los hombres, en ambos países: ser capacitada, saber hablar, ser líder, estar dispuesta a trabajar, conocer la realidad e identificarse con la población. Sólo las mujeres de Bolivia señalaron la capacidad para pedir obras (que podría eventualmente subsumirse en la condición de “saber hablar” pero también la necesidad de “tener conciencia del cargo”. Señalaremos que sólo los hombres insisten en la necesidad

de que las mujeres tengan buen comportamiento y sean honestas (que es lo que las mujeres reclaman a los hombres), y en el caso de Bolivia, señalan el requisito de “haber servido”, lo mismo que se le exige a los hombres.

¿QUÉ SE LE PIDE A LAS AUTORIDADES POR LAS QUE SE VOTA EN LAS ELECCIONES?

UNA SERIE de respuestas a la pregunta respecto de porqué se vota y lo que se espera de la actuación de las autoridades, nos permite una síntesis respecto a las funciones que se atribuyen a éstas.

En el Perú, las mujeres votan para que las autoridades trabajen en la región, en la alcaldía, “para que mejore mi pueblo, para estar reconocido por el Estado”; para “que cumplan, para que trabaje, apoye a la comunidad... pero no cumplan, son farsantes”; para “que mejoren los parques, carreteras”:

“para pedir cosas para el pueblo, para que avance el pueblo y hacer nuestros pedidos de proyectos, pues” (Norma, Tiquipaya).

“Para que amplíen la luz, para que haya carreteras, para que “lleve adelante el pueblo”, deben priorizar a los niños (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo);

para “que mejore la educación, la salud, que vengan profesionales”; “faltan calles, centros educativos”.

Las respuestas de Cochabamba, de hombres y mujeres insisten en lo mismo; se insiste en la necesidad de contar con un buen gobierno, que genere mejoras “Porque queremos que mejore el municipio, para que traiga beneficios a la provincia”, se opta entonces por personas que aporten, que sean capaces de una buena gestión, que cumplan con el pueblo y que permitan “construir una mejor Bolivia”:

“Bueno, votamos por las personas que primero se han ocupado de realizar aportes a la comunidad, se han preocupado por el desarrollo de su comunidad y a la vez que esta persona tenga pues experiencia en algún servicio que haya realizado en la comunidad no se requiere para aquello un título simplemente la experiencia de haber realizado algún servicio a la sociedad” (Tito, Punata).

Se elige a las autoridades para que viendo las necesidades de los pueblos y comunidades, haga las gestiones necesarias para satisfacerlas, se elige a alguien:

“que hable y pueda entrar en cualquier lugar” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco).

Y que fruto de sus gestiones logre cosas de tal manera que logre “dejar un recuerdo del buen trabajo de él”. En algunas (pocas) respuestas, se espera también que la autoridad además de hacer las cosas para el pueblo, “de trabajo”; se vota “para que gobierne bien... para que dé trabajo a los del pueblo”.

En general, existe cierto consenso en que las autoridades deben reunir cinco condiciones:

1) Debe buscar el progreso de la colectividad, hacer obras, se espera que haga cosas, que cumpla lo prometido o lo planificado, que “vea por el pueblo”, “para que haga bien al pueblo”:

“para que vele por nuestra comunidad, en los libros de actas se comprometen, entonces esas cosas tienen que cumplir haciendo obras, de acuerdo a eso, pues” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

Debe administrar apropiadamente el patrimonio de la colectividad:

“Primero, las autoridades son los administradores de los bienes que tiene nuestro Estado, entonces lo que exigimos es que lo administren de la forma más transparente posible y de la forma más equitativa para que todos los bolivianos tengamos mayor confianza en nuestros representantes tengamos esa confianza para que nos maneje de buena manera y tengamos la satisfacción de tener buenas autoridades” (Williams, Tiquipaya).

La autoridad tendría entonces que “hacer”.

2) Debe cumplir con las normas y las obligaciones,

“Cumplir con las normas y obligaciones que están dentro de una comunidad o pueblo” (Elena, Miraflores).

“Dentro de nuestros pueblos, nuestras autoridades desde antes hacen lo que la comunidad dice, lo que los socios dicen de acuerdo como dice en las actas, esas cosas será pues señorita o qué cosa” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“En mi opinión la primera responsabilidad cumplir la Ley, la segunda responsabilidad es servir en beneficio de la sociedad, estas dos cualidades tendría que tener” (Tito, Punata).

“Las responsabilidad esta pues, primero en cumplir la tareas inherentes al cargo que uno ocupa y segundo está en encontrar soluciones en aquellos problemas o dificultades que se tiene en la gestión pública, hay diferentes instancias no es solamente cuando uno es alcalde” (Marcelo, Quillacollo).

3) Debe conocer la realidad de las colectividades, estar identificado con las necesidades, de la población, debe escuchar a la población, visitar a las comunidades y conocerlas, como requisito para poder cumplir sus promesas y generar progreso y desarrollo.

4) Debe ser una “buena persona”, que actúa bien, que reafirma valores, con principios, honesto, que cumple sus promesas. Debe ser sea persona digna, trabajadora, que no sea ociosa, que no robe:

“no debe tener antecedentes ni pecados... (Nemesia, Huancavelica).

5) Debe ser un líder democrático, tener un trato igualitario con todos, sin distinción, con “expresiones amables”, que no sea autoritario, que gobierne para todos.

Dos testimonios aislados marcan algunas diferencias entre las condiciones en el centro-sur andino peruano y en Cochabamba, Bolivia. En Perú se añade una condición adicional: la autoridad:

“nos da tareas para hacer cosas” (Julia, Abancay, Curahuasi).

remitiéndonos a una figura de la autoridad que da órdenes y que conduce y organiza. En Bolivia, un par de referencias nos remiten a la exigencia de cumplimiento de mandato del pueblo:

“Tiene que responder al mandato del pueblo, en base a esos proyectos que han presentado las bases para demostrar el trabajo. Si tiene compromiso con la gente del campo, tiene que cumplir, si no cumple al contrario su gestión es mala” (Alejo, Quillacollo).

“Cumplir las leyes y cumplir con lo que piden las comunidades” (Cresencio, Arbieta).

¿QUÉ DEBE HACER UNA AUTORIDAD O GOBERNANTE MUJER?

BAJO ESTE MARCO, nos interesa preguntarnos si las obligaciones que se le imponen y lo que se espera

de las mujeres que llegan a un cargo de autoridad son las mismas. Al respecto, las respuestas de hombres y mujeres en los dos países insisten en que las obligaciones son las mismas tanto para hombres como para mujeres: “lo mismo que una mujer, lo mismo varón”. Como señala un testimonio:

“la función de la autoridad es una sola, tienen una función determinada, sea varón o mujer” (Danilo, Abancay, Curahuasi).

Su función es “gobernar bien” (Juan, Abancay, Curahuasi).

hacer lo que falta:

“Las mujeres de igual forma viendo y pensando tendría que hacer lo que falta. De repente el alcalde como padre del pueblo y de todos, de acuerdo a eso debe ver de manera equitativa, quién tiene más necesidades y también deben de pedir las comunidades esto me falta diciendo. Entonces de acuerdo a eso quien sea autoridad mujer o varón debe de atender. Por igual porque no hay diferencia entre la mujer y el varón” (Moisés, Ayacucho Manzanayoq).

En general, las respuestas de hombres y mujeres en los dos países coinciden, con pocos matices, respecto de que se esperaría lo mismo de cualquier autoridad:

1) Se espera que haga obras (escuelas, postas), que gestione, que logre mejoras con proyectos producti-

³⁵ Aunque hay una insistencia en que debería trabajar para todos, la población rural pide que se ocupen principalmente del campo y de las zonas más relegadas: “Yo como electora veo si va trabajar por el pueblo, ayudar a las comunidades a la gente, yo le digo: ‘hemos confiado en tu persona y ahora nos tienes que ayudar’. Si son alcaldes, concejales, ministros tienen que ver cómo manejar Bolivia, en el municipio para toda la sociedad civil buscando el buen vivir” (Emilia, Cliza); “Como autoridad tienen que cumplir con su pueblo tiene que llevar obras a los lugares que necesitan, tiene que cumplir con lo que él ha planteado en su plan de gobierno y si no cumple la comunidad va a exigirle que cumpla, tiene que priorizar las necesidades de las comunidades, ya sea riego, producción agrícola, así mismo tiene que pensar siempre en ser buena autoridad así el pueblo podrá reelegirlo en las próximas elecciones. Primero revisar los papeles si sus funcionarios están cumpliendo o no están cumpliendo si corresponden o no a las áreas designadas y tiene que trabajar para todo el pueblo” (Janet, Punata); “Tiene que cumplir con sus compromisos, para mejor el pueblo, tiene que trabajar para el campo, porque es ahí donde se necesita más ayuda, de colegios, hospitales, policías, porque en el centro ya está mejorado” (María, Quillacollo); “Tiene que ser como padre y vernos por igual a todos. Debe ayudar a la gente que más necesita, las mujeres, los discapacitados, en base a la igualdad que ya existe... No, tiene que ayudar primero a los que necesitan, por ejemplo en mi caso que tengo discapacidad, en estos momentos necesitamos más, las mujeres también necesitamos, ahora ya hay esa equidad y por eso el gobierno que ha entrado recién quisiéramos que trabaje para los que necesitan más apoyo, diciendo yo había votado!” (Aurelia, Colcapirhua).

vos; “Cumplir sus proyectos, hacer obras, presentar proyectos, es igual que los hombres”;

“Tendrá que hacer bien las obras pues señorita... mejorar las calles de cada barrio deben de ver con las necesidades de cada barrio... todos los barrios deben de ver las autoridades por igual” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

La naturaleza de las obras varía, desde servicios -educación y salud- hasta obras de infraestructura urbana pasando por obras productivas. Ello supone la búsqueda de recursos y fondos;

Su función es cumplir con las obras, tiene que cumplir con las obras dejadas pendientes, tenía que hacerse camino, áreas verdes, dar continuidad con las obras en proceso de ejecución. Como arbieteño sabe, conoce la necesidad del municipio” (Edelfina, Arbieto)³⁵.

2) Se espera que cumpla la ley, lo que dice el reglamento, hombres y mujeres por igual ” (Nemecia, Huancavelica);

3) Se espera que converse con el pueblo, que sepa hablar y orientar cómo vivir bien:

“yo creo que todas las autoridades deben reunirse con el pueblo e informar qué se debe hacer, muchas veces hacen las cosas a ocultas” (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Para que los pueblos vivan bien, a las mujeres deben de hablar orientar, de cómo vivir bien en nuestro pueblo si hay alguna actividad debemos de invitar a que participen, especialmente cuando tratan de Violencia familiar y de otros temas, para que sepamos y vivamos bien” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

4) Se espera que trabaje bien y para lo que fue elegida, que cumpla sus promesas:

“Mink’ay.Mink’ay quiere decir cuando yo estoy contratando a una persona, entonces yo a una persona que elijo le digo que debe trabajar bien, al líder nuevo le digo que cumpla para lo que se le eligió, que gane experiencia, en cambio cuando una persona ha sido elegida por su experiencia a él se le exige que cumpla bien, que haga lo que la gente le ha encomendado” (Felisa, Tiquipaya).

Sólo algunos pocos testimonios señalan algunos matices, insistiendo en la necesidad de que la mujer se capacite o en que probablemente las mujeres como dirigentes robarían menos, más por falta de ocasiones que por un comportamiento diferenciado:

“Los hombres roban más porque las mujeres todavía no gobiernan” (Marcelo, Huancavelica, Yauli).

5.6. Cuando las mujeres son autoridad

Ante la pregunta sobre los cargos políticos que pueden desempeñar las mujeres lo primero que sorprende es la cantidad y diversidad de menciones al respecto en los dos países. Sin embargo, mirando las respuestas más finamente, apreciamos diferencias en lo que las mujeres de uno y otro país entienden por cargos de autoridad. En el centro-sur andino peruano, las mujeres responden con una amplia gama de situaciones, desde cargos de organizaciones o gremios hasta cargos en organizaciones e instituciones del Estado, mostrando que por “político” se entiende una gama bastante amplia de instituciones. En Bolivia, en cambio, las respuestas respecto de los cargos que ocupan actualmente las mujeres refieren principalmente a los cargos políticos y públicos y hacen poca referencia a las organizaciones, lo que muestra una mayor precisión en la respuesta que en las entrevistas desarrolladas en el sur peruano. Tratándose de situaciones y respuestas diferentes, analizaremos por separado las respuestas proporcionadas en cada uno de los dos países.

Hemos señalado que entre las respuestas de las mujeres de Perú figuran tanto cargos tradicionales femeninos (vaso de leche, club de madres) como cargos municipales, habiendo incluso referencias a mujeres congresistas y ministras. Las respuestas de las mujeres y hombres entrevistados respecto al conocimiento de los cargos que pueden ocupar

► Referencias a conocimiento de Cargos ocupados por mujeres, agregados por sectores. Perú.

CARGOS	MUJERES		HOMBRES		TOTAL MENCIONES
	Rural	Urbano	Rural	Urbano	
Cargos femeninos locales (Vaso de leche, club de madres, comedor)	6	3	10	4	23
Cargos sectoriales (Agro rural, juntos, promotor de salud)	1	0	2	2	5
Cargos comunales (Junta vecinal, comunidad, federación)	2	1	1	1	5
Alcaldesa	0	4	2	1	7
Cargo municipal menor (regidora, CPM)	3	4	2	5	14
Cargos estatales (gobernación, teniente gobernador)	1	1	2	1	5
Justicia (juez de paz, Demuna, fiscalía, defensoría)		5	4	1	10
Cargos nacionales (congresista, ministra)	1	3	3	3	10

Fuente: Entrevistas



Los principales cargos reconocidos son dirigencias femeninas locales y en segundo lugar cargos municipales de segundo rango (regidora). En tercer lugar se ubicarían algunos cargos que dependen de instituciones de justicia y la referencia a cargos estatales “extra locales” (ministra, congresista).

y que efectivamente ocupan las mujeres, muestran una gran dispersión pues cubren una gran gama de cargos en diversas instancias del gobierno, las instituciones del Estado y las organizaciones.

Una mirada cuantitativa a las menciones de cargos ocupados por las mujeres puede ser analizada a mayor profundidad si agregamos diferentes tipos de cargos, y si complementamos esta información cuantitativa con algunas de las explicaciones complementarias dadas por las mujeres y hombres entrevistados en Abancay, Huancavelica y Ayacucho.

En los datos absolutos, los cargos más mencionados son los de regidora, presidencia de club de madres y de vaso de leche, que se ubican muy por encima de los demás. Sin embargo, una mirada de los mismos cargos de manera agregada permite algunas reflexiones complementarias (ver cuadro).

Las cifras agregadas muestran que los principales cargos reconocidos son dirigencias femeninas locales y en segundo lugar cargos municipales de segundo rango (regidora). En tercer lugar se ubicarían algunos cargos que dependen de instituciones de justicia y la referencia a cargos estatales “extra locales” (ministra, congresista). Aunque también mencionados, aparecen luego una serie de otros cargos estatales, sectoriales o comunales.

Mujeres y hombres entrevistados reconocen que las mujeres ocupan actualmente cargos a los que

anteriormente no accedían. Las mujeres ocupan además cargos que antes ni se imaginaban y se encuentran en diversas dependencias del Estado o de la región, incluso como profesionales. Ello se expresa más por las mujeres urbanas que por las rurales y conlleva un carácter de auto afirmación, en el sentido de que las mujeres sí pueden acceder a cargos de importancia en la política:

“Ahora ya hay presidentas en agro rural pues, ahora hay en comedores en vaso de leche...ahora ya hay regidoras pues” (Norma, Tiquipaya).

“¿Ahora de acuerdo a lo que vemos? Ahora veo autoridades mujeres en el juzgado, en la fiscalía, en la Demuna, por ejemplo las mujeres ya están candidateando para la alcaldía” (Juana, urbana).

“Las mujeres pueden, ahorita escucho que hay ministra de la mujer” (Adela, Huancavelica, Yananaco).

Ello resulta paradójico frente al hecho que las mujeres tienen aún serias limitaciones para acceder a cargos considerados “masculinos” en el ámbito local: ocupan cargos considerados femeninos o la sección femenina de directivas masculinas, pero no acceden mayoritariamente a cargos de presidenta comunal o de federación campesina:

“Buenos las mujeres más que nada aquí en el campo no más a ser autoridad a la ciudad no entramos... las mujeres en el club de madres, en el

comedor popular y en el Vaso de Leche en esos no más pues señorita... En Yauli, yo no más estoy nombrada como vice presidenta de la federación, de esta margen izquierda, a ser otras autoridades no llegan pues, ah también están como promotoras de cada barrio. No hay autoridad mujer en Yauli, aquí no más somos autoridades” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Ahora como autoridades las mujeres están mayormente en los vasos de leche en los clubes de madre en esos las mujeres participan como autoridad presidenta, vice presidente ellas son como autoridades... en Huancavelica no hay mucho pues, no hay ni siquiera presidenta, el varón mayormente está claro habrá pues con bajos cargos no más” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco).

Existe acceso real a los cargos de regidoras, que algunos explican como un efecto de la ley de cuotas, pero no siempre significa una real y efectiva representación o participación femenina en el gobierno municipal, pues las mujeres o son marginadas o se auto excluyen de las decisiones y participan poco del gobierno:

“Cargos políticos, bueno, será pues como regidora, siempre en toda las listas tiene que ir una mujer, bueno en eso no más” (Alfredo, Punata).

“En aquí de Castrovirreyna de Huancavelica estará consejeras en aquí en la ciudad grande y a nivel

regional estar pues regidora y en las comunidades habrá pues, en los Centro poblados hay regidoras pero no hacen nada, son como marginadas; las mujeres que no saben nada que sólo se sientan en la cocina, que no conocen ni sus deberes ni derechos le ponen como regidoras y saben cómo reclamar y no hablan nada como amarradas de sus bocas, pasan hasta en las asambleas. Si conocieran sus derechos y sus funciones, no se harían mangonear con los hombres y diría no es así debe ser diría. La mayoría de las regidoras son mujeres que no saben nada por eso no hacen nada, pero si entraría una mujer que sabe reclamaría y haría respetar los derechos de las mujeres y las necesidades de los pueblos” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

En consecuencia, los cargos “mayores” son sólo excepcionalmente ocupados por mujeres. En todo caso, si hay algunas mujeres en cargos importantes en el contexto sur andino analizado, ello es siempre fuera, en lugares lejanos, en tanto que en el espacio local, los cargos de autoridad aparecen como masculinos. Hay algunas alcaldesas, pero son muy pocas y relativamente excepcionales. Las mujeres no ocupan buenos cargos:

“No hay alcaldesas, ni juezas, ni gobernadoras, pero sí hay regidoras, en esta comunidad las mujeres no asumen cargos mayores” (Moisés, Ayacucho, Manzanayoq).

“Eso todavía no hay en nuestra comunidad A nivel de Ayacucho escuchamos que sí hay alcalde-

sa, Juez, Gobernadora... En otras comunidades sí hay mujeres presidentas. Sí hay alcaldesa aquí en el distrito de María Parado de Bellido, aquí en Los Morochucos todavía no hay alcaldesa ni juez de paz pero sí había gobernadora el 2007” (Fernando, Ayacucho, Los Mochucos).

“Dentro de nuestra comunidad es poco y si le ponen llega hasta el último inspector no más, las mujercitas no llevan buenos cargos” (Marcelo, Quillacollo).

En cambio, las respuestas en Bolivia convergen hacia tres constataciones que resumen de alguna manera el rol de las mujeres en las organizaciones políticas: 1) el discurso de la igualdad de oportunidades en los cargos representativos del Estado; 2) el ascenso de las mujeres en la ocupación de cargos públicos a nivel municipal en espacios cercanos y en el nivel nacional en espacios lejanos; 3) la insuficiencia de dichos avances para resolver el desfase de género en la ocupación de cargos que tiene aún un muy fuerte componente masculino.

El discurso de la igualdad de oportunidades es expresado tanto por las mujeres como por los hombres. Las actuales leyes electorales y los procesos sociales tenderían claramente hacia un estatus de igualdad de oportunidades políticas para hombres y mujeres. Los hombres enfatizan que la ley permite a las mujeres ocupar los más altos cargos de gobierno, ahora las mujeres estarían más avanzadas, más organizadas, ocupando espacios que anteriormente

estaban sólo destinados y ocupados por hombres, cargos municipales, de diputados, ministros, e incluso en el ejército:

“Bueno, las mujeres y hombres ya tiene derecho para entrar a cualquier cargo, dicen que es 50% mujeres y 50% hombres” (Darío, Colcapirhua).

“En este tiempo hay igualdad de género, ya que antes solamente el hombre podía ser alcalde, autoridad, concejal, subprefecto, ahora hay igualdad de género, las mujeres también tienen la misma capacidad y agarran esos cargos” (Edwin, Quillacollo).

“Las mujeres están ocupando cargos en diferentes ámbitos, ahora sé que hay concejalas, diputadas, pero lo que falta es orientación, aquí tenemos una diputada pero ella se ha olvidado del pueblo y no participa en las reuniones ni informada” (Leoncio, Punata).

Sin embargo, las mujeres, si bien coinciden en que la ley da oportunidades que anteriormente no existían, se trataría de normas que no siempre se aplican, con un serio déficit para hacerse efectivas. Si bien hay mujeres autoridades, la mayoría ocupa espacios subsidiarios, pues las posiciones más importantes siguen en manos de hombres:

“Aquí dentro de Tiquipaya hay mujeres concejalas, hay trabajadoras funcionarias, en los campos hay dirigentes de las organizaciones aunque con

poco conocimiento pero están participando y seguramente van a mejorar más adelante” (Felisa, Tiquipaya).

“Hay igualdad de oportunidad en Bolivia pero no se está cumpliendo, las mujeres vemos que no se está cumpliendo, para ocupar cargos la mujer esta atrás, hay discriminación hacia la mujer porque no tenemos mucho conocimiento, nos utilizan en las plancha sólo para llenar los espacios vacíos y mayormente como suplencia. Hay mujeres en los cargos, senadoras, diputadas, pero la mayoría suplentes, es una desventaja por la falta de capacidades” (Emilia, Cliza).

Las referencias a cargos ocupados por mujeres en las entrevistas permiten una mirada de conjunto a la situación. Una primera constatación es que se mencionan ante todo cargos públicos, habiendo pocas referencias a los ocupados en gremios y organizaciones que seguramente son más numerosos. En segundo lugar, los cargos más mencionados en conjunto son el de concejala y diputada (con 18 y 9 menciones respectivamente). La tercera referencia son los cargos en organizaciones (5 menciones) y luego de alcaldesa y ministra (4 menciones).

La agregación de los datos de acuerdo a otras categorías nos permite algunas observaciones adicionales. Si agregamos los datos entre cargos municipales, regionales, nacionales y en las organizaciones (ver cuadro siguiente), volvemos a apreciar el mismo orden entre los cargos municipales y las diputacio-

► Menciones a cargos ocupados por mujeres.

Bolivia, hombres y mujeres (agregado)

CARGOS	MUJERES		HOMBRES		TOTAL MENCIONES
	Periurbano y urbano	Rural	Periurbano y urbano	Rural	
Municipal (Concejal, alcaldesa)	9	2	8	3	22
Regional (Diputada, funcionaria)	2	2	4	4	12
Nacional (Asambleísta, ministra, militar)	2	0	6	0	8
Organizaciones	1	0	2	2	5

Fuente: Entrevistas

nes, pero encontramos cierto agregado importante de los cargos “nacionales”. Así, estas cifras podrían indicar los grados de avance de las mujeres sobre categorías de cargos: avances en los ámbitos municipales, algo más en los regionales y sólo en tercer lugar los cargos nacionales: cuanto más importante es el cargo, parece ser que menos mujeres acceden.

Las cifras agregadas también muestran diferencias en las respuestas de acuerdo a la procedencia de los informantes. Las respuestas urbanas y periurbanas enfatizan los cargos municipales en primer lugar y los nacionales en segundo lugar, en tanto que los pobladores rurales mencionan más bien como principales los cargos regionales y en segundo lugar los cargos municipales.

Las entrevistas confirman el progreso en ocupar cargos a nivel de consejería municipal. Tanto hom-

bres como mujeres pueden señalar ejemplos de ello; las mujeres mencionan a compañeras de las organizaciones que ocupan cargos, los hombres señalan y celebran la cuasi equidad:

“La verdad no sé mucho de eso, pero aquí se ve que están entrando de concejalas de la alcaldía, de mi organización la presidenta está de concejala... la única que está de concejala es la presidenta” (Aurora, Arbieto).

“Ya hay, concejalas, los cargos están comenzando a ocuparse casi ya por igual, de nuestra organización también está de concejal una compañera” (Edelfina, Arbieto).

Y sin embargo, los testimonios de las mujeres y de algunos hombres señalan los límites del milagro: pocas son las que llegan a los cargos y muchas veces sólo cubren suplencias, no hay realmente equidad en los cargos y la mejor prueba es que no llegan a haber mujeres alcaldesas, con lo que su participación en el gobierno es siempre subsidiaria, su inclusión en la política es aún incompleta, imperfecta:

“Sí, se ve participación de las mujeres pero en el caso de Punata la mayoría de las mujeres concejalas son suplentes, nunca hemos tenido una alcaldesa mujer, falta trabajar” (Sabina, Punata).

“Políticamente concejalas no más, después los cargos de directores lo han distribuido solamente a los hombres, no hay mujeres, pese que hay

mujeres inteligentes profesionales, en vano es, no hay paridad, alternancia” (Norma Tiquipaya).

“Lo que es del municipio aún no llegaron a cargos altos pero hay concejales, de la organización de mujeres, aún no han llegado al cargo de alcaldesa” (Saidé, Arbieta).

“Gracias a la nueva Constitución vemos grandes avances que las mujeres llegan a ser concejales alcaldesas, había un gran avance pero este nivel de participación no es satisfactorio creo que corresponde hacer mayores esfuerzos para incluir a la mujer en la actividad política” (Tito, Punata).

Por otro lado, y de manera complementaria están las referencias a las mujeres que ocupan cargos de diputadas o niveles superiores de gobierno, como ministerios, que también son “reales” y que llaman a las mujeres más la atención y la admiración que los cargos de concejales: son una mejor prueba de que las mujeres pueden lograr puestos importantes:

“Ahora tenemos una miembro de la Central de Mujeres es Concejala y doña Deysi Luna que es Diputada Nacional que también salió de la Central de Mujeres” (Janet, Punata);

“En el municipio de Punata hay concejales mujeres, hay una cholita y 3 de pantalón, pero ya han llegado a cargos parlamentarios de Punata está una diputada, también las indígenas han llegado a esos cargos, hay varias” (Alfredo, Punata);

“Ahora las mujeres están participando en diferentes cargos, hay assembleístas, ministras, concejalas, están dirigiendo en las organizaciones así como la que estoy dirigiendo, también assembleístas, por ejemplo Silvia Lazarte era presidenta de la Constituyente” (Aurelia, Colcapirhua).

“Hay ministras, assembleístas y han demostrado las mujeres que tienen más honestidad. (Alejo, Quillacollo).

Al respecto, pensamos que es muy probable que la responsabilidad de las mujeres en estos cargos funcione como elemento legitimador del discurso de igualdad de oportunidades antes que ser muestra de un cambio de tendencia sensible en la posición política de las mujeres. Al contrario, los testimonios mostrarían que recién se alcanzan escasos puestos en el ámbito municipal y que este escalón no está aún consolidado realmente, y que además existen barreras y limitaciones importantes para ocupar cargos de mayor importancia.

Las percepciones de las mujeres cochabambinas se ajustan en gran medida a la situación de “ascenso” en la representación política de las mujeres en Bolivia en general y en Bolivia en particular. La ley de igualdad de oportunidades se refleja en las cifras de la representación femenina en los órganos e instancias del Estado: 45% de mujeres en el Senado de la Asamblea Legislativa Plurinacional y 23% de mujeres en la Cámara de Diputados (ver cuadro). La información sobre la evolu-

► **Participación de hombres y mujeres en cargos de elección democrática, 2007-2010. Bolivia.**

	2007			2010		
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total
Diputados	106	24	130	101	30	130
Porcentaje	82%	18%	100	77%	23%	100
Senadores	26	1	27	20	16	36
Porcentaje	96,3	3,7	100	55,6	44,4	100

Fuente: Línea Base, Conexión Fondo de Emancipación, 2010. Sobre datos de CNE

► **Composición de Órgano Judicial transitorio por sexo. 2010**

MAGISTRADOS	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Corte Suprema de Justicia	4	1	5
Tribunal Constitucional	3	2	5
Suplentes del Tribunal Constitucional	1	4	5
Consejo de la Judicatura	2	1	3
Total	10	8	18

Fuente: Línea Base, Conexión Fondo de Emancipación, 2010. Sobre datos oficiales publicados. 2010

► **Número de mujeres electas como alcaldesas.**

Elecciones municipales 2010

DEPARTAMENTO	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	Cantidad	%	Cantidad	%	Cantidad	%
Cochabamba	45	96%	2	4%	47	100
Total Bolivia	281	93%	20	7%	301	100

Fuente: Línea Base, Conexión Fondo de Emancipación, 2010. En base a datos de la CNE

► **Concejalas y Concejales municipales electas/os del Departamento de Cochabamba. Elecciones municipales 2010**

DEPARTAMENTO	HOMBRES	MUJERES	TOTAL	% MUJERES
Cochabamba	200	192	392	48,98%
Total Bolivia	1.605	1.578	3.183	49,58%

Fuente: Línea Base, Conexión Fondo de Emancipación, 2010. En base a datos de la CNE

ción de la representación femenina en senadores y diputados muestra un claro incremento entre el 2007 y el 2010. A nivel de assembleístas, las cifras de Bolivia a nivel nacional son semejantes al promedio nacional, existiendo casi paridad en el número de assembleístas regionales (9 hombres y 7 mujeres).

Otro tanto sucede con las integrantes de los órganos judiciales, en los que se tiene una cuasi igualdad entre hombres y mujeres en números absolutos, a pesar de que los cargos de las mujeres son más suplencias que cargos titulares.

Algo semejante ocurre en los cargos municipales locales: aun cuando un 18% de mujeres alcanzó un cargo titular como concejal, la mayor parte de ellas son ante todo suplentes (72%) (Acobol 2005).

Los desfases más importantes persisten a nivel de los gobiernos locales y subnacionales, existiendo una gran brecha entre los alcaldes hombres elegidos, 281 a nivel nacional en el 2010, frente a las 20 mujeres elegidas en el mismo año; estas cifras se repiten en Cochabamba, en donde de 47 alcaldes elegidos, sólo dos son mujeres.

Las cifras son ciertamente mejores a nivel de las concejales, en donde sí se aplican los criterios de la ley de igualdad de oportunidades, registrándose para el 2010 prácticamente paridad entre hombres y mujeres tanto a nivel nacional como departamental.

En el Perú la elección para el Congreso se hace por distrito electoral múltiple. Las tres zonas de intervención en Perú no tienen representación femenina en el Congreso de la República. A nivel nacional la participación parlamentaria de mujeres es de 28 mujeres de un total de 130 congresistas lo que representa el 21,53% del total.

En general las cuotas han ayudado a promover la presencia en aquellos espacios en donde se aplica, como son los cuerpos colegiados de poder en los gobiernos regionales, locales así como a nivel nacional en el Congreso de la República. Por ello encontramos cifras cercanas al 30% de cuota en estos espacios (Congreso de la República, Consejeros Regionales y Regidores Municipales). En el Congreso de la República en el presente periodo se ha descendido de casi el 30% a la cifra que ahora presentamos. No hay mecanismo de cuotas para los cargos uninominales como Presidentes/as-Vice o Alcaldes/as.

► PERÚ: Representación de mujeres en las instancias de poder nacional, regional y local

SEXO	PERIODO 2010-2014	PERIODO 2011-2014				
		Presidentes/as Regionales	Vice-Presidentes/as Regionales	Consejeros/as Regionales	Alcaldes/as Provinciales y Distritales	Regidores/as Provinciales y Distritales
Hombres	78,50%	100%	99%	71,90%	97%	72,40%
Mujeres	21,50%	0,00%	1%	28,10%	3%	27,60%

5.7. Conceptos quechua para la palabra autoridad en Perú y Bolivia

¿QUÉ SIGNIFICA SER AUTORIDAD?

PASANDO DE LAS PERCEPCIONES, funciones y condiciones para ocupar un cargo de autoridad en Perú y Bolivia, nos preguntamos en términos más abstractos, ¿qué significa ser autoridad? Las respuestas brindadas nos remiten a tres campos de significados, todos ellos relacionados e imbricados entre sí. Así, autoridad es quien ocupa un cargo y debe hacer cumplir la ley; la autoridad es responsable y tiene un mandato; y, la autoridad es quien preside, ordena y conduce.

1) En primer lugar, la autoridad se refiere a los cargos (alcalde, gobernador, juez) a aquellos que son elegidos para que guíen a la comunidad, a la localidad: la autoridad es ante todo una persona que ocupa una posición formal de gobierno:

“El que es elegido por la comunidad en general para que nos guíe, si no tenemos autoridad ¿como seríamos señorita?” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

La autoridad se ejerce “de acuerdo a la función”, a lo que se tiene que realizar; la autoridad es representante del pueblo, debe tener jerarquía. De los testimonios de Cochabamba se colige que puede tratarse de cualquier cargo, desde el dirigente de la comunidad

hasta los alcaldes, regidores incluso el corregidor. En consecuencia, ser autoridad implica tener poder. En quechua, se refieren a las autoridades como *jatun tata*, *tata* o *jatun runa*, *Kamachiq* y para autoridades más importantes *JatunWirakucha* y *jilakata*:

“Para mí significa dirigente, jatun tata, la máxima autoridad que tenemos en el municipio es el alcalde, conocemos también varias autoridades” (Sabina, Punata).

“Autoridad quiere decir: Tata, jatun runa” (Felisa, Tiquipaya).

“Una autoridad puede ser un alcalde, un concejal, un dirigente también es autoridad dentro la comunidad, también el corregidor” (Janet, Punata).

“Es tener poder en todo el pueblo, como autoridad o kamachiq” (Norma, Tiquipaya).

Esta autoridad que ocupa un cargo es responsable ante las leyes (aunque por el fraseo podría también señalarse a las costumbres). La autoridad es la persona encargada de conservar el marco de orden legal, jurídico, normativo. La autoridad funciona y ejerce sus funciones en el marco mayor de las normas que enmarcan su actuación y sus competencias:

“Autoridad quiere decir, hacer las cosas legalmente, tiene que ser consiente con toda la gente, la gente me tiene que hacer sentir que soy autoridad, autoridad no puede ser prepotente” (Alfredo, Punata).

“Autoridad significa imponer las atribuciones ley, imponer la potestad de la ley, implementar en el orden jurídico normativo, eso significa imponer la autoridad de un alcalde será pues, hacer cumplir la ley de Municipalidades. Una autoridad de la policía establecer el orden de acuerdo a normativas establecidas” (Marcelo, Quillacollo).

2) El segundo componente de la noción de autoridad se refiere a la responsabilidad asumida, que se expresa de manera diferente en los dos países. En el Perú, ello tiene que ver con la necesidad de cumplir con responsabilidad y respetar al pueblo: “Ser responsable, ser ejemplo de mi comunidad, ser respetuoso”, “Respetar al pueblo, gobernar democráticamente”. La autoridad tiene la responsabilidad de responder ante el pueblo, de tomar en cuenta “lo que la gente opina”. La responsabilidad de la autoridad le obliga a actuar con responsabilidad y transparencia y liderar democráticamente. En dicho supuesto, es función de la autoridad velar por el bien de la institución, ver las necesidades de la organización y del pueblo y escuchar a la gente: “Liderar, velar por el bien de una institución, eso es autoridad”; “Viendo las necesidades de la organización camina”, “Ver las necesidades del pueblo”. Así, la función de la autoridad es “luchar por la comunidad, gestionar”, “llevar la voluntad de tu pueblo”, “satisfacer la necesidad de tu pueblo”. La autoridad se debe al pueblo, y debe de alguna manera proveer al mismo:

“Ser representante de la población, compartir con la misma población nuestro gobierno. Auto-

ridad no es ser el dueño del poder, compromiso del pueblo, compartiendo las preocupaciones y tratar de que juntos caminemos. Debería de ser la mejor forma. No se da por varias razones pero en la medida de las posibilidades yo trato de hacer ello” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

En Cochabamba, la noción de responsabilidad es formulada de manera diferente: autoridad significa tener un mandato, es autoridad quien ha recibido un mandato de su organización y que debe responder por ello, la autoridad tiene una obligación:

“Cumplir con los mandatos” (Edelfina, Arbieta).

“La autoridad es aquella que tiene manatos de su organización” (Emilia, Cliza).

“Para mi autoridad sería mandato, los mandatos para cumplir” (Noemi, Cliza).

“Autoridad se refiere a las decisiones que sacan las organizaciones en cada una de sus reuniones” (Elisa, Tiquipaya).

En este sentido, la autoridad es un servidor, que trabaja para el pueblo que tiene la obligación y función de trabajar por la colectividad, solucionar los problemas de la gente: la función de la autoridad es la de ser un servidor público:

“Para mí es una persona que trabaja para toda la población” (Abdón, Arbieta).

“El ser autoridad es responsabilidad con el pueblo, servir, satisfacer sus necesidades de las OTBs de las juntas vecinales en síntesis atender todas sus demandas” (Tito, Punata).

“Ser autoridad para mí significa ser un servidor público que soy encomendado de nuestra gente para poder cumplir y para poder servir a esa gente de la forma más adecuada” (Williams, Quillacollo).

3) La tercera acepción de la autoridad refiere a la cualidad de mandar, encabezar, conducir a la población. Todo ello podría ser resumido en tres elementos del discurso tradicional de la autoridad, que aparece como subyacente:

“Autoridad es el que encabeza al pueblo” (Nemesia, Huancavelica).

“El que manda, el que ordena” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Es como si fuera nuestro padre” (Julia, Abancay, San Luis).

La autoridad tiene la función de encabezar, como un padre a sus representados”;

“Bueno, la autoridad es el que gobierna y manda. El que gobierna el pueblo, como dije a nuestro Perú gobierna el señor Alan García, mientras que en Ayacucho está el presidente Regional y

el los pueblos como distritos y provincias gobiernan los alcaldes” (Moisés, Ayacucho Manzanayoq).

La autoridad tiene la función de conducir, de dirigir, de orientar; debe ser el primero, al que los demás siguen:

“Quiere decir una persona con más conocimientos y nos dirige hacia lo que debemos hacer” (Aurelia, Colcapirhua).

“Es la primera persona, es el primer jefe, es el primer trabajador, de nuestra provincia de Quillacollo” (María, Quillacollo).

Esta acepción supone además la función de la autoridad de respetar y hacer respetar, ayudar a la gente a encaminarse:

“La autoridad es aquella que hacer respetar a la gente o la que tiene que hacer respetar a la gente, para que encamine bien a la gente” (Flora, Colcapirhua).

En los testimonios cochabambinos, esta condición de conducir y dirigir supone también la función de administración, de mandar, ordenar y asignar tareas. Esta figura de autoridad supone integridad moral, ser persona de respeto, pues debe ser ejemplo para los demás. Este conjunto de atributos, más su obligación de velar por la colectividad asimila la función a la imagen de “padre”:

“La autoridad es una persona que administra el pueblo tiene poder para hacer y hacer cumplir” (Cresencio, Arbieto).

“Quiere decir ordenar, dar tareas, y de acuerdo a ello cumplan, en quechua sería jilakata, antes había sido así” (Felix, Cliza).

“Siempre he comparado como un padre de familia y eso es lo que venimos encarando también en esta actual gestión quienes han confiado en nosotros y quienes no han confiado de igual manera vamos a trabajar como un padre entonces ser autoridad es ser como un padre y en este caso me considero de que tengo obligaciones con más de 22 mil habitantes” (Freddy, Cliza).

“Autoridad es considerado como padre de su lugar para hacer bien y cumplir con la confianza que el pueblo le ha dado” (Dario, Colcapirhua).

“Autoridad es una autoridad que ha sido elegida, por ejemplo en el municipio se elige al alcalde para que guíe a la población de Tiquipaya, es la cabeza de la población y tiene que velar por toda la población” (Esteban, Tiquipaya).

En cualquiera de las tres acepciones, la autoridad tendría también la función de fungir de portavoz y representante de la colectividad:

“Ser un representante de la comunidad, hay autoridades en el municipio, en el departamento, son

portavoces. La autoridad es el representante, el portavoz” (Saidé, Arbieta).

¿QUÉ SIGNIFICA TENER PODER?

OTRA ENTRADA al tema de la cultura política refiere al concepto de poder. Al respecto, el conjunto de respuestas de ambos países sobre autoridad confluyen alrededor de cuatro dimensiones o atributos del poder como capacidad de acción política: el poder como atributo de la autoridad; el poder como capacidad de acción; el poder como fuerza; y, finalmente, el poder como atributo moral.

1) Poder es autoridad. El poder es ante todo un atributo de la autoridad: viene con el cargo, supone la disposición de actuar sobre otras personas e instituciones, supone la capacidad de decidir y mandar, exige cumplimiento;

“Poder significa aquella persona que maneja una administración, la alcaldía se maneja porque tienes poder de decisión. O en un sindicato si tú eres secretario general tú tienes el poder y decides” (Edwin, Quillacollo).

Este poder de la autoridad está también relacionado a la voluntad y al conocimiento:

“poder, digamos, se le dice aquella persona que tiene mayor conocimiento” (Esteban, Tiquipaya).

La autoridad tiene poder, es un atributo del que “está en alto rango”; “Cuando asume ser una autoridad ya tienen poder pues”. El poder tiene que ver con el ejercicio de la autoridad, la representación y con la jerarquía: “damos poder para que alguien nos represente”:

“Poder, se refiere a las personas que tienen cargo como alcaldes, concejales, asambleístas, ellos tienen poder, ellos recibieron el poder para hacer cumplir lo que se le encomienda” (Juan, Tiquipaya).

Algunas respuestas de pobladores rurales parecen señalar que el poder sería un atributo de la autoridad, mas no del dirigente; el dirigente, de alguna manera no manda (o manda de otra manera) con relación a las autoridades del Estado:

“No puedo contestar porque yo no he ejercido cargos de con poder. En mi comunidad hacemos cargos y todo por igual, quizá sería aquellas personas que mandan” (Darío, Colcapirhua).

2) Poder es capacidad de acción. El poder de la autoridad se percibe en el hecho de que puede actuar, puede hacer, por eso es que se le piden cosas a la autoridad, se le pide al poderoso. El poder es esa capacidad de actuar que se tiene y que se exhibe, se anuncia, se dice. El poder también está relacionado al conocer, al saber, el que sabe tiene poder:

“¿En caso de poder?... poder es en caso como si nosotros estamos en la posibilidad de hacer poder no solamente es el que está en alto rango

también eso se llama poder ¿no? poder es también que a... por decir un líder está en las condiciones de hacerlo. Eso es poder” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“De mí tengo poder así dicen pues... yo soy varón con poder dicen, hasta las mujeres yo soy mujer con poder dicen pues. Los que tienen derecho, hasta cuando llegan a ser autoridades dicen yo estoy en el poder” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Qué será poder creo que no sé, cuando hablan dicen pues el ya pues tiene todo el poder. A él ya pues al más poderoso hay que pedirnos cualquier cosa dicen señorita. Hay personas que son orgullosas con su saber y creen tener poder, por eso dicen el ya pues sabelotodo le dicen así señorita”. (Paulina, Huancavelica, Incañán).

Esta capacidad de acción se traduce en la disposición para gobernar, para conducir a un pueblo: “Tener la espada, el poder de gobernar”;

“La capacidad de decidir los destinos de una comunidad, un pueblo o una institución” (Salomón, alcalde).

Tener poder es mandar, el poderoso es la persona que manda, que ordena. Esta capacidad de actuar es un poder de dominio, la capacidad de imponer la voluntad a terceros “tengo poder para matar mi chanco y trabajar mi chacra”. Detentar el poder, ocupar los cargos, es una oportunidad de hacer algo por alguien, oportunidad de atender a algo. El que

tiene poder es también la persona a la que no se le manda “aquella persona que hace lo que quiere”.

Todo ello supone tomar decisiones. El poder supone capacidad de control, de decisión, de actuar por la población, ser capaz de dirigir y conducir:

“Poder para mí quiere decir tomar buenas decisiones para llevar adelante, no tener interés personal, poder es también capacidad de decisión” (Noemí, Cliza).

Todas estas cualidades se cristalizan y condensan en el dirigente y la autoridad: la autoridad es la que tiene poder, la que ejerce poder; el máximo poder lo detenta el presidente:

“Significaría, “yo tengo el poder de controlar”, también puede ser interpretado como “yo tengo el poder de hacer lo que yo decida” pero también hay instancias que puede corregir el mal uso de poder como son el comité de vigilancia” (Edelfina, Arbieto).

“Nosotros vemos que él o la que tiene poder dentro la organización es la autoridad principal y tiene poder para conducir, buscar, gestionar en beneficio de la organización” (Emilia, Cliza).

“Para mí la persona que tiene poder sería el presidente del país” (Elisa, Tiquipaya).

3) Poder es fuerza. Esta disposición y capacidad, están vinculados a la “fuerza” como capacidad de

salir adelante, de sobresalir, pero sobre todo de “lograr hacer”; “poder sería como la fuerza, la fuerza sería poder”. Las palabras quechuas utilizadas para decir poder son *atiyniyuj* o *allinatiyniyuq*, también *atiyniy kay*, que quieren decir:

“el que puede lograr o conseguir cualquier cosa”
(Aurelia, Colcapirhua).

El poder estaría vinculado al conseguir, al hacer, al lograr:

“Poder? No sé, tal vez salir adelante” (Aurora, Arbieto).

“Poder sería para mí la fuerza que uno tiene para hacer algo” (Janet, Punata).

Este poder de la autoridad es caracterizado especialmente por la capacidad de entrar, de comunicar, de influir, por la capacidad de hablar y dirigirse a las autoridades. La palabra que va a ser escuchada aparece también como un atributo del poder:

“El poder quiere decir tener facilidad para entrar a cualquier instancia, poder conseguir proyectos viabilización, permite hablar con más facilidad con las autoridades” (Orlando, Arbieto).

“Nunca lo he pensado pero en este momento si hago un análisis me imagino tal vez acceder a algunas instituciones siempre pensando en el bienestar de todos los habitantes para poder sa-

tisfacer las diferentes necesidades que tienen es un sentido personal” (Freddy, Cliza).

4) El poder es una cualidad moral pero también puede ser arbitrario. El poder y su uso requieren de responsabilidad y cualidades morales positivas. El poder conlleva una obligación moral. En último término tener poder (tener un cargo) supone la obligación de servir y no de aprovecharse. El poder brinda una serie de oportunidades que deberían ser aprovechadas en bien de la colectividad. Supone conducir pero también compartir:

“Nada, porque nosotros vamos a hacer un servicio y no a disfrutar del poder creo que hemos pasado de una época neoliberal a un Estado en el que ha cambiado la política y por lo tanto se trata más que todo de servir al pueblo y no de poder” (Tito, Punata).

“Para mí el poder es el tema de poder compartir... no compartir, más bien conducir y lograr que se pueda tener encuentros de convivencia que el poder no sea un elemento que permita simplemente ir direccionando, sino más bien ir encontrando con mucha más racionalidad la búsqueda de buen vivir despojándonos de intereses más personales más comunes no individuales” (Saúl, Tiquipaya).

En esta perspectiva, el buen uso del poder debe generar beneficios colectivos, no debe construirse contra ni sobre las bases:

“Tal vez para algunas personas el tener poder

significa mucho pero para mí el tener poder es mandar a quien sea, el significado está bien pero a veces el poder se lo da un mal uso, el poder no significa alejarse de la base” (Sabina, Punata).

“El poder se refiere al querer hacer, pero no en beneficio de uno, el beneficio tiene que ser para todos” (Felisa, Tiquipaya).

“Poder inherente a la autoridad es establecida por ley y este poder bien empleado, lógicamente debe servir para satisfacer las necesidades de la población. Lo otro es utilizar el poder para fines e intereses personales, familiares o de grupo que es lo que se condena. El poder es bueno, porque el simplemente nos da posibilidades, de en este caso yo tenía un poder establecido que lógicamente me posibilitaba a reunirme con el prefecto y como aprovecho esa reunión para darle cargo a mi hermana o para darle beneficio a un sector de la población” (Marcelo, Quillacollo).

“Tener poder es, si soy autoridad siento que tengo que servir a la población, ahora si es otra autoridad como el gobierno, tiene que servir a los 9 departamentos” (Alejo, Quillacollo).

Sin embargo, el poder supone también la posibilidad de su ejercicio contrario, arbitrario, puede tender a un mal uso del mismo y con ello a convertirse en su contrario. El ejercicio del poder, en concreto es muchas veces la ausencia de compartir, hacer las cosas arbitrariamente, lo contrario de la democracia:

“¿Poder? por ejemplo no noto tanto poder no? significa tener poder pues ser poderoso no? ser este no? no compartir, yo creo que eso ya es algo diferente a la democracia que se vive ¿no? en realidad bueno hay poder político, poder económico ya y algo más, esto ¿no? porque hay poderosos, en cuanto nacional, mundial tal vez países poderosos ¿no? que todo quieren hacerlo pues a las malas “ (Sergio, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“Para mí no tiene mucho significado, para un dirigente no tendría que haber poder, por ahora el poder se comprende como dictadura, por ejemplo dicen: Evo Morales dictador, Lineras, Costas de Santa Cruz, ellos tiene poder y son dictadores y prepotentes (Alfredo, Punata).

El poder de hacer de la autoridad implica peligro y la posibilidad de desviarse: “El que está en el poder puede hacer cualquier maldad”. Lamentablemente el abuso de poder sería frecuente, por lo que el poder también se asocia con el aprovechamiento y el desinterés de las autoridades por la población:

“Las autoridades confunden el poder con el abuso, muchas veces dicen: yo tengo poder en la tierra y Dios en el cielo (ja,ja,ja) por estos malos entendidos se genera problemas porque hacen mal uso del poder, la gente, el pueblo no está conforme y realizan movilizaciones” (Leoncio, Punata).

EL CONCEPTO QUECHUA PARA AUTORIDAD EN PERÚ

EL CONCEPTO quechua de autoridad muestra cierto grado de variación, delimitada geográficamente en las tres regiones trabajadas en el Perú.

En Ayacucho, las mujeres entrevistadas no traducen la palabra al quechua, “en castellano, nomás: autoridad”. En los grupos focales aparecen otros términos “el que manda” y también umalliq, como un término antiguo, añadiendo “pero así ya nadie habla”.

Los hombres mencionan los términos kamachiq y uma, el que ordena y la cabeza, personas que mandan, autoridades del pueblo, conocidos del pueblo.

En cambio, en Apurímac aparecen dos términos diferentes para referirse a autoridad: Autoridad (“sólo autoridad”, término castellano), señalando que por autoridad entienden, presidente, alcalde; pero también usan Umalliq o ñaupá tayta, el que encabeza o el padre viejo así como “el que manda” pero también el que ordena (kamachiq), el que manda al pueblo (Llaqta kamachic). En los grupos focales mencionan también kamachikuq o tayta kamachikuna, los que ordenan, los padres que ordenan; en zona rural utilizan el castellano quechuzado mandakuq, el que manda.

En Huancavelica, los términos utilizados son Kamachikuq, hatun kamachikuq, el que organiza,

provee, el gran organizador. También refieren el término qatun llaqtapa kamachiqninkuna o llaqtapa kamachiqnin, indicando que hay niveles de autoridad: el gran organizador de la región, de la provincia, incluyendo incluso al varayoq; en otra frase se señala qatun umasapakuna, e incluso se utiliza el término Wiraccocha. Los grupos focales rurales mencionan también, los que hacen respetar a la población o hacen valer los derechos: nanachikuq; el grupo focal urbano enfatiza más bien la autoridad como padre del pueblo, “padre y madre es la autoridad, decimos pues”:

“Decimos: Llaqtapa kamachikuqnin, llaqtapa puntata kamachikuq, asendadupa kamachikuqnin” (Pedro, Huancavelica, Incañán).

“qatun kamachikunaqkuna, munayniyuqkuna”.

Por su parte, institución pública se dice yachay wasikuna o junta wasi; también qatun llaqtapi oficinakuna kamachikuqkuna: el lugar donde están las autoridades de la provincia. En Ayacucho, para hablar de las dependencias del Estado dicen “Estado oficinan” quechuzando la palabra castellana. Adicionalmente se incluye yanapakuqkuna del Estado o qatun wasi. En Apurímac, el local de la institución pública la refieren como “el que atiende a toda la gente” pero también mandaq wasi, quechuisando el término mandar. No parece haber tampoco una palabra para institución pública en Huancavelica, por lo que proponen diversas palabras para designarlas: hatun wasi, llaqta kamachiq, llaqtapi oficinakuna, estadupa alliq kay brasun, “así nomás lo conocemos”, “así nomás decimos”.

La variedad de términos indican que no hay palabra única para referirse a las dependencias del Estado. Sin embargo, todas las respuestas apuntan a un sustrato común: “casa grande” en el sentido de importante, lugar de reuniones, donde están las autoridades o las oficinas. En Apurímac dicen también *hatun wasi nuqanchikpa*:

“Institución pública yachay wasikuna, diciéndo decimos, pero institución pública no yachay wasi, así será pues o junta wasi” (Nemesia, Huancavelica).

“No más será pues qatun Ilaqtapi oficinakuna kamachikuqkuna, así no mas decimos pues señorita. Por eso decimos allí iremos par que nos apoye los qatun umasapakuna” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

“Así se dice en quechua Institución pública, no así no se dice, se dice yanapakuqkuna del estado así decimos. El que busca apoyo de cualquier lugar yanapakuqkuna, dicen cuántos habrá en Huancavelica” (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

EL CONCEPTO QUECHUA PARA AUTORIDAD EN BOLIVIA

LAS RESPUESTAS sobre la palabra quechua para autoridad arrojan en primer lugar cierto grado de desconocimiento. La mitad de las mujeres entrevistadas señalaron no conocer una palabra quechua equiva-

lente (5 sobre 10). Llama la atención el hecho que una proporción aun mayor de hombres responda en las entrevistas no conocer las palabras quechuas para autoridad o institución pública (9 de los entrevistados no contestan ninguna de las dos preguntas o señalan no saber): “¿Autoridad en quechua? ... Hay pero no recuerdo”, varios señalan que se usa la palabra castellana y otros dan una respuesta en quechua pero dudando.

Así, se señala que se usa la palabra castellana (autoridad) o el título de la autoridad (señor alcalde). Sin embargo, las mujeres que respondieron mostraron gran coincidencia y consenso en la respuesta: *Kamachiq, Jatunkamachij, Kamachi, Kamachiq runa, kamachij runa*. El que ordena, el que trae, el que provee podría ser una traducción al español. Las pocas respuestas de los hombres corroboran lo anterior y añaden un segundo significado: *yachachej, Wirakucha, Jatun runa yachayniyuq*, palabras que reflejan respeto, pero también distancia en un caso y conocimiento y saber en el otro. Menos frecuente pero también mencionada refiere a un uso más antiguo: “tata” o *jatun tata* (gran padre, abuelo), que vinculaba la autoridad a los mayores. También se menciona *jillacata*, que es un término aymara.

Las respuestas de los grupos focales coinciden con el término, localidades como Arbieta, Cliza. Tiquipaya y Punata, sólo registran pequeñas variables fonéticas de *Kamachiq: Kamachej, Camachij, Jatun kamachej. Kamachij, respectivamente*. Los grupos focales de hombres redundan en el término *Kamachiq: Kamachiy (Ar-*

bieto), *Kamachidor* (Quillacollo), *Kamachij runa* (Cliza), *kamachisqantaruwana* (Punata). En Cliza se especifica que también se dice “autoridad”, en español. En Punata señalan también el equivalente “tata”.

Las únicas respuestas diferentes son de la zona de Quillacollo, en donde se emplean los términos *Llank’aj runa* y *yachayniyoj*, que podían traducirse por “el que trabaja” y “el que enseña”, respectivamente; y también *K’anka*, *Atiyniyuq runa* y *Jatun* autoridad (esta última para referirse específicamente a los prefectos).

Algo semejante sucede con la palabra institución pública. Varias de las respuestas son “no sé”, “no conocemos una palabra en quechua, decimos lo mismo, institución pública”; “lo mismo, no he escuchado en quechua”. Sin embargo, algunas personas sí la definen, pero las respuestas son sumamente diversas aun cuando tienen algunos elementos en común: *Allinjatun*, *JatunWasinchiqmunicipiunchiqpi*, *jatuntantakuywasi*, *Kamachiwasi*. Todas las palabras refieren a una “casa” un lugar específico: la casa del bien, la casa de la autoridad (del *Kamachiq*), la gran casa municipal. También hay formulaciones más complejas como: “*Uk wasi maypichus intiro runa tantakun, kijakamun, mañakamun*”, señalando un lugar físico (una casa) con determinadas funciones.

Las respuestas de los grupos focales aumentan la variedad de términos aunque todos van en el mismo sentido de casa, aunque aplicado a otras autoridades³⁶: *Llank’ajcuna gobiernowan* en Colcapirhua; *Tantakunawasi* en Quillacollo; *Jatun wasi* en *Tiquipa-*

► Institución como casa

CASA IMPORTANTE	CASA DE REUNIONES	CASA DE LA AUTORIDAD
<i>wasi</i>	casa de reuniones (Colcapirhua)	<i>K’alutunyanapanampaq</i>
<i>Jatun wasi</i>		(Será pues) <i>yanapanawasi</i> .
<i>Jatunwasi</i> (municipio)	casa de reuniones o casa para reunirse, casa que reúne, “como una casa pública” (Quillacollo)	<i>Yanapaywasi</i> , <i>Yanapajwasi</i> (Quillacollo)
<i>Jatunwasimangobiernotataman</i> (instituciones del Estado, a nivel nacional)	reunión <i>wasi</i> (Tiquipaya)	<i>Yanapaj wasi</i> (Cliza)
<i>Jatunwasi</i> (Punata)	<i>jatunkamachiq</i>	
Alcaldía (Tiquipaya)	<i>kamachiywasi</i> (Punata)	
	<i>Tukuyyaqwasin</i> (Quillacollo);	
	<i>Tukuyyajwasin</i> (Arbieto)	

Fuente: Entrevistas y grupos focales

ya. En tanto que en otras zonas señalan no saber, aunque se refieren a las instituciones por ejemplo como “casa de justicia”, en Cliza o alcaldía, en Punata.

Para designar una institución pública hay también una gran variedad de equivalencias; la mayor parte de ellas se refiere al espacio físico señalado en y por una “casa”. El primer gran significado es casa grande o casa importante, nombre que los testimonios señalan se destina al municipio. El segundo significado, expresado en castellano quechuzado, corresponde a la idea de “casa de reuniones” un espacio para reunirse y en quechua como *tukuyyaqwasin*, casa de todos, donde todos se reúnen. El tercero se refiere al significado de residencia de las autoridades, de los *kamachiqs*, Un cuarto significado

³⁶ “A las casas policiales dicen, *khasi okhos wasi* (rien) Una vez estaban peleando y yo he ido a llamar a los policías y ellos han dicho ahorita vamos a venir y no han venido, de eso mi suegra dice, para esos *khasi okhos* todavía tan bonita casa habían hecho dice pues”.

corresponde a casa de ayuda, quizás también casa de descanso: *Samayhuasi* (sólo referido por una persona entrevistada de Quillacollo).

Algunas otras referencias aluden a instituciones o lugares específicos como la delegación policial: *Allincheqaymanchuraywasi* (Arbieto).

Una mirada comparativa de las acepciones del término autoridad y lugar de la autoridad entre el

► Comparación entre nociones de Autoridad

PERÚ (AYACUCHO, APURÍMAC, HUANCVELICA)	BOLIVIA (COCHABAMBA)
Autoridad (uso mayoritario)	Autoridad (uso mayoritario)
Kamachiq Llaqta kamachiq Tayta kamachiq Hatun Kamachiq	Kamachiq Jatun kamachiq
Ñaupá Tayta Tayta Kamachiq	Tata Hatun tata
Mandakuq Wiraccocha Varayoq	Jilakata Wirakucha
Uma Umallyc	
	Yachachiq Llank'aq runa Yachayniyoq
	K'anca Atiyiniyuq
Casa de autoridades	
Hatun wasi Hatun yachay wasi Junta wasi mandaq wasi	Tatakuna wasi Kamachiq wasi Hatun wasi Junta wasi Allinhatun wasi

Fuente: Entrevistas y grupos focales

centro-sur andino peruano y Cochabamba, Bolivia, muestra una serie de coincidencias y algunas diferencias y matices (ver cuadro).

El cuadro nos muestra cuatro conceptos de autoridad compartidos y otros tres específicos a las poblaciones de las zonas trabajadas.

El primer concepto compartido refiere a la noción de autoridad, formulada en castellano, que es de uso mayoritario en ambas zonas. La segunda noción, en quechua corresponde a diversas variantes de la palabra-raíz *kamachiq*, que se puede traducir como ordenador, proveedor, pero también como el que manda. En las formulaciones diversas se aprecia que esta raíz permite una gradación de niveles de autoridad desde niveles más comunales hasta esferas políticas distritales y provinciales; además algunas acepciones sirven para nominar a las autoridades políticas del Estado, como subprefectos o gobernadores. La tercera acepción compartida refiere a la imagen de la autoridad bajo la metáfora del “padre” o del “abuelo” la autoridad en la persona mayor, que remite probablemente a una concepción gerontocrática de la misma. El cuarto se refiere a la nominación específica de posiciones de estatus o cargos de autoridad (*wiraccocha*, *jilacata*, *varayoq*), referidas a la autoridad de la posición o la función de las personas.

Las nociones aparentemente no compartidas refieren a la idea de la autoridad como cabeza o el que encabeza (*umallyc*), presente en algunas regiones

en Perú y las nociones de autoridad como persona de poder (atiy, ayinyiq) o con conocimiento (yachachiq, yachayniyoq).

Las nociones del lugar de la autoridad reflejan estas variantes pero en casi todas sus acepciones refieren a casa de poder, casa de autoridad, casa importante.

PARTICIPACIÓN POLÍTICA EN QUECHUA

LOS ESPACIOS formales de relacionamiento con las autoridades toman en los últimos años modalidades participativas y concertadas. Los principales mecanismos de comunicación, permanentes y regulares entre la población, los dirigentes comunales y locales y las autoridades del Estado, se producen en estos nuevos espacios creados por las leyes de participación popular, promulgadas en ambos países en las últimas décadas. La participación es cada vez más, uno de los instrumentos de la política local y una forma privilegiada de relacionamiento con las autoridades, el Estado, pero sobre todo de involucramiento en la toma de decisiones y ejecución del presupuesto de inversiones de los gobiernos locales, y con ello, un acceso a las obras y al desarrollo.

¿Qué equivalente puede tener en quechua la palabra “participación”? La palabra participación, muy utilizada en los procesos de planificación, concertación y en los programas y proyectos de desarrollo, aparece como “problemática” pues tiene menos referentes de base en el idioma quechua. La palabra

participación resulta más exótica al quechua que autoridad o institución pública. No es de extrañar que más de la mitad de las respuestas sean no sé o que señalen expresamente que la palabra no existe en quechua: “sólo conozco en castellano”, “tiene que haber, pero en quechua no he escuchado”; “no hay una palabra en quechua”; “No sabemos qué se dice en quechua, pero nosotros manejamos sólo como participación, decimos nuestra participación tenemos todos”, son algunas de las respuestas tanto de las entrevistas como de los grupos focales. Algunas respuestas señalan que hombres y mujeres conocen la importancia de participar: en Abancay dicen que “el pueblo tiene que participar”, que “la ley dice que todos participemos juntos”.

Siendo claramente un neologismo -tanto en quechua como en castellano- las traducciones al quechua deben ser consideradas como aproximaciones al concepto, que se eligen en función de la proximidad del contenido percibido de la acción de participar; y a veces lo hacen dudando, anteponiendo a la traducción la frase “será pues...”. En ese sentido las propuestas de traducción al quechua nos señalan lo que la población considera es el contenido semántico posible de la participación, es decir, lo que se podría entender por participación en la cultura política quechua.

Varias de las respuestas en Perú señalan primero la palabra castellana y luego ensayan una traducción aproximada que nos proporciona algunos de los sentidos que se le podría estar asignando a esta práctica desde la comprensión en quechua:

“Eso también no escuche decir en quechua, para qué te diría que hay esa palabra en quechua, nunca escuché, pero yo diría que son a los que están caminando en las campañas políticas pues. Pero en quechua sólo decimos partidarios están caminando (Martha, Ayacucho, Pampa Cangallo).

“¿Participación política cómo se dice?... participación política no más pues, yendo a las reunionkunapi rimarimusun, a los políticos le decimos partidarios (Zenobia, Huancavelica, Ambato).

Los hombres también usan en general la palabra castellana participación o le asignan una terminación en quechua: participasun. Por lo general en el mismo sentido que las mujeres aunque enfatizando la práctica de la conversación

De los testimonios señalados, participación se vincula en primer lugar a una forma de práctica e intervención en política, entendiendo por ello una amplia gama de acciones, desde reuniones formales a nivel de municipio hasta la participación electoral, “dicen político, cuando formo grupos o organizaciones”. Bajo esta característica general, se desprenderían al menos tres derivaciones o interpretaciones complementarias de la palabra:

1) La primera es “caminar”, movilizarse, moverse, reunir gente (Puririq, puririq), “a los candidatos que caminan reuniendo gente”;

“Participación política será pues puririq, así será pues” (Elizabeth, Huancavelica, Yananaco);

2) La segunda supone la participación en reuniones, reunirse, para conversar o discutir en ámbitos políticos, (rimanakuy, parlasunchik), a un espacio en el que se reúnen todos (quñunakuy, quñunakuykusun);

“Participación política como se dirá pues señorita, nosotros decimos Participación política así no más pues señorita o diríamos también quñunakuy, todo varón y mujer” (Paulina, Huancavelica, Incañán).

“Huñurikurispá llamkasunchik Huñurikurispá llamkasunchik allin llanta kanampaq” (Ricardo, Huancavelica, Yananaco)

3) La tercera refiere al acto de reunirse para conversar, para dialogar, sobre temas y asuntos de política (rimanakuy);

“Rimanakuy, parlasunchik, rimanakusunchik chay partidumanta” (Pedro, Huancavelica, Incañán);

“Ñuqanchikpas risunchik, ñuqanchikpas yaykusunchik kamachikuyman kamachikuqman” (Saturino, Huancavelica, Paltamachay).

En Bolivia, las respuestas para la traducción sobre participación son también dubitativas; doce personas señalaron no conocer una traducción en las entrevistas. En los grupos focales en cambio, aparece un amplio abanico de significados que grosso modo convergen hacia los mismos significados reseñados en Perú.

► Respuestas dadas para expresar participación en Bolivia

MUJERES	HOMBRES
<i>Tantakuyparticipanapak.</i>	<i>Tukuyninchiqwaquichikua</i>
<i>Tantakuy</i>	<i>Tukuyyachasanman, Tukuyyachachkanchiqtiyan</i>
<i>Tantanakunayachayniyoj pura</i>	(Quillacollo)
<i>Tantanakus</i>	<i>Kotuchakuy, kotuchakuna.</i>
<i>Tukuynintantakamunchiq.</i>	
<i>Participayku intiru autoridades aqllaypi.</i>	<i>campumanta gente</i>
<i>participana, rinatantakuna</i>	<i>partisipanancukasqaparticipanancupaq</i>
	<i>"Nukaykupisparticipaytamunayku"</i>
<i>Yachachejukunaujkunaman</i>	<i>Parlarikuna</i> (Arbieto)
<i>Ujwanujwanparlariy</i>	
<i>Kayllaykuna</i>	
<i>Chay</i>	
<i>qotuchakuyman kayllarinaparlarikunapaj</i>	
<i>qutuchakuna</i>	
<i>Qhuskachakuy</i>	

Fuente: Entrevistas y grupos focales

Las traducciones para participación tienen que ver con asuntos vinculados a la política, la participación es para plantear demandas y solicitar obras a la autoridad; supone acciones colectivas y se refiere al recurso a la autoridad:

"Nosotros pensamos participación popular que todos podemos participar, pero estamos haciendo participación política cuando vamos a la alcaldía, a la prefectura" (Grupo focal hombres Punata).

por ello, una de las respuestas asigna también a participación el significado de caminar en política "Política purij" (Grupo focal hombres Cliza).

En general, participación apuntaría hacia un conjunto de cuatro significados complementarios: 1) el primero refiere a reunirse, a juntarse, agruparse cantidad de gente, mujeres y hombres (tantanakuy,

tantakuy, tukuy), se refiere a participar en reuniones, asistir a reuniones, connotando el acto de reunión; 2) una segunda tiene que ver con la reunión con autoridades con juntarse con las autoridades para conversar: "Participayku intiru autoridades aqllaypi"; "participana, rinatantakuna"; 3) la tercera acepción tiene el sentido de conversación, de diálogo, asociado también al conocimiento y a aprender, a reunirse con los que saben: "Parlarikuna"; "Yachachejukunaujkunama"; y, 4) la cuarta acepción tendría relación con el hecho de ayudarse, apoyarse, solidarizarse: "Qhuskachakuy".

5.8. Cultura política en Perú y Bolivia

La comparación entre la información sobre autoridad, poder, democracia y otros conceptos, nos permite una serie de reflexiones respecto de la política y la cultura política para poblaciones y autoridades quechuas del sur del Perú y de Cochabamba en Bolivia.

EL ESTADO, LA DEMOCRACIA, LAS LEYES

UNA PRIMERA reflexión es el desigual conocimiento de la estructura política entre los dos países y entre los géneros. En el Perú, hay un desconocimiento mayoritario (formal y conceptual) del Estado y su estructura, más notable entre las mujeres que entre los hombres; la mayor parte de las mujeres descono-

ce qué es el Estado y cuáles son sus leyes; los hombres muestran mayor conocimiento pero lejos de ser un conocimiento común. En cambio, en Bolivia el Estado es más conocido y más próximo, tanto entre hombres como entre mujeres, distinguiendo incluso entre niveles diferenciados de gobierno y del funcionamiento del Estado. Además la gran mayoría conoce la Constitución como la principal norma que lo rige.

Así, en Perú las nociones del Estado corresponderían a imágenes y representaciones del mismo, basados en un conocimiento práctico antes que teórico o formal del mismo. Dicha imagen está asociada a un “nosotros”, pero también a un país en concreto y a un territorio. El Estado es concreto, territorial y somos nosotros; esta noción se contrapondría a nociones más antiguas vinculadas a la idea de que el Estado es “papá gobierno”. En Bolivia, sobre la base de un conocimiento formal mayor, las nociones del mismo son en el fondo semejantes: el Estado es el lugar donde vivimos, vinculado al territorio y al país específico.

El campo del concepto de democracia muestra también coincidencias pero ante todo matices (ver cuadro siguiente). El concepto de democracia está vinculado en todos los casos al gobierno y al ejercicio político, vinculado a las leyes, las elecciones, los representantes, y todo aquello que tiene que ver con el gobierno del Estado. Pero es además una serie de otras cosas. Así, para los hombres de ambos países parece quedar más claro que la democracia

tiene que ver con el ejercicio de derechos y deberes, y para los de Perú, se vincula también con la igualdad. Para las mujeres, la democracia parece tener un fuerte componente de convivencia o de buena convivencia, de armonía. Esta idea es expresada por los hombres de Bolivia en términos de buen vivir.

En términos generales, se puede decir que la democracia es más política para los hombres y más convivencial o referida a la convivencia para las mujeres.

► Nociones sobre la democracia.

Hombres y mujeres, Perú y Bolivia

	MUJERES	HOMBRES
Perú	Convivencia Leyes Gobierno	Derechos y deberes Elecciones Concertación Igualdad
Bolivia	Leyes y derechos política y elecciones Armonía, convivencia	Ejercicio de derechos elecciones y política Participar Buen vivir

Fuente: Entrevistas

LA AUTORIDAD Y EL PODER

SE CONVIVE con la autoridad, con las autoridades. Está claro que hay un conocimiento directo de la autoridad en ambos países y por todas las personas. Hay sin embargo, algunas diferencias en la construcción de la idea de autoridad entre los dos países.

En el Perú, la autoridad debe estar preparada, ser líder, conocer la realidad y escuchar a la gente, debe

ser competente y desempeñarse bien, debe ser democrática. Todas estas características de la autoridad tienen que ver con lo que se espera de ellas: que haga obras, que cumpla y haga cumplir las leyes y que trabaje honradamente. En Bolivia, se espera que la autoridad sepa y esté preparada, que sepa trabajar pidiendo obras, que sea capaz de hablar bien, que sea responsable. De la autoridad se espera ante todo que cumpla lo prometido, que haga cumplir las leyes, que escuche a las comunidades, que sea honrado y que haga obras para mejorar las condiciones de vida. En general, se puede decir que en Bolivia la función de la autoridad como gestor del desarrollo y el bienestar aparece más elaborada que en el Perú, donde sólo aparece como un operador que gestiona obras. En cualquier caso, en ambos países, la obra es una de las evidencias de una buena gestión.

La autoridad es una persona de poder. En ambos casos el poder viene con el cargo, ocupar un cargo es tener poder. Ahora bien, ese poder parece ser de naturaleza diferente en Perú y Bolivia: en el primer caso, poder significa capacidad de hacer, de actuar, está vinculado a la posesión de la fuerza, aunque también a la exigencia de ser democrático. En el segundo caso también se vincula a la fuerza pero el énfasis se pone en el hecho que la autoridad tiene un mandato, una obligación generada por la aceptación del cargo, una obligación de cumplir la ley y hacer aquello para lo que fue elegida.

Hombres y mujeres no tienen las mismas oportunidades políticas. Las mujeres ocupan cargos en sus

organizaciones y alcanzan algunos municipales de menor jerarquía que los hombres; aun cuando hay algunas mujeres que desempeñan funciones mayores. En Bolivia, en cambio destaca en primer lugar un discurso de igualdad de oportunidades. Ello se refleja de alguna manera en los cargos “nacionales” ocupados por mujeres, aun cuando la mayoría sigue ejerciendo cargos secundarios “municipales”.

Las palabras quechuas para designar autoridad son básicamente las mismas en ambos países, aunque con matices. En el Perú se emplean *umalliq* y *Kamachik*; uno designa al primero, al que encabeza, otro designa al que organiza, al que ordena. Con superlativos el término *kamachiq* sirve para designar algunas de las funciones políticas más importantes. En Bolivia se usa *kamachiq* en el mismo sentido que en el Perú. Es de señalar que en ambos países se usa también el término castellano de autoridad.

LA PRÁCTICA POLÍTICA: DIÁLOGO, PARTICIPACIÓN, VIGILANCIA

HEMOS ANALIZADO la relación entre dirigentes (y gobernantes) en tres dimensiones complementarias: la comunicación con la autoridad, los niveles de participación y la exigencia de rendición de cuentas.

Con respecto a los espacios de comunicación con la autoridad, en cada país se hacen énfasis sobre distintos tipos de espacios para la comunicación entre población y autoridades, a los que se accede

diferenciadamente de acuerdo al género. En el Perú, las mujeres se comunican con las autoridades en reuniones ad hoc y en asambleas, en tanto que los hombres mencionan conversaciones, asambleas y espacios de concertación más formales. En Bolivia las mujeres señalan tres espacios: las asambleas comunitarias, los espacios de concertación y planificación y las reuniones regulares para la formulación de reclamos, a las que se suma la visita a las autoridades; los hombres señalan exactamente el mismo repertorio de instancias de participación. En el conjunto es de señalar que en Bolivia hay más énfasis en los espacios formales y las asambleas comunales, en tanto que en el Perú se enfatizan las conversaciones, destacando las mujeres los espacios comunitarios y los hombres las reuniones más formales.

En el Perú, la participación está vinculada a los espacios formales deliberativos, a participar en reuniones, pero también a caminar, movilizarse moverse políticamente. En Bolivia, en cambio, la participación refiere a la intervención en dos ámbitos diferenciados: la comunidad y la asamblea comunal y los espacios de deliberación pública, vinculados a la planificación y el presupuesto municipal. Esta última es la que más se asocia con “participación”. Un tercer espacio de participación son los eventos o cumbres gremiales. Hay aparentemente diferencias en la participación de hombres y mujeres: los primeros participan en los dos espacios principales que son los formales y los comunales, en tanto que las mujeres tendrían más acceso a los espacios comunales y un acceso más limitado a los espacios formales.

Finalmente, los procesos de rendición de cuentas y vigilancia ciudadana respecto al desempeño de las autoridades distinguen entre las buenas y las malas gestiones. La buena gestión está vinculada a la alegría, al reconocimiento y a la reelección (sobre todo en Bolivia). Frente a las malas autoridades hay una gama de acciones posibles. En el Perú, se cuentan entre ellas, en primer lugar, la maledicencia, luego el llamado de atención y la demanda (en reunión, asamblea), en tercer lugar la denuncia y finalmente la protesta y la destitución. Las respuestas de los hombres enfatizan las medidas administrativas e incluso los mecanismos formales de revocatoria. En Bolivia, la gama de acciones es algo mayor: primero la crítica y el llamado de atención conversado, luego la asamblea y la reunión de rendición de cuentas, en tercer lugar las instancias formales para evaluar y sancionar a las malas autoridades (incluida la ley de revocatoria), siguen con la protesta y la movilización. Al igual que en el Perú, las vías formales son las más frecuentes entre los hombres en tanto que las asambleas y llamados de atención en asamblea son más referidos por mujeres. ♦

CONCLUSIONES

1. HALLAZGOS Y CONSTATAIONES

Tras este recorrido por las experiencias de hombres y mujeres y la exploración de algunas dimensiones de la cultura política de las poblaciones quechua hablantes de algunas regiones de Perú y Bolivia, nos parece importante cerrar el análisis abriendo la discusión sobre hallazgos, interrogantes y, sobre todo, retos en el proceso de construcción de una ciudadanía que incorpore en sus determinaciones criterios orientados por la equidad de género y el reconocimiento de la diferencia.

Hemos trabajado información de entrevistas, grupos focales y discusiones entre expertos respecto de cuatro grandes temas: el uso del quechua y del castellano en las áreas de investigación; la situación de la mujer y la percepción de la violencia doméstica, así como las acciones interpuestas para remediarla; los derechos, los deberes y la justicia en el marco del conocimiento de los conceptos y de las instituciones encargadas de garantizarlos; y, finalmente, el análisis de los conceptos políticos referidos al gobierno y la práctica de la política local y nacional. Algunas constataciones se derivan del análisis de estos cuatro temas.

ÁMBITOS ESPECÍFICOS Y CIRCUNSCRITOS PARA EL USO DEL QUECHUA Y DEL CASTELLANO

EXISTE UN DESIGUAL uso del quechua en las zonas de estudio, asimismo una situación general de preferencia del uso del castellano en las ciudades capitales hacia usos más generalizados y constantes en el espacio rural, siempre bajo una fuerte tendencia al bilingüismo, sobre todo entre hombres y generaciones más jóvenes.

Sin embargo, el quechua sigue siendo un idioma de comunicación para un grupo importante de la población. El

uso del quechua está vinculado con la alegría y la satisfacción de comprender y compartir entre próximos. El quechua es el idioma que la población más rural prefiere para “hacerse entender”. Persiste sin embargo cierto estigma por el uso del idioma.

Bajo la situación de bilingüismo existente, el uso del castellano y del quechua depende del contexto y del interlocutor. El quechua es el idioma de la familia y dentro de ella el idioma usado con las generaciones mayores, con los padres. El espacio del quechua es la “comunidad”, el espacio local. El castellano, en cambio, es visto como el lenguaje de la ciudad pero también el de la socialización y de los estudios, de la capacitación y la adquisición de conocimientos y del desarrollo. Como consecuencia es también el idioma de la interacción externa, y por lo tanto el idioma de las oficinas, de los funcionarios y de la práctica política representativa.

BRECHAS FEMENINAS EN LA REIVINDICACIÓN DE DERECHOS

LA DIVISIÓN del trabajo, que asigna el trabajo doméstico a las mujeres y el trabajo en la calle o el campo a los hombres, configura las relaciones de género en las zonas estudiadas. El discurso de complementariedad andina está aún presente –más en zonas rurales– en tanto que en las zonas urbanas empieza a aparecer un discurso de igualdad de oportunidades que, en términos del trabajo de la casa, sigue descansando la responsabilidad sobre la mujer con el hombre como apoyo eventual.

El maltrato y la violencia sobre las mujeres es una experiencia permanente en zonas urbanas y rurales de las dos regiones estudiadas. El maltrato es asociado con la tristeza

y con el miedo, con el alcoholismo y la ingesta de licor por los hombres. Existe sin embargo un déficit en la solución al problema de parte de las instituciones del Estado: hombres y mujeres coinciden en que las acciones de prevención o respuesta son aún insuficientes. Los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos locales aparecen también como insuficientes y las defensorías emergen como las principales instancias de solución al problema. Las mujeres se refieren a esta violencia en términos descriptivos, refiriéndose al acto mismo del maltrato utilizando los verbos quechuas *maqay*, *mak´anakuy* y *qaqcha* (*nakuy*). En las descripciones se asocia el acto con el sufrimiento generado por el mismo.

Existen grandes diferencias en el conocimiento de las mujeres quechuas sobre la legislación que promueve el desarrollo y la igualdad de las personas: los hombres, por lo mismo que la división de roles de género los coloca en el mundo público, conocen algo más que las mujeres al respecto. El conocimiento de las acciones interpuestas por el Estado es algo mayor: capacitación, legislación y promoción de la participación, principalmente. La principal ley referida por las mujeres es la Constitución.

CONOCIMIENTO Y DESCONOCIMIENTO DE DERECHOS POR LAS POBLACIONES QUECHUA HABLANTES

EL CONOCIMIENTO sobre derechos está en general desigualmente distribuido, siendo particularmente importantes las diferencias entre hombres y mujeres y entre ambos países. En general, las respuestas señalan dos formas de conocimiento de derechos: una general y tradicional, de conciencia de la existencia de derechos que se refieren más a la forma de vida de las poblaciones y otra referida a un conocimiento -por lo general imperfecto- de los derechos

reconocidos en las constituciones, leyes y tratados internacionales.

En general, los derechos ciudadanos y los derechos humanos son más conocidos por hombres que por mujeres, en ambos países, y las mujeres bolivianas entrevistadas tienen mayor conocimiento que sus congéneres en Perú. La experiencia de reivindicación de derechos es también más frecuente entre hombres que entre mujeres. Las dos instancias más conocidas para la defensa de los derechos son las instituciones judiciales y los espacios de las autoridades formales locales.

Las respuestas sobre los pueblos indígenas insisten en el reconocimiento de los mismos derechos de los demás ciudadanos pero también se señalan derechos específicos: al uso del idioma, a las costumbres y tradiciones, a la autonomía y organización propia y, sobre todo, al territorio. Las respuestas de Bolivia señalan la Constitución como garante de estos derechos; en el Perú las respuestas al respecto son más generales. Las mujeres peruanas son las que menos responden sobre los derechos de los pueblos indígenas.

LA SINONIMIA ENTRE DERECHOS Y DEBERES Y LA MULTIDIMENSIONALIDAD DEL CONCEPTO DE JUSTICIA

AUNQUE HAY también significados específicos, los conceptos de deberes y derechos tienen en quechua cierta sinonimia. En ambos casos se refieren a lo que corresponde a las personas, en términos más amplios de lo que entendemos por derecho en castellano, pues se refiere a lo que hace pero también a lo que es la persona. Este hacer-ser-cumplir, se traduce en quechua por la palabra *ruwana*. Estas referencias al derecho-deber tienen que ver con el poder, el

respeto y otras dimensiones que conducen a las lógicas de obligación y cumplimiento, lo que le da a los conceptos un componente de responsabilidad.

La palabra justicia es polisémica, se halla incorporada en castellano al habla en quechua por lo que pocas veces es traducida, pero incorpora una amplia gama de significados relativos a los temas que tienen que ver con la legalidad, las normas, la justicia, las instancias de resolución de conflictos, pero también el acto de justicia mismo y las propias autoridades encargadas de administrarla. La justicia supone un sentido de lo equitativo, de lo que está bien, de lo correcto, que se aproxima a conceptos como el buen vivir.

DOS NOCIONES DEL ESTADO, DOS NOCIONES DE DEMOCRACIA

DE LOS TESTIMONIOS y grupos focales se desprenden dos concepciones “complementarias” respecto del Estado y de la democracia. El conocimiento del Estado se vincula a la experiencia de contacto con los funcionarios y las demandas por desarrollo y por obras; el Estado conocido es el que actúa y no el que corresponde a la teoría del Estado. Y al respecto, tanto en Perú como en Bolivia hay dos percepciones del Estado: una que señala que el Estado somos todos y corresponde a un territorio y a un país en concreto (Perú, Bolivia), que señala pertenencia; y otra noción que coloca al Estado fuera del nosotros, como un proveedor de obras y servicios, en una figura tutelar “papá gobierno”.

Sucede otro tanto con el concepto de democracia, que tiene dos acepciones: la primera vinculada al ámbito de la justicia representativa y participativa –en ambos casos a sus dimensiones formales e institucionales. La segunda se relaciona más bien a las cualidades de la vida en democra-

cia, que para los hombres está vinculada ante todo al ejercicio de derechos y deberes y a la igualdad, en tanto que entre las mujeres se vincula más a la convivencia y la armonía; en dicho sentido, la democracia aparece como un ideal a alcanzar más que como un componente de la realidad.

LA AUTORIDAD Y EL PODER EN QUECHUA

EL CONCEPTO de autoridad cruza los diversos ámbitos de la política, desde las formas locales y comunitarias hasta las dependencias y agencias del Estado. La palabra autoridad funciona tanto como concepto como sustantivo; denota un principio y una cualidad así como a las personas que la detentan. Algunas autoridades son próximas y otras son lejanas. Quien cumple el papel de autoridad debe reunir una serie de cualidades morales, además de cumplir las leyes y normas y gestionar con el Estado el desarrollo de la localidad, aun cuando esta función sea más ontológica en Bolivia y más funcional en Perú.

La autoridad está vinculada al poder, pero este vínculo parece ser enfatizado de manera diferente en los dos países: en el Perú el poder está vinculado a la capacidad de actuar, en tanto que en Bolivia se entiende como un mandato y una obligación. Las palabras quechuas para designar autoridad son principalmente *umalliq* y *Kamachik*, asociadas a encabezar, dirigir, proveer.

2. REFLEXIONES FINALES

Más allá de las constataciones del Estudio, creemos que es posible formular una serie de reflexiones que se desprenden del trabajo, que pueden ir hacia la construcción de mejores relaciones políticas entre el Estado y las poblaciones quechua hablantes. ¿Qué reflexiones son posibles a partir de nuestro recorrido por las manifestaciones y percepciones de hombres y mujeres del centro-sur andino peruano y de los valles cochabambinos en Bolivia?

LA SITUACIÓN DE SEMI INTERCULTURALIDAD DE LA PRÁCTICA Y LA COMPRENSIÓN POLÍTICA

UNA PRIMERA se refiere a lo que podríamos llamar la situación de semi interculturalidad que experimentan las poblaciones quechuas de los dos países. Asumiendo que la interculturalidad puede ser entendida como un proceso virtuoso de comunicación, que supone reconocimiento mutuo, entendimiento de los códigos del interlocutor y una comprensión de las motivaciones y puntos de vista del otro, la información analizada nos confirma que el peso del reconocimiento, el entendimiento y la comprensión de las motivaciones va más desde la sociedad y la población quechua hacia el sistema nacional que a la inversa. Ello se expresa, en primer lugar, en el uso lingüístico del castellano como el idioma de la política y los derechos: en todas las zonas, la mayor parte de las palabras analizadas: derechos, deberes, justicia, democracia, participación son utilizadas básicamente en español. El lenguaje de la política del Estado, de la democracia, en las reuniones de presupuesto participativo y planificación, para conversar con los técnicos y autoridades, para defender y reivindicar derechos, es el castellano, el idioma de la técnica, del aprendizaje y de la ciudad. La práctica cotidiana de la población quechua obliga a una comprensión mínima y a la

participación -limitada o no- en estos espacios externos que de alguna manera no son completamente ajenos.

La inevitabilidad del uso del castellano como idioma de la política y de la reivindicación de derechos supone ciertamente una limitación de las poblaciones de habla quechua en el ejercicio de su ciudadanía. Aun cuando la necesidad de comprensión es inevitable, esta comprensión es seguramente imperfecta e incompleta, tanto más entre las poblaciones cuya lengua materna y de uso frecuente es el quechua. La evidencia muestra que buena parte de la población, sobre todo los hombres y la población de zonas urbanas y periurbanas, usa el español con suficiente frecuencia, por lo que sus limitaciones de comprensión son probablemente semejantes a las de otros conjuntos de población del país. Sin embargo, en este caso resta una cuestión de derecho a la expresión en el propio idioma, expresado en la Constitución de ambos países, que resulta siendo vulnerado.

Hablamos por ello de semi interculturalidad pues la situación existente muestra que sólo la población de habla nativa hace el esfuerzo de comprensión de la cultura castiza nacional mientras que el conjunto del sistema no hace el esfuerzo recíproco de comprensión de los sistemas locales de la población quechua hablante. Hay interculturalidad, pero sólo en uno de los sentidos de la comunicación, lo que implica desigualdad, minusvaloración y déficit en reconocimiento de la diferencia.

LA ESTRUCTURACIÓN DE UN SOLO SISTEMA POLÍTICO CON DOS ÁMBITOS DE AGENCIA POLÍTICA

UNA SEGUNDA reflexión refiere a la estructuración del sistema político existente desde la población quechua en nuestros países. La evidencia y los testimonios muestran que no existen dos sistemas políticos sino uno solo integrado, que sin

embargo funciona de manera diferente y se apoya en instituciones diversas según el ámbito de la actuación política. Este sistema político dual se expresa en dos formas de ejercicio de la política, una local, comunitaria, que se expresa en la asamblea y en las formas directas y personalizadas de actuación política y resolución de conflictos, y otra formal, institucional y representativa, referida a las instancias e instituciones del Estado, relativa a la legislación nacional y a los derechos.

Ambos ámbitos funcionan con sus propios códigos y muchas veces en su propio idioma -quechua y castellano, respectivamente- y sin embargo no se trata de dos sistemas paralelos ni separados el uno del otro por dos tipos de consideraciones: la primera es que las estructuras políticas sobre las que se sustentan se hallan interconectadas respecto de múltiples temas que son tratados en ambos espacios; la segunda refiere al hecho de que los propios actores participan frecuentemente en ambos ámbitos. Ciertamente, el ámbito local y comunal es más accesible, pero el acceso al ámbito formal estatal es igual de necesario e imperativo para los actores. Independientemente de que los códigos y procedimientos sean diferentes, los mismos actores performan y actúan en ambos.

Frente a estos ámbitos, las políticas y discursos de los dos países son diferenciados. En el Perú, el sistema político formal busca integrar lo comunitario en las instancias municipales, al mismo tiempo que desconoce e invisibiliza las instancias comunitarias o, en todo caso, les asigna un rango inferior. En Bolivia, el Estado reivindica la política comunitaria y la eleva a rango constitucional, declarando su intención de conducir las estructuras del aparato del Estado hacia formas y procedimientos comunitarios de gobierno. Independientemente de los propósitos y discursos de los Estados, la práctica del ejercicio de la autoridad muestra la existencia de una brecha entre los espacios y proce-

dimientos comunitarios, cotidianos, cercanos y accesibles y los espacios estatales de la autoridad, lejanos, formales y de acceso limitado. Los dos ámbitos permanecen interconectados pero difícilmente conmensurables.

En ambos casos el mantenimiento de los dos ámbitos con sus características, específicas depende de las posibilidades de acción política de los actores locales, pero de manera diferenciada en ambos polos: en el lado de las prácticas más comunales, depende de la continuidad de las normas y costumbres así como del mantenimiento de una “comunidad política local” que reconoce sus propios mecanismos de autogobierno y resolución de conflictos; del lado de la política formal depende de la accesibilidad que la legislación y las leyes de equidad conceden a las poblaciones con menos acceso al sistema: quechua hablantes y mujeres.

LA PERSISTENCIA DE LAS BRECHAS DE GÉNERO Y EL FACTOR LINGÜÍSTICO COMO GENERADOR DE EXCLUSIÓN FEMENINA

CASI TODOS los ámbitos de relacionamiento entre sociedad local y autoridad reportan una brecha entre hombres y mujeres: en acceso, conocimiento y participación política en múltiples niveles e instancias, las mujeres tienen casi siempre respuestas que denotan una diferencia por debajo de los hombres. Existe en ello cierta relación con la ruralidad y la menor movilidad de las mujeres, circunscritas laboralmente al ámbito doméstico, pero el fenómeno tiene que ver en último término con el menor acceso de las mujeres a las instancias, espacios e instituciones que permitirían un reparto equilibrado de las condiciones de equidad, igualdad y ciudadanía.

La brecha parece configurar una posición de las mujeres como fuera del ámbito de la política que si bien no es

presentado como masculino en las respuestas, sí lo sería en la práctica. La esfera doméstica resultaría como un espacio no político o en todo caso un espacio que no facilita el acceso al mundo de la política en sus dos manifestaciones, la comunal y la formal-estatal. El ámbito comunitario estaría ciertamente más cerca, pero sería igualmente ajeno. Este desfase tendría además su expresión en el menor acceso a cargos de autoridad de las mujeres. Aun cuando esta situación pareciera estar cambiando, y aun cuando hay ejemplos que muestran mujeres en altas esferas de poder, la realidad de la práctica relega a las mujeres a cargos secundarios con relación a los alcanzados por los hombres.

LA PERSISTENCIA DEL ESPACIO COMUNAL EN EL DISCURSO Y EN LA PRÁCTICA

INDEPENDIENTEMENTE de la diferente posición de los Estados frente a los ámbitos comunitarios de política y de autoridad, éstos son un referente importante en el quehacer político de la población quechua hablante, más en los espacios rurales que en los urbanos. La referencia a los espacios próximos de la autoridad como más accesibles, próximos, de inter conocimiento y sobre todo, en los que existe mayor capacidad de acción e influencia, es una constante.

En ese sentido el espacio comunitario es el espacio de reproducción de la cultura política de la población quechua hablante. De los testimonios se desprende también que no es en absoluto un espacio congelado en el tiempo sino que experimenta transformaciones en respuesta a su interconexión con las otras dimensiones de la política, cambian modalidades, exigencia a los dirigentes y autoridades, se incorporan algunas mujeres en cargos de responsabilidad local, nuevas funciones se adscriben a espacios de autoridad. Los espacios locales de autoridad suponen un reto

cultural y lingüístico en aras de una mejor integración entre los componentes locales y estatales del sistema político.

EL CARÁCTER TRANSICIONAL DE LOS TÉRMINOS DE LA CULTURA POLÍTICA QUECHUA

LOS TÉRMINOS y conceptos políticos en uso entre poblaciones quechua hablantes del estudio parecen corresponder a tres categorías respecto de la interiorización y el manejo lingüístico cultural de los términos. El primero correspondería al manejo intercultural de los términos (que hemos llamado semi intercultural líneas arriba); el segundo a los significados adquiridos e interiorizados como producto de la interpretación e incorporación de sentidos propios; el tercero correspondería a los significados quechuas subyacentes que se le asignan a varios de los términos utilizados.

Todos los términos políticos analizados tienen un nivel de uso y en algunos casos de comprensión intercultural: la población entrevistada utiliza y reconoce, grosso modo, en dichos términos lo mismo que el conjunto de la población no quechua del país. Aun cuando haya un déficit de comprensión, los términos castellanos son utilizados para la acción política, las demandas y reclamos al Estado y las autoridades y los procesos electorales y de participación ciudadana, en los que parte de la población interviene. Todos estos términos se utilizan en dicho sentido en contextos políticos formales e institucionales antes que en ámbitos comunales.

Del conjunto, un grupo de términos tiene una serie de significados ampliamente interiorizados y que corresponden al uso tanto en ámbitos políticos formales del Estado como en términos comunales. Son términos cuya traducción es más exacta pues son términos puente entre las manifestaciones de la política local y comunal y la política formal del Estado. Probablemente los dos términos que tienen esta cualidad,

son los términos Estado y Autoridad, ambos de una larga trayectoria de uso en castellano en contexto quechua.

Por otro lado, los términos menos conocidos en quechua, de reciente expansión en el vocabulario político (como democracia o participación), pero también varios otros de uso más antiguo, tienen -o pueden tener- además de los significados interculturales una serie de significados adicionales, atribuidos o atribuibles por los usuarios, aproximando los conceptos políticos abstractos a significados concretos en la acción. Así por ejemplo, términos como participación nos aproximan a un conjunto de acciones que involucran también, reunión, conversación, capacitación, caminar y juntar.

En su conjunto, los términos políticos utilizados incorporan conceptos que, a falta de un término mejor, podríamos llamar transicionales. Se desarrollan en un contexto de transformación de las relaciones políticas y de la expansión de las reivindicaciones de derechos, y van siendo apropiados y comprendidos paulatinamente, primero y por el momento, más por los hombres que ejercen cargos de autoridad, luego por las mujeres que participan más en espacios extra comunitarios y probablemente luego por conjuntos más amplios de la población.

LA NECESIDAD DE UNA LECTURA COMPLEMENTARIA DE LOS TÉRMINOS POLÍTICOS

NUESTRO TRABAJO de investigación se ha centrado en un esfuerzo de traducción de los términos de la cultura política formal hacia sus significados y su comprensión expresados en quechua. Este trayecto supone la búsqueda de comprensión, por poblaciones quechua hablantes, del conjunto sistémico de conceptos y prácticas políticas propias de los sistemas democráticos. Este estudio muestra que los signi-

ficados atribuidos a estos conceptos configuran un conjunto más amplio del original, incorporando una serie de otros significados y referentes para los mismos conceptos, en un esfuerzo de adaptarlos y comprenderlos en el marco de un sistema dual, que combina los elementos de la democracia representativa con elementos de la democracia comunitaria, propia de las estructuras de poder y gobierno a nivel local.

Este ejercicio ha mostrado una serie de significados particulares -varios para cada término- que muestran otro universo de comprensión de la política. Por ello, creemos que una tarea pendiente es buscar comprender cómo se configura el conjunto de conceptos políticos desde el mundo de la cultura quechua, mirándolos no desde nuestra perspectiva occidental, formal y democrática sino desde una perspectiva del hablante quechua, buscando comprender cómo se estructura dicho universo de conceptos políticos sistémicamente, si es que lo hace. Sería pues interesante y necesario completar este trabajo con una investigación sobre “conceptos políticos quechuas” empezando con la tarea de la propia significación del campo de la política, del poder y de la autoridad.

Una perspectiva de descolonización, que pretende plantear la relación política entre el Estado y las poblaciones originarias en otros términos, requiere un esfuerzo de



Este estudio muestra que los significados atribuidos a estos conceptos configuran un conjunto más amplio del original, incorporando una serie de otros significados y referentes para los mismos conceptos.



La inclusión de una política comunitaria es aún una tarea pendiente en Bolivia como lo es en Perú la construcción de un Estado que apuesta por la interculturalidad.

comprensión de la realidad desde la perspectiva de dichos pueblos. Con este propósito, la comprensión del fenómeno político y de las dimensiones relativas a los vínculos, obligaciones y mecanismos de legitimidad, gobierno e interrelación entre colectivos y personas es un tema crucial.

Este esfuerzo de comprensión y de traducción para una mejor comprensión no se hace en independencia del campo semántico más amplio al que refieren los conceptos castellanos que seguramente también se seguirán usando.

LAS ESTRUCTURAS DEFICITARIAS DE LOS ESTADOS PARA UNA DEMOCRACIA INTERCULTURAL

FINALMENTE, la última reflexión refiere al déficit de ambos Estados por incorporar de manera consciente, efectiva y justa a las poblaciones quechua hablantes locales y a sus mecanismos, instancias e instituciones políticas. La vía de la interculturalidad o la del Estado plurinacional adoptados respectivamente por Perú y Bolivia tienen aún una larga y compleja tarea para vincular los espacios culturalmente determinados -y diferentes- de acción política en el seno del Estado.

A la base de esta insuficiencia están diversos niveles de incompreensión de la cultura política local pero también la inexistencia de mecanismos que hagan dialogar los dos ámbitos principales de ejercicio de la política: el comunal y el estatal. La promoción de la participación ejercida desde el Estado y sus instituciones por promover el acercamiento de los gobernados con el gobierno y el Estado es insuficiente, porque busca ampliar la cobertura de la formalidad pero con una limitada apertura a la inclusión de formas distintas de concebir y de hacer la política. La inclusión de una política comunitaria es aún una tarea pendiente en Bolivia como lo es en Perú la construcción de un Estado que apuesta por la interculturalidad. ♦

ANEXO1

Propuestas para reestructurar el diálogo político intercultural: Conceptos políticos reelaborados en quechua por mujeres quechua andinas de Perú y Bolivia

BOLIVIA

Propuesta ciudadana entregada por las mujeres de los Valles Alto y Central a la Brigada de Asambleístas de Cochabamba el 2 de julio de 2012.

ANTECEDENTES.- Un grupo de mujeres quechua hablantes de los municipios de Arbieta, Cliza y Punata en el Valle Alto, Colcapirhua, Quillacollo y Tiquipaya en el Valle Central han trabajado en un proceso de reflexión colectiva durante varios meses en los años 2010 y 2011. La reflexión tuvo por objetivo reconceptualizar desde la visión de la lengua y cultura quechuas, los conceptos básicos de cultura política, en la perspectiva de aportar a la construcción de una democracia intercultural como producto de la reflexión desde las ciudadanas de base, revalorizando la participación política de un sector excluido como son las mujeres indígenas.

El proceso reflexivo se realizó en dos grupos simultáneamente, uno del Valle Alto y otro del Valle Central; posteriormente, coincidieron ambos grupos en un foro intervalles en el que elaboraron una propuesta conjunta integrando los aportes de los dos grupos de reflexión sobre democracia, legitimidad, legalidad, justicia, derechos, obligaciones, responsabilidad, discriminación, exclusión, transparencia, control social, rendición de cuentas, institucionalidad, Estado Plurinacional, Autonomías, género, violencia de género y cultura.

Este documento que contiene los resultados de esta reflexión colectiva revaloriza la voz de las mujeres quechua

hablantes al ser presentada a los representantes nacionales como una propuesta base para su inclusión en el debate de la democracia en clave intercultural.

En este proceso que ha sido acompañado, facilitado y promovido por *Ciudadanía, Comunidad de Estudios Sociales y Acción Pública*, se ha compartido objetivos comunes con un grupo de mujeres quechua hablantes del Perú, con quienes se mantienen lazos culturales y acompañan la presentación de esta solicitud a la Brigada.

OBJETIVO.- Proponer a la Brigada de Asambleístas de Cochabamba a través de su directiva y de la Comisión de Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos Cultural e Interculturalidad, que sean portadores del aporte conceptual de las mujeres quechua hablantes para su inclusión en el debate político de manera que se puedan considerar como una base para proponer normas que tomen en cuenta el pensamiento de las mujeres quechuas.



La reflexión tuvo por objetivo reconceptualizar desde la visión de la lengua y cultura quechuas, los conceptos básicos de cultura política, en la perspectiva de aportar a la construcción de una democracia intercultural.

► CONCEPTOS DE CULTURA POLÍTICA EN QUECHUA DESDE LA VOZ DE LAS MUJERES

<p>Tukuy paj kikin kawsay</p> <p><i>Tukuy qharis, warmis kamachiymán jina ujlla kanchij, kikin kawsayniyuj chijllanapaj chijllachikunapaj parlanakuspa uj yuyayllawan kawsayninchijta, suyunchijta ima ñawpajman apanapaj allin kallpachasqa kananpaj.</i></p>	<p>DEMOCRACIA</p> <p>Hombres y mujeres según la Constitución somos iguales, con los mismos derechos para elegir y ser elegidos, dialogando entre todos debemos ponernos de acuerdo para mejorar la vida de nuestra familia y la vida de la comunidad, de esta manera nos fortalecemos para avanzar hacia adelante.</p>
<p>Llajtaj chijllasqa runa</p> <p><i>Sumaj runa kanan tiyan chijllasqa chantapis reksisqa llajtanmanta, allin kawsayniyuj cheqan yanta purij; ni suwa, ni qhella nitaq llulla. Sumaq kawsayta mask'anan tiyan qharispaj, warmispaj wawaspaj, llajtanpaj ima.</i></p>	<p>LEGITIMIDAD</p> <p>Es una buena persona, que ha sido electa, reconocida por la población, de buen vivir, es alguien que transita por el camino correcto, no es ladrón, ni flojo ni mentiroso, y busca el bien común para hombres, mujeres, niños y para toda la colectividad.</p>
<p>Cheqan ruwaj</p> <p><i>Cheqan ruwaj runa kanan tiyan, junt'aspa junt'achinanpaj kamachiymán jina.</i></p>	<p>LEGALIDAD</p> <p>Es una persona de acciones correctas, que cumple y hace cumplir las leyes de acuerdo a la Constitución.</p>
<p>Cheqan ruway</p> <p><i>Sumaq kawsayniyuj runa, yuyayniyuj, yuyaychan; allinyachin, ni mayqinman kutikuspa kamachiynunata junt'achispa juchanman jina.</i></p>	<p>JUSTICIA</p> <p>Persona reconocida en la comunidad, con capacidad, aconseja, reconcilia, sanciona sin parcializarse de acuerdo a la infracción con apego a las leyes.</p>
<p>Bolivia suyu tukuy laya kawsayniyuj</p> <p><i>Bolivia suyu jatun jallp'a kamachiyniyuj tukuy laya runasniyuj, kawsayniyuj, yuyayniyuj, parlayniyuj, p'achallisniyuj ima.</i></p>	<p>ESTADO PLURINACIONAL</p> <p>Bolivia es un territorio grande, con sus leyes y autoridades, con personas de diferentes culturas, con sus propias formas de vida, diferentes visiones, idiomas y vestimenta.</p>
<p>Sapa suyu kamachiynin</p> <p><i>Sapa suyu kawsayninta kamachiymán jina qhawarisa qolqenta, jallp'anpaj qhapaj kayninta apaykachanan tiyan kamachiynunasininkuman jina allin kawsay kananpaj.</i></p>	<p>AUTONOMÍA</p> <p>Cada departamento, región o municipio en el marco de la constitución política del estado, viendo sus recursos económicos y sus recursos naturales tiene que administrar y explotar según sus necesidades y normas propias para que haya mejor calidad de vida.</p>
<p>Atiykunasinchij</p> <p><i>Tukuy qharis warmis atiyniyuj kanchij yuyayninchijman jina mañanapaj, llank'anapaj, kamachiynunaman jina sumaj kawsanapaj.</i></p>	<p>DERECHOS</p> <p>Tanto los hombres como las mujeres de acuerdo a nuestra visión tenemos derecho a exigir atención a nuestras necesidades, a trabajar según nuestras capacidades de acuerdo a las leyes, para vivir mejor.</p>
<p>Tukuy junt'anas</p> <p><i>Munaspa mana munaspa junt'ananchij tiyan tukuy kamachiynunata Bolivia suyunchijpi.</i></p>	<p>DEBERES - OBLIGACIONES</p> <p>Queramos o no tenemos la obligación de cumplir las leyes en todo el territorio de Bolivia.</p>
<p>Tukuy sonqowan ruway</p> <p><i>Tukuy sonqowan ruwaykunata junt'ana wasinchijpi kkillantataj llajtanchij ukhupi.</i></p>	<p>RESPONSABILIDAD</p> <p>Cumplir de todo corazón todas las actividades tanto en nuestro hogar como en nuestra comunidad.</p>



<p>Qhari Warmi</p> <p><i>Qharis, warmis yuyayniyuq kanchis purajmanta kikinta kawsakuna, chijllaspa chantapis chijllachikuspa, yanapanakuspa llank'aykunasninchijpi kawsayninchijpi ima.</i></p>	<p>GÉNERO</p> <p>Hombres y mujeres tenemos las mismas capacidades, con la misma forma de vida, eligiendo y siendo elegidos, ayudándonos entre ambos en nuestro trabajo y en nuestra vida.</p>
<p>Sajra kawsay</p> <p><i>Qharispis warmispis purajmanta k'umuykachanku, muchunku, phutikunku sajra kawsay ukhupi.</i></p>	<p>VIOLENCIA DE GÉNERO</p> <p>Tanto hombres como mujeres sufren y padecen humillaciones en una vida de violencia.</p>
<p>T'aqarpariy</p> <p>Astawan yachayniyuq, atiyaniyuq kajkuna k'uchunchawayku pisi yachayniyuq kajkunata.</p>	<p>EXCLUSIÓN</p> <p>Los que más conocimientos tienen y manejan el poder apartan y separan a los que saben menos.</p>
<p>PISIPAJ QHAWAY</p> <p><i>Pisipaj qhaway, chejinakuy, phiñapayay, leqhonakuy, thutupayay wajcha runa kajtin, pisi yachayniyuq, wajjina p'achayuj chantapis waj laya parlayniyuq kajtin.</i></p>	<p>DISCRIMINACIÓN</p> <p>Menospreciar, odiarse, enojarse, mirarse mal, murmurar, por ser pobre, con menor escolaridad, por vestir diferente y por hablar distinto idioma.</p>
<p>Ch'uwa ruway</p> <p><i>Tukuy llank'aykunapi sut'i ch'uwa yakujina rikukunanpaj, ni ima pakasqa kananchu tiyan.</i></p>	<p>TRANSPARENCIA</p> <p>Toda actividad tiene que verse claramente y ser transparente como el agua, nada puede estar oculto.</p>
<p>Qhawana ruwaykunasta</p> <p><i>Kamachij runakunata tukuy qotuchakuykuna allinta qhawana tiyan imaynatachus qolqeta apayachasqankuta Bolivia suyunchijpi.</i></p>	<p>CONTROL SOCIAL</p> <p>Todas las organizaciones tenemos que controlar bien a las autoridades, cómo administran el dinero en nuestra Bolivia.</p>
<p>Ch'uwa willay</p> <p><i>Tukuy kamachijkuna willananku tiyan sut'ita qolqe apayachasqankumanta tukuy runamasisman ima llank'aykunapichus tukusqankuta.</i></p>	<p>RENDICIÓN DE CUENTAS</p> <p>Todas las autoridades tienen que informar de manera clara a la gente en que actividades han gastado el dinero de la gente.</p>
<p>Sajra llank'aj runa</p> <p><i>Mana kamachiykunata llank'aykunasninpi junt'aspa suwaspa pajpakeaspa kawsaj runa.</i></p>	<p>CORRUPCIÓN</p> <p>El que no obedece ni cumple las normas en sus actividades, miente y roba para vivir.</p>
<p>Ñawpa Kamachiy</p> <p><i>Tukuy ruwaykuna purin ñawpa kamachiyman jina.</i></p>	<p>INSTITUCIONALIDAD: USOS Y COSTUMBRES</p> <p>Todas las actividades se ejecutan de acuerdo a las leyes antiguas.</p>
<p>Sapa suyuj kawsaynin</p> <p><i>Bolivia suyupi tukuy runas kawsakuyku wajjina mikhuyniyuj, parlayniyuq, p'achayuj, raymiyuq, llank'ayniyuq, qotuchakuyniyuq ima.</i></p>	<p>CULTURA</p> <p>En Bolivia todas las personas nos relacionamos con personas de otras culturas, que tienen su propia forma de organizarse, con diferente tipo de comida, idioma, vestimenta y festividades.</p>

PERÚ:

Propuesta entregada por las mujeres de Abancay, Ayacucho y Huancavelica a la Representación Parlamentaria en la Audiencia Pública realizada en Lima el 17 de octubre de 2012.

ANTECEDENTES.- Durante los años 2010-2011 las mujeres quechua hablantes de comunidades campesinas y barrios de Huancavelica, Abancay y Ayacucho realizaron un proceso de reflexión, análisis y reelaboración colectiva de conceptos políticos desde sus propias visiones culturales e idiomáticas.

Las mujeres que han participado en el proceso proceden de:

Ayacucho:

Provincia de Huamanga: Distrito de San Juan Bautista
Distrito de Los Morochucos (Provincia de Cangallo): Barrios de Pampa Cangallo, Manzanayoc y Coraspampa

Apurímac:

Provincia de Abancay: Cercado y Barrio de Villa Ampay
Distrito de Curahuasi (Abancay): Comunidades Campesinas de Concacha, Saywite y San Luis.

Huancavelica:

Provincia de Huancavelica: Cercado y Comunidades Campesinas de Yananaco, Santa Ana y Santa Bárbara.
Distrito de Yauli (Huancavelica): Comunidades Campesinas de Ambato, Inkañán-Uchkus y Chacarilla.

Este trabajo se ha realizado con la asesoría del Movimiento Manuela Ramos en el marco del proyecto “Cultura Política y Diversidad Cultural: Empoderando ciudadanía en

poblaciones quechua andinas de Perú y Bolivia” auspiciado por la Unión Europea.

OBJETIVO.- Promover el diálogo político intercultural necesario para el desarrollo de una democracia inclusiva, cuyo diseño está aún pendiente, así como fomentar la vigencia del espectro completo de los derechos humanos y el fortalecimiento ciudadano para la exigibilidad del cumplimiento de los compromisos del Estado, sobre la base del reconocimiento, valoración y respeto de la diversidad cultural.

En el marco de este gran objetivo, se buscó promover el empoderamiento político de las mujeres indígenas participantes en el proceso, a partir del trabajo de reconceptualizar en quechua los elementos constitutivos de la democracia y sus instituciones, y fortalecer el ejercicio de sus derechos políticos con enfoque intercultural, es decir en la forma en la que ellas los han asimilado y comprendido. Se trató de desarrollar ciudadanía para la construcción de una verdadera democracia, que propicie un desarrollo igualitario que reconozca y adecúe sus normas e instituciones a la diversidad y heterogeneidad cultural que caracterizan al país.

PROPUESTA .- El marco jurídico-político de este aprendizaje ha estado integrado, en primer término por la Constitución peruana y los acuerdos y compromisos asumidos por el Estado en materia de derechos humanos, no discriminación, respeto y reconocimiento de la diversidad cultural: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), la Declaración sobre las Mujeres indígenas, agentes claves en la erradicación de la pobreza y el hambre (2012) y la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación hacia la Mujer, CEDAW (1979).

Ellos configuran no sólo un marco jurídico, sino también un estándar mínimo para la acción del Estado peruano que debe implementar en sus tres niveles de gobierno a través de medidas sostenibles y sustentables que “promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales (...) respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones” (Convenio 169: art. 2.2.b).

Igualmente, se ha tenido presente la Ley de Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres, Ley N° 28983 que consagra el respeto de la realidad pluricultural, multilingüe y multiétnica, promoviendo la inclusión social, la interculturalidad, el diálogo e intercambio en condiciones de equidad, democracia e enriquecimiento mutuo (art. 3.2.c) como un principio que guía la acción del Estado.

Las mujeres quechua andinas han reelaborado y sistematizado los conceptos básicos de la democracia y de la cultura que le da sustento, de acuerdo a su propia lengua y al proceso de comprensión derivado de la experiencia de vida que ha acompañado el aprendizaje y asimilación de cada uno de estos conceptos, todo ello dentro de la matriz general de una democracia inacabada e incompleta. Así, se ha trabajado sobre la base del reconocimiento de la existencia en nuestros países de dos tipos o formas de organización de la vida pública: una tradicional y comunitaria y otra nacional referida a un Estado que se pretende moderno. Ambas interconectadas y construidas en una relación histórica desigual y de dominación, lo que ha planteado una serie de problemas teóricos, relativos a la naturaleza de la ciudadanía y a la constitución del Estado pero también a los procesos de reivindicación de derechos de los pueblos indígenas en nuestros países.

La herramienta de trabajo ha sido el idioma. A falta de palabras quechua con significados similares a los de la lengua castellana, se ha atribuido a cada concepto las palabras quechuas más utilizadas para definir o describir cada concepto, lo que ha provocado un proceso de reflexión sobre la democracia como sistema político abierto. La sistematización ha quedado concretizada en los siguientes conceptos: derechos, deberes, justicia, violencia contra la mujer, discriminación, autoridad, institución pública, participación política, género, democracia y diálogo intercultural.

El trabajo realizado por las mujeres quechua andinas de Huancavelica, Ayacucho y Abancay, constituye por tanto, un aporte indispensable y un insumo para el trabajo que desarrollan las diferentes instituciones encargadas de promover el ejercicio de los derechos políticos bajo los principios de igualdad y no discriminación. Implica asimismo, una severa recomendación de trabajar conceptos con las palabras y en las lenguas propias de cada una de los pueblos, comunidades y etnias que coexisten en nuestro país³⁷. Se debe tener presente también que los derechos y deberes están conceptualizados para un ejercicio grupal o comunitario. No está muy afianzada todavía la idea de derechos individuales.

Sólo el reconocimiento, valoración y respeto de la diversidad cultural, con una aguda interpretación de género de la realidad social de nuestras comunidades y etnias, nos permitirá construir una verdadera democracia pluricultural.

³⁷ Este proceso se ha realizado también en Bolivia. Sus resultados, al igual que la sistematización que aquí presentamos forman parte del “Estudio Binacional sobre Cultura Política Quechua. Perú-Bolivia” próximo a publicarse.

³⁸ En la definición se han incluido entre paréntesis, las percepciones sobre determinados conceptos que se han detectado en la Línea de Base del Estudio Binacional.

► **CONCEPTOS POLÍTICOS REELABORADOS EN SU PROPIA LENGUA POR MUJERES QUECHUA ANDINAS DE ABANCAY, AYACUCHO Y HUANCVELICA**³⁸

En este material se ha recogido y respetado las expresiones propias de cada zona.

ABANCAY	AYACUCHO	HUANCVELICA
<p>DERECHOS</p> <p>Lo que corresponde a cada persona desde que nace. Todas las personas somos iguales ante la ley, por lo que merecemos el mismo respeto. Tenemos derecho a defender lo que nos pertenece.</p>		
<p>RUNA KAYNINCHISPA CHANINCHAYNIN <i>Kikinichismanta valechikunanchis leykunaqa kaqlan warmikunapaq, qarikunapaq, llapallanchismi huntananchis ni pipas saruchawananchischu, allin kawsayta ayananchispaq.</i></p> <p><i>Llapalanchismi kaqla kanchis, chay raykun leykunapas qawariwanchis kaqlata.</i></p>	<p>MUNAYNINCHIK ALLIN KAWSANAPAQ <i>Tukuy runa kanchik munayniyuq allin kawsanapaq, warmi qari allin qawka kawsayta juntachina waqaychanakuspa kuskamanta hinataq nanachikuna kikinichimanta (SJB).</i></p> <p>VALICHIKUYNICHIK ALLIN KAWSANAPAQ <i>Lliw qari, wami hinataq wawakunapas kanchik valichikuyniyuq paqarimusqanchikmanta pacha, allin waqaychasqa, kaqllapura, jinataq mañanapaq chaynapi allin kawsanapaq (LM).</i></p>	<p>ÑUQANCHIKPA KAQ KAMACHIKUYKUNA <i>Ñuqanchikunapa kaqninchik, kamachikuykunam hina, mana saruchasqa, pisiyachisqa, ama chullachinakuspa imaymana rimaq runamasintin, llapanchik kawsakunanchikpaq kapuqawqninchik.</i></p>
<p>DEBERES</p> <p>Obligaciones que las personas deben cumplir para el bienestar de su pueblo, familia y organización (en la línea de Base se ha identificado una cuasi identidad entre los conceptos de “deberes y derechos”).</p>		
<p>RUWAYNINCHISKUNA <i>Kamachiykunata huntananchis, llaqtanchis hukupi, ayllunchis, organizacioninschis hukupipas, ima ruwayninchiskuna qespichinanchispaq.</i></p>	<p>KAMACHIKUY <i>Sapa runa kanchik kamachiniyuq kikinichimanta qispichina ruwaykunata ayllupaq hinataq llaqtapaq (SJB).</i></p> <p>KAMACHIKUYKUNA ALLINTA RUANA <i>Allin kaypi kanapaq tukuy kamachiyta qispichinanchik ayllupi hinataq llaqtapi (LM)</i></p>	<p>RUWAYNINCHIKKUNA <i>Llapa ruwananchikuna kikinichimanta kamachikuykunta.</i></p>
<p>JUSTICIA</p> <p>Dar a cada persona lo que le corresponde, sin favorecer a los que tienen más plata. Es para hacernos valer como personas, cuando tenemos problemas, acudimos a las autoridades, quienes nos hacen respetar nuestros derechos (existe una concepción generalizada de que sólo se hace justicia para los ricos).</p>		
<p>CHANINCHASQA KAY <i>Huqllatan chaninchana ni mayqenninmanpas, sayapakunanchu sichus qarikuna warmikunata maqactin, ima sasachakuykuna kaqtimpas.</i></p>	<p>SASACHAKUY ALLICHAY <i>Tukuy rura ima sasachakuykunata allichana, kamachikuqkunaman asuykuspa, chaypi valichikusun runa kasqanchikrayku (SJB).</i></p> <p>ALLIN KAY MASKAY <i>Warmi qari maskanchik allin kayta, imapas sasachakuykunata allichaspa hina llaqta ukupi varayukunaman quijakuspa (LM).</i></p>	<p>LLIWPAQ CHAY KAQLLA KAY <i>Lliw runamasintinmi, chay kaqlam kawsananchik hawkalla, ama ima qeqa hatarichinapaq.</i></p>



ABANCAY	AYACUCHO	HUANCAVELICA
VIOLENCIA CONTRA LA MUJER		
<p>Humillación que ocasiona dolor, sufrimiento y daño a la autoestima de las mujeres. Se expresa en golpes, insultos que afectan la salud (incluyendo la mental) de las mujeres. Es una expresión de poder que ejercen mayormente los hombres hacia las mujeres.</p>		
<p>WARMI KUMUCHIY <i>Ima ruaypas mana warmikunaq uyasqan o mana munasqan, maqay, kamiy, chayrayku ima unqoypas hapin warmikunata.</i></p>	<p>WARMI MAQAY-ÑAKACHIY <i>Warmikuna anchata muchunku tukuy maqata, kamikuyta, hinataq ñakarinku llumpay sunqu nanaywan, aswantaqa unqunku (SJB).</i></p> <p>WARMI MAQAY-LLAKIY <i>Qaris warmita llumpayta llakichin, usuchin maqaspa, qaqchaspas, kamikuspa qarikasqanman hina atiyiyuq tukuspa anchata ñakarichin (LM).</i></p>	<p>MANA UYARINAKUSPA CHASKINAKUSPA KAWSAY <i>Mana allin uyarinakuspa, chaskinakuspa qaqchanakuyllapi, maqanakuyllapi, tukuy ima ñakakuyllapi aya karalla llaki kawsay runamasintin.</i></p>
DISCRIMINACIÓN		
<p>Es el desprecio, trato desigual, desvalorización, trato o fensivo, desprecio, marginación, odio, miramientos hacia las personas o grupo por su forma de vestir, su idioma, por ser campesinas. Es quitarle valor y/o despreciar a las personas por alguna característica que tenga (en general se asocia a maltrato y falta de respeto).</p>		
<p>MANA KIKIN HINALLA APANAKUY <i>Millay qaway, usuchiy, cheqnenakuy, qahuanakuy, huq pachawan kaqtin, queswa simita parlasqanmanta, campumanta kasqanrayku.</i></p>	<p>USUCHIY-CHIYNIY <i>Mana allin kawsay runapura, usuchiy, chiqninakuy, piñapayay, caminakuy, qipanachakuy, mana allin chaskinakuy huk niraq kasqanrayku (SJB).</i></p> <p>RUNAMASI USUCHIY <i>Runapura mana allin qawanakuy, mana allin apanakuy, chiqninakuy, piñapayay, usuchinakuy (LM).</i></p>	<p>MANACHAY KAQLLA APANAKUY <i>Manachay kaqla apanakuy, aswanqa runa masintin pisiyachinakuy chiqninakuy kaminakuy, pinqanakuy, imayna kawsakuyinmantapas asipayay.</i></p>
AUTORIDAD		
<p>Persona elegida por el pueblo para velar y cuidar y hacerse obedecer y cumplir las leyes. Son las personas que dirigen la organización y el destino de las comunidades, distritos, provincias, regiones y la nación. Es la persona que tiene el poder de tomar decisiones y atender las necesidades de la población (generalmente a la Autoridad se le atribuye un poder ilimitado).</p>		
<p>KAMACHIKUQ – HUMALLEQ <i>Humalliq wiraqocha llaqtapa aqllasqan, llaqtanchista qawarinampaq, amachanampaq, ruwananchis kamachiyninkunata huntananchis.</i></p>	<p>KAMACHIKUQ-MUNAYNIYUQ <i>Qatun kamachikuq, munayniyuq, llapa llatapaq allichaq ima sasachakuykata, chaynataq qawan pisiyayta kamachikuyta anchata qispichispa (SJB).</i></p> <p>KAMACHIKUQ <i>Llaqta kamachiq runa, umalliq, munayniyuq, allin llamkaysapa, chiqan ruraq, qawaq tukuyta llaqtapi (LM).</i></p>	<p>KAMACHIKUQ <i>Llaqtapakamachiqninkuna atiyiyuq llapa ima ruwayniyuqkuna, llaqta allinman puririnanpaq.</i></p>

ABANCAY	AYACUCHO	HUANCVELICA
INSTITUCIÓN PÚBLICA		
<p>Oficinas a donde el pueblo acude a demandar la atención a sus necesidades y servicios básicos, “apoyan” o “ayudan” a la población. Son parte del Estado que está conformado por el pueblo y las autoridades con facultad para gobernar (se comprende más en su dimensión física).</p>		
<p>ESTADO OFICINAKUNA <i>Estadopa wasinkuna llaqtaq yanapanampaq.</i></p>	<p>LLAQTAPA WASIN <i>Llaqta wasi tukuy mañakuykunata chaskirispasirwikun, yanapan lliw llaqtarunata kasqanman hina (SJB).</i></p> <p>KAMACHIKUQ QATUN WASI <i>Qatun wasi, chaypi llamkaqkuna kamachikun hinallataq qawanrin llaqtapi tukuy mañakuykunata (LM).</i></p>	<p>LLAQTAPAQ LLAMKAQ ESTADO WASIKUNA <i>Perú suyu llaqtanchikunapi yanapakuq llaqa Estado wasikuna.</i></p>
PARTICIPACIÓN POLÍTICA		
<p>Proceso por el cual los/as personas organizadas se involucran en las propuestas y decisiones en diferentes espacios públicos. El pueblo se organiza y participa en la toma de decisiones y acuerdos sobre los asuntos políticos de la comunidad para alcanzar el desarrollo. Las mujeres también tenemos derecho a participar en el poder (se entiende que la participación política es grupal organizada o comunitaria).</p>		
<p>POLITICA NISQAPI YAYKUPAKUY <i>Huñunakuy, politica nisqapi ima yanapakuykunatapas tarinapaq. Warmipas, qaripas kaqllan derechunchis kaqllatan puririnanchis ima política nisqapipas.</i></p>	<p>QUÑUNAKUSPA RIMARIY LLAQTAPI <i>Qari warmi quñunakuspa rimariy, qawariy imam llaqtapi sasachakuy, mañakuy chaynataq pisiyaymanta, chiqapta ruwaspa yaykuna hinataq akllana chuya kamachikuqta chaynapi allin puririnapaq ñawpaqman (SJB).</i></p> <p>POLITIKAMANTA LLAMKAY <i>Llaqta runakuna quñunakuspa rimarikusunchik tukuy ima llaqtapi qatisqanmanta, hinaspa llamkasun allin kausay qayparinapaq. Warmipas valichikusun chiqan atiyiniyuq kanampaq (LM).</i></p>	<p>LLAQTAPA KAMACHIKUY NINKUNAMAN YAYAKUNA <i>Llaqtapa huñunakuykunapi llamkayninpi, puririyinpi, kamachikuyinpi qatun runakunawan kуска yaykusun, rimarisun llaqa ima sasachakuymanta.</i></p>
GÉNERO		
<p>Mujeres y hombres deben tener las mismas oportunidades para participar, asumir cargos y decidir en la casa y en la comunidad. Deben realizar conjuntamente las tareas del hogar, atender a la familia y participar en la comunidad, sin discriminación ni subvaloración de las mujeres (se reconoce sin embargo que las mujeres no tienen las mismas oportunidades y que tienen sobrecarga de tareas)</p>		
<p>WARMIPAS QARIPAS KAQLLAN KANCHIS <i>Warmikunapa, qarikunapa kaqllan derechunchisqa, kaqllan kanchis maypipas, sayanallanchismi, rimarinanchismi, wasinchipipas, llaqtanchispipas ima cargopipas kananchismi.</i></p>	<p>QARI WARMI TUPAY <i>Qari, warmi kanchik kaqlla yuyayiniyuq, atiyiniyuq, chayman hina tukuy ima ruwaykuna qispichinapaq kuskamanta yayapakuspa hinataq yaykupakuna politicanisqanman kikinichikmanta (SJB).</i></p> <p>QARI WARMI <i>Qari, warmi kaqkamalla kanchik, kuskamanta tinkuna lliw ima ruwaykunapi, wasipi, ayllupi hinataq llaqtapi, mana qaripas warmipas qipanachakuspa nitaq sarunakuspa (LM).</i></p>	<p>WARMIPA QARIPA APANAKUYNIY <i>Warmi, qari allinta apasnakuspa, qawanakuspa, kuskalla, mana uchuychanakuspa ni chullachinakuspa kawsaypi yachana.</i></p>



ABANCAY	AYACUCHO	HUANCAVELICA
DEMOCRACIA		
Es vivir bien, con respeto, justicia y sin discriminación, cumpliendo las leyes, ejerciendo la libre expresión y eligiendo a nuestros gobernantes. Es buen vivir con igualdad entre personas. La democracia busca la igualdad de las personas y garantiza los derechos para lograr el “buen vivir” (concepto que alude sobre todo a relaciones armoniosas, no sólo entre personas sino también con el medio ambiente).		
<p>ALLIN KAWSAY Runakunaq huq hinalla kawsanapaq derechunchiskunata amachaspa, hinallataq, akllaspa. Akllachikuspa, allin kawsayman chayanapaq.</p>	<p>ALLIN KAWSAY RUNAMASIWAN Runapura kawsanchik allinta hukllahina, tukuy ruwaykunata, tantiyaykunata patachaspa kamachikuqkunawan kуска, chaynataq akllaspa hinataq akllachikuspa kikinchikmanta llaqtanchik wichayman puririnanpaq (SJB).</p> <p>ALLIN KAWSAY TUKUY RUNAPAQ Tukuy runa kawsanchik allinta runamasinchikwan, mana usuchinakuspa, aswantaqa yupaychanakuspa, huklla kanchik, ima kamackikuyta qispichina, chiqa rimakuy, hinataq munayniyuqta sumaq akllana (LM).</p>	<p>LLAPANCHIKPAQ MUNAQ KAWSAY Allinta rimarispaspa warmipa qaripa allin kawsaynin maskay huk sunqulla, huk humalla, kuskalla rimarinakuspa, llapanchikpaq chaylla munay.</p>
DIÁLOGO INTERCULTURAL		
Relación armoniosa y de respeto mutuo entre integrantes de diferentes culturas, respetando sus formas de vida, costumbres, lengua, vestimenta, comida, festividades (es un concepto que procede de la parte “oficial” de la política. No es propio de las comunidades o pueblos quechuas).		
<p>TUKUY QAWARIYNINCHIS, RIMAYNINCHIS, YACHAYNINCHIS Runakunapa huq rimayninkunawan kawsay, ama saruchaspa rimayninkunata, pachayninkunamanta, hinallataq mijayninkunamantapas.</p>	<p>RIMANAKUY TUKUY NIRAQ KAWSAYNIYUQ Tukuy niraq kawsayniyuq runakuna rimanakunchik sapa kawsaymanta, parlayniyuq, pachakuyniyuq, mikuyniyuq, chaynataq sapa usuyuq kuskamanta chaninchanakuspa (SJB).</p> <p>TUPANAKUY HUKLAW KAWSANIYUQ Iskay utaq achka suyu hukniraq kawsayniyuq, chaskinakun tupanakun imaynan kasqanmanta chay kawsakuniyuq, rimakuyniyuq, pachayuq, raymiyuq, chayman hina waqaychanakuspa hinataq chaninchakuspa sapa tukuy niraq kawsayniyuq kasqanman hina (LM).</p>	<p>LLAQTAPURA RIMANAKUYNINCHIK Llaqtakunapa rimariyninkuna allin apanakunankupaq, llapa llaqtamasintinkuna hina.</p>

ANEXO2Especialistas que contribuyeron con sus aportes al Estudio Binacional**BOLIVIA**

- CARMEN TERCEROS, Lingüista, Consultora independiente
- FÉLIX PATZI, Sociólogo, ex Ministro de Educación
- FERNANDO GARCÍA, Politólogo
- FERNANDO MAYORGA, Sociólogo y Politólogo
- MARÍA ESTHER POZO, Socióloga, especialista en género
- PABLO REGALSKY, Antropólogo
- RAMIRO MOLINA, Antropólogo
- SARELA PAZ, Antropóloga
- TORIBIA LERO, Coordinadora Técnica de Mujeres Indígenas de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ)

PERÚ

- RODRIGO MONTOYA ROJAS, Antropólogo
- ELOY NEIRA, Sociólogo
- GAVINA CÓRDOVA CUSIHUAMÁN, Docente y Antropóloga
- RAQUEL Z. YRIGOYEN FAJARDO, Doctora en Derecho, especialización en Derecho Consuetudinario Indígena.
- JENNIE DADOR TOZZINI, Abogada, experta en derechos humanos y género
- MARUJA BARRIG GALVÁN, Consultora de Proyectos de Desarrollo
- IVAN ACUÑA DAMIANO, Docente Ciencias Sociales
- NILA DEL CARMEN VIGIL OLIVEROS, Lingüista
- ALICIA GONZÁLEZ RAMÍREZ, Educadora, Antropóloga
- CARMEN ESCALANTE DE VALDERRAMA, Antropóloga
- EUTROPIA DELGADO CASTRO, Docente
- BERTHA REYNA, Antropóloga
- NEREO HANCCO MAMANI, Docente
- VALENTÍN CHILLIHUANÍ TITO, Historiador Andino
- CARLOS SÁNCHEZ ACOSTUPA, Docente universitario
- MAGNO LÓPEZ ESCOBAR, Especialista en Educación Intercultural Bilingüe
- ABILIA CISNEROS MIRANDA, Docente en Educación Intercultural Bilingüe
- GUSTAVO ZAMBRANO CHÁVEZ, Abogado
- VICTORIA VILLANUEVA, Movimiento Manuel Ramos

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Albó, Xavier. Ojotas en el poder local; Cuatro años después. La Paz: CIPCA, PADER, 1999.
- Albó, Xavier y Quispe, Víctor. Quiénes son los indígenas en los gobiernos municipales. La Paz, Plural, Cípa, 2004.
- Albó, Xavier. Movimientos y Poder Indígena en Bolivia, Ecuador y Perú. La Paz, PNUD-CIPCA, 2008.
- Anderson, Benedict. Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Apel, Karin, Caro, Iván, Gamarra, Jeffrey y Reynoso, Raquel. Queremos que nos escuchen. El proceso electoral del 2001 en Ayacucho. Lima, IPAZ-DFID, 2002.
- Asociación de Concejalas de Bolivia (ACOBOL). Plan quinquenal, 2007-2011. La Paz, ACOBOL, 2005.
- Bello, Alvaro. Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas. Santiago de Chile, CEPAL-GTZ, 2004.
- Blanes, José. Mallkus y alcaldes. La ley de participación popular en las comunidades rurales del altiplano paceño. La Paz, Pieb, Cebem, 2000.
- Bonilla, Heraclio, comp. Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX. Quito, ed. Libri Mundi/Grosse-Luermern, 1991.
- Castels, Manuel. ¿Fin del Estado Nación? En: El País, edición del 26 de oct de 1997, En: <http://www.insumisos.com/lecturas/insumisas/Fin%20del%20Estado%20nacion.pdf>
- CIDEM.SIVICIGE. Línea base, Conexión, Fondo de Emancipación. La Paz, mayo 2010 (mimeo), 2010.
- Démelas, Marie Danielle, La invención política. Bolivia, Ecuador y Perú en el siglo XIX. Lima, IFEA-IEP, 2003.
- Degregori, Carlos Iván; Coronel, José y Del Pino, Ponciano. Gobiernos locales, ciudadanía y democracia. Los casos de Huamanga y Huanta. Lima, Instituto de defensa legal, 1998.
- Diez, Alejandro. Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios. En: Castillo y otros. ¿Qué sabemos de las comunidades campesinas? Lima, Grupo Alpa, 2007a.
- Diez, Alejandro. La democracia, la participación y la política en los ámbitos rurales. En: Grompone, Romeo, ed. La participación desplegada en la política y la sociedad. Temas olvidados, nuevos enfoques. Lima, Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, 2007b, pp. 185-212.
- Flores Galindo, Alberto ed. Comunidades Campesinas. Cambios y permanencias. Lima-Chidayo, Concytec-CES Solidaridad, 1987.
- Fundación UNIR Bolivia. Seguimiento y análisis de la conflictividad en Bolivia. Informe correspondiente al mes de diciembre de 2010. Tomado de: <http://nueva.unirbolivia.org/~unir/images/informeconflictividad/INFORMECONFLIC2010Diciembre.pdf>, visualizado 20 junio 2011.
- Grompone, Romeo, Hernández, Raúl y Huber, Ludwig. Ejercicio de gobierno local en los ámbitos rurales. Propuesta, desarrollo e identidad. Lima, IEP, 2008.
- Guerrero, Andrés. Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. Lima, IEP-Flasco, 2010.
- Kymlicka, Will. Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal. Universidad de Ottawa (Canadá) En: <http://segoria.revistas.csic.es/index.php/segoria/articulo/view/181/181>
- LAPOP. Cultura política de la democracia en Bolivia, 2010. Consolidación democrática en las Américas en tiempos difíciles. La Paz, Latinobarómetro-LAPOP, 2010.
- Latinobarómetro. Informe anual 2010. Tomado de: <http://www.latinobarometro.org/latino/LATContenidos.jsp> visualizado 20 junio 2011.
- Latour, Bruno. La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État. París, Eds. La Decouverte, 2004.
- Monge, Carlos. El comportamiento electoral de la población rural peruana. En. Gonzales de Olarte, Efraín, Revesz, Bruno y Tapia, Mario eds. Sepia VI: Perú el problema agrario en debate. Lima, Sepia, 1997.
- Moreno, Daniel. Identidad, género y actitudes políticas: Algunos hallazgos sobre la cultura política quechua en Perú y Bolivia. Cochabamba, Mimeo, 2011.
- Murakami, Yusuke. La democracia según C y D: un estudio de la conciencia y el comportamiento político d los sectores populares de Lima. Lima, IEP, JCAS, 2000.
- Pajuelo, Ramón. Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales. Lima, Konrad Adenauer – IEP, 2006.
- Parekh, Bikhu. Repensando el multiculturalismo. Madrid, Itsmo, 2005.
- PNUD-OEA. Nuestra democracia. México, FCE, 2010.
- Perú. Defensoría del Pueblo. Reporte de conflictos Sociales N 82. Lima, diciembre 2010. Tomado de: <http://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/conflictos/2011/reporte-82-2010.pdf>, visualizado 20 junio 2011.
- Perez Galán, Beatriz. Somos como incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos. Madrid: Iberoamericana, 2004.
- Rasnake, Roger. Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura. La Paz: Hisbol, 1989.
- Remy, Maria Isabel. Los múltiples campos de la participación ciudadana en el Perú. Un reconocimiento de terreno y algunas reflexiones. Lima: IEP, 2005.
- Smith, Anthony D. Nacionalismo y modernidad, Madrid, Istmo, 2000.
- Tanaka, Martín ed. El poder visto desde abajo. Democracia, educación y ciudadanía en espacios locales. Lima, IEP, 1999.
- Thurner, Mark. Republicanos andinos. Cusco, CBC-IEP, 2006.
- Urioste, Miguel; Barragán, Rossana y Gonzalo Colque. Los nietos de la reforma Agraria. Tierra y comunidad en el Altiplano de Bolivia. La Paz, Fundación Tierra-Cípa, 2007.
- Wachtel, Nathan. Le retour des ancêtres. Paris: Gallimard, 1990.
- Álvarez, Sonia; Escobar, Arturo y Dagnino, Evelina, eds. Cultures of Politics. Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements. Boulder: Oxford Westview Press, 1998
- Anderson, Benedict. Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Barañano, Ascensión, José L. García y Marie J. Devillard, eds. Diccionario de relaciones interculturales. Madrid: Complutense, 2007.
- Albó, Xavier. Andean people in the 20th Century. En Frank Salomon and Stuart Schwartz, eds. The Cambridge history of the native peoples of the Americas. South America. New York: Cambridge University Press, 2000, pp.765-871.
- Albó, Xavier. Bolivia: avances y tropezones hacia un nuevo país plurinacional e intercultural. En Salvador Martí i Puig, ed. Pueblos indígenas y política en América Latina. Barcelona: Fundación CIDOB, 2007 pp. 335-359.
- Albó, Xavier. De MNRistas a kataristas. Campesinado, Estado y partidos en Bolivia 1953-1983. Historia Boliviana, 1985, V-1.2: 87-127.
- Albó, Xavier. Diversidad étnica, cultural y lingüística. En Fernando Campero, coord., Bolivia Siglo XX. La Paz: Club Harvard, 1999, pp. 451-482.
- Albó, Xavier. El Alto, la vorágine de una ciudad única. En: The Journal of Latin American Anthropology, 2006, 11.2: 329-350.
- Albó, Xavier. Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú. La Paz, PNUD y CIPCA, 2008
- Albó, Xavier. Pueblos indios en la política. La Paz, CIPCA, 2002.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Albó, Xavier y Josep M. Barnadas. La cara india y campesina de nuestra historia. La Paz: CIPCA y Reforma Educativa. 1995, [4ª ed. ampliada].

Albó, Xavier y Víctor Quispe. Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales. La Paz: CIPCA y Plural, 2004

Albó, Xavier. ¿...Y de kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia. La Paz: CEDOIN y UNITAS, 1993.

- Barié, Cletus Gregor. *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina. Un panorama. La Paz y México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Abya Yala, 2003.*
- Barragán, Rossana. *Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates. En Rossana Barragán y José Luis Roca, Regiones y poder constituyente en Bolivia. Una historia de pactos disputados. La Paz: PNUD, 2006.*
- Barrera, Augusto, coord. *Entre la utopía y el desencanto. Pachakutik en el gobierno de Gutiérrez. Quito: Planeta, 2004.*
- Bazoberry, Oscar, Lorenzo Soliz y Juan Carlos Rojas. *Vivencias y miradas sobre la participación popular. La Paz: CIPCA, 2006.*
- Bebbington, Anthony, ed. *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales. Lima: IEP y CEPES, 2007.*
- Bourque, Susan y Warren, Kay. *Denial and reaffirmation of ethnic identities: a comparative examination of Guatemalan and Peruvian communities. University of Massachusetts at Amherst, Occasional papers series Nº 8, 1978, 36 p.*
- CIPCA, coord. 1991. *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular. La Paz: CIPCA, 1991*
- Combès, Isabelle. *Etno-historias del Iso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX). La Paz: PIEB e IFEA, 2005.*
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. 2003. *Informe final. Lima: CVR, 2003, 9 vols.*
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Violencia y desigualdad racial y étnica. En: CVR, Informe final. Lima, CVR, Tomo VIII, segunda parte, capítulo 2, 2003, pp. 89-130.*
- Contreras, Alex. 1991. *Etapas de una larga marcha. La Paz: Aquí, ERBOL, 1991.*
- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas 2006 *Declaración de Cusco. En: <http://www.asc-hsa.org/article.php3?id_article=366>.*
- Dávalos, Pablo. *Ganamos pero perdimos: Balance de lo logrado y problemas pendientes. En Gutiérrez y Escárzaga; 2006. Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo (volumen II). México: JP-ceam, 2006*
- De la Cadena, Marisol. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco. Lima: IEP, 2004.*
- Degregori, Carlos Iván, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho. Lima: IEP, 1996.*
- Degregori, Carlos Iván. 2004. *Ilave: desafío de la gobernabilidad, la democracia participativa y la descentralización. Lima: Grupo Propuesta Ciudadana, 2004. (Cuadernos Descentralistas, n° 13.)*
- Degregori, Carlos Iván. *Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú, en Varios, Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos. IEP-IFEA, Lima, 1993.*
- Dunkerley, James. *Evo Morales, the 'two Bolivias' and the third Bolivian revolution. Journal of Latin American Studies, 2007, 39.1: 133-166.*
- Durand, Anahí. 2006. *El camino cocalero. En Nuevos rostros en la escena nacional. Lima: DESCO, Serie Perú Hoy, 2006, n° 5, pp. 89-115.*
- Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez. *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo. México: México: Casa San Pablos, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2005, 2 vols.*
- Fontaine, Guillaume. *La globalización de la Amazonía, una perspectiva andina. En: Iconos, 2006, 25.*
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1990.*
- García Linera, Álvaro, Marxa Chávez y Patricia Costas. 2004. *Sociología de los movimientos sociales. La Paz: Plural, 2004.*
- García, Fernando y Mares Sandoval. *Los pueblos indígenas: derechos y bienestar. Informa alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT. Quito: FLACSO y Barcelona: Fundación CIDOB, 2007 pp. 335-359.*
- García, María Elena y José Antonio Lucero. *Explorando un 'país sin indígenas: reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú. En Nancy G. Postero y León Zamosc, eds. La lucha por los derechos indígenas en América Latina. Quito: Abya Yala, 2005, pp. 229-264.*
- García, María Elena. *Desafíos de la interculturalidad. Educación, desarrollo e identidades indígenas en el Perú. Lima: IEP, 2008.*
- Griffiths, Thomas. *Proyectos del Banco Mundial y los pueblos indígenas en Ecuador y Bolivia. En www.forestpeoples.org/documents/ifi_ips_igo, 2000.*
- Grompone, Romeo y Tanaka, Martín (editores), *Entre el crecimiento económico y la insatisfacción social. Las protestas sociales en el Perú actual. Lima: IEP, 2009, pp. 381-412.*
- Guamán, Julián. *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos del Ecuador. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala y Corporación Editora Nacional, 2006.*
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina. *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes Ecuatorianos. Bs As: CLACSO, 2003.*
- Hernández, Virgilio. *Una coalición sin aliados.... En Barrera, comp., pp. 191-220, 2004.*
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger. *The invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983*
- Iturri, Salmón. *EGTK, la guerrilla aymara en Bolivia. La Paz: Vaca Sagrada, 1992.*
- Landa, Ladislao. *Los espejos opacos del movimiento indígena peruano. En Nuevos rostros en la escena nacional. Lima: DESCO, 2006, Serie Perú Hoy, n° 5, pp. 117-140.*
- Lluc, Miguel. *Acercas del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País. En: Escárzaga y Gutiérrez, 2006*
- Lucero, José Antonio y María Elena García. *In the shadows of success. Indigenous politics in Peru and Ecuador. En Kim Clark y Marc Becker, eds. Highland Indians in Modern Ecuador. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007, pp. 234-247.*
- Lucero, José Antonio y María Elena García. *Reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo. En www.pachakuti.org/textos/hemeroteca/2006_2/pe_sobreindigenas, 2006*
- Lucero, José Antonio. *Representing Real Indians: the Challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia. En: Latin American Research Review, 2006 41. 2: 32-56.*
- Lucero, José Antonio. *Barricades and articulations. Comparing Ecuatorian and Bolivian Indigenous politics. En Kim Clark y Marc Becker, eds. Highland Indians in Modern Ecuador. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007, pp. 209-233.*
- Macdonald, Theodore. *Un enfoque de los derechos indígenas a principios del siglo XXI: normas internacionales, movimientos sociales y reclamos de ciudadanía. En Alicia Yamin, ed. Los derechos económicos, sociales y culturales en América Latina, del invento a la herramienta. México: Plaza y Valdés, 2006.*
- Mamani, Pablo. *Bolivia: posibilidades históricas de la autodeterminación indígena o reforma criolla. En: Fernando García (comp.), Identidades, etnicidad y racismo en América Latina. Quito: FLACSO-Ministerio de Cultura del Ecuador, 2008, pp. 87-104.*
- Martínez Novo, Carmen, Comp. *Repensando los movimientos indígenas. Quito, FLACSO, 2009.*
- Mejía de Morales, Lucía, Lidia Anti et al. *Las hijas de Bartolina Sisa. La Paz: Hisbol, 1985.*
- Melucci, Alberto. *Challenging codes. Collective action in the information age. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.*
- Molina, Ramiro y Xavier Albó, coord. *Gama étnica y lingüística de la población boliviana. La Paz: Sistema de Naciones Unidas en Bolivia. [Con CD interactivo], 2006.*
- Montoya, Rodrigo. *¿Por qué no hay en Perú un movimiento indígena como en Ecuador y Bolivia? En Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga 2006 II: 237-241.*
- Montoya, Rodrigo. *Multiculturalidad y política. Lima: SUR, Casa de Estudios, 1998.*

- Montoya, Rodrigo. Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo. Lima: Mosca Azul, 1989.
- Morales, Evo. La revolución democrática y cultural. Diez discursos de Evo Morales. La Paz: Malatesta - MAS-IPSP, 2006.
- Naciones Unidas. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. New York, 2007.
- OIT. Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Ginebra, 1989.
- OIT. Pueblos indígenas de la Amazonía peruana y desarrollo sostenible. En: www.oitandina.org.pe/publ/peru/puebndi/, 1997
- ONU. Estudio definitivo sobre los pueblos indígenas y el derecho a participar en la adopción de decisiones Informe del Mecanismo de expertos sobre los derechos de los pueblos indígenas, Ginebra, 2011. En: http://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/finalreportStudy/PRightParticipate_sp.pdf
- Ovando Sanz, Jorge. Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia. Cochabamba: Canelas, 1961.
- Pajuelo, Ramón. No hay ley para nosotros... Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano: el caso llave. Lima: IEP - SER, 2009.
- Pajuelo, Ramón. Fronteras, representaciones y movimientos étnicos en los países centroandinos en tiempos de globalización. En: Daniel Mato (editor), Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización. Caracas: CIPOST-UCV, 2003
- Pajuelo, Ramón. Municipalidades de centros poblados y conflicto local: las lecciones del caso de llave. Lima: Asociación Servicios Educativos Rurales y OXFAM, 2005.
- Pajuelo, Ramón. Participación política indígena en la sierra peruana. Lima: IEP, 2006.
- Pajuelo, Ramón. Política, etnicidad y organizaciones indígenas. Lecciones aprendidas de la experiencia peruana. En: Participación política, democracia y movimientos indígenas en los Andes. La Paz: PIB, IFEA y Embajada de Francia, 2005, pp. 109-134.
- Pajuelo, Ramón. Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos. Lima: IEP-IFEA, 2007.
- Paredes, Maritza. Discurso indígena y conflicto minero en el Perú. En: Javier Iguíñez, Javier Escobal y Carlos Iván Degregori, eds. El problema agrario en debate. SEPIA XI, 2006, Lima, pp. 501-539.
- Patzi, Felix. Insurgencia y sumisión: Movimientos indigeno campesinos 1983-1998. La Paz: Muela del Diablo, 1999.
- Quijano, Aníbal. Estado-nación y 'movimientos indígenas' en la región Andina: cuestiones abiertas. En: OSAL. Buenos Aires: CLACSO, 2006, N° 19, enero-abril.
- Quijano, Aníbal. Problema agrario y movimientos campesinos. Lima: Mosca Azul, 1979.
- Quintana, Juan Ramón. Policía y democracia en Bolivia. Una agenda institucional pendiente. La Paz: PIEB, 2004.
- Quintana, Juan Ramón. Soldados y ciudadanos. Un estudio crítico sobre el servicio militar en Bolivia. La Paz: PIEB, 1998.
- Remy, María Isabel. Los gobiernos locales en el Perú: entre entusiasmo democrático y deterioro de la representación política. En: Víctor Vich, ed. El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia. Lima: IEP, 2005 pp. 111-136.
- Remy, María Isabel. Los múltiples campos de la participación ciudadana en el Perú. Un reconocimiento de terreno y algunas reflexiones. Lima: IEP, 2005.
- Rivera, Silvia. (1984). Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia de 1900 a 1980. La Paz: UNRISD, Hisbol, CSUTCB. [Nueva edición con prólogo de actualización, 2003.]
- Robertson, Roland. Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity. En Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson, eds., Glocal Modernities. London: Sage, 1995 pp.25-44.
- Romero, Carlos. El proceso constituyente boliviano. El hito de la Cuarta Marcha de tierras bajas. Santa Cruz: CEJIS, 2005.
- Salazar, Milagros. Perú: el censo olvidado. En: Regiones Indias, 1 octubre 2007, Agencia Internacional de Prensa India [AIPIN], 2007.
- Sanjinés, Javier. Mestizaje upside down. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004. (Versión castellana Espejismo del mestizaje, La Paz: PIEB, 2005).
- Santos, Boaventura de Sousa 2006b Um acontecimento histórico. En <<http://www.voltairenet.org/article142919.html>>.
- Santos, Boaventura de Sousa. Conocer desde el Sur. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.
- Seoane, José. Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas. [Coord. De OSAL en la CLACSO], 2006.
- Smith, Richard Chase. A Search for Unity within Diversity: Peasant Unions, Ethnic Federations, and Indianist Movements in the Andean Republics. In Native Peoples and Economic Development, edited by Theodore MacDonald, 5-38. Cambridge: Cultural Survival, 1985.
- Stavenhagen, Rodolfo. La cuestión indígena. México: Colegio de México, 2001
- Stefanoni, Pablo y Hervé Do Alto. Evo Morales, de la coca al palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena. La Paz: s/e., 2007 (2a ed.ampliada).
- Stefanoni, Pablo. Bolivia, bajo el signo del nacionalismo indígena. Seis preguntas y seis respuestas sobre el gobierno de Evo Morales. En: Pablo Stefanoni, Karen Monasterios y Hervé do Alto. Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad. La Paz: CLACSO-Plural Editores, 2007.
- Tamayo H., José. Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX. Lima: INC, 1980.
- Tanaka, Martín. Democracia sin partidos. Perú, 2000-2005. Lima: IEP, 2005
- Tapia, Luis, Álvaro García L. y Raúl Tapia. Memorias de octubre. La Paz: Muela del Diablo, 2004
- Tapia, Luis. La composición política, o la nueva composición política en Bolivia. En: Varios, Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia. La Paz: Editorial Tercera Piel, 2006, pp. 245-265.
- Ticona, Esteban y Xavier Albó. Jesús de Machaca, la marca rebelde. III. La lucha por el poder comunal. La Paz: CIPCA y CEDOIN, 1997.
- Ticona, Esteban. CSUTCB: Trayectorias y desafíos. La Paz: CEDOIN, 1996.
- Ticona, Esteban. Las nuevas organizaciones indígenas de la región de los Andes: Los casos de la FAO-NP, FASOR y FACOPI. Arusa. 1996.
- Valderrama, Mariano. Historia del movimiento campesino peruano en el siglo XX. En: Pablo González Casanova, ed., Historia política de los campesinos latinoamericanos. México: Siglo XXI, 1985, vol. 3, pp. 128-146.
- Yashar, Deborah J. 2005. Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements in the Postliberal Challenge. New Jersey, Cambridge University Press, 2005.
- Ybarregaray, Jenny, coord. 2007. Mujeres constituyentes. La Paz: PADEP, GTZ, 2007.
- Yrigoyen, Raquel. Hacia un reconocimiento pleno de las rondas campesinas y el pluralismo jurídico-Allpachis (Cusco), 2002, 59-60: 31-81.
- Zabaleta, René. El poder dual. México: Siglo XXI, 1977.
- Zamosc, León. Ciudadanía indígena y cohesión social en América Latina. En: Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges (editores), Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político. Quito: UASB/Corporación Editora Nacional/Universidad de Bielefeld, 2009, pp. 13-40.

Se terminó de imprimir en la Planta Gráfica de
ETREUS Impresores en el
mes de enero de 2013

MOVIMIENTO MANUELA RAMOS

Av. Juan Pablo Fernandini 1550, Lima 21-Perú

Teléfono: 51-1-4238840

E-mail: postmast@manuela.org.pe

www.manuela.org.pe

CIUDADANÍA, COMUNIDAD DE ESTUDIOS SOCIALES Y ACCIÓN PÚBLICA

Calle Batallón Colorados 2340 esq. Tocopilla , Zona Sarco. Cochabamba, Bolivia

Teléfono: 591-4-4406393. Casilla 586

E-mail: ciudadania@ciudadaniabolivia.org

www.ciudadaniabolivia.org



AUSPICIA:



UNIÓN EUROPEA