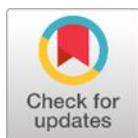


Masculinidades indígenas y gobierno comunitario: genealogías aymaras y xinkas en clave decolonial

Indigenous Masculinities and Community Governance: Aymara and Xinka Decolonial Genealogies



Elkin Fabián Martínez

Universidad Autónoma de México, Ciudad de México, México

redfabuis@gmail.com |  <https://orcid.org/0000-0001-8178-2937>

Recibido: 10 de febrero de 2026 | **Evaluado:** 13 de marzo de 2026 | **Aprobado:** 16 de marzo de 2026 |
Publicado: 01 de julio de 2026

DOI: [10.25100/lamanzanadeladiscordia.v19i2.15640](https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v19i2.15640)

Artículo de investigación

¿Cómo citar este artículo? | How to quote this article?

Martínez, Elkin Fabián. (2026). Masculinidades indígenas y gobierno comunitario: genealogías aymaras y xinkas en clave decolonial. *La Manzana de la Discordia*, 19(2), e20115640, <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v19i2.15640>



Resumen

El objetivo de este artículo es reconstruir, desde la colonialidad del género y el feminismo comunitario, las condiciones históricas, discursivas y simbólicas que producen y legitiman determinadas masculinidades indígenas en contextos aymaras y xinkas de Bolivia y Guatemala. Mediante un enfoque genealógico y hermenéutico-documental, el análisis rastrea las figuras masculinas que concentran autoridad, vocería, respetabilidad y capacidad de sanción en la vida comunitaria, a partir de una lectura comparativa de textos, memorias, producciones teóricas y fuentes históricas organizadas en nodos histórico-discursivos. El artículo sostiene que las masculinidades indígenas no deben entenderse como identidades culturales fijas, sino como posiciones relacionales de autoridad configuradas históricamente en el entrecruce entre gramáticas comunitarias, entronque patriarcal y mediaciones coloniales. En este sentido, se propone leerlas como tecnologías internas de gobierno comunitario, es decir, como dispositivos que ordenan cargos, jerarquías, representaciones y normas de respetabilidad, al tiempo que reproducen desigualdades de género en espacios comunales atravesados por disputas de legitimidad, territorio y autoridad.

Palabras-clave: colonialidad del género; masculinidades indígenas; patriarcado; gobierno comunitario; cuerpo-territorio.

Abstract

This article aims to reconstruct, from the perspectives of the colonality of gender and community feminism, the historical, discursive, and symbolic conditions that produce and legitimize specific Indigenous masculinities in Aymara and Xinka contexts in Bolivia and Guatemala. Through a genealogical and hermeneutic-documentary approach, the analysis traces the masculine figures that concentrate authority, representation, respectability, and sanctioning power in community life, based on a comparative reading of texts, memories, theoretical productions, and historical sources organized into historical-discursive nodes. The article argues that Indigenous masculinities should not be understood as fixed cultural identities, but rather as relational positions of authority historically configured through the intersection of community grammars, patriarchal *entronque*, and colonial mediations. In this sense, it proposes reading them as internal technologies of community governance, that is, as devices that organize positions, hierarchies, representations, and norms of respectability, while reproducing gender inequalities in communal spaces traversed by disputes over legitimacy, territory, and authority.

Key words: colonality of gender; Indigenous masculinities; patriarchy; community governance; body-territory.

Financiación:

El autor declara que no recibió recursos para la escritura o publicación de este artículo.

Conflicto de interés:

El autor declara que no tiene ningún conflicto de interés en la escritura o publicación de este artículo.

Implicaciones éticas:

El autor no tiene ningún tipo de implicación ética que se deba declarar en la escritura y publicación de este artículo.

Declaración de uso de IA:

Se utilizó LanguageTool de manera puntual durante la revisión lingüística del manuscrito, en fragmentos no identificados específicamente, con el único propósito de corregir ortografía, gramática y estilo. No se empleó para generar contenido científico, resultados, análisis, interpretación ni conclusiones. Todas las sugerencias aceptadas fueron revisadas y verificadas manualmente.

Contribución de los autores:

¹Elkin Fabián Martínez: investigación, metodología, escritura (preparación del borrador original), escritura (revisión y edición).

Introducción

Los debates contemporáneos sobre “masculinidades” en contextos indígenas se mueven entre dos riesgos analíticos: (i) esencializar lo masculino como rasgo cultural transhistórico (“así es la comunidad”); o (ii) reducir las posiciones masculinas indígenas a mero reflejo/derivación de la masculinidad colonial-mestiza (“lo comunitario reproduce sin más la hegemonía”). Este artículo toma distancia de ambos atajos. Propone una relectura crítica de las masculinidades aymaras y xinkas en Bolivia y Guatemala que desplaza el foco del “hombre” abstracto hacia la matriz colonial del poder, la colonialidad del género y el entronque patriarcal como trama histórica, racializada y territorialmente situada, consolidada desde la conquista de Abya Yala.

La pregunta que guía este artículo es la siguiente: ¿cómo se construyen y estabilizan — históricamente y en el discurso— figuras legítimas de lo masculino en dos trayectorias nacionales y comunitarias distintas (Bolivia y Guatemala), y de qué modo esas figuras, aun emergiendo en escenarios de dominación colonial y racial, operan como tecnologías internas de gobierno u organización comunitaria? Llamo “tecnologías internas de gobierno comunitario” a los dispositivos normativos y prácticos mediante los cuales una comunidad produce, distribuye y controla la autoridad sin reducirla a mediaciones estatales o institucionales externas. Se trata de mecanismos que organizan la vida colectiva desde dentro, regulando quién puede ejercer mando, representación o sanción.

4

Operativamente, estas tecnologías se reconocen cuando se estabilizan en: (i) criterios de acceso y rotación de cargos y responsabilidades colectivas; (ii) formas de justicia y sanción —incluida la administración de conflictos—; (iii) regímenes de vocería, representación y validación pública; y (iv) normas de respetabilidad que regulan conductas y cuerpos en el espacio común. El análisis de las masculinidades se sitúa en este plano: como parte de los mecanismos mediante los cuales se legitima quién puede mandar, hablar o sancionar dentro del orden comunitario.

La hipótesis de trabajo sostiene que a lo largo del siglo XX y en disputas contemporáneas del siglo XXI, determinadas posiciones masculinas —dirigente, sindicalista, combatiente, defensor del territorio, “el pueblo”, “los campesinos”— condensan legitimidad, representación y mando. Al hacerlo, desplazan a las mujeres hacia posiciones de soporte organizativo y afectivo, limitando su reconocimiento como sujetas políticas tanto en los discursos tradicionales como en el interior de sus propias organizaciones, donde continúan siendo situadas como sujetas subalternas dentro de la jerarquización patriarcal.

Este artículo realiza tres aportes: (1) conceptual: propone leer la masculinidad indígena como tecnología interna de gobierno comunitario, un conjunto de dispositivos que organizan autoridad, vocería, sanción y respetabilidad; (2) analítico: la comparación Bolivia/Guatemala no busca equivalencias culturales ni homologa las luchas de los feminismos comunitarios; muestra un mecanismo común donde la autoridad masculina articula (a) procesos estatales y económicos de larga duración —revolución, contrainsurgencia, neoliberalización y extractivismo— y (b) gramáticas comunitarias que norman la vida colectiva; y (3) político-epistémico: este enfoque evita tanto la romantización de “lo comunitario” como su reducción a mero efecto colonial, al examinar cómo esas gramáticas pueden producir jerarquías de género.

En Bolivia, la revolución del año 1952, el sindicalismo minero-campesino, el indianismo-katarismo y las guerras del agua y del gas configuran al varón aymara como sujeto combativo y disciplinado, ligando autoridad política y moral a defensa territorial y organización. En Guatemala, las memorias xinkas sobre Árbenz, la contrainsurgencia, el conflicto armado, los acuerdos de paz y las resistencias antimineras producen al campesino pobre, al combatiente y al dirigente como figuras del “pueblo” que producen legitimidad, representación y autoridad. Allí, la violencia sexual —ejercida durante el conflicto y posteriormente normalizada— opera como dispositivo central de estas masculinidades al consolidar el control sobre cuerpos femeninos y naturalizar una autoridad patriarcal que regula movilidad, vida y sexualidad de las mujeres.

Estas configuraciones no pueden leerse únicamente como resultado de mediaciones estatales ni como expresión de un “machismo” individual; su reproducción se sostiene también en gramáticas comunitarias (*Warmi-Chacha/Chacha-Warmi, Suma Qamaña, Pachakuti*) que organizan expectativas de género, distribuyen la palabra y estructuran el acceso a cargos, decisión y representación. Por esta razón, la complementariedad se analiza no como esencia armónica, sino como gramática normativa que puede encubrir jerarquías y legitimar un régimen de respetabilidad masculina —vinculado con provisión económica, autoridad en asambleas y la capacidad de regular movilidad y sexualidad femeninas—.

Metodología

El artículo se inscribe en una estrategia metodológica de inspiración genealógica y hermenéutico-documental. En sentido genealógico, no busca identificar un origen único o esencial de las masculinidades indígenas, sino reconstruir las condiciones históricas, discursivas y simbólicas que hicieron emerger,

sedimentar y legitimar determinadas figuras de autoridad masculina en contextos comunitarios atravesados por la colonialidad, el racismo y las jerarquías de género. En sentido hermenéutico-documental, interpreta textos, memorias, producciones teóricas y fuentes históricas como superficies de inscripción de disputas normativas sobre autoridad, representación, sanción y respetabilidad. El procedimiento analítico consistió en: (a) seleccionar un corpus por relevancia teórico-política y trazabilidad; (b) organizarlo por nodos histórico-discursivos en ambos casos; (c) leerlo mediante una matriz comparativa común; y (d) reconstruir, en cada nodo, los repertorios de legitimación que autorizan ciertas figuras masculinas y sus efectos de género sobre cargos, vocería, sanción y respetabilidad.

Operativamente, el análisis rastrea los momentos en los que estos repertorios se estabilizan en: (i) criterios de acceso y rotación de cargos y responsabilidades; (ii) formas de justicia y sanción; (iii) regímenes de vocería, representación y validación pública; y (iv) normas de respetabilidad que regulan conductas y cuerpos. El corpus se conformó mediante muestreo intencional por relevancia teórico-política y trazabilidad. Se incluyeron: (a) obras primarias y producciones teóricas de autoras y colectivos vinculados al feminismo comunitario/territorial, y (b) literatura académica secundaria (estudios decoloniales, colonialidad del género, historia y organización comunitaria) empleada para contextualizar nodos históricos y categorías analíticas.

El recorte temporal se organiza por nodos histórico-discursivos (Bolivia: 1952, sindicalismo minero-campesino, indianismo-katarismo, guerras del agua y del gas; Guatemala: Revolución de Octubre/Árbenz, contrainsurgencia y conflicto armado, acuerdos de paz, resistencias antimineras). La selección priorizó fuentes que describen o disputan dispositivos de autoridad y legitimidad comunitaria (cargos/rotación, vocería/representación, sanción/justicia, normas de respetabilidad); se excluyeron fuentes sin referencia verificable o sin relación con dichos dispositivos.

La comparación Bolivia/Guatemala se organiza de forma simétrica mediante una matriz común de lectura, para evitar que los casos funcionen como dos narrativas paralelas. En ambos contextos se reconstruye: (i) la genealogía de la autoridad masculina y sus condiciones de inteligibilidad (trama prehispánico-colonial y entronque patriarcal); (ii) la articulación comunidad-Estado (y procesos económicos/políticos de larga duración) como escenario de reconfiguración de legitimidades; (iii) los repertorios de legitimación y las figuras masculinas que condensan mando (dirigente, combatiente, defensor del territorio, el pueblo); y (iv) los efectos de género que acompañan esa legitimación (monopolio

de vocería/representación, administración masculina del conflicto, división sexual del trabajo político y desplazamiento de las mujeres hacia posiciones de soporte). Estos ejes se operacionalizan en cada nodo atendiendo a cargos/rotación, justicia–sanción, vocería y normas de respetabilidad.

Marco teórico: colonialidad del género, entronque patriarcal y gramáticas comunitarias

Este artículo se apoya en dos coordenadas teóricas complementarias: el feminismo comunitario elaborado en Bolivia y Guatemala, y la perspectiva de la colonialidad del género. El feminismo comunitario permite reconstruir, desde debates situados en Abya Yala, cómo comunidad, cuerpo-territorio, complementariedad y despatriarcalización constituyen campos de disputa política y simbólica. La colonialidad del género, por su parte, permite explicar cómo la dominación colonial no operó sobre un vacío, sino que reordenó y profundizó jerarquías preexistentes, articulando racialización, autoridad masculina y control sobre los cuerpos de las mujeres indígenas. Desde esta doble entrada, el artículo no aborda las masculinidades indígenas como identidades culturales fijas, sino como posiciones relacionales de autoridad y legitimidad producidas históricamente en la intersección entre comunidad, colonialidad y entronque patriarcal.

En este marco, el artículo establece un diálogo selectivo con los estudios de las masculinidades, no para subsumir la experiencia indígena en categorías elaboradas fuera de ella, sino para precisar analíticamente el problema de la autoridad masculina. La noción de masculinidad hegemónica resulta útil en la medida en que permite observar cómo determinadas figuras de varón —dirigentes, portavoces, representantes o autoridades comunales— concentran y naturalizan atributos de mando, legitimidad pública y respetabilidad, aunque esas configuraciones deban leerse siempre en tramas históricas, normativas y comunitarias específicas (Connell, 2005; Connell y Messerschmidt, 2005).

Al mismo tiempo, los señalamientos sobre la historicidad y pluralidad de las masculinidades, así como las advertencias frente a las lecturas monolíticas de lo masculino en América Latina, obligan a evitar dos reducciones simétricas: esencializar lo indígena como una reserva cultural homogénea o interpretar estas experiencias como una mera derivación local de la masculinidad colonial-mestiza (Gutmann, 1996; Viveros, 2002). Desde ese cruce, y en consonancia con los puentes trazados entre teoría feminista y estudios sobre varones, aquí se propone analizar las masculinidades indígenas no como atributos identitarios estables de los varones, sino como posiciones relacionales de autoridad y como tecnologías

internas de gobierno comunitario, históricamente producidas, disputadas y legitimadas (Viveros, 2007).

Entronque patriarcal: historicidad y entrecruce

El feminismo comunitario elaborado en Bolivia y Guatemala sostiene que la opresión de las mujeres indígenas no puede explicarse únicamente como efecto de la conquista europea, sino que también remite a jerarquías sexo-genéricas sedimentadas en distintas tramas históricas previas. Desde esta perspectiva, lo que Lorena Cabnal (2010) denomina patriarcado originario nombra un conjunto de relaciones de autoridad masculina, patrilinealidad y control sobre los cuerpos femeninos inscritas en ciertas formaciones comunitarias precoloniales; sin embargo, ese planteamiento no debe leerse como la postulación de una esencia inmutable de lo indígena, sino como la identificación de configuraciones históricas que la colonialidad del género reordenó, profundizó y articuló con nuevas tecnologías de racialización, despojo y subordinación de las mujeres indígenas (Cabnal, 2010; Lugones, 2008). En este sentido, más que oponer un patriarcado previo a uno colonial, interesa comprender su entrecruce histórico y la manera en que determinadas jerarquías preexistentes fueron reinscritas en una matriz moderna/colonial de poder.

En esta misma dirección, Rita Segato y Pedro Monque (2021) propone pensar el pasaje de formas comunales de jerarquía de género a un patriarcado colonial-moderno de mayor intensidad, capaz de reorganizar y exacerbar relaciones preexistentes de dominación. Esta precisión permite evitar una lectura lineal o esencialista del problema, pues desplaza la discusión desde la búsqueda de un origen único hacia el análisis de los entrecruces históricos mediante los cuales la colonialidad reconfigura, amplifica y reinscribe la autoridad masculina en distintos órdenes comunitarios.

En el caso andino, el Imperio Inca institucionalizó prácticas que subordinaban a mujeres y niñas, como el reclutamiento de doncellas para el servicio ritual y político del imperio incaico. Las feministas comunitarias recuerdan que “el Inca se iba a las comunidades y empezaba a reclutar niñas, las sacaba de su comunidad y las usaba de criadas, amantes, cocineras” (Paredes et al., 2013, párr. 16). Estas prácticas evidencian que la desigualdad de género estaba inscrita en las estructuras políticas, rituales y familiares prehispánicas, donde la autoridad masculina era incuestionable y las mujeres ocupaban posiciones subordinadas en el ayllu, en los linajes y en los cargos comunitarios.

En Mesoamérica, aunque las fuentes son más fragmentarias, los relatos del Popol Wuj permiten identificar una lógica simbólica similar: una dualidad fundacional entre energías masculinas y femeninas

que, sin embargo, se resuelve en una marcada asimetría. Aunque se menciona a la “Madre y Padre de la vida”, “las acciones creadoras —dador de la respiración, dador del corazón; Creador y Pálpito de la luz” (Popol Wuj, 2008, p. 24)— se atribuyen exclusivamente al principio masculino”. Esta disolución de la agencia femenina en el plano mítico refleja jerarquías que luego se reproducen en la organización social y política de los pueblos mesoamericanos.

En este trabajo, la referencia al Popol Wuj se emplea como un recurso metodológico y no con la intención de establecer equivalencias directas entre el pensamiento maya y el pueblo Xinka, ni de sugerir simetrías culturales entre los Andes y Mesoamérica. Esta elección responde a los límites documentales del periodo prehispánico en el caso xinka, cuya tradición escrita fue ampliamente destruida durante la colonización. Ante la ausencia de registros propios más extensos, el Popol Wuj funciona como un horizonte simbólico regional que permite contextualizar ciertas lógicas de poder y jerarquías de género presentes en Mesoamérica antes de la conquista. Su uso, por tanto, no busca homogeneizar experiencias culturales diversas, sino ofrecer un marco interpretativo que ilumine la historicidad de las relaciones de género en territorios donde la documentación es fragmentaria.

Sobre estas estructuras preexistentes se implanta el patriarcado europeo. La conquista no solo impuso la cosmovisión occidental y sus dispositivos de colonialidad, sino que trasladó a los territorios indígenas formas europeas de opresión de las mujeres, intensificando desigualdades ya existentes. Como sintetizan Paredes et al. (2013, párr. 16): “en ese proceso esos dos patriarcados se juntan y se entroncan. Nosotras vivimos el entronque patriarcal”. Lo cual deja entrever que no obedeció a una simple suma de violencias, sino a una reconfiguración profunda de las relaciones de género, que articuló la autoridad masculina indígena con la heteronormatividad cristiana, la racialización y la violencia sexual como tecnologías coloniales.

El entronque patriarcal debe entenderse, por tanto, como una convergencia histórica —explícita o tácita— entre varones europeos e indígenas que aseguró la subordinación ampliada de las mujeres en todas las dimensiones de la vida social, política, epistémica y espiritual. Esta categoría permite comprender cómo la colonialidad del género no solo impuso un nuevo orden, sino que radicalizó prácticas ancestrales de subordinación hacia las mujeres indígenas y produjo nuevas formas de control, más sistemáticas y violentas. Reconocer esta doble genealogía es fundamental para evitar idealizaciones del pasado prehispánico y para situar las luchas contemporáneas de las mujeres indígenas por la despatriarcalización

y la descolonización de sus territorios y cuerpos.

Warmi-Chacha (complementariedad), Pachakuti y Suma Qamaña como gramáticas políticas

En las cosmovisiones andinas, la complementariedad —expresada en el principio *Chacha-Warmi* o *Warmi-Chacha*— constituye un eje ordenador de la vida comunitaria. Se trata de una unidad dual que articula lo masculino y lo femenino como partes interdependientes del orden cósmico y social. Como explica Choque, “el concepto *Chacha-Warmi* es la unidad de *Jaqi*, que significa la unión del varón y la mujer en una sola persona (...) representada a través de la complementariedad de ambos sexos” (2001, p. 71). Desde esta perspectiva, la complementariedad no es un sacramento cristiano, sino “un cuerpo dual complementario, en el que sus componentes se vinculan e interactúan en concordancia con modelos aymaras” (Paredes, 2013, p. 123).

Sin embargo, el feminismo comunitario advierte que este principio, lejos de operar siempre como equilibrio, puede funcionar como gramática normativa de desigualdad. Julieta Paredes (2013) señala con claridad que “una cosa es el par complementario y otra la pareja heterosexual” (p. 81). La colonialidad heterosexualizó la complementariedad, transformándola en un modelo conyugal que naturaliza la autoridad masculina y relega a las mujeres a posiciones de acompañamiento. Esto se evidencia en la representación política comunitaria: “Cuando se elige autoridad, se elige al hombre y automáticamente va su pareja mujer como complemento (...) La representación de la mujer no tiene fuerza ni legitimidad” (Paredes, 2013, pp. 81–82).

La crítica feminista comunitaria no niega el valor simbólico del *Chacha-Warmi*, pero sí cuestiona sus usos jerárquicos. Como advierte Estermann (2010), “uno/a no puede cerrar los ojos ante ciertas asimetrías en la complementariedad, ni a actitudes machistas y sexistas” (p. 44). Choque y Mendizabal (2010) coinciden en que, aunque la complementariedad es sabiduría y forma de unidad, las mujeres han sido situadas más a los aspectos rituales que a la toma de decisiones, lo que evidencia una ruptura del equilibrio originario.

Además, diversas voces y pensadoras indígenas han mostrado cómo la colonialidad distorsionó el sentido del par complementario. Quenta (2015) y Mamani (1999) señalaron que la interpretación occidental del *Chacha-Warmi* lo ha equiparado erróneamente al matrimonio, imponiendo categorías cristianas ajenas a la tradición aymara. Enmarcar los principios cosmogónicos en categorías occidentales

de matrimonio reproduce así la lógica colonial, ocultando la riqueza conceptual del *jaqichasiña*, la forma aymara de legitimar la unión comunitaria.

La propuesta política del feminismo comunitario consiste en reconceptualizar el par complementario. Julieta Paredes (2013) lo formula así: “despojarlo de su machismo, de su racismo y su clasismo, replantearlo en mujer-hombre, *Warmi-Chacha* (...) horizontal, sin jerarquías, armónico y recíproco, par de presencia, existencia, representación y decisión” (p. 85). Esta reconceptualización no es nostalgia precolonial: “no es construir un nuevo mito (...) dudamos que haya sido así”, afirma Paredes, “pero sí sabemos de qué realidad partimos y a dónde queremos llegar” (2013, p. 85).

En este proceso, el *Suma Qamaña* —horizonte y paradigma ético-político y ontológico de vida plena— se ve profundamente afectado. El patriarcado originario socavó paulatinamente ese ideal para las mujeres indígenas, y la colonialidad profundizó aún más esa ruptura. Recuperar el *Suma Qamaña* implica, por tanto, despatriarcalizar las relaciones comunitarias y restituir la horizontalidad del par complementario. Sin embargo, como advierte Silvia Rivera Cusicanqui (2015), el discurso del buen vivir ha sido objeto de una creciente retorización que lo desvincula de las prácticas concretas de comunidades situadas histórica y territorialmente. La autora señala que este horizonte se ha transformado en una política pública cuyos contenidos pueden completarse de cualquier manera, produciendo efectos que no necesariamente responden a los fines perseguidos por esta alternativa en su formulación desde los saberes indígenas. En este sentido, la institucionalización estatal del *Suma Qamaña* no solo diluye su densidad comunitaria, sino que también corre el riesgo de reproducir las mismas jerarquías —coloniales y patriarcales— que este principio buscaba transformar.

El *Pachakuti*, entendido como giro o renovación del tiempo-espacio que designa los ciclos comunitarios, es central en esta transformación. Adriana Guzmán (2019) lo sintetiza con contundencia: “sin *Warmi Kuti*, no hay *Pachakuti*” (p. 13). La renovación de los ciclos comunitarios depende de la presencia política de las mujeres, porque al negar su lugar y sus derechos no es posible la despatriarcalización ni la descolonización estructural. El *Pachakuti*, como menciona Arriagada (2019), “es un tiempo-espacio que eslabona el [cuerpo] y el [alma] en una unidad complementaria (...) emplazada en un espacio-tiempo específico” (p. 178), una concepción radicalmente distinta de la partición cartesiana impuesta por la modernidad.

Estas gramáticas —*Warmi-Chacha* (complementariedad), *Suma Qamaña* y *Pachakuti*— no son

meros principios simbólicos: funcionan como dispositivos normativos que organizan la vida comunitaria y producen expectativas sobre lo que deben ser los hombres y las mujeres. Al respecto Díaz (2010) enunció que “la característica comunitaria en esencia se aleja de la construcción individual del género (...) los procesos se legitiman cuando se establecen a nivel grupal, familiar y comunal” (p. 21). En este marco, la complementariedad define quién puede ocupar cargos, quién representa, quién decide, quién acompaña y quién existe. Por esta razón, estas lógicas comunitarias constituyen el terreno sobre el cual se configuran las masculinidades indígenas, sus legitimidades y sus jerarquías, tema que se abordará en el siguiente apartado.

Sobre ese terreno normativo, las masculinidades indígenas no se entienden como una identidad fija ni como un atributo cultural homogéneo, sino como un conjunto de posiciones relacionales y expectativas normativas sobre lo que se reconoce como masculinidad legítima en contextos comunitarios específicos. Desde esta perspectiva, la masculinidad opera como práctica y como criterio de legitimación —y disputa— de autoridad, más que como una esencia vinculada a atributos corporales.

Masculinidades indígenas como tecnologías de gobierno comunitario

La articulación entre la colonialidad del género, el entronque patriarcal y las gramáticas comunitarias —*Warmi-Chacha*, *Pachakuti* y *Suma Qamaña*— produce configuraciones específicas de masculinidad en los pueblos indígenas. Estas masculinidades no pueden entenderse como identidades individuales, sino como posiciones relacionales inscritas en sistemas comunitarios que organizan la autoridad, la representación y la legitimidad política.

Desde la perspectiva del feminismo comunitario, las masculinidades indígenas se configuran en un doble movimiento. Por un lado, heredan estructuras prehispánicas donde la autoridad masculina era central en la organización política, ritual y territorial. En el periodo incaico, por ejemplo, el poder y la representación estaban concentrados en la figura masculina del Sapa Inca y de sus funcionarios, consolidando una estructura jerárquica que excluía la participación política de las mujeres y restringía su presencia a ámbitos rituales o simbólicos, lo que profundizó su subordinación. Por otro lado, la colonialidad del género intensificó estas jerarquías al introducir nuevas tecnologías de dominación —heteronormatividad, racialización, servidumbre doméstica— que reforzaron la autoridad masculina indígena dentro del orden colonial.

En este marco, la complementariedad —leída desde la lógica colonial— se convierte en un

dispositivo que legitima la centralidad masculina en la vida comunitaria. Como advierte Paredes (2013), “cuando se elige autoridad, se elige al hombre y automáticamente va su pareja mujer como complemento (...) La representación de la mujer no tiene fuerza ni legitimidad” (pp. 81–82). Esta práctica produce una masculinidad asociada a la representación pública, la toma de decisiones y el mando, mientras las mujeres quedan vinculadas a tareas de soporte organizativo, afectivo y ritual.

Estas configuraciones no son estáticas. El feminismo comunitario muestra que las masculinidades indígenas se sostienen en gramáticas simbólicas que, aunque presentadas como armónicas, pueden encubrir jerarquías. Estermann (2010) lo resume así: “A pesar de la figura aparentemente equitativa del *chachawarmi* (...) uno/a no puede cerrar los ojos ante ciertas asimetrías en la complementariedad, ni a actitudes machistas y sexistas” (p. 44). Estas asimetrías producen expectativas normativas sobre lo que debe ser un buen hombre en la comunidad: proveedor, disciplinado, defensor del territorio, autoridad moral y regulador de la movilidad y sexualidad femenina.

El *Suma Qamaña* y el *Pachakuti* también intervienen en la producción de estas masculinidades. El ideal de vida plena se ha visto históricamente tensionado por prácticas patriarcales que socavaron ese ideal para las mujeres indígenas, mientras que la renovación del tiempo comunitario —el *Pachakuti*— ha sido interpretada desde claves masculinizadas que invisibilizan la agencia de las mujeres. Cuando Adriana Guzmán (2019), afirma que “sin *Warmi Kuti*, no hay *Pachakuti*” (p. 13), subraya precisamente que la transformación comunitaria exige despatriarcalizar las posiciones masculinas y redistribuir la autoridad.

En este sentido, las masculinidades indígenas pueden entenderse como tecnologías internas de gobierno comunitario: dispositivos que organizan la autoridad, regulan la vida comunal y definen quién puede hablar, decidir y representar. Estas tecnologías se sostienen en la articulación entre prácticas ancestrales, dispositivos coloniales y gramáticas comunitarias, y se expresan de manera diferenciada en los pueblos Aymara y Xinka.

El análisis comparado de estas masculinidades permitirá comprender cómo se han configurado figuras legítimas de lo masculino —el varón combativo, el dirigente comunitario, el campesino pobre, el defensor del territorio— en contextos atravesados por racismo, despojo territorial y violencia estructural. Estas genealogías serán abordadas en los apartados siguientes.

Genealogías de la masculinidad aymara

La configuración de las masculinidades aymaras es el resultado de un proceso histórico complejo en el que se entrelazan estructuras prehispánicas, dispositivos coloniales y las gramáticas comunitarias ya mencionadas. Estas masculinidades no emergen como identidades individuales, sino como posiciones relacionales inscritas en sistemas comunitarios que organizan la autoridad, la representación y la legitimidad política. En este entramado, dichas posiciones no solo definen quién puede ejercer mando o representación, sino que también establecen la legitimidad del poder masculino sobre las mujeres indígenas.

En el periodo prehispánico, la expansión del imperio Tawantinsuyu reconfiguró profundamente las estructuras políticas y comunitarias aymaras, consolidando un orden jerárquico centrado en la figura masculina. En este escenario, la centralidad del poder y de la representación se organizaba alrededor del Sapa Inca y de los miembros varones de su administración, mientras que las mujeres eran relegadas a funciones menores y cargos de carácter simbólico, perdiendo al mismo tiempo su autonomía y la de sus cuerpos. Prácticas como el reclutamiento de niñas para el servicio ritual y político del imperio —“el inca se iba a las comunidades y empezaba a reclutar niñas (...) y las usaba de criadas, amantes, cocineras” (Paredes et al., 2013, párr. 16)— muestran que el control masculino sobre los cuerpos femeninos estaba institucionalizado y legitimado como parte del orden imperial.

La estructura dual *hanan/hurin*, frecuentemente interpretada como equilibrio, funcionaba en realidad como un dispositivo jerárquico. Aunque existía un principio de dualidad —hanan y hurin—, no se ejercía horizontalmente, sino que más bien reproducía una división jerárquica del poder. Esta división consolidó la autoridad masculina en los linajes, los cargos y la representación política, produciendo una masculinidad asociada al mando, la disciplina y la capacidad de regular la vida comunal.

La conquista europea no eliminó estas estructuras, sino que las intensificó. La colonialidad del género introdujo nuevas tecnologías de dominación —heteronormatividad, racialización, servidumbre doméstica— que reforzaron la autoridad masculina indígena dentro del orden colonial. Como sintetiza Lugones (2011), la colonialidad del género articuló violencia sexual, servidumbre doméstica, racialización y deshumanización como ejes del orden colonial. En este proceso, el patriarcado europeo encontró en ciertas prácticas comunitarias una base para legitimar su propia matriz de género, produciendo una masculinidad indígena reforzada como intermediaria entre el orden colonial y el comunitario.

El principio del *Chacha-Warmi*, reinterpretado desde la lógica colonial, se convirtió en un

dispositivo que legitima la centralidad masculina en la vida comunitaria. Como advierte Paredes, “cuando se elige autoridad, se elige al hombre y automáticamente va su pareja mujer como complemento” (2013, pp. 81–82). Esta práctica produce una masculinidad asociada a la representación pública, la toma de decisiones, la autoridad moral y la defensa del territorio.

El *Suma Qamaña* —ideal de vida plena— se ha visto históricamente tensionado por prácticas patriarcales que “socavaron ese ideal de vida plena paulatinamente para las mujeres indígenas”. En este marco, la figura del *Warmi-Chacha* emerge como un modelo normativo de masculinidad: proveedor, disciplinado, responsable del bienestar familiar y comunitario, y garante del orden moral. El *Pachakuti*, entendido como renovación del tiempo-espacio, también ha sido interpretado desde claves masculinizadas que invisibilizan el papel de las mujeres.

En conjunto, estas genealogías muestran que la masculinidad aymara funciona como una tecnología interna de gobierno comunitario. No se trata únicamente de una identidad, sino de un dispositivo que organiza —como se ha señalado— quién puede hablar, decidir, representar y encarnar la moralidad pública. Esta configuración resulta fundamental para comprender cómo, a lo largo del siglo XX y XXI, las luchas mineras, campesinas, indianistas y territoriales consolidaron figuras como el varón combativo, el dirigente disciplinado y el defensor del territorio, que serán analizadas en el apartado histórico correspondiente.

Genealogías de la masculinidad xinka: pobreza, resistencia y autoridad comunitaria

Las masculinidades xinkas se configuran en un entramado histórico marcado por la violencia colonial, la contrainsurgencia, la racialización y la desposesión territorial. A diferencia del caso aymara (donde existen registros más amplios sobre las estructuras prehispánicas), en el pueblo xinka la ausencia de documentación escrita (producto de la destrucción sistemática de saberes indígenas) obliga a reconstruir estas genealogías desde la memoria oral, los relatos comunitarios y las claves simbólicas del pensamiento mesoamericano. Como se ha señalado, la ausencia de registros escritos o documentados del tiempo no implica una falta de fundamentos en las prácticas y principios originarios, pues la oralidad ha sido la manera más eficiente y práctica de mantener vivas partes de sus ritos, tradiciones y demás maneras de relacionarse con el espacio-tiempo.

En este contexto, el feminismo comunitario guatemalteco —particularmente desde Cabnal (2010)— ha insistido en reconocer la existencia de un patriarcado originario mesoamericano que antecede a la conquista. La autora lo define como “un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas”, basado en una “heterorealidad cosmogónica como mandato” (Cabnal, 2010, p. 14). Esta estructura, aunque distinta de la andina, también produjo jerarquías de género que relegaron a las mujeres a posiciones rituales, domésticas o simbólicas, mientras los hombres ocupaban roles de autoridad comunitaria, representación y resguardo territorial.

Adicionalmente, durante la colonia y especialmente en el conflicto armado interno, la violencia sexual se consolidó como un dispositivo central en la producción de masculinidades xinkas. No solo operó como arma de guerra y mecanismo de terror estatal, sino que reforzó la idea del varón como sujeto con capacidad legítima de controlar cuerpos femeninos, administrar castigos y encarnar la autoridad moral y comunitaria-territorial. En esta genealogía, la masculinidad se articula con el poder de decidir sobre la vida, la movilidad y la sexualidad de las mujeres, integrando la violencia sexual —histórica y contemporánea— como parte de las tecnologías internas de gobierno comunitario que estructuran jerarquías y legitimidades.

El *Popol Wuj*, como texto fundacional del pensamiento maya, ofrece claves para comprender estas jerarquías. Aunque menciona a la “Madre y Padre de la vida”, las acciones creadoras —“dador de la respiración, dador del corazón; Creador y Pálpito de la luz” (*Popol Wuj*, 2008, p. 24)— se atribuyen exclusivamente al principio masculino. Esta disolución de la agencia femenina no es meramente accidental o gramatical, sino una forma de narrar el origen del mundo desde la reafirmación de lo masculino. Esta asimetría simbólica funciona como un indicio regional útil para contextualizar cómo se configuraron las posiciones masculinas en la vida comunitaria xinka.

La colonialidad del género intensificó estas desigualdades. La conquista no solo impuso la cosmovisión cristiana y sus dispositivos de control, sino que también trasladó a los territorios xinkas formas europeas de opresión de las mujeres, reordenando e intensificando las jerarquías preexistentes. En este sentido, la colonialidad potenció y desplazó, a escala global, todas las violencias preexistentes que oprimían a las mujeres, reconfigurando las relaciones comunitarias y consolidando la autoridad masculina como intermediaria entre el orden colonial y la vida comunal. En este proceso, la masculinidad xinka se asoció a la representación política, la defensa del territorio, la participación en estructuras de gobierno

local y la capacidad de sostener a la comunidad en contextos de violencia estructural.

Durante el siglo XX, estas configuraciones se profundizaron con la contrainsurgencia, el conflicto armado interno y las políticas de militarización del territorio. La figura del campesino pobre, del combatiente y del dirigente comunitario se consolidó como modelo legítimo de masculinidad. Estas figuras condensan sacrificio, resistencia y autoridad moral, y se articulan con la memoria colectiva de persecución, desplazamiento y lucha por la tierra. En este sentido, la masculinidad xinka se construye en torno a la defensa del territorio frente a la minería, la violencia estatal y el despojo, reforzando la idea del hombre como protector y representante del “pueblo”.

Sin embargo, estas figuras también reproducen jerarquías de género. Como advierte el feminismo comunitario guatemalteco, la centralidad masculina en la representación política desplaza a las mujeres hacia roles de soporte organizativo, afectivo y ritual. La complementariedad —reinterpretada desde la lógica colonial— se convierte en un dispositivo que legitima la autoridad masculina y limita la participación de las mujeres en la toma de decisiones. Esta tensión es evidente en la crítica de Cabnal (2010), quien subraya que la despatriarcalización exige reconocer las violencias comunitarias, en distintos contextos, vinculadas a prácticas y costumbres originarias, pues sin esto no es posible transformar las relaciones de poder.

La noción de *Pachakuti*, aunque no documentada en los mismos términos que en los Andes, también opera en la cultura Xinka como renovación del tiempo-espacio y como horizonte de transformación comunitaria. La memoria oral, los ciclos agrícolas y las prácticas espirituales sostienen una concepción del tiempo que se vive y se manifiesta tanto en las prácticas colectivas y territoriales como en la espiritualidad de sus pueblos. En este marco, la transformación comunitaria implica cuestionar las posiciones masculinas heredadas del entronque patriarcal y abrir espacios para la presencia política de las mujeres.

En conjunto, estas genealogías muestran que la masculinidad xinka funciona como una tecnología de gobierno comunitario que organiza la autoridad, la representación y la defensa territorial. No es solo una identidad, sino un dispositivo que define quién puede hablar, decidir y representar al pueblo frente al Estado, las empresas extractivas y las estructuras coloniales persistentes. Esta configuración será fundamental para comprender cómo, en los siglos XX y XXI, las luchas xinkas contra la minería, la militarización y el racismo consolidaron figuras masculinas de resistencia y liderazgo, lo cual se

examinará con mayor detalle en el apartado histórico respectivo.

Análisis histórico del “largo siglo XX”: nodos genealógicos de la masculinidad indígena

En coherencia con el enfoque hermenéutico-documental, este apartado no se organiza como una cronología lineal exhaustiva, sino como una lectura genealógica que se configura por cortes analíticos. Más que reconstruir una secuencia lineal de hechos, se propone un análisis que permita observar cómo se estabilizan figuras legítimas de lo masculino en contextos atravesados por colonialidad, racismo y violencia estructural. Esta elección metodológica se vuelve necesaria ante el hecho de que la historia tradicional narra sin admitir la participación activa de las mujeres, situándolas más bien como recursos o botín de guerra, lo que obliga a interrogar qué masculinidades han sido naturalizadas como “sujeto” de lo político y cómo se codifican sus formas de autoridad.

Desde esta perspectiva, el “largo siglo XX” se despliega como una serie de nodos histórico-discursivos que estabilizan figuras masculinas —dirigente, sindicalista, combatiente, defensor territorial— y, al mismo tiempo, revelan los costos de género asociados a su legitimación: el desplazamiento de las mujeres hacia posiciones de soporte, el disciplinamiento sexual y el monopolio masculino de la representación. Estos procesos se sostienen en la naturalización de roles y jerarquías inscritas en la imbricación entre el entronque patriarcal y la colonialidad del género, que reordena la autoridad comunitaria y estatal en clave masculina.

Como advirtió Mohanty (2003), la colonialidad produce regímenes de significado que clasifican y jerarquizan cuerpos, prácticas y saberes y que sitúan a los varones como sujetos legítimos de la acción política mientras relegan a las mujeres a posiciones subordinadas. De modo convergente, Arreola (2022) señaló que el poder colonial define quién puede hablar, quién puede representar y quién es reconocido como sujeto político en las sociedades latinoamericanas contemporáneas. En este entramado, la masculinidad se consolida como posición autorizada de mando y vocería, mientras las mujeres son situadas en esferas de apoyo, cuidado o sacrificio, reforzando un régimen de autoridad que se reproduce tanto en la comunidad como en el Estado.

En Bolivia, la revolución del año 1952 constituye un primer nodo. Ha sido caracterizada como una insurrección con inclusión popular, pero estructurada como una “revolución democrática-burguesa” bajo

el liderazgo del MNR, sostenida en un discurso “ampliamente populista” (Zavaleta, 2013). La reforma agraria de 1953 se sitúa en el centro de estas tensiones: por un lado, responde a la presión indígena-campesina; por otro, se inscribe en un proyecto estatal con “tintes capitalistas”. Su núcleo reformista se declara abiertamente liberal. Paz Estenssoro afirmaba que la reforma no implica un criterio socialista ya que es un criterio liberal. La subdivisión de la tierra es del tipo liberal (Paz Estenssoro, 1955, citado por Ticona, 2004). Esta definición no es únicamente económica: configura un régimen de representación donde “el pueblo” se expresa a través de portavoces masculinos —líderes partidarios, dirigentes sindicales— mientras las comunidades originarias quedan en un lugar ambiguo.

Durante la reforma agraria, como señala Ticona (2004), faltó claridad frente al lugar de los ayllus, pues no recibieron ningún beneficio, incluso cuando la ley establecía que las tierras usurpadas les serían restituidas (Ferragut, 1965, citado por Ticona, 2004). La mediación estatal y sus operadores masculinizados se consolidaron, así como filtro de acceso a derechos, reproduciendo un esquema en el que la representación y la interlocución política quedaban en manos de varones vinculados al aparato partidario. En este marco, se ha planteado que el MNR (movimiento nacionalista revolucionario) “adoptó las demandas distorsionándolas”, produciendo una “revolución burguesa” (García Linera, 2017, citado por Iñiguez, 2018). La masculinidad indígena-campesina se configura, por tanto, en la tensión entre la promesa de ciudadanía nacional-popular y la persistencia de una cadena de mando masculina que captura el heroísmo popular y lo reordena en clave estatal-partidaria.

El sindicalismo minero-campesino constituye un segundo nodo; el MNR apoyó a la clase obrera, aunque, tanto en su formulación como en su ejercicio, no articulaba una ideología identificada con el proletariado (Iñiguez, 2018). Hasta el año 1951, el proceso electoral excluía a analfabetas, mujeres [y] aquellos que no tuvieran propiedades, consolidando el control criollo-mestizo de la representación. La representación política quedó históricamente asociada a varones letrados y propietarios, y el sindicalismo funcionó como la vía mediante la cual otros varones —mineros, campesinos— accedieron a voz pública, reproduciendo con frecuencia la exclusión de las mujeres.

El cogobierno y la figura del dirigente minero (Juan Lechín) encarnaron esa transición, mientras el MNR se apropiaba de “todo el esfuerzo y heroísmo” (Lora, 1979). El dirigente sindical operó como modelo moral-político: disciplina, sacrificio, autoridad, capacidad de negociación. Esta figura sería reactivada posteriormente en los repertorios comunitarios de fin de siglo como forma legítima de

masculinidad política.

El indianismo-katarismo introduce un tercer nodo al plantear una relectura del sujeto político indígena frente a las mediaciones nacional-populares. Desde esta corriente, la sociedad oprimida debe “retomar su carácter de sujeto revolucionario” (Gamboa, 2009). Ese “retomar” no es solo identitario, sino también organizativo: implica un reordenamiento de la autoridad comunitaria, de quién representa, quién habla y quién negocia con el Estado. En paralelo, se ha señalado que el nacionalismo del MNR reeditó un “espíritu centralista, autoritario con tonos proto-fascistas”, como menciona Mansilla (2003), lo que vuelve inteligible que el indianismo y el katarismo disputen la masculinidad estatal-mestiza con una masculinidad indígena de “autoridad propia”, encarnada en figuras como el *mallku* o el dirigente de base, que reclaman legitimidad desde la comunidad y no desde el partido.

Las guerras del agua y del gas (2000–2003) constituyen un nodo especialmente fértil para pensar las masculinidades como tecnologías internas de gobierno. En Cochabamba (Bolivia), se han identificado como causas estructurales “el alza de tarifas” y “una ley que posibilitaba la privatización del agua”, como da cuenta Crespo (2000). La movilización popular que se desencadena muestra una tensión clara entre participación y representación: las mujeres indígenas, desde la “Coordinadora del Agua”, lograban resistir y visibilizarse, aunque dentro de las propias organizaciones populares estuviesen sujetas a jerarquías patriarcales (Kruse, 2005); “Enfrentábamos la represión policial, con piedras y palos. En algunos casos salíamos en defensa de los detenidos y tratábamos de recuperarlos” (Udeata, 2006, p. 179).

El “pueblo” movilizado se feminiza en la base y se masculiniza en la cima, configurando una masculinidad legítima asociada a vocería, negociación, mando y administración del conflicto. En el año 2003, como afirmó Uriona (2012), la crisis se articuló en torno a la “abrogación del impuesto a los salarios”, la “nacionalización de los hidrocarburos” y la “convocatoria a una asamblea constituyente”. Este paquete discursivo produjo al varón aymara como defensor del territorio-recurso (gas/tierra) y como sujeto “combativo, sacrificado y disciplinado”, condensando autoridad política y moral en la figura masculina.

En Guatemala, la Revolución de Octubre (1944–1954) aparece como un proceso democrático, antiimperialista y antifeudal, que plasma sus aspiraciones en la Constitución de 1945 (Salguero, 2013). Sin embargo, también puede leerse como un “paréntesis desarrollista dentro de la larga duración del Estado autoritario-colonial”, sin dismantelar los “entramados racistas ni patriarcales” que estructuran la

sociedad guatemalteca. La figura del reformista (Jacobo Árbenz) inaugura una gramática de “pueblo” donde el liderazgo se personaliza y se militariza: Árbenz, como militar, era consciente de cómo la política y la economía servían a las élites y de la servidumbre indígena.

La citada configuración contribuye a fijar un modelo de masculinidad política asociada a conducción, mando y capacidad de encarnar la transformación, aun cuando las estructuras patriarcales permanecían intactas.

La contrainsurgencia y el conflicto armado interno constituyen un nodo central para comprender la masculinidad militarizada y el cuerpo-territorio como escena de dominación. Durante la guerra, como da cuenta Fulchiron (2016), decenas de mujeres indígenas fueron brutalmente violadas y asesinadas y, en el postconflicto, el problema “se mantuvo”, configurando una “violencia interseccional” que articula género, raza y clase. La formulación de Dorronsoro (2013) resulta clave: “ha sido constitutivo que el cuerpo de la mujer se anexe como parte del país conquistado” (p. 3). La sexualidad expresa el acto domesticador cuando insemina el territorio-cuerpo. La contrainsurgencia no solo persigue “enemigos”, sino que produce un orden de género en el que la masculinidad armada se afirma mediante dominación sexual y control territorial. En el periodo posterior, marcado por megaproyectos y licencias extractivas, el Estado utilizó la violencia sexual como instrumento de guerra, castigo, disciplinamiento y terror social. La figura del “defensor del territorio” masculino queda así tensionada: se legitima frente al despojo, pero la violencia patriarcal —estatal y comunitaria— sigue estructurando quién paga el costo corporal del conflicto.

Los acuerdos de paz del año 1996 introdujeron un nuevo momento; aunque muchos compromisos “siguen sin resolverse”, este periodo “abrió una brecha significativa para la organización y defensa de los derechos de las mujeres indígenas”. La memoria de la violencia sexual permanece como trasfondo: “no hemos superado las mujeres todos los efectos que ha tenido la guerra contra la insurgencia. Hay mucho luto, duelo, temor y terror instalado sobre nuestros cuerpos, justamente por lo que ha implicado la violencia sexual durante la guerra” (PBI, 2013, p. 3). El postconflicto reconfigura la autoridad comunitaria: se recentran figuras masculinas —dirigente, negociador, portavoz— como representantes del “pueblo” ante el Estado y las empresas, mientras las mujeres emergen como nuevo sujeto político desde la categoría cuerpo-territorio, articulando memoria, defensa de la tierra y denuncia de las violencias patriarcales.

La comparación entre estos nodos bolivianos y guatemaltecos permite formular una tesis común: las figuras masculinas que condensan “legitimidad, representación y mando” operan como tecnologías internas de gobierno comunitario. No se trata solo de “machismo”, sino de modos de organización que distribuyen voz y autoridad según género.

En Bolivia, la Confederación Bartolina Sisa cuestiona el monopolio masculino de decisión y representación, catalogándolo como un dispositivo histórico y no como esencia cultural. En Guatemala, la persistencia de la violencia sexual y la anexión del cuerpo de las mujeres como territorio (Dorronsoro, 2013) marcan el límite material de cualquier narrativa que idealice la autoridad masculina como pura defensa comunitaria.

En este entramado, la complementariedad (*Chacha/Warmi*) aparece como una gramática política ambivalente que puede leerse desde las epistemologías de la frontera (Lugones, 2018), que muestran cómo las mujeres indígenas habitan simultáneamente la pertenencia comunitaria y la subordinación patriarcal, generando lecturas críticas desde ese “entre-lugar” donde se cruzan colonialidad, género y comunidad. Por un lado, Bartolinas y CSUTCB (confederación sindical única de trabajadores campesinos de Bolivia) interpretan la acción conjunta de mujeres y varones bajo la “complementariedad hombre/mujer” como un lenguaje de unidad anticolonial. Por otro, esa articulación nace con “barreras domésticas y subordinación desde la reproducción del orden patriarcal” (Padilla, 2014). El feminismo comunitario lo formula con precisión: “cuando se elige autoridad, se elige al hombre y automáticamente va su pareja mujer como complemento (...) La representación de la mujer no tiene fuerza ni legitimidad” (Paredes, 2013, pp. 81-82). La complementariedad puede funcionar, simultáneamente, como lenguaje de unidad y como dispositivo de legitimación del mando masculino.

El contraste entre Bolivia y Guatemala permite ver con nitidez cómo el cuerpo-territorio y la violencia sexual marcan el límite material de la autoridad masculina en contextos comunitarios. En Bolivia, la participación masiva de mujeres en las movilizaciones no se tradujo en liderazgo, que permaneció concentrado en varones. En Guatemala, la anexión del cuerpo femenino como territorio de conquista y la persistencia de la violencia sexual en el postconflicto revelan que la defensa comunitaria puede coexistir con la expropiación de los cuerpos de las mujeres. En ambos casos, la figura masculina “defensora” convive con prácticas patriarcales —estatales y comunitarias— que determinan quién asume los costos corporales de la violencia. Este es el punto donde el gobierno comunitario debe analizarse sin

idealizaciones.

De este recorrido emerge una proposición interpretativa central: las figuras del dirigente, sindicalista, combatiente o defensor territorial producen un régimen de respetabilidad masculina en el que el “buen hombre” se asocia con provisión económica, disciplina, sacrificio y autoridad moral, mientras las mujeres quedan ubicadas en posiciones de soporte organizativo, afectivo y ritual. Este régimen no constituye un rasgo cultural inmutable, sino una configuración histórica que se activa en coyunturas específicas —revolución, sindicalización, contrainsurgencia, extractivismo, guerras del agua y del gas— y que se sostiene en gramáticas comunitarias como la complementariedad, la noción de pueblo y la defensa del territorio.

Notas críticas y alcances

Una objeción posible es que hablar de “masculinidades indígenas” o de “autoridad masculina” pueda deslizarse hacia una esencialización cultural. Este artículo evita esa tensión al delimitar su alcance: no describe “cómo son” los varones indígenas, sino cómo se producen y legitiman ciertas figuras de autoridad masculina en coyunturas históricas específicas (revolución, contrainsurgencia, neoliberalización/extractivismo) y en disputa con gramáticas comunitarias concretas. Sumado a esto, la categoría opera en el nivel de dispositivos normativos y repertorios públicos (vocería, acceso a cargos, sanción, respetabilidad), no como atributo psicológico o moral individual. Por esta razón, la lectura distingue entre norma/ideal de legitimidad y prácticas heterogéneas, incluyendo tensiones internas, resistencias y críticas (en particular desde feminismos comunitarios) que muestran que estas configuraciones son históricas, disputadas y no totalizantes.

Conclusiones

El análisis comparado de las genealogías aymaras y xinkas muestra que las masculinidades indígenas no son identidades culturales fijas ni atributos individuales, sino posiciones relacionales producidas históricamente en la intersección entre la colonialidad del género, el entronque patriarcal y las gramáticas comunitarias. En los nodos estudiados, estas configuraciones se estabilizan en momentos de crisis política, reorganización territorial y disputa por la representación, los cuales operan como tecnologías internas de gobierno comunitario que regulan quién puede hablar, decidir y encarnar autoridad legítima.

En Bolivia, la revolución del año 1952, el sindicalismo minero-campesino, el indianismo-katarismo y las guerras del agua y del gas consolidaron figuras masculinas asociadas al sacrificio, la disciplina y la defensa del territorio; en Guatemala, las memorias sobre el gobierno de Árbenz, la contrainsurgencia, el conflicto armado, los acuerdos de paz y las resistencias contra la minería produjeron masculinidades marcadas por la violencia armada y la centralidad del campesino pobre como sujeto político. Aunque las trayectorias difieren, en ambos casos estas figuras articulan legitimidad, representación y poder, vinculándose con gramáticas comunitarias que tienden a privilegiar la voz masculina en la administración del conflicto y la negociación con el Estado. Leerlas como tecnologías internas de gobierno permite explicarlas más allá de una derivación exclusiva de la mediación estatal o de un “machismo” individual.

La comparación evidencia que estas masculinidades emergen desde experiencias compartidas de dominación colonial y racial, pero también reproducen jerarquías de género que desplazan a las mujeres a ámbitos de organización comunitaria, trabajo afectivo y prácticas rituales. La complementariedad — leída desde una lógica colonializada— aparece como gramática ambivalente: puede articular unidad comunitaria y, simultáneamente, legitimar el cierre patriarcal del mando. En ese marco, el entronque patriarcal intensificó la subordinación de las mujeres indígenas y reforzó la autoridad masculina como mediación entre orden colonial y vida comunal.

Este trabajo no pretende agotar la diversidad interna de experiencias indígenas ni sustituir reconstrucciones historiográficas/etnográficas situadas: su alcance es un recorte comparado orientado a mecanismos de legitimación. Como siguiente paso, conviene ampliar la contrastación con archivos locales, actas, etnografía y registros sistemáticos de agencia política de las mujeres para precisar cuándo estas gramáticas se abren a redistribuciones de autoridad y cuándo se cierran.

En esa dirección, la despatriarcalización comunitaria requiere interrogar críticamente las formas históricas de autoridad masculina y las tecnologías de género que las sostienen, si se busca un horizonte de vida plena (*Suma Qamaña*) con presencia política efectiva de las mujeres.

Referencias

Arriagada, Leonora. (2019). Avatares de la forma en el espacio-tiempo Pacha. *Tópicos del Seminario*, (42), 165-204. <https://doi.org/10.35494/topsem.2019.2.42.624>

- Arreola, Luz. (2022). La construcción del sujeto feminista en el contexto de la colonialidad: miradas críticas desde los feminismos latinoamericanos con apuestas descolonizadoras. *Debate Feminista*, 65, 3–34. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2023.65.2378>
- Cabnal, Lorena. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). ACSUR: Las Segovias.
- Choque, Roberto. (2001). LA COSMOVISIÓN ANDINA y LA EVANGELIZACION DE LOS AYMARA-QUECHUAS. En Ximena Medinaceli, María Soux, Olivia Pacífico, Mabel Zambrana, Javier Paredes, Roberto Choque, Marcelo Villena, Ana Prada, *Estudios Bolivianos* (no. 9 2001) (pp. 69-83). Instituto de Estudios Bolivianos.
- Choque, María. y Mendizabal, Mónica. (2010). Descolonizando el género a través de la profundización de la condición sullka y mayt'ata. *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, (18), 81-97.
- Connell, Raewyn. (2005). *Masculinities* (2nd ed). Cambridge: Polity Press.
- Connell, Raewyn. y Messerschmidt, James. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6). <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>
- Crespo, Carlos. (2000). La guerra del agua en Cochabamba: movimientos sociales y crisis de dispositivos de poder. *Ecología política*, (20), 59-70.
- Díaz, Marianela. (2010). Desarrollo y chacha-warmi: Lógicas de género en el mundo aymara. *Revista Casa de las Américas*, 258, 10-24
- Dorronsoro, Begoña. (2013). El territorio cuerpo-tierra como espacio-tempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias. *V Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES*.
- Estermann, Josef. (2010). *Interculturalidad. Vivir la diversidad*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Fulchiron, Amandine. (2016). La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61(228), 391-422. <https://doi.org/10.1016/S0185->

[1918\(16\)30053-8](#)

- Gamboa, Franco. (2009). Bolivia y una preocupación constante: El indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 11(22), 125-151.
- Gutmann, Matthew. (1996). *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. University of California Press.
- Guzmán, Adriana. (2019). *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos* (2.ª ed.). Tarpuna Muya / Feminismo Comunitario Antipatriarcal.
- Iñiguez, Daniela. (2018). La revolución boliviana de 1952. *InterNaciones*, 5(15), 93–109. <https://doi.org/10.32870/in.v5i15.7090>
- Kruse, Thomas. (2005). La Guerra del Agua en Cochabamba, Bolivia: Terrenos complejos, convergencias nuevas. En Enrique de la Garza Toledo (Comp.), *Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina*. Colección Grupos de Trabajo CLACSO, <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/12178>
- Lora, Guillermo. (1979). *Historia del movimiento obrero boliviano*. Ediciones Masas.
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Lugones, María. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana De La Discordia*, 6(2), 105-117. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>
- Lugones, María. (2018). Hacia metodologías de la decolonialidad. En *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (Tomo III, 75-92). <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96g99.6>
- Mamani, Manuel. (1999). Ce identidad matrimonial aymara en la provincia de parinacota. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 31(2), 307-317. <https://doi.org/10.4067/S0717-73561999000100005>
- Mansilla, Hugo. (2003). La Revolución Nacional de 1952 en Bolivia: Un Balance Crítico. *Temas sociales: Revista de la Carrera de Sociología*, (24), 101-113.

- Mohanty, Chandra. (2003). "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs Journal of Women in Culture and Society*, 28(2), 499–535. <https://doi.org/10.1086/342914>
- Padilla, Nadia. (2014). ¡Jallalla Bartolina Sisa! Etnia y género en la Federación Departamental de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de La Paz - Bartolina Sisa, Bolivia, 1980-2010. *Revista Norte Histórico*, (2), 111-140.
- Paredes, Julieta. Guzmán, Adriana. y Maceda, América. (25 de junio 2013). *Feminismo comunitario latinoamericano: La naturaleza no es una teta infinita*. Alterinfos América Latina. <https://www.alterinfos.org/spip.php?article6222>
- Paredes, Julieta. (2013). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. Cooperativa El Rebozo.
- PBI. (2013). *Lorena Cabnal: "Para las mujeres indígenas, la defensa del territorio tierra es la propia defensa del territorio cuerpo"*. PBI, abriendo espacios para la paz. https://pbi-mexico.org/fileadmin/user_files/groups/spain/1305Entrevista a Lorena Cabnal completa 01.pdf
- Popol Wuj. (2008). *Popol Wuj* (Trad. Sam Colop). Cholsamaj.
- Quenta, Roberto. (2015). Concepción del concepto personalidad: Jaqi en la cultura aymara. *ANTROPOLOGÍA ANDINA Muhunchik – Jathasa*, 2(1), 72–85. <https://revistas.unap.edu.pe/antroa/index.php/antro/article/view/191>
- Rivera, Silvia. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Salguero, Florencia. (2013). *Revolución y contrarrevolución en Guatemala: La penetración imperialista de Estados Unidos*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. <https://www.aacademica.org/000-010/212>
- Segato, Rita. y Monque, Pedro. (2021). Gender and Coloniality: From Low-Intensity Communal Patriarchy to High-Intensity Colonial-Modern Patriarchy. *Hypatia* 36(4), 781–799. <https://doi.org/10.1017/hyp.2021.58>
- Ticona, Esteban. (2004). La Revolución Boliviana de 1952 y los Pueblos Indígenas. *Temas sociales:*

Revista de la Carrera de Sociología, (25), 1-14.

Udeata, Maria. (2006). Bolivia: La visión y participación de las Mujeres en la Guerra del Agua en Cochabamba Bolivia. En *GUÍA DE RECURSOS. Transversalización del enfoque de género en la gestión del agua* (pp. 174-181, Version 2.1 November). Gender and Water Alliance/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Uriona, Pilar. (2012). Las “jornadas de octubre”: Intercambiando horizontes emancipatorios. En *Pensando los feminismos en Bolivia*. Conexión Fondo de Emancipación.

Viveros, Mara. (2007). Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos recientes. *La Manzana de la Discordia* 2(2), 25–36.
<https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v2i2.1399>

Viveros, Mara. (2002). *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/2902>

Zavaleta, René. (2013). *Obra completa I. Ensayos 1957-1974*. Plural editores.