



MARÍA EUGENIA CHOQUE QUISPE:
LA POSIBILIDAD DE SER EN EL LUGAR
DEL NO SER

BEGOÑA DORRONSORO

*Seminário Conhecimentos, Sustentabilidade e
Justiça Cognitiva, Prof. Maria Paula Meneses*

TRABALHO FINAL – Fevereiro 2014

*Doutoramento Pós-Colonialismos e Cidadania
Global – CES/Univ.de Coimbra 2013-2014*

MARIA EUGENIA CHOQUE QUISPE: LA POSIBILIDAD DE SER EN EL LUGAR DEL NO SER.

INTRODUCCIÓN

Tan solo el hecho de fijar su lugar de nacimiento, es ya el relato de otra forma de entender y relacionarse con el mundo. Decir que nació en el Ayllu de Waraya, de la Marka de Tiwanaku, en la provincia Ingavi, en el departamento de La Paz en Bolivia, nos hace atravesar una realidad territorial superpuesta, donde los territorios de los *ayllus*¹, *markas*² y *suyus*³ indígenas, se entremezclan con las provincias y departamentos coloniales.

Como muchos de los Maestros y Maestras del mundo, su trayectoria personal se compone de esfuerzos y luchas de superación, a nivel individual, pero sobre todo a nivel colectivo. La idea de lo colectivo es connatural a las cosmovisiones indígenas, a cómo se sitúan y se conciben en el espacio-tiempo; pero quienes no son indígenas han aprendido también que es en lo colectivo donde incluso las situaciones más opresivas pueden ser quebrantadas, e incluso eliminadas.

Otra de las características de los Maestros y Maestras del mundo, es que interactúan en diferentes espacios para dar apoyo a las diferentes luchas, algunas veces más desde el ámbito académico, otras más desde las organizaciones de base, y casi siempre simultaneando ambos. Luchas que nacen desde lo local, pero que pasan por lo nacional, lo regional, hasta llegar a lo internacional.

¹ Ayllus: los ayllus son la unidad territorial constitutiva menor del sistema andino, que abarca un grupo de familias y las relaciones de parentesco y sociales que las integran. En su complejidad los ayllus se subdividen en mitades, Aransayas y Urinsayas, que dentro de la cosmovisión dual y complementaria andina se identifican las primeras con lo masculino, y las segundas con lo femenino, definiendo esas divisiones las partes de arriba y abajo o derecha e izquierda de la comunidad (Choque, 2012b:459). Estas subdivisiones a su vez, se subdividen aún más.

² Markas: unidad territorial que agrupa a varios ayllus.

³ Suyus: la unidad mayor en este sistema territorial andino abarcando varias markas.

Su participación y compromiso político desde las mismas bases y desde muy joven, le conducen por procesos y experiencias desde los contextos más locales, hasta los nacionales, como en el momento que decide asumir ejercer el cargo de Viceministra en el Ministerio de Asuntos Indígenas y de los Pueblos Originarios e Indígenas en 2004-2005. Procesos y experiencias que también ha defendido en la esfera internacional y que le han hecho valedora del reconocimiento por parte de organizaciones indígenas a nivel continental. Reconocimiento por el cual ha sido elegida como Miembro del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, en el periodo de 2014 a 2016.

Para poder realizar su semblanza existen numerosas fuentes directas: escritos, ensayos, libros que ha publicado o en los que ha participado junto con otros autores y autoras; investigaciones; intervenciones ante Naciones Unidas... e indirectos, como entrevistas que le han realizado en diferentes años.

Sus reflexiones dan cuenta de sus variados intereses en temas que abordan la historia oral, la identidad indígena, la territorialidad de los ayllus y su reconstitución, el papel y participación de las mujeres indígenas, la soberanía alimentaria, la biodiversidad, la educación y los movimientos indígenas, por citar los principales. Esta multiplicidad de intereses a ojos occidentales, es la constatación de la aproximación holística con la que se trabaja, analiza y vive desde la realidad y la práctica indígena y originaria.

QHIP NAYRA – EL CAMINO DEL CONOCIMIENTO

El retorno a la memoria del pasado, viene de la voz femenina, traducida en la expresión del canto, la música y la tradición oral (Choque, 2006e:3).

Sin precisar en qué fecha, sí sabemos que María Eugenia Choque Quispe nació en el Ayllu de Waraya, de la Marka de Tiwanaku, en la provincia Ingavi, en el

departamento de La Paz en Bolivia. Ubicar su lugar de nacimiento ya nos coloca en una realidad física, territorial y social colonial, que atraviesa y se superpone, a la concepción y relacionamiento social y territorial previo de los pueblos indígenas andinos, y en este caso en concreto, del pueblo aymara. Espacio-temporalidades distintas, pero contemporáneas con la linearidad impuesta frente a “la diversidad del espacio y de la historia, porque ni siquiera el tiempo es homogéneo y con mayor razón es el espacio que combina la unidad y la diversidad” (Choque, 2008:220).

Resulta complicado realizar la semblanza de quienes como María Eugenia Choque Quispe, se atreven a enfrentar la línea abismal que “divide la realidad social en dos universos distintos: el de este lado de la línea y el del otro lado de la línea. Una división tal que el otro lado de la línea desaparece como realidad, se vuelve inexistente y asimismo es producida como inexistente” (Santos, 2007b:71).

Establecer la posibilidad del ser desde el lugar del no ser, implica mayor esfuerzo siendo mujer indígena, incluso mayor que para sus compañeros hombres. Significa superar el espacio abismal que el sistema colonial heteropatriarcal occidental les impone como mujeres indígenas, un espacio situado en una posición aún más inferior, que la de los hombres indígenas, y compartida con la mayoría de mujeres de pueblos y comunidades racializadas.

No es fácil encontrar datos biográficos, ni siquiera de la fecha de nacimiento, apenas se esboza que en los años 50, siendo niña, migró con su familia desde la comunidad hacia la ciudad. Aún siendo una mujer reconocida en el contexto indígena, tanto a nivel de Bolivia como a nivel internacional, si hacemos una encuesta a pie de calle fuera de esos ámbitos, prácticamente nadie la va a reconocer, como pasa con algunos de los Maestros y Maestras del mundo que aquí recogemos. Y no hay nadie además, que hasta el momento haya buscado entrelazar los hilos que conforman la urdimbre de su vida, en un relato biográfico.

Lo más aproximado a esa reseña personal, vital y profesional, aparece en el perfil realizado para la Red internacional de personas emprendedoras sociales innovadoras Ashoka, de la que María Eugenia Choque es miembro (fellow) desde 1996.

El perfil presentado en la web internacional de Ashoka nos habla de discriminaciones sufridas desde la infancia, en su condición de mujer indígena de origen aymara. Acudir a la escuela en aquel entonces implicaba tener que estudiar a base de memorizar, lejos de la manera de aprender en la práctica indígena; y aprender en la lengua impuesta por los colonizadores y no en la lengua propia aymara, que solo podía utilizar en la casa, “a pesar de que existía la enseñanza en idiomas nativos, la educación llevaba a la castellanización forzosa de la niñez indígena” (Ibid, 2012:147), niñas y niños indígenas que eran colocados en las últimas filas de las aulas, mientras las primeras eran reservadas para los no indígenas.

En dicho perfil de Ashoka también se cuenta que, nuestra Maestra pasó por un momento vital en el cual creía encontrar su vocación en el mundo religioso de las monjas que impartían la enseñanza en la escuela secundaria, pero dicha experiencia se trastocó, cuando esas mismas religiosas quisieron imponer que su madre se desprendiera de su vestido y costumbres indígenas, si quería que su hija pudiera ser considerada para seguir la formación religiosa; otra de tantas discriminaciones que llevaron a María Eugenia Choque a abandonar la escuela.

Sin embargo la auténtica vocación de María Eugenia Choque, a pesar de todos los obstáculos y discriminaciones, la condujo hacia el activismo y el trabajo comunitario. Inicia labores como trabajadora social en la Empresa minera de Coro-Coro, mientras obtiene su Licenciatura en Trabajo Social, en la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, en 1987. En esos años participa también en el Movimiento Universitario Julián Apaza, espacio de debate, reflexión y formación de numerosos líderes e intelectuales indígenas, como la propia María Eugenia

Choque. Continúa su formación académica obteniendo el grado de Master en Historia Andina, por la sede ecuatoriana de la FLACSO en Quito, en 1993.

Simultaneando períodos de formación y de trabajo activista, se incorpora al THOA Taller de Historia Oral Andina en 1985, organización dedicada a estudiar el colonialismo interno, principalmente a través de la historia oral, y a cómo superarlo mediante la recuperación de la memoria de los pueblos, memoria que “dá cuenta naturalmente de una verdad semántica de los acontecimientos que no encontramos fácilmente en la verdad de los acontecimientos restituida por el trabajo del historiador” (Candau, 2002:3).

Dentro del colectivo de hombres y mujeres investigadoras e intelectuales indígenas que conforman el THOA, María Eugenia Choque junto con Carlos Mamani hacen parte de la vertiente que trabaja más unida al movimiento de autoridades originarias, en especial el CONAMAQ Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu. Por su parte Silvia Rivera Cusiquanqui y Esteban Ticona se sitúan en una vertiente más katarista⁴ y próxima de la vía del sindicato campesino CSUTCB Confederación Sindical Única de Trabajadores de Bolivia (Chivi, 2011:4).

Ambas corrientes, indigenista y katarista, se consideran en cierto modo herederas y reconocen una especial influencia, de los escritos y pensamientos de uno de los principales indianistas⁵ bolivianos Fausto Reinaga. Hablar de la obra y la vida de José Félix Reinaga⁶, a 20 años de su muerte en 1994, merecería su capítulo propio entre los Maestros y Maestras del mundo. Inicialmente partidario del marxismo, lo abandona junto al resto de pensamientos occidentales, para promover un

⁴ Katarismo: movimiento político surgido en los años 70, que toma el nombre del líder aymara del siglo XVIII Tupak Katari, quien se alzó contra los españoles. Diferencias políticas internas ocasionan una escisión entre quienes tienen una visión más reformista y quienes buscan establecer la República del Qullasuyu desde una posición nacionalista aymara.

⁵ Indianismo boliviano: Ideología que reivindica y recupera la palabra indio, como sentido de identidad y de lucha frente a todos los tipos de colonialismo. Junto a Fausto Reinaga, sus máximos exponentes son Franz Tamayo y Jorge Ovando.

⁶ Escogió el seudónimo de Fausto en honor a la obra de Goethe.

indianismo, como proceso de descolonización andino, ejercido también desde la política⁷. Admirador de la obra de Frantz Fanon, comparte con él no solo reflexiones que aproximan el indianismo con la negritud, si no también críticas de ser racista, fundamentalista y antimoderno (Lucero, 2007:2) y de defender postulados a favor de la violencia. Pero también es en esa conexión con Fanon (Stephenson, 2005, 2007; Lucero, 2007, 2008), y en la influencia que la obra de Reinaga ha tenido y tiene en numerosos líderes e intelectuales indígenas, donde hay quienes aprecian la necesidad de otorgar un mayor reconocimiento a su pensar y accionar.

María Eugenia Choque se considera una de esas herederas y seguidoras del pensamiento de Reinaga, si bien el indigenismo que ella elabora, difiere en parte de él, ya que, mientras “Reinaga historiza la lucha material por la inserción de la subjetividad indígena masculina, niega al mismo tiempo la subjetividad de la mujer indígena en toda su complejidad histórica al relegarla al dominio de lo simbólico” (Stephenson, 2007:159), Choque promueve una identidad indígena donde hombres y mujeres vivan, piensen y actúen desde los principios de la cosmovisión andina de dualidad, complementariedad, reciprocidad y solidaridad, expresadas en una restitución de los ayllus que permita ejercer una autoridad social, política y espiritualmente equilibradas.

El THOA realiza investigaciones y estudios en diferentes temáticas, desde la historia y la antropología, a la sociología y el derecho (Ibid, 2011:4). Muchas de estas investigaciones y estudios, se materializan en publicaciones, algunas de autoría conjunta y otras de forma individual, en ambas de las cuales participa María Eugenia Choque. El Taller además se ocupa de realizar seminarios, talleres, cursos... no sólo en la ciudad sino también en las comunidades, y entre los años 80 y 90, María Eugenia se dedica a conocer la situación de las mujeres aymaras en las comunidades, en el apoyo al proceso de reconstitución de los ayllus que impulsa CONAMAQ.

⁷ En 1962 funda el PIAK (Partido de los Indígenas Aymaras y Keswas), más tarde llamando PIB (Partido Indígena de Bolivia).

Además de conocer esas situaciones de primera mano, recogiendo los testimonios orales de las mujeres, realiza capacitaciones que ayuden a fomentar la participación de dichas mujeres en todos los aspectos de la vida comunitaria. Recorre las comunidades, identifica las mujeres que pueden estar interesadas en dicho proceso, y realiza cursos y talleres específicos para ellas, en espacios y dinámicas separadas. Busca también la implicación de los hombres, en especial de los que ejercen cargos de autoridad, y de forma separada también se reúne con ellos para sensibilizarlos hacia una mayor inclusión de las mujeres de la comunidad en los procesos de participación y toma de decisiones; y de cómo la comunidad se beneficiará con todo ello.

En el perfil de Ashoka también se menciona, que una de las estrategias utilizadas por María Eugenia Choque para promover el empoderamiento, la autoestima y la importancia del trabajo en equipo para conseguir metas, es fomentando la práctica del fútbol con las mujeres de las comunidades. Mujeres que a su vez, después de pasar por todo el proceso formativo, se dedican a trasladar y comunicar sus aprendizajes a otras comunidades, en un efecto multiplicador que permite llegar a una mayor cantidad de hombres y mujeres en áreas rurales tan dispersas.

Es importante señalar, para poder entender el contexto en el cual María Eugenia Choque realiza estas actividades, que desde el año 1952, de la pretendida revolución nacional, que nada cambió para las mujeres y hombres de los pueblos indígenas; Bolivia pasa por una serie de golpes de estado con sus consiguientes gobiernos militares consecutivos hasta los años 80. En todos estos años se sigue perpetuando la negación e invisibilización de los pueblos indígenas que mayoritariamente componen su población; con situaciones de colonialismo interno, racismo, discriminación, y hasta de casi vasallaje y semiesclavitud, en las áreas rurales y en las explotaciones mineras.

Las organizaciones indígenas y originarias, algunas orientadas por las autoridades tradicionales y otras por las sindicales, efectúan protestas, marchas, reclamos en todo este tiempo, y se incrementan a partir de los años 80, hasta desembocar en levantamientos en contra de las connivencias de los gobernantes y la oligarquía con las empresas transnacionales, con la privatización y saqueos de recursos naturales y energéticos, que dio origen a la Guerra del Agua en Cochabamba en el 2000, y a la Guerra del Gas en El Alto en 2003.

Su trabajo académico, pero siempre ligado a las comunidades y su experiencia activista, condujeron a María Eugenia Choque, a asumir el compromiso de ejercer el cargo de Viceministra de Políticas y Derechos del Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (MAIPO) del Gobierno boliviano, entre los años 2004 y 2005, previo a la llegada del MAS y Evo Morales al poder. En labores de dicho cargo, impulsó diferentes derechos colectivos y políticas para los pueblos originarios e indígenas.

Las revueltas desde el 2000 dieron paso a una victoria que se conquistó en las urnas, cuando en 2005 Evo Morales alcanzó la presidencia, desde lo que entonces es el nuevo Estado Plurinacional de Bolivia. Victoria conquistada gracias al voto indígena, pero que en los últimos años está encontrando también oposición en el mismo, además de la perpetua oposición oligarca y latifundista. María Eugenia Choque critica precisamente que el gobierno de Morales tenga un sesgo más blancoide que indígena, y que eso está perjudicando a los intereses de los hombres y mujeres de los aproximadamente 37 pueblos indígenas y originarios de Bolivia, de los cuales casi la mitad están en serio riesgo de desaparecer.

El compromiso de María Eugenia Choque con el THOA, le lleva a asumir su dirección entre los años 1994 a 1996, y de 1999 a 2002, año en el que debido a discrepancias internas con las corrientes kataristas, decide abandonarlo y asumir nuevos retos y actividades, pero siempre ligada a las mujeres aymaras y a sus preocupaciones. En 1998 se incorpora como miembro de la RMIB Red

Internacional de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (en la región de Latinoamérica y Caribe), organización integrada en el FIIB Foro Internacional Indígena por la Biodiversidad. Y un poco después, en 2003 participa en el Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara (CEM-Aymara), llegando a ser su Coordinadora general.

Incansable caminante sus pasos le llevan a seguir transitando por las comunidades, realizando investigaciones y consultorías en diversos temas no solo a nivel nacional (Institución Gregoria Apaza, Fundación Unir...) sino también a nivel internacional para diversas ongds y agencias de Naciones Unidas (Oxfam, IBIS, GTZ, UNIFEM, PNUD, UNESCO, UNICEF, Diakonia, UICN...). Una de las consultorías más pertinentes e innovadoras, es la que realizó en 2009 junto con Yolanda Terán, para la construcción de indicadores culturalmente apropiados para pueblos indígenas alto-andinos, para la UICN⁸.

El tema de los indicadores relevantes para los pueblos indígenas, ha sido avanzado por las propias organizaciones y pueblos indígenas, que no encontraban adecuados, pertinentes, ni abarcables de su realidad, aquellos indicadores realizados por consultores y agencias externas, y por ello están trabajando en la elaboración de los suyos propios. Indicadores elaborados en base a la pobreza económica, no encuentran siquiera traducción en muchos pueblos indígenas, donde la realidad colectiva y compartida; y por tanto entienden que es pobre aquella persona que no tiene amistades ni familia; quien no tiene pertenencia a su pueblo y que no cuenta con ese colectivo y esa red convivencial de apoyo mutuo; quien ha sido expulsado de su territorio y por tanto no puede vivir y expresar su cultura, su lengua, su religiosidad, su cosmovisión, su autoridad.

En este caminar por el espacio internacional, los pasos de María Eugenia Choque le llevan en 1999 a participar como estudiante en el Programa de Native American Studies de la Universidad de Davis, California. Aprovecha esos meses en la

⁸ UICN: Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza.

academia estadounidense, para dar a conocer la experiencia de trabajo del THOA, y la situación de la participación política de las mujeres indígenas en Bolivia, ofreciendo conferencias en otras varias universidades norteamericanas: Michigan, Purdue, Santa Cruz y el Mill College de Oakland.

Ejerce como docente en etnohistoria andina y boliviana, y en métodos de investigación antropológica en la Universidad Técnica de Oruro (1994); y en formación social boliviana y problemática rural en la UMSA Universidad Mayor de San Andrés de La Paz (1996-1997). También ha sido docente sobre la democracia desde la perspectiva étnica y de género, en la Maestría de Ciencia Política de la UMSA (1995) y en el Diplomado sobre Fortalecimiento y Participación de Mujeres Indígenas. CIESAS, México (2011).

El año 2014 va a suponer un nuevo reto a nivel internacional, ya que precisamente en el año en que se va a celebrar la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas en el marco de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 22 y 23 de septiembre, María Eugenia Choque inicia su cargo (2014-2016) como nuevo miembro del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, máximo órgano de representatividad de los Pueblos Indígenas dentro del Sistema de las Naciones Unidas.

TAQIKUNAS PANIPUNIW AKAPACHANXA - EN ESTE MUNDO TODO ES PAR⁹

*Qhari sapa ma' atinmanchu – Los hombres son incapaces por sí mismos
(Choque; Delgado, 2000:6).*

La cosmovisión andina sitúa todos los elementos en pares duales y complementarios, no sólo las personas, también los animales, los territorios, los

⁹ (Choque, 2005a :3).

paisajes... tienen su elemento dual y complementario (*urqu*-macho y *qachu*-hembra¹⁰).

En el trabajo de reconstitución de los ayllus y sus autoridades tradicionales, prevalece el sistema *jaqi-run*a o *chacha-warmi*, que establece que la autoridad se ejerce en duales complementarios, hombre y mujer, que deben estar casados.

Los jóvenes (*tawaqu* y *wayna*) antes del matrimonio son considerados parte del mundo natural-salvaje, no pertenecen a la sociedad. Los jóvenes, en la época prematrimonial gozan de cierta permisibilidad sexual, siendo que es el sexo socialmente no aceptado, tampoco confiere identidad *jaqi*¹¹, no los convierte en *chacha* ni *warmi*, sino son apenas *qachu* y *urqu* (macho y hembra) (Choque, 2008d:6).

Aunque la autoridad ha de ser ejercida en pareja, siendo sus máximos representantes el *Mallku* (hombre) y la *Mama T'alla* (mujer), no se ha fomentado la formación ni la participación efectiva y real de estas últimas. Sin embargo el trabajo de investigación, formación y liderazgo para las mujeres llevado a cabo por María Eugenia Choque y otras compañeras, ha encontrado cierta receptividad en la propia CONAMAQ, mediante el impulso de programas específicos de formación para las *Mama T'allas*.

La mujer indígena es parte de la lucha por la defensa del territorio, y tiene un actuar en el escenario público; en su condición de cacica, es parte del movimiento indígena y el liderazgo emprendido por la defensa de los títulos territoriales la convierte como el actor principal en el escenario político (Choque, 2006b:47).

María Eugenia sitúa la aparición del patriarcado y de sus impactos especialmente dañinos hacia las mujeres, en la época de la invasión colonial.

Antes de la invasión y la perpetuación de la ocupación, la diversidad de pueblos definía la identidad por la pertenencia a un territorio, a una cultura. Cada pueblo se reconocía por su nombre, su lengua propia y vestimenta. Este periodo, llamado como el tiempo de la libertad, fue de florecimiento, de relaciones en pie de igualdad. (Choque, 2009a:1).

¹⁰ (Ibid:1).

¹¹ Jaqi: Condición de estatus del hombre y de la mujer, siendo la Jaquicha, la condición de matrimonio entre ambos.

No comparte así los postulados de las compañeras aymaras del Colectivo Mujeres Creando Comunidad, que desde su concepción de feminismo comunitario “negar un patriarcado precolonial es no reconocer nuestras propias formas de dominación y coloniaje” (Paredes, 2011:5).

Sin embargo, y tal y como señala Lilian Celiberti, María Eugenia Choque señala que “esta visión que todavía queda anclada en el esencialismo andino desconoce la realidad cotidiana de la gente”. (Celiberti, 2010:10).

María Eugenia no otorga concesiones a los compañeros indígenas hombres que tras la invasión, establecen también discriminaciones hacia sus compañeras mujeres.

La situación de la mujer indígena, hasta el año 1952 tiene un accionar de mayor participación política; sin embargo, con la instauración del sindicato campesino, y la fragmentación del movimiento indígena, el rol de la mujer pasa al espacio de invisibilidad pública (Choque, 2006b:48).

Hay una separación entre la cosmovisión dual y complementaria y la práctica, y así Boaventura Sousa de Santos (*apud* Couture-Grondin, 2011:18) explica que:

la intelectual-activista aymara María Eugenia Choque Quispe ve un enfrentamiento entre los principios y las prácticas porque este concepto de chacha-warmi no siempre es aplicado en las prácticas. Sin embargo, no hay que rechazar el principio de complementariedad para adoptar los ideales occidentales en cuanto a la igualdad entre mujeres y hombres, sino que las mujeres tienen que “re-significarlo, de tal modo que se logre eliminar en la práctica la jerarquía que se oculta detrás de la complementariedad” (Santos, 2010:20).

Aún y con todos los obstáculos, María Eugenia Choque ve elementos de cambio en un proceso de transformación, que ha vivido y en el que ha colaborado, con su trabajo académico, organizativo y militante.

Las aspiraciones de participación de la mujer van de la mano con el grado de educación y con la conciencia de igualdad en el seno familiar que está llevando a un cambio radical en la estructura de propiedad y tenencia de la tierra. En los últimos años cada vez más mujeres disputan a sus hermanos el derecho a la tierra, el éxito en la disputa les permite acceder luego al poder comunal, local y municipal (Choque, 2006b:49).

Derecho a ejercer un poder dual, complementario, sin jerarquías, en reciprocidad y solidaridad, de acuerdo a los principios inherentes a las cosmovisiones andinas.

PACHA¹²: DESDE EL PENSAMIENTO ANDINO¹³

*Qhip nayr uñstas sartañani - Empezaremos el futuro mirando
nuestro pasado (Choque, 2012a:154).*

Ante la invisibilidad (Choque y Delgado, 2000:5) de personas y caminos alternativos (Ibid:5) como los propuestos por María Eugenia Choque, y por las diferentes instituciones, organizaciones y redes en las que participa; resulta imprescindible entender cómo se generan estas negaciones y exclusiones, y para poder dar cuenta de ello, resulta muy esclarecedora la propuesta de la *Sociología de las Ausencias* de Boaventura de Sousa Santos. “A sociologia das ausências é uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como não-existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe” (Santos, 2004:14).

Para poder superar dichas ausencias y reclamar como existentes y visibles, lo producido como no-existente, Santos propone un proceso de acabar con las cinco *lógicas de racionalidad hegemónica* que establece: monocultura del saber y del rigor científico, monocultura del tiempo lineal, lógica de la clasificación social (raza, género), lógica de la escala global y monocultura de la productividad

¹² Pacha: hace referencia a la madre tierra y al espacio-tiempo en la cosmovisión andina.

¹³ (Choque, 2008c:222).

capitalista (Ibid:18-21). Para eliminar esas lógicas se debe dar un proceso de deconstrucción en base a: *despensar, desresidualizar, desracializar* (a la que yo añado *desgenerizar*), *deslocalizar e desproducir* (Ibid:23).

El siguiente paso es elaborar un proceso de reconstrucción en base a cinco ecologías: *ecología de saberes, ecología de temporalidades, ecología de reconocimientos, ecología de trans-escalas e ecología de productividades* (Ibid:22), que permitan dar respuesta y neutralizar, a cada una de las cinco lógicas hegemónicas. Debido a la particularidad del contexto indígena donde espacio y tiempo no son unidades aisladas, sino que como en el caso de las cosmovisiones andinas configuran el espacio-tiempo de la *pacha*, voy a agrupar dos de ellas, al señalar cómo articula María Eugenia Choque en sus trabajos y escritos, las ecologías propuestas por Santos, desde sus conocimientos y desde su experiencia práctica y vivencial.

ECOLOGÍA DE SABERES

Frente a la monocultura del saber hegemónico occidental, los pueblos indígenas conciben sus saberes en una integralidad con el territorio, en base a la practicidad en el aprendizaje/enseñanza, y con la interculturalidad como propuesta que implica un conocimiento y reconocimiento de los otros saberes y personas. “La negación permanente de lo otro, ha llevado a la ceguera intelectual y la reproducción del conocimiento en una perspectiva monocultural. El desafío de lo intercultural implica el conocimiento y respeto hacia el otro” (Choque, 2008c:214).

Entre los muchos temas abordados por María Eugenia Choque en sus trabajos, investigaciones y activismos; sin duda uno de a los que más empeño, esfuerzo y horas ha dedicado, es a la recuperación de los ayllus como unidades sociales, convivenciales, políticas y culturales en el medio rural andino. “La vigencia de los ayllus como proceso político y de reivindicación ideológica, de pensamiento, de identidad y saber” (Choque, 2008b:41). La concepción del Suma Qamaña como

elemento estructurante de la vida andina, “tiene una estrecha relación entre el acceso a la tierra, territorio, recursos naturales y la práctica de la espiritualidad” (Choque y Terán, 2009:22).

Antes de la elaboración en occidente de conceptos tales como la biodiversidad o el desarrollo, los pueblos indígenas llevaban siglos vivenciando desde su cosmovisión, formas de entender y entenderse en el mundo, de ser y estar con y como parte de la naturaleza, la tierra y el territorio, donde:

Hablar de la biodiversidad es hablar de nuestras vidas, es hablar del derecho a vivir, [...] reflexionemos también cuales son las causas y las consecuencias de esta pérdida acelerada de la biodiversidad, este es un tema integral que nos lleva a trabajar desde la salud, la educación, producción, soberanía alimentaria, derechos lingüísticos y otros para ejercitar ciertamente los derechos colectivos en el marco de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (Choque, 2013).

El derecho a ejercer autónomamente un desarrollo propio, donde la biodiversidad incluye la cultura, la lengua y la espiritualidad asentadas en el territorio.

Este volver a levantar lo propio, comenzó con un ejercicio intelectual: pensar por sí mismos, *jivas pachpa amuyu*. Así el ejercicio del *amuyu* (pensamiento) y *lup'i* (reflexión, análisis), se expresó en una producción intelectual que dejó de lado la vieja tradición colonial de adoctrinamiento. (Choque, 2006a:4).

En esa tarea es de vital importancia apoyar los procesos de las autoridades originarias, y en especial de las mujeres, que se encuentran excluidas de las capacitaciones, de las deliberaciones y de las tomas de decisiones. Recuperar la autoridad dual, complementaria, no jerárquica y equilibrada que permita un conocimiento permanente del diario vivir en la comunidad con prácticas como el *muyu*, que mediante recorridos y visitas domiciliarias por todo el ayllu, permite establecer las obligaciones, tareas y posibles contingencias de cada miembro de la comunidad en relación con su familia más inmediata y del resto del ayllu, con quienes guarda parentesco. Se revisa todo a fondo y se pregunta a las personas, y

caso de que algo no esté bien por no haber cumplido con sus responsabilidades, la autoridad puede reprender o incluso castigar conforme a la falta.

Pero el ejercicio de autoridad no es solo de control sobre la colectividad y sobre cada individuo, la autoridad se entiende y ejerce también desde la ritualidad, y es ahí donde las mujeres que han sido relegadas a ese ámbito, por el desigual proceder del sistema chacha-warmi, han encontrado su espacio tradicional de poder. Un poder que debe ser más valorado y que se ocupa de asegurar el bienestar económico social y cultural y la seguridad y soberanía alimentarias, realizando rituales específicos para la abundancia y diversidad de cultivos, para el ganado y los animales domésticos, y para la sanación y equilibrio de los seres vivos y no vivos que son parte de la naturaleza.

A través de este ejercicio de conocimiento de la naturaleza y de lo humano en ella, muchos pueblos indígenas, y en especial los pueblos andinos, llevan tiempo observando cambios e impactos negativos, que están afectando a las cosechas, y al ganado, con mayor número de plagas, infecciones, especies invasoras, mayor desertificación, disminución de los glaciares, mayores contrastes térmicos... que empiezan a ser tomadas en cuenta en el mundo occidental, como señales precisas del cambio climático producido por los sistemas capitalistas expoliadores y depredadores del medio y de las personas.

ECOLOGÍA DE LAS TEMPORALIDADES / ECOLOGÍA DE LAS ESCALAS

Ante la realidad indígena en la que tiempo y espacio son indistinguibles e inseparables, integro en una sola, dos de las ecologías propuestas por Santos.

No se puede teorizar la interculturalidad, cuando no se entiende las raíces profundas del cotidiano vivir de los pueblos, que a través del tiempo y espacio han construido perspectivas filosóficas, que a pesar del colonialismo impuesto, los pueblos han desarrollado desde la praxis sistemas propios de co-existencia (Choque, 2008c:214).

Tiempo y espacio se articulan en la misma *pacha* (madre tierra/territorio). Frente a la monocultura de la temporalidad linear, coexisten todos los tiempos pasados, presentes y futuros en el *aka pacha*, *aka thaksa*, estar aquí en este tiempo (Choque, 2006c:13).

En la historia de los pueblos, es imposible eludir la visión del *qhip nayra*, (pasado, presente y futuro) especialmente cuando el pasado, tiene tanto peso en la explicación de la realidad e incluso en la proyección de los cambios por los que se lucha colectivamente (Choque, 2006b:44).

Frente a la monocultura de la escala dominante, establecida por la lógica de la escala global, el espacio-tiempo andino se sitúa en lo más local, desde los *ayllus* hasta los *suyus*, pasando por las *markas*.

El pensar con cabeza propia implica autonomía de pensamiento. Son nuevos desafíos que obligan a pensar de otro modo, ver la unidad en la diversidad del espacio y de la historia, porque ni siquiera el tiempo es homogéneo y con mayor razón es el espacio que combina la unidad y la diversidad (Choque, 2008c:220).

Espacio-temporalidades crono-territoriales que tienen su reflejo en la forma de trabajar sus sistemas agrícolas y ganaderos, como señala María Eugenia Choque (Choque y Terán, 2009). De forma comunal se practica la *aynoqa*, por la cual se realiza una rotación multicíclica de cultivos y espacios, donde se alternan años en que se cultiva, se pastorea y se abona, seguidos de otros años, donde se dejan las tierras en descanso para permitir que recupere su fertilidad. De forma individual además se ejerce la *sayaña*, en aquellas tierras de mejores características para disponer las viviendas, acomodar el ganado y realizar cultivos familiares.

Estas prácticas se realizan además desde el *ayni*, como intercambio de ayuda interpersonal que se devuelve en reciprocidad y la *minqa*, como forma de trabajo colectivo y que en el caso de los *ayllus*, pueden recibir además algún tipo de retribución quienes no disponen de tierras para uso individual. *Aynoqa*, *sayaña*, *ayni* y *minqa* se constituyen así en instituciones propias de gestión de los agroecosistemas propios del mundo alto-andino.

ECOLOGÍA DE LOS RECONOCIMIENTOS

Mediante la lógica de la clasificación social, se establece una monocultura que naturaliza las diferencias, establece jerarquizaciones en base principalmente a la raza y al sexo (biológico y social), y genera desigualdades en base a dichas diferencias. Ante estas discriminaciones las mujeres y los pueblos indígenas llevan siglos luchando en el proceso por ser reconocidos, respetados y legitimados. Una ecología de reconocimientos permite construirse como sujetos y actores sociales y políticos, en el conocimiento, respeto y reconocimiento mutuos con los otros y otras. María Eugenia Choque ha trabajado intensamente para conseguir un mayor reconocimiento de las mujeres indígenas y originarias, en su rol social y político, a través de la incorporación de las mujeres como autoridades en el proceso de reconstitución de los ayllus.

Proceso actual en el cual las mujeres indígenas se constituyen en sujetos, actores y es la Reconstitución – reconfiguración - de los Ayllus, o la Restitución de las Autoridades Indígenas, que dan paso a un proceso de inicio de consolidación y legitimación de los pueblos indígenas (Choque, 2006b:44-45).

El territorio y la tierra tienen un carácter colectivo, pero hay además como hemos visto, tierras de cultivo familiares que son para uso y disfrute de esas familias, pero a la hora de las herencias, las tierras familiares son heredadas por los hombres, mientras que las mujeres heredan el ganado. Ante ese reparto diferenciado las mujeres están articulando reclamaciones dentro de los procesos comunitarios, para que se dé en igualdad de condiciones, y ambos, hombres y mujeres, puedan heredar tierras y ganados de que disponer.

En ese ejercicio de cuidado y pastoreo del ganado, que ha sido asignado prácticamente en exclusiva a las mujeres, éstas han desarrollado conocimientos específicos de animales como la llama, que además de contener toda una ritualidad, les permiten diversos usos para su vestimenta, salud y alimentación, con un alto valor nutritivo, sobre todo en comparación con otro tipo de ganado al

que no pueden acceder, por cuestiones económicas o de mal aclimatamiento de ciertos animales domésticos a la zona andina.

Importante también es el papel que juegan las mujeres indígenas en el área de la salud, desde una visión holística e integral, en la que acompañan procesos de sanación, curativos; y también como parteras y matronas. Hay mujeres y hombres *yatiris*, *qulliris* y *ch`amaqanis*, que a través de la lectura de las hojas de coca y de los remedios que elaboran con plantas y hierbas medicinales, cuidan de la salud de aquellas personas que lo eligen como opción cultural frente a la medicina occidental, y otras que acuden al carecer de medios para acceder a la sanidad oficial.

“Los *qulliris*, curan el malestar de la mujer y el hombre, por ejemplo la atención a la mujer en el momento del parto o atienden para la curación de algunos malestares; los *yatiris*, son temidos en la comunidad ya que son quienes entran en contacto con las deidades y hablan con ellas. Los *chamaqanis* en cambio son los más temidos y se considera que pueden llevar a la muerte, por tanto su especialidad tiene otra dimensión” (Choque y Terán, 2009: 42).

ECOLOGÍA DE LA PRODUCTIVIDAD

La monocultura de la productividad capitalista identifica desarrollo con crecimiento, aunque para ello haya esquilmo y dilapidado recursos naturales y humanos. La lógica indígena del Buen Vivir – Vivir Bien, tiene diversas acepciones y expresiones en cada pueblo: *Suma qamaña*¹⁴ (bienestar de tu fuerza interna¹⁵ en el pueblo aymara; *Sumak kawsay* (vivir/convivir en plenitud) y *Qhapaj ñan*¹⁶ (camino o vida doble); *Ñandereko* (vida armoniosa), *Teko kavi* (vida buena) e *Ivi maraei*¹⁷ (tierra sin mal); *Balu wala*¹⁸ (árbol de sal¹⁹)... y en todas ellas expresa concepciones y experiencias de vida alternativas al mal desarrollo y al mal gobierno.

¹⁴ Pueblo aymara.

¹⁵ (Caudillo Félix, 2012:196).

¹⁶ Pueblo quechua/kichwa.

¹⁷ Pueblos guaraníes.

¹⁸ Pueblo kuna.

¹⁹ Árbol que tiene un significado en la preparación de una nueva autoridad.
<http://edimpresa.unoentferios.com.ar/v2/noticias/?id=64309&impresa=1>

Dichas experiencias se articulan impulsando planes de vida propios y autónomos de cada pueblo, planes de vida donde la productividad, es un elemento primordial para la supervivencia, “con el logro de una buena producción se consigue a su vez uno de los objetivos fundamentales como es *suma manq'aña*, es decir el comer bien” (Choque, 2006a:5). Dicha productividad es asumida no solo en cuanto a su cantidad, sino también y muy especialmente en cuanto a su diversidad y variedad, que permite además el comercio, trueque e intercambio entre diferentes productores. “Los llameros de la sal y otros tantos viajeros andinos, llevan noticias, intercambios y reconstruyen constantemente un ethos pan andino” (Choque y Terán, 2009:21).

En el espacio andino han desarrollado sistemas de gestión de los ecosistemas en base a un control vertical de los pisos ecológicos: *puna* (alto), *valles* (medio) y *yungas* (bajo). “El modelo de archipiélago vertical desarrollado desde los ayllus hasta convertirse en política de Estado durante el Tawantinsuyu a través de población *mitma*, dio lugar a una ocupación territorial policroma, multiétnica y plurilingüe” (Ibid:21).

La invasión europea llegó de la mano de una concepción horizontal del espacio, apropiándose además de las tierras más fértiles y expulsando a los pueblos indígenas de ellas. “Con la colonización el *suma qamaña*, dejó de ser parte de la filosofía estatal para convertirse en un pensamiento de resistencia a nivel local” (Ibid:21). Resistencia para que la comunidad sobreviva y acceda a los diferentes ecosistemas y a los recursos producidos y obtenidos en ellos, autonomía de pensamiento y acción para que el desarrollo pensado desde lo propio permita una convivencia entre todos los seres vivos, y entre estos y los no vivos a través de la espiritualidad.

Q'AMASA: EL VIVIR BIEN²⁰. A MODO DE CONCLUSIONES

La descolonización es el ajayu (espíritu) del proceso, y la despatriarcalización la q'amasa (energía) del proceso
(Chivi, 2011:11).

El camino hacia el *Suma Qamaña* tiene vigencia en el contexto indígena andino, y más en concreto en el contexto aymara. “El *suma qamaña*, (vivir y convivir bien) es el ideal buscado por el hombre y la mujer andina, traducido como la plenitud de la vida, el bienestar social, económico y político que los pueblos anhelan. Entendida como el desarrollo pleno de los pueblos” (Choque, 2006a:5).

Tratar de trasladar y trasponer este concepto directamente a otras realidades como solución alternativa al mal desarrollo, mal gobierno y mal vivir de las sociedades occidentales no indígenas, no va a obtener los mismos resultados. Parece tentador, pero a la vez peligroso, caer en romanticismos *pachamamistas*²¹, como si el Buen Vivir fuera la piedra filosofal que va a acabar con todos los problemas originados por la depredación de los sistemas capitalistas (y algunos socialistas).

Es la tierra en toda su profundidad, que con generosidad abriga y alimenta a sus hijos. El agua que brota de sus entrañas, los frutos que regala al trabajo bien invertido tienen que ver con una concepción de profundidad, antes que de superficialidad o el simple suelo.
(Ibid:6).

El caminar de María Eugenia Choque, desde el entorno más local del ayllu donde nació, hasta el internacional sistema de las Naciones Unidas, nos habla sin duda de una de las cosmopolitas subalternas a quienes se refiere Boaventura de Sousa Santos, como parte de ese contramovimiento frente al regreso de lo colonial y del colonizador (Santos, 2007a:78), en el ejercicio de una resistencia política postulada en base a una resistencia epistemológica (Ibid:83).

²⁰ (Choque, 2008c:225).

²¹ Pachamamismo: término originalmente acuñado por Félix Encinas, que bajo los visos de idealizar la esencia indígena en sus aspectos culturales y alabar el culto a la pachamama, donde todos y todas somos iguales, omite cualquier crítica al capitalismo colonial.

Cosmopolita subalterna acompañada en su caminar por muchas otras mujeres y hombres indígenas, negros, campesinos... que siguen luchando contra las opresiones coloniales, racistas y heteropatriarcales. Para ayudarnos a comprender estos contramovimientos, Santos propone trabajar en una *Sociología de las Emergencias* (Ibid:83). En el caso de María Eugenia Choque podemos partir del concepto de la *Llumpaqa*:

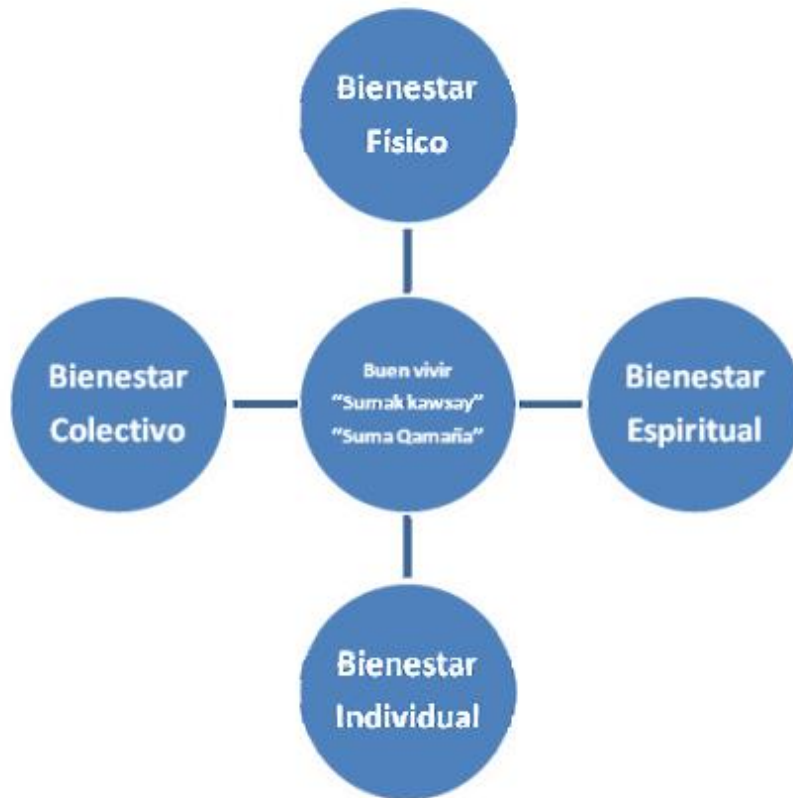
Es la tierra en toda su profundidad, que con generosidad abriga y alimenta a sus hijos. El agua que brota de sus entrañas, los frutos que regala al trabajo bien invertido tienen que ver con una concepción de profundidad, antes que de superficialidad o el simple suelo. (Choque, 2006a: 6).

Los hombres y las mujeres aymaras son dueños de la tierra en reciprocidad con ella, la tierra es dueña a su vez de ellos y ellas:

En la concepción de *tapa*²² aplicada al espacio territorial tiene que ver con la noción de propiedad recíproca entre hombre y tierra. Se es dueño, ella también es dueña, entonces protege y otorga libertad para aprovechar de su generosidad, por algo es la madre que cría (Ibid:6).

El *Suma Qamaña* solo se puede llegar a desarrollar y alcanzar por completo, si se alcanzan y desarrollan el bienestar individual, el bienestar colectivo, el bienestar físico y el bienestar espiritual, tal y como ejemplifica el siguiente gráfico (Choque y Terán, 2009:24), que recuerda además la figura de la *chakana* o cruz andina.

²² Tapa: en aymara significa nido y hace referencia a la casa/hogar, aquí referida a la tierra/territorio.



Fuente (Choque y Terán, 2009:24).

Para acabar de entender esa conexión necesaria con lo sagrado y la espiritualidad, hay que mencionar:

La visión del *jakawi* (perspectiva de vida) considerado como la trama de la vida, que se va construyendo desde que se nace, y en la que cada etapa tiene un rol definido en relación a la comunidad y lo sagrado. Desde esa perspectiva, no se puede vivir bien, sino se está en comunión con los dioses, *Pachamamax tipusiwa* (Ibid: 3).

Si es precisa una descolonización para poder llegar al ejercicio pleno del *Suma Qamaña*, es también necesario realizar un proceso de despatriarcalización que debe ser simultáneo al primero, si se supedita un proceso al otro, o se espera que descolonizando primero se acabe posteriormente con los patriarcados, nos encontraremos en un bucle, que no solo no nos llevará a ningún camino, sino que además y sobre todo nos alejará del objetivo de un Buen Vivir para todos y todas.

Frente a ese bucle errático y sin sentido, María Eugenia Choque propone recuperar “el proceso democrático del círculo sagrado en donde todos tienen su espacio, voz y voto debería ser empleado para corregir los errores históricos que han mantenido durante siglos a los Pueblos Indígenas en el olvido, maltrato y marginación” (Ibid:46). Círculos en espirales ascendentes, en lugar del tradicional andar en círculos para llegar a ninguna parte occidental.

BIBLIOGRAFÍA Y OBRAS DE REFERENCIA

- Choque, María Eugenia (1992) *Estructura de Poder en la Comunidad Indígena de Salasaca, Ecuador*. FLACSO, Quito.
- _____ (1998) *Empoderamiento: Descentralización y organización local. El caso del Norte de Potosí*. (Manuscrito).
- _____ (1999a) “Subordinación de la mujer indígena” en *Postmodernidad y Pueblos Indígenas*. Ed. Universidad de Purdue, EEUU.
- _____ (1999b) *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina. Coordinadora de la parte de Bolivia*. Fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe. Quito.
- _____ (2000). “La reconstitución de los ayllus y los derechos de los pueblos indígenas” en García, Fernando (Coord.) *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. Quito: FLACSO, 13-30.
- _____ (2003) “Reconstitución del Ayllu y Derechos de los Pueblos Indígenas: Movimiento Indio en los Andes de Bolivia” en *Los Andes desde los Andes*, La Paz, Editorial Yachaywasi.
- _____ (2004a) “Participación de la Mujer Indígena” en *Defensa de los Derechos Indígenas*. Publicado por Ed. Enlace. La Paz, Bolivia.
- _____ (2004b) “Educación Informal en Mujeres Indígenas” en *Etnicidad y Género*. Ed. Proeib Andes, Cochabamba.
- _____ (2004c) “Reconstitución del Ayllu” en *Las Sociedades interculturales. Un desafío para el Siglo XXI*. Ed. Agora. FLACSO. UBIS.
- _____ (2005a) “La participación de la mujer indígena en el contexto de la Asamblea Constituyente” en el Seminario internacional: Reformas constitucionales y equidad de género 21,22 y 23 de febrero de 2005 Santa Cruz – Bolivia.
- _____ (2005b) “Políticas Públicas para Mujeres Indígenas” en *Interculturalidad y Género*. Ed. GTZ. La Paz. Bolivia.

- _____ (2006a) “La historia del Movimiento Indígena en la Búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)” Intervención en International Expert Group Meeting on the Millennium Development Goals, Indigenous participation and good governance ONU (New York, 11-13 January 2006).

http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_MDG_choque.doc

(19/02/2014)

- _____ (2006b) “Ponencia: 4.2 Panel 2. Participación Política y Ciudadanía” en Ministerio de Desarrollo Sostenible (ed.) *Memoria del Foro Internacional de Mujeres Indígenas “Hacia la Asamblea Constituyente”* La Paz, 29, 30 y 31 de marzo de 2005, 44-54.

- _____ (2006c) “Principios para la construcción de una democracia intercultural” Lazos, Año 1, N° 2 Fundación Unir Bolivia, 10-13.

- _____ (2006d) *Asamblea Constituyente y Pueblos Indígenas*. Ed. Jacha Aru. La Paz. Bolivia.

- _____ (2007) *Equidad de Género en las Culturas Aymaras y Qhichwa*. CEBEM. Bolivia.

- _____ (2008a) “La Construcción de un Estado Pluricultural en Bolivia” en *Perspectivas de Estado en América Latina*. Ed. FLACSO, Quito Ecuador.

- _____ (2008b) “Identidad y saberes indígenas” en SGCAN (ed.) *Los pueblos indígenas y la integración andina. Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas*. Lima, 4, 5 y 6 de julio de 2007. Secretaría General de la Comunidad Andina, AECI, Lima, Perú, 40-42.

- _____ (2008c) “Procesos de construcción intercultural en Bolivia” en Carrión M., Fernando; Villaronga W., Brigitta (comp.) *Descentralizar: un derrotero a seguir* Flacso Ecuador, 213-229.

- _____ (2009a) *Participación Política de la Mujer Indígena: Retos y Desafíos*. UNIFEM.

- _____ (2009b) *Chukiyawu Marka. La Paz, una ciudad de la construcción pluricultural. Bicentenario de Bolivia*. Ed. Alcaldía de La Paz.

- _____ (2009c) *Chacha-warmi. Construcción de Imágenes desde las mujeres aymaras de El Alto*. Ed. Gregoria Apaza. La Paz, Bolivia.
- _____ (2011a) *Mujeres indígenas en procesos de autonomías indígenas*. Publicado por Fundación Tierra. La Paz.
- _____ (2011b) *Educación Indígena desde la visión de mujeres indígenas, campesinas y afro descendientes*. Publicado por UNESCO.
- _____ (2012a) “Políticas de educación para pueblos indígenas, originarios, campesinos y afrodescendientes en Bolivia” en Mato, Daniel (Coord.) *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Normas, políticas y prácticas* IESALC-UNESCO, Caracas, Venezuela, 139-175.
- _____ (2012b) “La Marka rebelde: comunidades de Jesús de Machaqa” en Santos, Boaventura de Sousa; Rodríguez, José Luis Exeni (eds.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, La Paz, Bolivia, 455-522.
- _____ (2013) “Intervención María Eugenia Choque Quispe, aymara de Bolivia, miembro de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad de America Latina y el Caribe (RMIB-LAC), y nueva experta indígena miembro del Foro Permanente para las cuestiones indígenas”. Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas 12º período de sesiones Nueva York, 20 a 31 de mayo de 2013.

<http://reddemujeresindgenas.blogspot.pt/2013/05/intervencion-maria-eugenia-choque.html> (19/02/2014)

Publicaciones en colaboración:

- Choque, María Eugenia et al. (2011) *Análisis de la gobernanza indígena, la gestión del territorio y los recursos naturales en Bolivia* IUCN.
- Choque, María Eugenia; Delgado-P., Guillermo (2000) “Indigenous Women and Transnational Struggles: Notes on Renarrativized Social Memories” Chicano/Latino Research Center Working Paper No.32 Univ. of California.

- Choque, María Eugenia; Enríquez, Cecilia (2009) *Chacha Warmi: Imaginarios y vivencias en El Alto* El Alto, Bolivia.
- Choque, María Eugenia; Jiménez, Maritza; Lema, Ana María; (2006) *La participación de las mujeres en la historia de Bolivia*. Coordinadora de la Mujer.
- Choque, María Eugenia; Mendizábal, Mónica (2010a) “Las mujeres indígenas en el conflicto” *Lazos*, Año 5, Nº 8, agosto a diciembre 2010 Fundación Unir Bolivia, 42-48
- _____ (2010b) “La concepción de sullka y maytata, desde una visión de las mujeres andinas en Bolivia” *Revista Tinkasu*.
- Choque, María Eugenia; Terán, Yolanda (2009) *Base conceptual para la construcción de indicadores culturalmente apropiados para pueblos indígenas alto-andinos*. IUCN, DFID.
- Cunningham, Myrna et al. (2009) *Discriminación y racismo y panorama para revertirlos Bolivia, Perú, Guatemala, Panamá*. Serie: Mujeres indígenas y derechos. Tomo I. UNIFEM.
- THOA (1986) *Mujer y Resistencia Comunitaria: Historia y Memoria*. Ed. HISBOL. La Paz.
- _____ (1990) *La mujer andina en la historia*. Ediciones del THOA. Chuquiawu: Thoa.
- UNIFEM (2009a) *Nosotras somos de la tierra, de la Pachamama. Estado de situación sobre tierras y mujeres indígenas*. Serie de Investigaciones 2.
- _____ (2009b) *Parecemos extranjeras en nuestra propia tierra, totalmente desconocidas por el resto de la población. Condición de las mujeres afro bolivianas*. Serie de Investigaciones 4.
- Viceministerio de Tierras (2010) *Acceso de las Mujeres a la Tenencia, Uso y Aprovechamiento de la Tierra Territorio. Resultados de la Investigación Diagnóstica*. UNIFEM.

- Viceministerio de Organización Territorial (2010) *Interculturalidad en la Gestión Pública Conceptos, Metodologías e Instrumentos Parte II*. Comunicación PADEP/GTZ.

Cuentos aymaras:

- Choque, María Eugenia; Mamani, Carlos (1997) *El Pícaro zorro y el taimado deudor*. Cuentos de Tradición Oral. Ed. Aruwiyiri. La Paz.

- _____ (1997) *El Pícaro zorro y el oso. Sallqa qamaqix jukumarimpi*. Cuentos de Tradición Oral. Ed. Aruwiyiri. La Paz.

- _____ (1997) *El Inka. Inkan amtäwipa*. Cuentos de Tradición Oral. Ed. Aruwiyiri. La Paz.

- _____ (1997) *El Zorro galán*. Cuentos de Tradición Oral. Ed. Aruwiyiri. La Paz.

- _____ (1997) *El zorro en el baile*. Cuentos de Tradición Oral. Ed. Aruwiyiri. La Paz.

Investigaciones, Aportes, Supervisiones:

- Choque, María Eugenia (2008d) “Género y la Construcción de Procesos de Interculturalidad” Publicado en antroposmoderno.com el 15 de abril de 2008. http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1141 (19/02/2014)

- _____ (2011c) *Percepciones respecto al aborto en la región altiplánica andina (aymara y quechua) y tierras bajas (amazonía)* Católicas por el derecho a decidir, Bolivia.

Otras referencias:

- Candau, Jöel (2002) “Capítulo V, Nueva Visión” en *Antropología de la Memoria* Buenos Aires Argentina.

Versión online <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Candau.pdf>
(19/02/2014)

- Caudillo Félix, Gloria Alicia (2012) “Reflexiones sobre el Buen Vivir o Vivir Bien (Suma Qamaña, Sumak Kawsay, Balu Wala)” Temas de Nuestra América Número Extraordinario 2012, 187-198.
- Celiberti, Lilian (2010) “Feminismos polifónicos, interculturales y dialógicos “El buen vivir” desde la mirada de las mujeres” Trabajo presentado en el Congreso Internacional: “Las políticas de equidad de género en perspectiva: nuevos escenarios, actores y articulaciones” Área Género, Sociedad y Políticas-FLACSO – Argentina. Noviembre, 2010. Buenos Aires, Argentina.
- Chivi, Idón Moisés (2011) “Descolonización y Despatriarcalización en Bolivia - Entre testimonio y Acción de Estado” Documento de discusión preliminar. PNUD Bolivia.
- Couture-Grondin, Élise (2011) “Repensar las relaciones interculturales a partir de Bruno Latour, Boaventura de Sousa Santos y Donna Haraway” Tinkuy. Boletín de investigación y debate 16, 7-25.
- Escárzaga, Fabiola (2012a) “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe” Política y Cultura, primavera 2012, núm. 37, 185-210.
- _____ (2012b) “El indianismo en la correspondencia de Fausto Reinaga con Guillermo Carnero y Guillermo Bonfil” en Agua, Revista de Cultura Andina, N° 6 Agosto 2012, Huancayo, Perú, 121-151.
- Lucero, José Antonio (2007) “The ‘African’ Origins of Indianismo? Fausto Reinaga, Frantz Fanon, and the Challenges of Decolonization in Bolivia” Paper presentado en el Tufts University Symposium “Indigenous Movements and Intellectuals in the Americas” April 20, 2007.
- _____ (2008) “Fanon in the Andes: Fausto Reinaga, Indianismo, and the Black Atlantic” International Journal of Critical Indigenous Studies Volume 1, Number 1, 2008, 13-22.

- Paredes, Julieta (2011) “Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador”.

<http://www.gobernabilidad.org.bo/documentos/democracia2011/Ponencia.Paredes.pdf> (19/02/2014)

- Santos, Boaventura de Sousa (2004) *O Fórum Social Mundial: Manual de Uso*.

- _____ (2007^a) “Para além do pensamento abissal” *Novos Estudos* 79, Novembro 2007, 71-94.

- _____ (2007b) “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges” *Review*, XXX, 1, 45-89.

- _____ (2010) *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores.

- Stephenson, Marcia (2005) “Fausto Reinaga y el discurso indianista en Bolivia.” *Revista Mallki* 10 (3).

- _____ (2007)[2003] “El uso de dualismos y género sexual en la formulación del discurso indianista de Fausto Reinaga” en Salmón, Josefa; Delgado, Guillermo (eds) *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la Colonia al siglo XX*. Estudios bolivianos, Volúmen 1. Plural editores, 153-162.

- Ybarnegaray, Jenny (2011) “Feminismo y descolonización. Notas para el debate” *Nueva Sociedad* N° 234 julio-agosto de 2011, 159-171

Entrevistas a María Eugenia Choque:

- Terán, Pablo (14/03/2000) *Bolivia: La marginación pervive. Se quiere tapar con un dedo la pobreza*. Agencia Informativa Púlsar.

http://www.correodelsur.ch/articulos/bol_maginacion.html (19/02/2014)

- Arkonada, Katu (29/03/2010) *El Buen Vivir, elemento estructural de una nueva sociedad*. Rebelión.

<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=103073> (19/02/2014)