

Prácticas matrimoniales y relaciones de género en dos comunidades aymaras del altiplano del norte de Chile

Marriage practices and gender relations in two Aymaras communities in the northern highlands of Chile

Vivian Gavilán^{1,2} <https://orcid.org/0000-0002-6913-378X>

¹ Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica, CHILE.
Email: vtgavilanv@academicos.uta.cl

² Doctorante en *Universitat Rovira i Virgili*, Departamento de Antropología Social y Filosofía Antropología y Comunicación, Tarragona, ESPAÑA

Resumen

Presento resultados de investigación sobre las prácticas matrimoniales en la colectividad aymara del norte de Chile. El propósito de la misma fue conocer el devenir de las relaciones de género en el contexto de los procesos de cambios que han experimentado dos comunidades ubicadas en el altiplano de la frontera con Bolivia. Con base en el análisis de datos levantados en dos períodos de trabajo de campo (1982-1985 y 2014-2016), considero aquí tres dimensiones: la prescripción del matrimonio, la ceremonia que legitima la unidad conyugal y la institución *chacha-warmi*, como sistema que regula las relaciones esposo-esposa. Los resultados señalan que, a pesar de una mayor flexibilidad en la composición de la pareja, los padres del hombre disponen de mayor autoridad; que, si bien los rituales se han simplificado, continúan legitimando la posición subordinada de las mujeres; y que la translocalización de las familias hacia las ciudades modifican, pero no eliminan los principios que guían las prácticas de la pareja conyugal basadas en el dominio de los hombres y lo masculino.

Palabras claves: género, aymara, matrimonio, etnicidades.

Abstract

The results of the research on matrimonial practices in the Aymara community of northern Chile are presented. The purpose of this was to know the evolution of gender relations in the context of the processes of change that two communities have experienced. These communities are located in the highlands of the border with Bolivia. Based on the analysis of data collected in two periods of field work (1982-1985 and 2014-2016), it is considered three dimensions: the prescription of marriage, the ceremony that legitimizes the conjugal unit, and the “*chacha-warmi*” institution, as a system of rules that regulates husband-wife relationships. The results indicate that, despite greater flexibility in the composition of the couple, the man’s parents have greater authority; and while rituals have been simplified, they continue legitimizing the subordinate position of women; and finally, results indicates that the migration of families to other cities modify but does not eliminate the principles that guide the practices of the conjugal couple based on the dominance of men and what is masculine.

Keywords: gender, aymara, marriage, ethnicities.

Recibido: 7 febrero 2018. Aceptado: 16 octubre 2018

Introducción

Hace 35 años que el artículo de Olivia Harris sobre el matrimonio entre los *laymis* (Bolivia) se publicó en la revista *Allpanchis*. Sostuvo entonces, que la unidad conyugal en los Andes (*chacha-warmi*, esposo-esposa) se representaba básicamente como complementaria, en tanto refiere a la unidad entre hombre y mujer como modelo de la organización social y económica de la unidad doméstica (Harris, 1985). Indicó, sin embargo, que este presentaba limitaciones para explicar las relaciones de género, toda vez que no incluye otros aspectos del comportamiento de ambos sexos, tales como la violencia y la exclusión de ciertos ámbitos de la vida social. Antes de ella, Platt (1980) afirmó que el término quechua *yanantin* constituía un principio de oposición complementaria que aludía a la pareja matrimonial y representaba una relación como si fuera simétrica e igual, cuando en la realidad carece de simetría. Así, la desigualdad entre el hombre y la mujer, cristalizada en el monopolio masculino sobre el poder político, se representa como un problema meramente lógico, para cuya solución basta que sea tratado lógico-simbólicamente.

La idea de que el sistema de género no se agota en las relaciones de pareja fue enunciada también por otras autoras. Anderson (1990) habló de tres tipos de relaciones que se constituyen en torno a las mujeres: la pareja conyugal, la relación con los hermanos y aquella con la madre. Planteó que la relación esposo-esposa no adquiere un carácter relevante en la diferenciación de género; afirmación de la cual P. Harvey (1989) difiere, ya que la mujer, por ser el centro de las relaciones de afinidad, requiere de control y dominación para instaurar el orden social. Xavier Albó propuso que existiría “una cierta absorción de la mujer por parte del varón y de sus familiares consanguíneos”. (Albó, 1980, p. 297). Indicó que “todo el simbolismo de las diversas ceremonias matrimoniales son la dramatización de un proceso hasta cierto punto conflictivo que retoma a un nivel sociocultural la realidad psicobiológica de un sexo dominante activo y otro más pasivo y receptivo” (Albó, 1980, p. 297).

Una perspectiva que intenta recuperar la especificidad del modelo de género en las sociedades andinas

la encontramos en la propuesta de S. Rivera Cusicanqui, quien sostuvo que la complementariedad como principio de organización del género no implicó igualdad social. Afirmó que, lejos de una visión dicotómica y excluyente de lo femenino y masculino como identidades irreductibles, el sistema normativo de género en el pasado incorporó dos asimetrías complementarias en su sistema de parentesco. Se creó un mecanismo que apelaba a lo que ella llama equilibrio inestable, como régimen que pretendía administrar las disparidades existentes en la realidad y propender a una convivencia equilibrada entre diferentes (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 187-188). Con el advenimiento de los procesos de colonización, “los cuales han ido moldeando las inclusiones/exclusiones a la vez étnicas y genéricas, se habrían erosionado los antiguos poderes simbólicos y sociales detentados por las mujeres indígenas, pero sin ofertarles nuevos espacios de autoafirmación a través del acceso a una auténtica ciudadanía” (Rivera Cusicanqui, 1996, p. 4).

Fuller (2000) realizó una evaluación general de este período y argumentó que los estudios que emergieron a fines del siglo pasado pecaron de un énfasis culturalista, ya que dejaron de lado el hecho de que los sistemas de género andinos son más amplios que la unidad conyugal, comprenden circuitos de intercambio de bienes, redes laborales, expresiones rituales y relaciones políticas y que en todos esos campos las mujeres están subordinadas o ausentes. Agregó que incluso las representaciones de género no son necesariamente simétricas y que la complementariedad sería un ideal que no explica todas las relaciones de género en la sociedad andina. Propuso, entonces, que estas deberían entenderse dentro de sistemas complejos cambiantes que no pueden ser explicados a través de un único factor o ámbito institucional. Efectivamente, una parte de los estudios de la mujer y del género en esta época enfatizó en la diferencia cultural desde una visión esencialista y no histórica de la cultura y de la etnicidad (Isbell, 1976; Stolen, 1987; Sánchez-Parga, 1990). De la cadena (1991) rompe la tendencia al publicar resultados de su investigación en una comunidad del sur peruano, pues situó el análisis en los procesos de dominación, contexto en el que las relaciones interétnicas le permitieron observar cómo las mujeres y lo femenino se subordinan a los hombres y a lo masculino en varios

ámbitos de la vida social. Incluir los contextos étnicos regionales es relevante; no obstante, como sugiere Poole (1991), el concepto de etnicidad por ella aplicado dejó de lado las conexiones entre grupos locales y los sistemas político, económico y discursivo mayores (coloniales y neocoloniales), que excluyen y que componen y recomponen las relaciones interétnicas.

La cuestión de la diferencia cultural y las desigualdades sociales de género en comunidades andinas se mantiene en el debate. El movimiento que reivindica los derechos de los pueblos originarios del sur andino produjo su propia visión sobre las relaciones de género. Los dirigentes asumieron que la relación esposo-esposa implicaba relaciones complementarias y constituía un principio propiamente andino que habría sido subalternizado por el modelo occidental de dominación masculina. Morell y Roura afirman que en Bolivia la perspectiva que considera el matrimonio andino (*chacha-warmi*) como una institución más igualitaria que aquella que instituye la sociedad nacional se contraponen a los datos que hablan de la separación de los papeles sociales básicos y la especialización del trabajo productivo en función del género. “La afirmación del ideal indígena de equidad, en verdad no sería otra cosa que la existencia de una alteridad radical que no contribuye a la descolonización y despatriarcalización (Morell y Roura, 2014, p. 144). Ciertamente, se ha interpretado el modelo *chacha-warmi* como referente de relaciones de género equitativas que contribuye a la lucha política de resistencia a los procesos de colonización occidental. En el caso del norte chileno, las narrativas de las mujeres dirigentes ponen de relieve discursos contrahegemónicos que se han ido modificando. De un primer momento, caracterizado por marcar la alteridad, ha pasado a otro en el que un grupo de mujeres aymaras feministas van proponiendo que el modelo *chacha-warmi* puede ser interpretado como una utopía, que debe ubicarse en el centro de nuevos proyectos de género (Gavilán y Carrasco, 2018). Podría comprenderse, entonces, como un camino a la descolonización de las relaciones de género. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) propuso, de igual manera, que las interpretaciones del régimen de género en el pasado constituyen una inspiración para el futuro.

En este contexto, avanzar a una mejor comprensión del devenir de las prácticas matrimoniales puede contribuir al estudio de las continuidades y discontinuidades de las relaciones de género y de parentesco aymaras. Si el matrimonio está sujeto al cambio histórico (Shapiro, 1981), las relaciones de género también lo están en la medida en que la constitución de la unidad conyugal se estructura según el régimen de género imperante, de la concepción de familia que los conjuntos sociales adopten, y según la organización económica y política de los hogares. (Yanagisako, 1979; Collier et al., 1982; Rubin, 1986; Scott, 1986; Collier y Yanagisako, 1987; Moore 1991). Scott (1996) insistió en que género, como categoría de análisis, permite abordar un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y una forma primaria de relaciones significantes de poder. La noción de orden o régimen de género nos permite describir el patrón de prácticas que construye varios tipos de masculinidades y femineidades según prestigio y poder (Kessler et al., 1985), y facilita el estudio de su articulación con la estructura de alianzas que configuran las redes sociales sobre las que se basa la comunidad aymara. Rubin (1986 [1975]), por su parte, afirmó que el estudio del género y del parentesco debían ser un solo objeto de estudio, pues se refieren al campo de la organización social y política del sexo y de la sexualidad. Sus postulados indican que si el sistema de matrimonio configura el ser hombre y ser mujer como arquitectura socio-cultural, debemos analizar los mecanismos sociales mediante los cuales esto ocurre en cada sociedad y, por lo tanto, se debe estudiar la economía política de los sistemas sexuales. Siguiendo estas ideas, Yanagisako y Collier (1987) agregaron que el parentesco, como el carácter social de relaciones genealógicas, y el género, como el carácter social de las relaciones hombre y mujer, constituyen un mismo campo; pero esto no significa que estén relacionados de la misma manera en todas las sociedades. En esta perspectiva, la familia y el parentesco se comprenden no solo como unidades funcionales, sino también como unidades morales e ideológicas particulares. “Se entienden como un ámbito de la vida social en el que las relaciones humanas son reguladas por distintas instituciones que las vincula al sistema de propiedad, le asignan el rol de cuidado y bienestar, gobernado por el amor y la intimidad, en oposición a

las normas más impersonales que domina la política y economía moderna” (Collier et. al., 1982, p. 33).

Las dinámicas sociales de la comunidad aymara implican cambios provenientes desde el exterior y las transformaciones internas a ella. Las prácticas matrimoniales se inscriben en un sistema normativo que las organizan y en estrategias que los hogares y las personas van diseñando para vivir. Así, las reglas y valores involucrados en la conformación de la unidad conyugal combinan la costumbre o derecho consuetudinario y el orden jurídico positivo (estatal) referidos al matrimonio, lo que involucra, al mismo tiempo, al sistema de género que ordena las actuaciones de mujeres y de hombres como responsables del cuidado y bienestar familiar. Entender el matrimonio “como un proceso y no como una institución estática en el tiempo, implica describir y analizar las estrategias aplicadas por las personas y los hogares para optimizar sus recursos y oportunidades en las que vive (Moore, 1991, p. 152). Desde esta perspectiva, el estudio de los datos etnográficos puso atención en las prácticas que han ido desplegando mujeres y hombres en el contexto de los cambios socioeconómicos y sociopolíticos que se han impuesto desde fines del siglo XX hasta hoy; buscando conocer la visión que tienen los propios actores/actrices sobre los mismos.

Abordo aquí tres aspectos relacionados con el matrimonio: las prescripciones matrimoniales, la ceremonia que legitima la unidad conyugal y la institución *chacha-warmi* como dispositivo que regula la relación esposa-esposo en Isluga y Cariquima, dos comunidades del altiplano de la actual región de Tarapacá. La información empírica proviene de una investigación etnográfica desarrollada en dos períodos de trabajo de campo (1982-1985¹ y 2014-2016²). Durante el primer período, junto con levantar genealogías de la comunidad de Isluga, registré actividades cotidianas y festivas de las unidades domésticas y recopilé 13 relatos de vida de mujeres pertenecientes a ambas colectividades. Utilizo aquí también las encuestas genealógicas

1 Durante este tiempo residí en varias localidades de ambas comunidades.

2 En este período visité, por temporadas cortas, a familias de Isluga y Cariquima tanto en el altiplano como en las ciudades.

aplicadas en Cariquima en 1992.³ En el segundo momento, retomé contactos con familias de ambas comunidades tanto en el altiplano como en las ciudades de Arica, Iquique, Alto Hospicio y Pozo Almonte. Si bien no apliqué encuestas genealógicas, realicé un seguimiento de seis unidades domésticas correspondientes a ambas comunidades. En este caso, las observaciones se realizaron principalmente en los hogares urbanos; y entrevisté a diez hombres residentes en las ciudades.

Presento una síntesis de los resultados obtenidos en cinco apartados. Dado que el contexto social y político es central para la comprensión de las dinámicas de las relaciones de género, entrego antecedentes sobre la comunidad aymara del norte chileno y los procesos de cambios. Continúo con el devenir de las preferencias matrimoniales. El siguiente ítem se refiere a la descripción de la ceremonia que legitima la unidad conyugal. El cuarto, expone antecedentes que describen la institucionalidad que regula al matrimonio (*chacha-warmi*), para terminar con reflexiones finales.

La comunidad aymara contemporánea

Si bien en los años ochenta los procesos migratorios de las zonas rurales a las ciudades de la costa en el Norte Grande de Chile continuaron, es a inicios de este siglo que la disminución de la población residente en las localidades rurales se profundiza y aumenta su envejecimiento. Sin embargo, ello no significa la desintegración del pueblo aymara. Carrasco y González señalan que los procesos de urbanización acarrearán una disminución de la población con residencia permanente en las localidades rurales y la modificación de las estructuras de edades, pero ello no conlleva una crisis poblacional; menos un colapso demográfico que genere la descomposición de la comunidad. Estas se completan con sus derivaciones hacia otras zonas del sector rural y, principalmente, hacia las ciudades y áreas suburbanas (Carrasco y González, 2014, p. 227). Argumentan que la familia y la comunidad aymara ya no se reproducen

3 Este material es resultado del trabajo realizado por Héctor González y Hans Gundermann en el marco de los proyectos Fondecyt 191050095 y 1910034.

dentro de sus límites territoriales históricos, ya que las redes económicas, sociales y culturales traspasan sus antiguas fronteras; se prolongan hacia los distintos sitios donde se encuentren dispersos o transiten sus miembros. Para ello, las relaciones con la comunidad rural de origen son centrales para la vida en la ciudad, y las familias migrantes inciden hacia la localidad de manera decisiva tanto económica como políticamente.

Gundermann y González (2008) proponen que estos cambios pueden englobarse bajo la noción de poscomunalidad. Es decir, la comunidad se ha transformado, pero continúa sosteniendo a las familias y hogares en los nuevos contextos socioeconómicos y sociopolíticos. Los cambios en los patrones de ingresos han conducido a la desagrarización; la organización económica de las unidades domésticas ha tendido a la descampesinización; las emigraciones hacia las ciudades, a la desruralización de las familias, y los modelos de relaciones sociales se han translocalizado, articulando las localidades de origen con los nuevos destinos. Estas dinámicas pueden explicar los últimos datos censales, pues las estadísticas muestran el devenir de la integración de la colectividad aymara a la sociedad y al mercado nacional. Para el año 2002, la población que se adscribe al pueblo aymara de las regiones del extremo norte chileno va aumentando los niveles de escolaridad, las rupturas matrimoniales, el trabajo por cuenta propia y el asalariamiento; crece el volumen de residentes en los centros urbanos más dinámicos y va disminuyendo el número de hijos nacidos por mujer. Las revisiones de los datos por sexo evidencian comportamientos diferenciados entre mujeres y hombres. Estos son más en la categoría casados, ellas más en las convivientes y menos en las solteras. Y en la categoría separados son más las féminas que los varones. La escolaridad ha incidido de manera significativa en el comportamiento reproductivo de las mujeres. Los cambios que se producen en los modos de vida, determinados por las transformaciones en las actividades económicas y el uso de anticonceptivos, van promoviendo nuevas formas en las relaciones entre esposa y esposo y entre madrepadres como de hijas e hijos. El acceso a la educación ha sido diferenciado y la tendencia muestra que las mujeres van por detrás de los hombres. El trabajo por cuenta propia sigue siendo significativo, especialmente para las mujeres, ya que permite conciliar

el cuidado de la familia y la obtención de ingresos. Un aspecto relevante presente en el grupo de las mujeres es que las que alcanzan mayores niveles de escolaridad tienen, en promedio, menos hijos nacidos vivos que sus pares de menor escolaridad, y menos que el promedio alcanzado por las mujeres que no se adscriben a los nueve pueblos originarios reconocidos por el Estado chileno (cf. Gavilán et al., 2018).

Estos antecedentes dan luces sobre los efectos de las transformaciones en las relaciones familiares; sin embargo, disponemos de pocos datos actualizados respecto de los cambios que se han desplegado en los hogares, en las familias y en las relaciones de género. Tampoco existen antecedentes empíricos sobre cómo estos cambios son interpretados por los propios actores. Desde el punto de vista microsocioal, C. Echeverría (1998) enunció la relevancia del estudio del matrimonio para comprender las prácticas de género, pues la sociedad y la cultura aymara del norte chileno le asignaban gran importancia, lo que se manifestaba en el ciclo vital de las personas, en la división sexual del trabajo y en las ceremonias que lo acompañan. Para el sur de Perú, De la Cadena afirmó que “el matrimonio chitapampino era una empresa familiar que tiene cimientos materiales; que constituía un modo de forjar las alianzas políticas en que se transfiere tierra y en que se relacionan laboralmente las familias” (De la Cadena, 1997, p. 146). Al mismo tiempo establecen redes entre los grupos domésticos y los individuos en la comunidad, a través de las cuales se aseguran los bienes y servicios que necesitan tanto en las localidades rurales como en la ciudad. Lo mismo expone un artículo que versó sobre la división sexual del trabajo en las unidades campesinas del altiplano del norte chileno, ya que el matrimonio era central para conocer la organización social de la comunidad aymara y las relaciones de género (Gavilán, 2002). Este mostró que los principios de reciprocidad y complementariedad, existentes en la unidad *chacha-warmi*, contrastaban con relaciones de intercambio desiguales. Las mujeres en su condición de esposas asumían el rol de proveedoras, eran las encargadas de la reproducción biológica, de la mano de obra y de la unidad social, lo que se acentuaba cada vez más por el distanciamiento de los hombres de las tareas productivas campesinas para generar ingresos vía transporte y comercio, o como asalariados temporales en la ciudad.

El fenómeno denominado poscomunalidad como contexto en el que es posible comprender los cambios en las prácticas matrimoniales del pueblo aymara no ocurre solo en la zona de estudio. Oehmichen (2000) describe la situación de los mazahuas en México D.F. Ella argumenta que las pautas matrimoniales aseguran la reproducción de dos comunidades que articulan el espacio rural con el urbano. Afirma que la normatividad matrimonial constituye un sistema de prescripciones que permite la reproducción comunitaria en la ciudad y el mantenimiento de los vínculos con las personas que radican en el lugar de origen. Esto a pesar de una mayor flexibilidad del carácter endogámico que seguían las preferencias de parejas. Como se verá en las páginas siguientes, en el norte de Chile la comunidad aymara sigue la misma tendencia, bajo un esquema de género que contribuye a su continuidad transformada.

La elección de los cónyuges / endogamia y exogamia

Los datos acopiados informan que los aymaras continúan poniendo énfasis en la unidad conyugal como base de la reproducción social de la familia. La translocalización de esta a las ciudades, los cambios en el espacio rural y las transformaciones en la organización de los hogares han modificado las estrategias matrimoniales que imperaron en la sociedad campesina de gran parte del siglo XX. Es posible pensar, entonces, que los principios que estructuran las alianzas y los comportamientos de las mujeres esposas y de los hombres esposos debieron adecuarse a las nuevas circunstancias.

Hasta la década de los ochenta, en las comunidades del altiplano tarapaqueño gran parte de los matrimonios se concretaron con el consentimiento de los padres y las madres de la pareja. La distancia genealógica, tercer y cuarto grado (por el lado de la madre y del padre), era el límite de lo socialmente permitido en la elección de esposo o esposa. Casarse entre primos de primer y segundo grado significaba romper las normas sociales y se calificaba como una práctica incestuosa, no humana. Las transgresiones a estas normas acarrea como consecuencia el apodo de burros o perros, sanción que implicaba bajo prestigio social por su ilegitimidad, mala suerte

de la unidad conyugal entendida como dificultades económicas, infertilidad, etcétera. La edad de los contrayentes era relevante. Se pensaba que el matrimonio debía realizarse entre iguales, la diferencia de dos o más años en cualquiera de los contrayentes constituía un inconveniente. María, mujer de Isluga, relata las dificultades que tuvo para casarse, pues su marido era primo en segundo grado y por ser ella un poco mayor que él: *“Me casé a los 25 años, él tenía 23 y es de aquí de Enquelga también. Es huérfano y fue criado por sus tíos. Cuando nos estábamos juntando no querían sus tíos, no querían pedir la mano a mi papá que vivía en Caraguano. Ellos querían una niña de Pisiga Centro; así que fue solo nomás”* (M. C.).

Si bien la mayoría de las personas indicaban que eran ellas las que decidían con quien casarse, en la práctica las familias intervenían directamente. Aunque la pareja podía recurrir a múltiples estrategias y lograr sus propósitos, la aceptación de los padres de la mujer y del hombre era y es relevante. Elías, por ejemplo, cuenta que tuvo interés por casarse con una mujer de Chiapa [comunidad de valle], a lo cual se opuso su madre [su padre había fallecido] arguyendo que se trataba de gente que vivía de otra manera, que no conocía los estilos de trabajo del altiplano. Lo incentivaron a buscar mujer en su comunidad. Al poco tiempo se unió con su actual esposa, pero siguió con la mujer de valle; conviviendo con las dos un par de años: una en el altiplano y la otra en la ciudad de Arica. A pesar de abandonar un tiempo a su esposa durante unos años cuando sus tres hijos eran adolescentes para dedicarse al comercio y residir en las ciudades, actualmente vive con ella en su localidad de origen y llevan más de 40 años de vida conyugal.

Tanto en Isluga como en Cariquima las familias se organizan territorial y socialmente en dos mitades (*Araj Saya* y *Mangha Saya*), en estancias de uno, dos o tres grupos de parientes que controlan los pastales y terrenos agrícolas; derechos que reclaman por descender de los antepasados con títulos de propiedad. La herencia sucesorial de la tierra era administrada por los hombres y ello condicionaba la residencia virilocal de la nueva unidad doméstica, lo que obligaba a las mujeres a salir de la casa de sus padres. Las encuestas genealógicas levantadas en 1982 en tres estancias de *Arajj Saya* (parcialidad de Arriba) y tres

de *Manqha Saya* (parcialidad de Abajo) de Isluga y las realizadas en 1992 en dos localidades de ambas parcialidades de Cariquima revelan que a nivel del grupo de patripariantes el matrimonio era claramente exogámico. Mientras, tanto las comunidades como las mitades presentaban una fuerte tendencia endogámica. Los resultados muestran que en la comunidad de Isluga el 91,8% de las mujeres de los

matrimonios registrados provienen de esta comunidad; solo el 8,2% lo hacen de otras comunidades, principalmente de la vecina comunidad de Cariquima (Figura 1).

En tanto que en Cariquima alcanzó el 63,2% por comunidad y el 36,8% provinieron de otras comunidades aledañas (Figura 2).

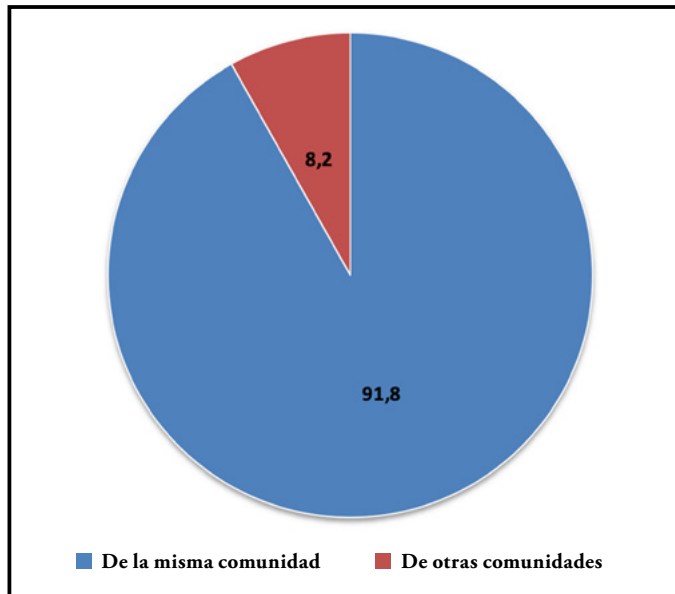


Figura 1. Procedencia de las mujeres comunidad de Isluga (1982).

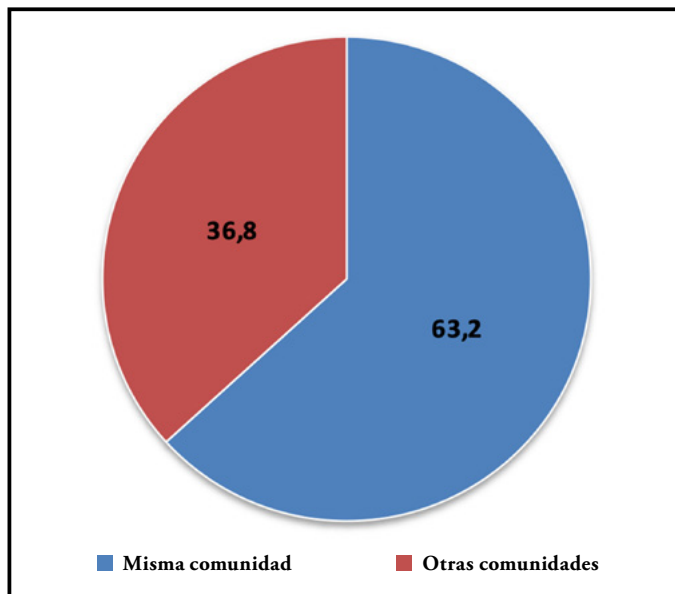


Figura 2. Procedencia de las mujeres comunidad de Cariquima (1992).

Por mitades se observa también una tendencia a la endogamia, aunque con valores más bajos. En la mitad de Abajo en Isluga se registraron 100 mujeres, 77 de ellas eran de su misma mitad, 15 de la mitad contraria y solo 8 de otras comunidades (Santa Ana de Chipaya, Sabaya) (Figura 3).

En la mitad de Arriba de la comunidad de Isluga (*Arajj Saya*), de un total de 44 féminas, 33 (75%) pertenecían a su misma parcialidad; 7 (15,9%) a la mitad contraria y solo 4 (9,1%) son de otras comunidades (Cariquima, Santa Ana de Chipaya, Sabaya) (Figura 4).

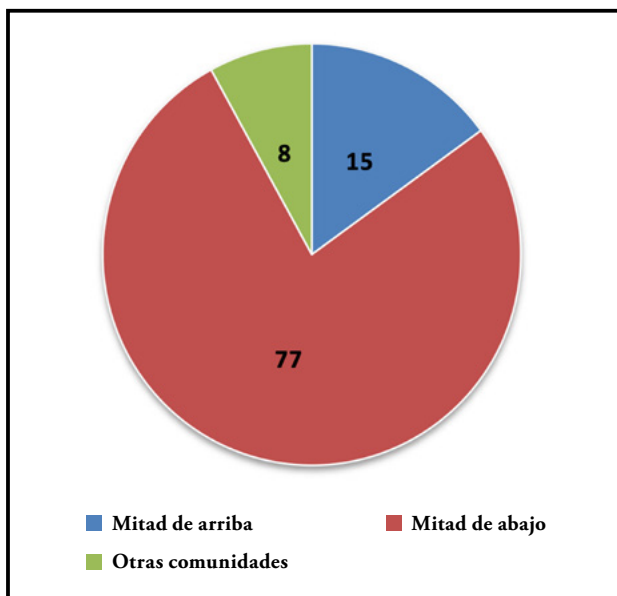


Figura 3. Procedencia de las mujeres *Manqha Saya*, Isluga (1982).

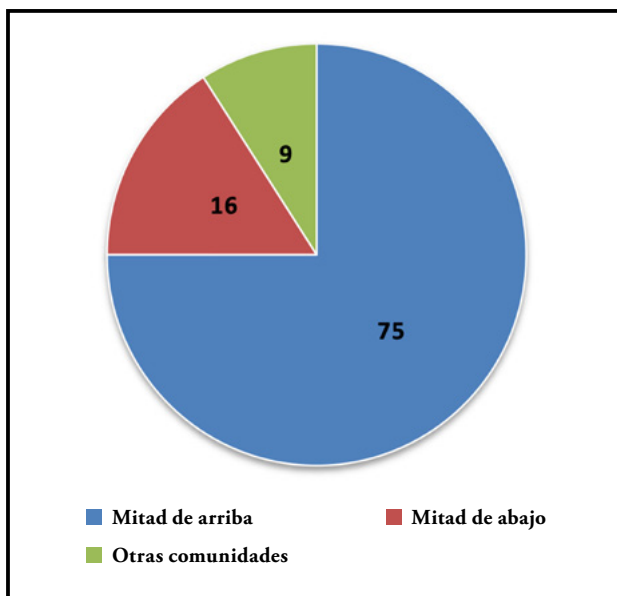


Figura 4. Procedencia de las mujeres *Arajj Saya*, Isluga (1982).

El registro del destino de las mujeres de las localidades consultadas no tuvo la misma claridad que las que residían en ellas. Esto porque la memoria de ego retiene más a los parientes hombres que permanecen en las estancias de sus padres, en cambio las mujeres se van para formar parte de otras familias. Las encuestas revelaron que en Isluga el 95,7% de las féminas se casaron en la misma comunidad y el 4,3% se fueron a otras comunidades (Figura 5).

Por mitades se observa que Isluga sigue la tendencia. Vale decir que las mujeres salen de sus estancias para casarse en otras de su misma parcialidad. De un total de 60 casos identificados en *Manqha Saya*, 50 (83,3%) pertenecieron a localidades de la misma mitad, 9 (15%) lo hicieron en la mitad contraria y 1 (1,7%) vino de una comunidad vecina de Bolivia. En tanto que en *Arajj Saya*, de los 32 casos registrados 26 (81%) mujeres proceden de la misma mitad, 3 (9,4%) se casaron en la mitad de Abajo y 3 (9,4%) de otras comunidades (Figura 6).

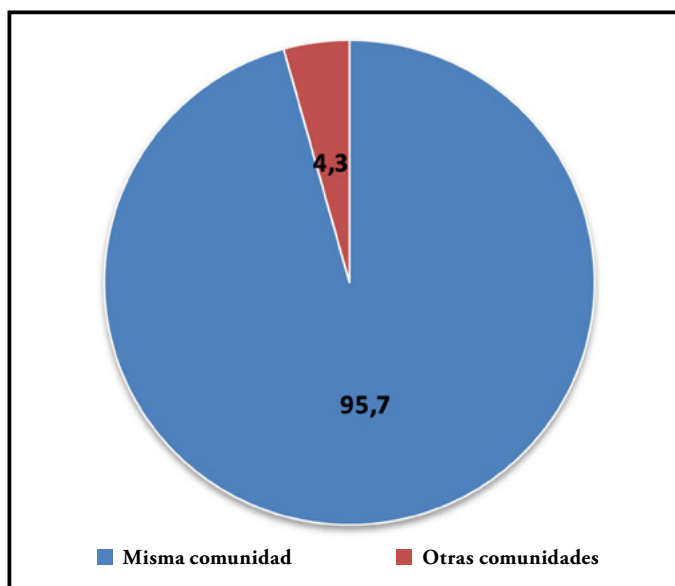


Figura 5. Destino de las mujeres en Isluga (1982).

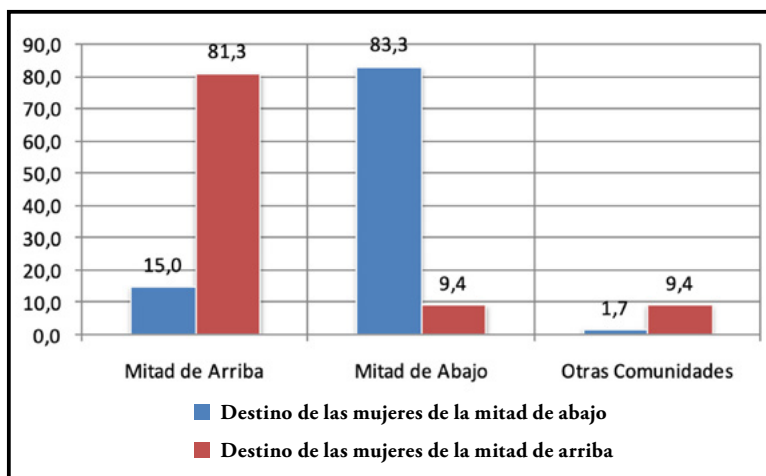


Figura 6. Destino de las mujeres por parcialidad en Isluga (1982).

De igual manera en Cariquima la mayoría de las mujeres salieron de sus estancias para casarse en otras de la misma comunidad, 78,6%, y el 21,4% procedieron de otras comunidades (Bolivia, Isluga y Calama). Por mitades, se ve que el 48,5% se fue a *Arajj Saya*, el 30,1% a *Manqha Saya* y el 21,4% se fue a otras comunidades (Figura 7).

Por parcialidades se ve que en Cariquima la endogamia por mitad es bastante más baja que en Isluga. En *Manqha Saya* solo alcanza el 26,7%, en la mitad contraria llega al 50% y el 23,3% se fue a otras comunidades aymaras. En la mitad de Arriba suben los valores de endogamia por mitad al 46,5%;

el 34,9% de las mujeres se fue a la parcialidad de Abajo y el 18,6% a otras comunidades (Figura 8).

Las variaciones entre las dos comunidades podrían explicarse por la diferencia de años (11) que hay en los momentos de levantamiento de las encuestas. La tendencia a flexibilizar las reglas de endogamia y exogamia, tanto de mitad como de comunidad, se relacionan con los procesos de cambios más acelerados que se fueron produciendo en Cariquima si los comparamos con sus vecinos de Isluga. La Iglesia pentecostal cumplió un rol fundamental en este sentido, ya que a fines del siglo pasado las mujeres de Isluga que se casaron en Cariquima aumentaron

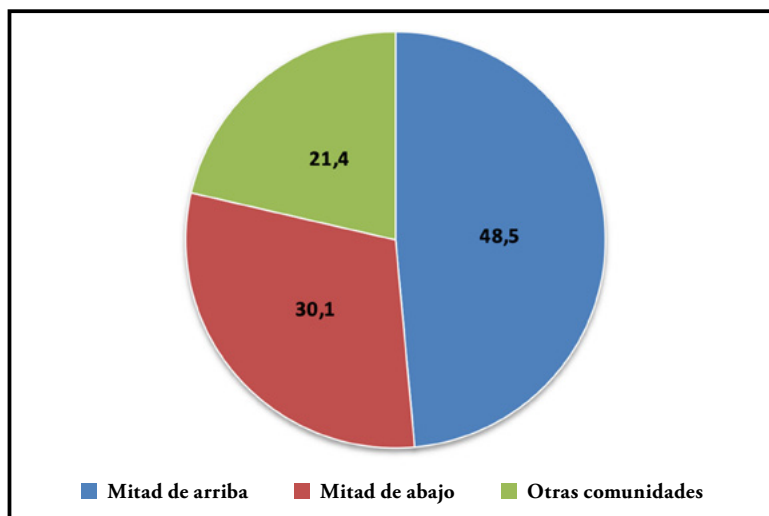


Figura 7. Destino de las mujeres de Cariquima (1992).

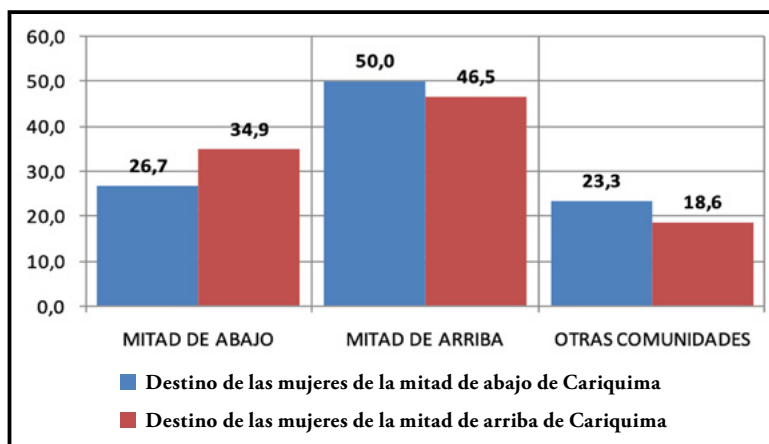


Figura 8. Destino de las mujeres por parcialidad en Cariquima (1992).

y estas formaban parte de esa congregación. De este modo, el credo contribuyó a la flexibilidad de las preferencias, pues postulaba la hermandad de los grupos y las personas. Además, la resistencia a aceptar las uniones entre mitades y/o entre personas de Isluga y Cariquima se fue diluyendo por un menor control de los recursos agropecuarios (procesos de desagrarización), por los cambios de la organización del trabajo en los hogares (descampesinización) y por las nuevas generaciones más escolarizadas e integradas a la sociedad nacional.

Las entrevistas sostenidas con las mujeres en los años ochenta entregaron información sobre los argumentos que explican las elecciones de la pareja. Una mujer de *Arajj Saya* que se casó con un joven de la mitad opuesta; matrimonio que organizaron sus padres, cuenta que estos le decían que a la gente de *Arajj Saya* no le convenían las mujeres de *Manqha Saya* porque tenían pocos pastales para el ganado, lo que supone mayor cantidad de trabajo en el pastoreo, pues deben recurrir a sitios más alejados en las montañas. Tampoco se conoce su forma de vivir, su genio, mientras que a las familias de la misma mitad se les conoce más. Su padre habría buscado yerno en la mitad de Abajo, ya que Citani, estancia del joven, “tenía un campo grande y era gente de producto, era mentado que daba quinua, papas, así”. Pero él no tenía hermanos, por lo tanto era único heredero. Otras mujeres cuentan que el número de animales que poseen las familias contrayentes era un aspecto importante a considerar en la elección de los cónyuges.

Martínez (2014) describe aspectos similares para la misma época en comunidades quechuas del centro oeste boliviano, lo que confirma que las prácticas matrimoniales observadas en los porcentajes de endogamia y exogamia alcanzados dan cuenta de la existencia de patrones de organización social de la comunidad andina, y que es importante considerar las que se apartan de estos para entender las estrategias de alianzas, su permanencia y sus discontinuidades.

La norma que regulaba la residencia de la nueva unidad doméstica en la localidad de los varones hacía difícil la inserción de las mujeres en el orden familiar del marido. Las prácticas observadas y las entrevistas realizadas a las mujeres señalaban su vulnerabilidad, especialmente en la primera etapa de la unión, debi-

do a la desconfianza que crea su procedencia de otro grupo familiar. Ellas tenían que actuar con humildad para demostrar su incondicionalidad a través de un comportamiento servil y respetuoso, conducta considerada apropiada de una mujer-esposa que aspira a ser miembro de la nueva familia.

Se esperaba que fuesen trabajadoras, hacendosas y sometidas a las decisiones de su suegra, de su marido y de los parientes de este. El quehacer cotidiano consistía en pastorear, recolectar leña, cocinar, sembrar, cosechar y regar, hilar y tejer, cuidar a los niños menores. La madre del esposo asumía el rol relevante en la aceptación final de la mujer. La relación suegra-nuera era jerárquica; la primera disponía de todo el poder en las decisiones cotidianas. En cambio, si bien la relación suegra-yerno y suegro-yerno era también jerárquica, la distancia física conducía a una menor influencia y por lo tanto una menor exigencia a los varones por parte de la familia de su esposa en la etapa inicial del matrimonio. Los padecimientos de las mujeres en su iniciación como *warmi* (mujer-esposa) se producían por las exigencias de las *warmis*, en su fase de madurez y consolidación. Ello demuestra la fuerza del orden de género y que este trasciende a los individuos. Ellas argumentaban que “*eso viene del tiempo de los bisabuelos, las madres antiguas dicen que viene del tiempo Inka. Antes eran más pesadas todavía, algunas hacían levantar a las tres o cuatro de la mañana, oscuro y pegando por detrás, las hacían trabajar*” (C. C. Citani).

Si las mujeres no eran aceptadas por la familia de sus parejas, podían regresar a las casas de sus padres, lo cual generaba conflictos entre las unidades familiares involucradas. Durante la estancia de campo en 1982 pude observar la devolución de dos mujeres. Una joven de *Arajj Saya* que se unió a un joven de *Manqha Saya* en Isluga y que permaneció en la casa de su pareja por cuatro meses. Su suegra y cuñadas no estuvieron de acuerdo con su casamiento porque habían pensado en casarlo con otra mujer. Varias esposas comentaron que en estos casos la familia de la mujer debía pedir indemnización económica a los padres del novio dado el trabajo desempeñado durante el tiempo que duró la convivencia. El otro caso me lo informaron directamente la afectada y sus padres. Me visitaron para tratar el problema, pues pensaron que yo era funcionaria municipal y que requerían dejar constancia de la separación.

Se trató de una joven de *Manqha Saya* que se casó con un varón de *Araji Saya*. La joven se había casado a pesar del deseo de sus padres y llevaba siete meses de convivencia. Argumentó que el maltrato recibido por parte de la pareja eran instrucciones de su suegra, y que el grupo familiar era de mal vivir; esto es, no se comportaban según los patrones esperados. La madre, bastante afectada, insistía en que desde un principio ella se opuso, puesto que la familia del joven tenía malos antecedentes en el sentido de que los hombres de ese grupo habían dejado a sus mujeres botadas con hijos o se les habían muerto. Señaló, además, que se trataba de gente que no conocían muy bien porque eran de Arriba y ellas eran de Abajo. La madre describió así lo sucedido el día en que su hija volvió a casa:

Una mañana salí muy temprano al cordero, cuando regresé mi hija tenía listo el desayuno. Me senté y recién me di cuenta que estaba la María. Le pregunté por qué había venido. Me dijo: solo a visitar. Su hermana le sirvió un plato de caldo, comieron y luego llegaron sus demás hermanos y su padre, que está sordo. Ahí María se puso a llorar y contó. Yo le respondí que debía irse de vuelta, ella se había quedado con esas gentes y ahora tenía que seguir con ellos (I. C., Chapicollo).

María intervino: “Yo no quería casarme, ni siquiera había pololeado. Agarré consejo de su tío Zacarías. Me aconsejó que aceptara nomás”. Al conocer la situación, sus padres acudieron al presidente del Comité Vecinal de la estancia de la pareja de María. Este escuchó la situación y les aconsejó que fueran a buscar a otro hombre con mayor autoridad para citar al joven y a su familia y arreglar cuentas en su localidad. Fueron citados, pero no asistieron. Se presentaron luego en el retén de policía donde les recomendaron llevar el problema al juez de policía local que operaba en la municipalidad. María quería quedarse en casa de sus padres y estos también lo deseaban, a pesar de que ya tenía tres meses de embarazo. A pesar de que todavía no había contraído matrimonio civil, pensaban que se debía arreglar jurídicamente la separación para que procediera la indemnización por el trabajo que había realizado desde el 6 de febrero en adelante y el reconocimiento legal del hijo. Estos antecedentes

hablaban del reemplazo de los mecanismos mediadores de conflictos que habían oficiado para estos casos: los padres de ambas partes, padrinos (si es que se hubiese legitimado la relación), los caciques de turno (*mallku-t'alla*) y el juez de distrito.⁴ Es decir, los dispositivos de la costumbre, mismos que incluían compensación por el trabajo prestado por la mujer al hogar del joven.

Los juzgados de policía local comenzaron a operar en el altiplano en 1981, como consecuencia de la nueva administración geopolítica que impulsó el régimen del dictador Augusto Pinochet. Estos cambios iban de la mano con el distanciamiento de los jóvenes de las normas consuetudinarias como consecuencia de la mayor escolarización. Se crearon las escuelas de concentración fronteriza que ofrecían el sistema de internado, para dar continuidad de estudios a las y los jóvenes de las diferentes localidades en la estancia de Colchane y en el pueblo de Cariquima. Se prohibió la lengua aymara y los programas educativos no consideraron oficios vinculados al campo. Los padres motivaban y apoyaban a sus hijos para que continuaran sus estudios secundarios y terciarios en la ciudad, lo que condujo a la emigración juvenil por motivos de estudio, especialmente de los hombres, hacia los centros urbanos. Pocas mujeres concurrían a los internados y menos a estudiar a las ciudades. Sin embargo, se trasladaban para emplearse como trabajadoras de casa particular.

El acceso a subsidios estatales, que consistían en pagos mensuales por asignaciones familiares, de vejez o discapacidad, generó un ingreso antes inexistente que contribuyó con circulante para el cambio en los patrones de consumo. Asimismo, el transporte y el comercio fueron las actividades económicas a las que todas las familias aspiraron, en un contexto en el que el comercio con Bolivia aumentó por el mejoramiento de la red vial, lo que continúa hasta hoy. La tendencia a la desagrarización implicó que los ingresos ya no provinieran solo de las actividades agropecuarias, sino del transporte, comercio y empleo temporal como asalariado, y de los subsidios. Las tareas campesinas se

4 Los jueces de distrito eran nombrados por la autoridad estatal para actuar como representantes del aparato judicial, cargo que recaía en personas mayores que supieran leer y escribir.

reorganizaron al interior de los hogares. Los hombres jóvenes se fueron excluyendo del trabajo agropecuario, para dejarlo a cargo de las mujeres-esposas y de los adultos mayores. En tanto que las mujeres jóvenes y solteras combinaron tareas campesinas con empleo temporal fuera de las comunidades.

En la actualidad, se prefieren parejas que se adscriban a la colectividad aymara, sin importar la comunidad de origen; además van aumentando los matrimonios con personas que no se consideran indígenas. Si bien la participación de los padres en la elección de la pareja ha ido disminuyendo, estos siguen incidiendo en las decisiones de las personas a la hora de unirse en matrimonio y en las estrategias de colaboración de los hogares de una familia ampliada (varios hijos e hijas con sus respectivas unidades domésticas). El capital económico disponible de las familias contrayentes sigue siendo importante. El número de ganado, la propiedad y el acceso a pastales, la cantidad de tierras para el cultivo se mantuvieron como eje de las aspiraciones; pero en la medida en que los ingresos ya no provienen del agro y las tareas productivas y reproductivas solo parcialmente consideran las labores campesinas, el tipo de ocupación y nivel de escolaridad son criterios para aceptar o rechazar las uniones. Una característica central que debe tener una mujer para ser elegida como esposa es su capacidad de trabajo, criterio que persiste hasta hoy. Por ello es que la socialización de las mujeres promueve su participación en las actividades productivas y reproductivas sin exclusiones. Un buen esposo es también un hombre trabajador y responsable de su familia, aunque se excluyen de las actividades reproductivas. El trabajo remunerado es importante para las mujeres y para los hombres. Un estudio realizado en el año 1996 en Arica arrojó que el aporte de la mujer a los ingresos de los hogares encuestados alcanzó el 46,8% (Carrasco, 1998). La actividad comercial por cuenta propia en los sectores urbanos tiene que ver mayoritariamente con la venta de productos agropecuarios en los terminales agrícolas de las ciudades de Arica e Iquique. Esta modalidad de empleo permite conciliar el trabajo remunerado con los deberes domésticos del cuidado de hijos, alimentación de los miembros del hogar y el cumplimiento de tareas sociales de la comunidad (festividades y rituales).

La nueva unidad doméstica en contextos campesinos dependía de los recursos de los padres del novio. Después de un tiempo el varón se iba independizando, sin dejar de participar en emprendimientos de actividades comerciales o de otra naturaleza. Aunque las mujeres poco a poco se distanciaban de sus familias de origen, los vínculos de las familias aliadas se definen como parientes. Los consuegros se denominan entre sí comadres y compadres. Esta relación implica la posibilidad de cooperación a través de préstamos económicos, colaboración para vivienda, para cumplir con los cargos comunales, entre otros. La flexibilidad en las preferencias interactúa con la mayor libertad en la residencia de la nueva unidad doméstica (neolocal y/o en casa de los padres de las mujeres). La mayor independencia económica, social e ideológica del nuevo hogar ha significado una menor presión de las suegras, haciendo menos difícil que antaño el proceso de integración a la familia del marido. Sin embargo, la condición de trabajadoras, el carácter humilde y la aceptación de la autoridad de los padres y de la familia del esposo persisten. Se valora la capacidad de la esposa para administrar económica y socialmente la unidad doméstica y la capacidad del hombre para dirigir o guiar el camino que seguirá el hogar. En este sentido, la socialización de género es fundamental, proceso en el que la familia cumple un importante rol. Pero el sistema escolar y los medios de comunicación constituyen, también, importantes dispositivos para instaurar el orden de género. Estos últimos imponen modelos occidentales de género basados en el dominio masculino en el sistema capitalista actual, configurando a los hombres como proveedores económicos del hogar y poseedores de autoridad para tomar decisiones sobre la vida de la familia, y a las mujeres y lo femenino como ejes de la vida doméstica y principales responsables del bienestar de la familia.

Jaquichasiña. Ceremonia de iniciación de las personas adultas

El rito de pasaje más importante del ciclo vital es el matrimonio. Se trata de un momento en el que los individuos se inician como personas socialmente reconocidas. El término aymara utilizado para designarlo es *jaqi*, cuya traducción literal es gente (persona) y alude a las características propiamente

humanas; vale decir, ser como las normas y los valores que los mayores y los antepasados determinan. Desde la perspectiva del pensamiento aymara, las personas van elaborándose a través de un proceso organizado según la ética y estética que promueven los abuelos y las abuelas. Los humanos van madurando en términos de razonamiento y sentimientos a medida que van desempeñando nuevos roles y adquiriendo nuevos aprendizajes para la vida. Esta idea se expresa en tener o no tener corazón (*chuyma* o *chhima*). Un niño pequeño tiene poco corazón, esta recién formándose. Una pareja recién casada ha comenzado a tener 'corazón' (razón). Un abuelo tiene corazón (sensatez/experiencia). Bertonio (1984) registra la expresión *chacha chuymani* y la traduce como ánimo varonil, lo que hoy significa literalmente esposo con corazón; en español no expresa lo mismo, puesto que refiere a sensatez e inteligencia para asumir el comportamiento ideal de un esposo. En las comunidades estudiadas sería *chacha chhimaní*, lo que significaría esposo con sentimientos y razonamientos adecuados a esta condición.

Para adquirir prestigio social las personas deben aspirar a casarse y estar en pareja. Si no lo hacen, se arriesgan a no ser reconocidas socialmente, a no tener prestigio, a ser pobres, a vivir tristemente solo/impar/desigual, lo que se expresa en la palabra *chulla* (impar). La dualidad mujer/hombre constituye el centro de la vida humana. En los hogares campesinos, las familias preparaban a sus hijos e hijas para enfrentar la vida en pareja. Tanto hombres como mujeres eran socializados para la vida laboral, social y para ser esposa y esposo. Siendo *tawajo* (mujer soltera, fase previa al casamiento) ya disponían de competencias para el trabajo, por lo general contaban con bienes (ganado, telares, ropa, frazadas, ollas, etc.). Se trataba de un momento en el que iban abriendo el camino hacia el futuro como *warmi*. Los cantos que aprendieron de sus madres y abuelas rezan así:

En esta ladera subiendo
 En esta lomada subiendo solita
 En esta lomada tejiendo fajita, tejiendo talega
 Andando en esta lomada andando solita
 Hilando lanita, torciendo caitito
 En esta parquilla subiendo sereno

En la vida soltera hay que estar alegre
 Pasteando ganado hilando caitito
 Tejiendo fajita
 (M. F., Enquelga)

Cien llamas dirás que tienes, apenas tienes
 diez llamitas, lara lara lara laray, ay ayay aya
 ayai.
 Yo estoy andando solita, pasteando solita,
 quisiera andar en parcito...
 (L.A., Pisiga)

Estoy caminando sola, que soy yo
 Que soy yo que camino sola
 Como la gente camina en par, matrimonio
 son, entre dos son
 Como quiero conocer conocer o conociera
 a alguien
 Acaso soy chueco, zunco o sin cara?
 (C. C., Citani)

Las mujeres jóvenes que pasteaban al ganado, caminando por los cerros, son representadas como personas alegres, desafiantes, deseadas por los varones y en búsqueda de pareja. Esta actitud y el canto atraían a los hombres, quienes podían llevarlas a sus casas a la fuerza: "*Mi abuelita me decía: cante, cante por ahí en el campo y la agarrarán. Si el joven te gusta tiene que agarrar rápido*". Ella le contó un cuento:

Ahí se encontró con su prima. Un joven enamoró a su prima. ¿Enojada estás? ¿Con otro tienes compromiso? ¿Estás esperando un hijo? La prima no le contestó. Ella tenía compromiso con otro. Estaba embarazada. No le contestó y entonces la pescó. Yo me asusté. Mi mamá te quiere para yerna, ¡vámonos ahora!

La mayoría de las parejas tomaban la decisión de iniciar la convivencia cuando estaban solas en el campo. Allí comenzaba el noviazgo que podía durar pocos meses o tres años. Normalmente tenían sexo en época de carnavales para luego iniciar el proceso de legitimación de la unión. Si esta era aceptada por las familias de la pareja, esto suponía varios pasos. Comenzaba con la llegada de la mujer a la casa de los padres del novio, continuaba con la ceremonia

jaquichasiña, *kasarata*, o bajada de mano y luego de unos años se realizaba el matrimonio civil. Según M. Mamani (1999) la palabra *jaquichasiña* se divide morfológicamente en *jaqi* o persona, el complemento *-si-* conversión entre sí, y *-ñal* verbalización de acción; lo que puede traducirse como conversión en persona adulta (Mamani, 1999, p. 312). En efecto, las fases de la unión implicaban rituales que aunque variaban en sus formas mantenían la estructura. En primer lugar, la mujer amanecía un día en casa de sus suegros. Ella asume tareas cotidianas para iniciar un período de incorporación como un nuevo miembro de la familia. Después de unos días, semanas o meses, la madre, el padre, tíos y primos del novio tendrán que ir a solicitar la mano de la novia. Las uniones arregladas por los padres se iniciaban con acuerdos previos entre ellos para continuar con la petición a los padres de la mujer.

La visita ocurría generalmente de noche, con alcohol, coca, azúcar y otros elementos para armar una mesa ritual. El rito consiste en que los padres del novio solicitan la mano de la novia a su familia, con mucho respeto y sumisión. La familia de la novia debe oponerse y negarse para que se inicien las súplicas. Comúnmente, si es muy joven, la madre va a señalar que las actividades que debe cumplir como esposa aún no las ha aprendido bien, el padre va a argüir que no es bueno que se case tan joven y que no conoce las intenciones del novio. Este parlamento puede durar varias horas, hasta que se acepta el matrimonio, momento en que se inicia la ceremonia de entrega. Ana, de la estancia de Escapiña nos cuenta cómo fue su petición de mano, en 1978:

Yo estaba en una casa y la familia conversa en otra casa. Mi papá, mi mamá, mis tíos, sus papás, sus tíos, entre ellos conversan, hablan de pedir la mano, tienen que rogarse. Parece que mi papá no quería darme, se demoraron mucho, a las cuatro, cinco de la mañana, recién salimos. Mi esposo estaba por ahí en el campo esperando tapa'o con frazá. Cuando ya se pusieron de acuerdo, dijeron trae tu hijo, yo traigo mi hija. Recién empezamos a matrimoniar. Ahí entramos y mi mamá me dijo: "Te vas a casar con este hombre. ¿Te está gustando este hombre para esposo? ¿Estás decidida a casarte?"

—Sí—dije. Lo mismo le preguntaron a él. Ahí estuvimos toda la noche, tomando, bailando. Mi papá me regaló una llama, mi mamá otra. A mi esposo no le regalaron nada sus papás. Mi mamá me regaló una llijlla y mi papá, un poncho. De ahí nos vinimos pa' Escapiña, así con mi ropita nomás. La llama, el cordero después lo traje (A. G., Escapiña).

La fiesta podía durar hasta tres días. En una fiesta de casamiento a la que fui invitada, dispusieron de una habitación con una mesa central y unas bancas en sus costados. En esta transcurría la ceremonia. En la mañana se hizo el ritual de la *wilancha* (sacrificio animal que se realiza como ofrenda a la Pachamama). La mesa tenía tejidos, una campanilla, una talega con hojas de coca, sogas, hondas, matas de quinua y alcohol para ofrecer a sus invitados. Debajo de esta mesa el cuero del animal sacrificado. Toda la familia de la estancia, parientes de estancias cercanas y parientes del novio conformaban los invitados. Los hombres y las mujeres se vistieron a la usanza tradicional, especialmente los novios. Todos los parientes casados entregaron regalos: animales, vajilla de casa, tejidos o dinero, y recomendaron a los novios. Los obsequios deben contener algún indicador de fertilidad y suerte para la nueva unidad conyugal y deben ser entregados a cada uno de los contrayentes por separado. En la puerta de la habitación se puso una manta en la cual se arrodillan los recién casados para recibir los parabienes y los consejos que aluden a los deberes que han aceptado cumplir como matrimonio. El comportamiento de los novios es andar juntos del brazo, muy tímidos y dispuestos a escuchar a los adultos. Se les trata como *wawas*, es decir, recién nacidos para la vida en pareja. De vez en cuando el padre o la madre de la novia tomaban la campanilla de la mesa, la tocaban tres veces para invocar a las divinidades por la suerte del matrimonio, lo que ellos llaman bendición para sus hijos. Los padres de la pareja comenzaron a tratarse de compadres y comadres.

Como la pareja no tiene experiencia en vida de casados, se les debe instruir cómo vivir. Al hombre se le aconseja que no debe tratar mal a su esposa y que debe cumplir con su rol de representante del hogar que formarán, que será su cabeza. A la mujer, que

debe atender bien a su marido, no serle infiel y trabajar para su hogar. Se trata de un rito de pasaje en el que los padres y las madres instruyen en sus deberes y derechos como *chacha-warmi* (esposo-esposa). La categoría *chacha* implica dirigir el hogar, cumplir los deberes de pareja sexual y las exigencias de un buen padre. La categoría *warmi* orienta a las mujeres cómo ser una esposa (pareja sexual), atender bien a su marido y ser buena madre, pero fundamentalmente proveedora y administradora del hogar.

Las personas comentaban que los abuelos entonaban canciones en la ceremonia, cuyas letras decían que los hombres tienen mayor fuerza; las mujeres, menos. En el verano de 2016 una mujer de Cariquima contó que su padre compuso canciones con su bandola para “entregar a cada una de sus hijas”.

La ceremonia de petición de mano persiste en la ciudad. Las formas han cambiado, pero el momento que formaliza la unión es aquel en que se reúnen ambas familias y se practican los rituales legados de los antepasados. Sigue siendo importante la petición de mano de la mujer por parte de la familia del novio (padres y tíos). Las características de las ceremonias y de las fiestas dependerán de los recursos económicos y de la adscripción religiosa. Sin embargo, se mantiene como ritual que legitima el cambio de estatus, especialmente la salida de la mujer de su grupo doméstico al del futuro marido y la consagración del estatus de *chacha* y *warmi* en la comunidad translocalizada en los barrios urbanos.

La institución *chacha-warmi*. Deberes y derechos de la esposa y del esposo

Si pensamos que los hombres necesitan una esposa y las mujeres un esposo para lograr el estatus de persona social, la institución del matrimonio es importante, tanto como el sistema de género que lo regula. La unidad conyugal es un dispositivo que organiza los comportamientos de la pareja basado en las ideologías de género. Los deberes y derechos de las mujeres esposas y de los hombres esposos se comprenden en un régimen de complementariedad de roles; mismos que se orientan a satisfacer las exigencias de producción socioeconómica del hogar,

las necesidades sexuales y de crianza de los menores. Desde el punto de vista simbólico, la unidad compuesta por dos partes de un todo (*chacha-warmi*) envuelve a lo femenino y lo masculino como componentes esencialmente diferentes que se complementan. De aquí que la vida adulta deba realizarse en par y no en singular para adquirir el estatus y prestigio que todas y todos aspiran. Por ello es que la noción *chulla* para designar a una mujer o a un hombre soltero alude a tristeza y pobreza, por estar incompletos. Desde el punto de vista social, se trata de dos partes: un esposo que dirige y provee económicamente al hogar, y que lo representa social y políticamente; una esposa que provee económicamente y administra el hogar, y oficia como cuidadora de las personas que lo integran. Se trata de cumplir roles diferenciados y complementarios que se conciben en relación simétrica. Para ello se han socializado a través de mecanismos tales como la división del trabajo (según géneros y edades) a lo largo de la niñez y adolescencia y la participación en la vida social en la fase previa al matrimonio. De igual manera, los rituales son centrales para internalizar deberes y derechos de ambos géneros y para legitimarlos. Las ceremonias de los diferentes tipos de bautizos en la infancia van configurando a los *yocallas* (hijos-niños) e *imillas* (hijas-niñas) y las actividades y libertades asignadas a las jóvenes (*tawajo*) y a los jóvenes (*wayna*) prefiguran a esposas y esposos. Pero son aquellas celebradas en el matrimonio las que establecen el estatus y el prestigio de las partes y producen la asimetría y la dominación masculina. Esto porque la idea de la complementariedad de roles y las reglas de reciprocidad forman parte de un modelo que valora y legitima las prácticas sociales que asignan al hombre la posición de líder de la unidad doméstica, de la familia y de la comunidad.

En contraposición a lo anterior, Mamani (1999) argumenta que se trataría de un paradigma que postula la igualdad de estatus. Es decir, ambos cónyuges se valorarían del mismo modo cumpliendo roles diferentes. De acuerdo a este autor, el concepto aymara que permitiría entender este modelo es *panipacha*, que equivale a pareja humana, es decir, unión de dos personas. Se refiere al sentido de dualidad en igualdad de condiciones de dos personas. Agrega que:

El mecanismo de la vida conyugal aymara en el desarrollo social y cultural lleva implícito el sentido de solidaridad e igualdad de los componentes *chachawarmi*, condiciones básicas que sustentan el principio de igualdad y equidad de un matrimonio aymara, no habiendo discriminación alguna, al menos como modelo. La sociedad es la que modela las pautas de conducta de cada uno y conserva el sentido de reciprocidad en el contexto conyugal, familiar y comunal. La estabilidad de *chacha-warmi* no solo se apoya sobre las necesidades de intercambio de bienes y servicios, división de tareas, etc. sino que también se fundamenta sobre la base de la identidad individual de sus componentes y el reconocimiento de cada uno como entes interactuantes, cuyo cuerpo dual tiene como finalidad el desarrollo en plenitud (Mamani, 1999, p. 308).

En tanto el dominio de los hombres es justificado social y culturalmente mediante la idea de complementariedad y equidad, trasciende a los sujetos hombres y mujeres. Ambos perciben que este orden los posiciona en lugares diferentes, pero con el mismo estatus y poder. En general, no identifican, por ejemplo, el derecho que el régimen de género otorga a los hombres para ejercer violencia en contra de las féminas, para controlar su sexualidad y su trabajo. Las inequidades se comprenden como desajustes provocados por el no cumplimiento de las reglas, de los deberes; y no como privilegios sociales originados por el régimen de género.

En las familias campesinas tanto el marido como la esposa trabajaban para conseguir los recursos necesarios para la reproducción económica y social del hogar y ambos disponían de su producto. Pero las mujeres no tenían dominio sobre la propiedad de los pastales, que en una economía basada en la ganadería constituía uno de los bienes más preciados; no obstante, eran propietarias de sus animales y de pequeñas parcelas para cultivar quinua y papas. Se ocupaban de la producción para el autoconsumo, de la obtención de ingresos y de administrarlos, del cuidado de los hijos y del marido. No disponían de derecho al descanso, al ocio ni a invertir dinero en

sí mismas; y secundaban a los hombres en el liderazgo familiar y comunal. El hombre esposo tenía acceso a la propiedad de los pastales, aplicaba sus prerrogativas en la disposición de recursos para el consumo personal, para ser atendido cotidianamente, para elegir tiempo de ocio, para tener parejas sexuales fuera del matrimonio y para ejercer violencia física en contra de la esposa si ella se apartaba del comportamiento ideal. Era el líder del proyecto familiar, aun cuando las esposas tomaran decisiones sobre la alimentación, emprendimientos agroganaderos o comerciales, en la educación de los hijos e hijas y/o asumieran riesgos mayores emigrando hacia las ciudades. En este marco, se entiende por qué las asambleas comunales estaban compuestas principalmente de hombres, que estos dominaran más el español, accedieran a mayor escolaridad, que fueran los apoderados en las escuelas y que intervinieran directamente en el uso de anticonceptivos como una forma de controlar la sexualidad de las mujeres.

Las tensiones que generaban las diferencias de poder en el hogar se manifestaban en conflictos conyugales que eran resueltos mediante los procedimientos de mediación descritos más arriba (padres, padrinos y líderes comunitarios). Si no eran resueltos por ellos, se trasladaban a los jueces de distrito. Estos mecanismos permitían enfrentar los problemas de pareja que involucraban a los grupos domésticos de ambas partes. Para ello los agentes aplicaban las normas de género para restaurar el orden social familiar.

En el contexto del proceso de imposición del sistema jurídico positivo y del régimen estatal de construcción social y simbólica de los géneros, las reglas consuetudinarias de aplicación de justicia fueron reemplazados; y al mismo tiempo, los hombres y las mujeres fueron cambiando al adoptar los valores y normas hegemónicos de la sociedad nacional. En la década de los ochenta esta era una situación sensible en las mujeres. El siguiente testimonio da cuenta del vacío institucional que las afectaba:

Las mujeres sabemos sufrir mucho aquí, más que hombres, algunas pasan felizmente también. Ahorita de todo me pienso: ¡Para qué me parió mi mamá, para qué si se murieron todos! Antes arreglaban entre papás, los de mujer y

los del hombre con un juez; multa tenían que pagar. Si es que había un motivo de mujer, ella paga. Ahorita yo no, no tengo nada que pudiera decir mi mujer está andando con otro, que no está trabajando, así. Bueno y sano me trata bien también, pero cuando sale de la casa se olvida de los niños, yo no pu' año, año con mis hijos. Estamos sufriendo con maridos... (T. C., Pisiga Carpa).

Teodora argumentaba tener el comportamiento correcto como esposa: trabajaba y era fiel a su esposo. Este no cumplía con los deberes de esposo-padre. Habla de la ausencia de protección por la pérdida de sus padres, de otros parientes que la representarían y de la ausencia de jueces de distrito como mediadores. Unos años más tarde (en 1989) conocí el caso de una amiga recién casada que se quejó ante sus suegros por la infidelidad de su marido con una joven de Bolivia. Después de hacer algunas averiguaciones respecto de la conducta de su hijo, su padre y su madre lo castigaron de madrugada, pegándole con sogas, imponiendo su autoridad y sancionándolo. Al concebir que el matrimonio da inicio a la fase de adultas y adultos, y que la pareja debe ser guiada como niños inexpertos en el camino de la vida conyugal, esto exige la presencia de parientes con experiencia para atender los problemas que surgen en la cotidianidad de los hogares y con autoridad.

Otros testimonios femeninos alegaban maltratos físicos, la falta de preocupación del marido por proveer de alimentos y ropa para ellas o por tomar decisiones sin consultarla respecto de actividades económicas o religiosas. Para los hombres, el que las mujeres sean flojas, no sean diligentes en las tareas de la casa y en las actividades productivas, no los atiendan con cariño o los celos. Un marido residente en la comuna de Alto Hospicio entrevistado en el verano de 2015 señalaba: *“En el mundo de nosotros, la mujer tiene que ser muy atenta al hombre, tiene que preocuparse de todos los quehaceres de la casa, y complementarse con el hombre, no solamente darle la tarea, el rol de cuidar al niño, de cocinar, de lavar la ropa, sea de la mujer, sino que también sea compartido”*.

Ellas no debían dar pie a nada que suponga un grado de confianza mayor con los varones. El compor-

tamiento corporal y estético sigue reglas específicas que indican si una mujer es transgresora o no de las mismas. Por ejemplo, la disposición del sombrero ladeado, peinarse o vestirse en un día cualquiera como si fuera de fiesta, formas de mirar directamente a los ojos a los hombres, reírse y hacer bromas en público. Una mujer mayor de Colchane, que había tenido generalmente problemas con su marido, relataba que antes los hombres regañaban a sus esposas cuando estas lavaban su cabello o ponían cuidado en su persona, arguyendo que lo hacían para provocar a otros hombres o a un supuesto amante. Cuando una mujer tenía mucha fuerza y presencia en la familia, se decía que el hombre es mandado por su mujer, lo que supone cierta desvalorización entre sus iguales. Él debe imponerse frente a las decisiones económicas y sociales y lo ideal es hacerlo con el pleno consentimiento de la esposa; pues si ella se resiste le acarreará dificultades prácticas y de imagen ante las demás unidades domésticas. Sin embargo, las mujeres pueden romper estas reglas, asumiendo las consecuencias. Si efectivamente deciden establecer contactos sexuales con otros hombres, son fuertemente reprimidas y castigadas por sus maridos, por sus padres y suegros. Si los hombres cometen adulterio las mujeres discutirán con ellos, no los atenderán bien y también enfrentarán a la amante. Son los parientes los que se encargarán de evaluar. La existencia de hijos e hijas producto de esta relación extramarital era regulada por la patrilinealidad, quedando a cargo de la familia del hombre. Si bien estas situaciones acarreaban conflictos internos, los mediadores buscaban soluciones para que la pareja no se separara. Entre los arreglos, identifiqué casos en que la llegada de un niño al seno del hogar era aceptada por el conjunto de los familiares, especialmente los hermanos y hermanas. La mujer exigía al esposo encargarse de sus gastos, pues los de ella correspondían a sus hijos biológicos.

Registré solo un caso en el que las mujeres, como colectivo (bajo el formato organizativo impulsado por el Estado en centros de madres), se quejaron por los maltratos físicos. Lo hicieron en el comité vecinal, antes de una fiesta patronal, indicando que el marido borracho que maltratará a la mujer iba a ser multado o golpeado por el resto de los varones. Esto no se llevó nunca a la práctica, pues a los pocos días la mayor parte de las familias decidió ingresar

a la iglesia pentecostal, dividiéndose así la estancia entre católicos y evangélicos. No obstante, informa acerca de cómo los cambios promovidos por la administración estatal chilena significaron mayores ventajas para los hombres y una profundización de la dominación masculina. Pero, al mismo tiempo, al no disponer de los antiguos mecanismos de control, ellas actuaron como grupo aprovechando las nuevas formas de organización, como los centros de madres para interpelar a la comunidad respecto de una práctica que consideraron injusta.

La capacidad reproductiva de las mujeres es valorada en el matrimonio y en la familia del marido. Cuando una mujer no puede concebir hijos, ya sea por problemas de su esposo o de ella, se resuelve adoptando niños de otras parejas, principalmente de los parientes más cercanos, los cuales reciben un trato de hijos legítimos, aunque estos conozcan a sus padres biológicos. Pero el no engendrar acarrea dificultades, especialmente con las suegras. Son ellas las que maltratan verbalmente a la nuera si los hijos demoran en llegar. Por otra parte, el control de la natalidad que lideraron los agentes de salud estatal en la segunda mitad de la década de los ochenta fue lentamente adoptado, pero los maridos eran quienes decidían si se sometían o no a los procedimientos. Algunas mujeres les temían y no querían usarlos, argumentando que los cuerpos femeninos del altiplano son diferentes de los de las mujeres de la ciudad; pero eran obligadas por los esposos, dadas las exigencias que enfrentaban por los gastos en educación y por las aspiraciones de dejar el trabajo campesino. Sin embargo, hubo maridos que no permitieron que sus esposas los adoptaran por temor a ser engañados sexualmente con otros hombres.

Hasta fines del siglo pasado era difícil la ruptura matrimonial, especialmente cuando se trataba de uniones consagradas en el registro civil. El divorcio era concebido como una actitud de animales y no de seres humanos. En la medida que las mujeres salen de sus localidades de origen para integrar otra familia, la separación las vuelve vulnerables. Una dirigente social de Cariquima argumentaba en 1992:

Cuando las hijas mujeres salimos, ya no pertenecemos a la familia de mis padres, ya no tengo nada, chacra, pastales, nada; porque en la

estancia del marido tenemos animales, chacra. La mujer aymara tiene que sujetarse como sea a la familia del varón, ya que dijimos “este hombre es mi hombre en la mala y en la buena”, entonces tenemos que quedarnos. Yo conozco a una mujer que a pesar de que su esposo es un irresponsable total, quisieron separar. Pero dijo, “¿china [sirvienta] de quién me voy a ir? Aunque mi marido es irresponsable y tomador, es mi esposo, aquí me quedo”. Hasta el día de hoy ahí está. Trataron de mejorar, no es china de nadie, no es risa de nadie (E. M., Cariquima).

Asimismo, señalaba: “La mujer va de rancho en rancho. El hombre se queda ahí en su comunidad, es cabeza y punto. Yo soy de Quebe, nada tengo que hacer ahí. Yo Salí de allá y estoy en Chijo, a cabeza de mi esposo y punto”. Esta era la norma, pero en la práctica, cuando el matrimonio tenía solo hijas mujeres, se buscaban arreglos convenientes para la continuidad en el control de los recursos. Ellas podían irse a otra localidad, pero pastear su ganado y el de su marido en la estancia de sus padres. Por otra parte, la herencia bilateral del sistema jurídico estatal favorecía el reclamo de derechos de las mujeres tanto de acceso a los pastales como a la propiedad de parcelas de cultivo.

La mayoría de las mujeres y de los hombres residentes en la ciudad afirman que el sistema normativo y ético puede sintetizarse en la expresión aymara *suma kamaña* (buen vivir), lo cual se logra por el cumplimiento de roles diferenciados y en equidad para alcanzar equilibrio y estabilidad. Pero las prácticas matrimoniales incluyen también contradicciones, conflictos y desigualdades que han conducido a las separaciones. Actualmente, las rupturas matrimoniales son aceptadas y se explican por la falta de madurez de ambas partes, por irresponsabilidad o por la libertad personal que genera la vida en las ciudades. Los hombres separados hablan de las dificultades que conlleva conciliar la vida laboral, la vida en pareja y el cuidado de hijos en los modos de vida no campesinos; en consecuencia, no les es fácil, tanto al hombre como a la mujer, cumplir con lo que se espera de ellos. Las mujeres que trabajan por cuenta propia no se refieren a estas dificultades. Sí lo

hacen quienes tienen un empleo dependiente y de tiempo completo. Sin embargo, en la mayoría de los casos analizados ser pareja, madre, trabajadora y administradora del hogar es un referente de identidad y su cumplimiento les provee de bienestar y tranquilidad. Entre los arreglos que se despliegan para adaptar las normas a las nuevas condiciones de vida, se halla el regreso formal de la mujer a la familia de origen. En estos casos la separación es asumida como una opción que puede legitimarse a través de arreglos entre los padres o parientes de ambos. La muerte de un esposo o una esposa significa que el viudo/a puede contraer nuevamente matrimonio y/o permanecer en la localidad de la familia de su cónyuge fallecido/a como miembro legítimo de ella.

Reflexiones finales

He propuesto que los cambios que se han desplegado en las prácticas matrimoniales iluminan nuestra comprensión sobre el devenir de las relaciones de género en la colectividad aymara del norte chileno. Puedo señalar que la constitución de la unidad conyugal se estructura según el régimen de género binario que insta a mujeres y hombres en su condición de esposo y esposa. Esto ocurre en un contexto en que la familia tiende a organizarse según principios de patrilinealidad y residencia virilocal de la unidad doméstica; aunque el reemplazo del trabajo agroganadero por actividades comerciales, transporte y otros servicios los va dejando atrás.

Es posible hablar de dos órdenes de género en un campo de lucha, cuya articulación depende de las condiciones socioeconómicas del hogar. Por una parte, aquel que deviene de los antepasados normado bajo un formato binario basado en las diferencias ontológicas de mujeres y hombres y que otorga tanto a esposas como a esposos la obligación de la producción y reproducción de los hogares siguiendo el modelo dual de complementariedad, como eje ideológico que justifica la dominación de los hombres y lo masculino, especialmente a través del control de los productos del trabajo y el liderazgo público de la familia. Por la otra, el que impone el Estado y la sociedad nacional, basado en las ideas judeocristianas que otorga, también, privilegios a los hombres mediante el control económico de las mujeres-esposas y el confinamiento en la esfera doméstica

como responsables de las tareas reproductivas. En menor medida, y como efecto de los procesos de integración nacional, influyen las ideas feministas contrahegemónicas contemporáneas, especialmente en lo que tiene que ver con el rechazo a la violencia intrafamiliar y procesos de independencia económica y sexual. Ambos patrones de género no operan de manera dicotómica, sino que van configurando varios tipos de masculinidades y femineidades según las exigencias económicas, políticas y religiosas de los hogares, de las familias y de la comunidad aymara en un contexto sociopolítico de reconocimiento étnico y de redistribución.

Las prescripciones matrimoniales han regulado el control de los recursos y asegurado el orden social de género que produce estabilidad. Se trata de un mecanismo que promueve alianzas políticas que contribuyen a la continuidad de la comunidad, ahora translocalizada. Las prácticas endogámicas de los grupos agnados formaban grupos corporativos en torno a la propiedad de los pastales para mantenerla en manos de los hombres. Lo mismo ocurría con la residencia virilocal y la descendencia patrilineal. La reproducción de estas formas de organización fue posible por el funcionamiento de un sistema de género que asignaba a los hombres y a lo masculino el control y dominación para lograr mantener el orden social (Harvey 1989). Si los procesos de desagrarización y descampesinización han conducido a una menor importancia del control de los recursos agropecuarios, la flexibilidad en la elección de la pareja y en la residencia va aumentando. Esto explicaría la disminución de la endogamia por mitades (*Arajj Sasya y Manqha Sasya*) y por comunidad (Isluga y Cariquima). La elección de pareja se amplía a personas de origen indígena, pero que no pertenecen a estas comunidades y en menor medida a quienes no se adscriben a algún pueblo originario. De una clara tendencia a la endogamia por comunidad se pasa a una red más amplia, incluyendo relaciones interétnicas. Actualmente, las mujeres se refieren a un pasado reciente en el que los padres arreglaban los matrimonios, y a un presente en el que las personas toman sus propias decisiones, asumiendo riesgos individuales, a pesar de que las familias igualmente intervienen. De todas maneras, resta por averiguar si la flexibilidad en las preferencias afecta del mismo modo a mujeres y a hombres.

La estrecha relación que tiene la familia paterna con la nueva unidad doméstica contribuye a la mantención de la comunidad como conjunto social distintivo en las ciudades. Esto se manifiesta en la colaboración económica (especialmente en la primera etapa de casados), en los vínculos sociales, en la participación en las festividades y en la representación política de los hogares como miembros de la comunidad de pertenencia. Es decir, si bien la incidencia de los padres disminuye, su influencia conserva su importancia para mantener redes de alianzas para la producción económica y social de la unidad doméstica, de la familia y de la comunidad, tanto en la localidad rural como en las ciudades.

El control de los padres y madres en el matrimonio y en la reproducción del orden de género se observa principalmente en la ceremonia que legitima la unidad conyugal. Denominada *jaquichasiña* y celebrada de manera menos sofisticada que antaño por la comunidad aymara translocalizada, se mantiene como rito de pasaje a la vida socialmente reconocida de adultas y adultos y como mecanismo para afirmar normas y valores de la condición de esposo y esposa. Manifiesta la legitimidad de la unión ante la comunidad indígena y constituye un mecanismo que reproduce el régimen de género y las fronteras étnicas. La aceptación social del nuevo matrimonio se precisa para establecer alianzas entre los dos grupos domésticos que se unen. El ritual da cuenta de la construcción social y cultural del hombre esposo y de la mujer esposa. Los roles, normados según el principio de complementariedad, implican diferenciación social y política. El punto de partida de la unidad *chacha-warmi*, en su forma ritualizada, expone el ideal que guiará los comportamientos de mujeres y hombres y de los hogares; por lo tanto, legitima las relaciones de poder que los regularán. El esposo y lo masculino representan el liderazgo, en sus propios términos “es la cabeza”. Esta idea se asocia al prestigio y al dominio. Ello permite naturalizar el control que ejercen los hombres sobre la sexualidad de las mujeres y en el número de hijos. En cambio, el trabajo de reproducción económica y social del hogar (cuidado de sus miembros, obtención de ingresos, actualización de las redes sociales, producción de rituales) como propiedad de las mujeres y lo femenino, le asigna un lugar preponderante en la vida familiar y comunal, pero en una

posición subordinada. En resumen, la ceremonia *jaquichasiña* es un dispositivo que configura a hombres y a mujeres en la fase más importante de la vida de las personas; ya que constituye el rito de pasaje clave de pertenencia a la familia y comunidad. Y lo hace reproduciendo el dominio masculino, normalizando la subalternidad de las mujeres y sus grupos de pertenencia.

Los principios de reciprocidad y complementariedad como paradigma de la unidad conyugal, que postula igualdad de estatus (Mamani, 1999, Speeding, 1997), forman parte de un tipo de ideología de género que justifica los comportamientos de mujeres y de hombres para lograr estabilidad en las relaciones familiares y, por lo tanto, en la comunidad translocalizada. Como afirmó Platt (1980), lejos de configurar una relación simétrica, legitima desigualdades entre el hombre y la mujer; pero debemos comprender que no solo se trata de una cuestión lógico-simbólica, sino que implica estudiar sus efectos en las prácticas sociales, económicas y políticas en las personas marcadas por el género; pues naturaliza la dominación masculina.

La urbanización de los hogares y la mayor escolaridad de sus miembros han contribuido al reemplazo de las instituciones que operaban en caso de conflictos de pareja y sus familias por el sistema jurídico estatal, lo cual implica la expansión del régimen de género hegemónico, tensionando los principios del modelo de complementariedad; dejando un vacío institucional que afectaría más a mujeres que a hombres. Esto porque la institucionalidad estatal vigente invisibiliza normas y valores de la tradición aymara.

El devenir de las prescripciones matrimoniales, de los rituales y de las reglas que norman el comportamiento de los esposos y esposas muestra que las relaciones de género contribuyen a la permanencia de la comunidad aymara en el contexto de la economía neoliberal y de la sociedad nacional. El matrimonio o *chacha-warmi*, como un conjunto de disposiciones que organizan la relación esposo-esposa, requiere de un sistema de género para su reproducción. Este provee los componentes necesarios para producir estabilidad conyugal y para configurar redes sociales que contribuyen a reafirmar al conjunto de patrilinarios. Esto se ve en la

relación suegra-nuera (formada por mujeres) que se dirige a cuidar los intereses de la familia del hombre. La salida de la mujer de su grupo doméstico y las exigencias que implicaba su adopción por parte de la familia del varón las situaba en una posición de subordinación y dependencia en relación a las y los integrantes de la nueva familia. Los cambios en la residencia de la unidad doméstica disminuyen las exigencias de las recién casadas en la cotidianidad; no obstante, deben subordinarse a las familias de sus parejas y colaborar con sus proyectos, especialmente en la fase inicial del nuevo hogar.

Si bien el sistema de género no se agota en las relaciones de pareja, ni en la relación suegra-nuera, los datos acopiados sitúan la unidad *chacha-warmi* como un referente relevante que organiza los comportamientos de gran parte de la vida de mujeres y hombres. Esto porque la regulación del matrimonio y los mecanismos para su consagración han permitido producir y reproducir relaciones de poder al interior de la familia y de la comunidad andina colonial y republicana. En este sentido, en contraposición a lo señalado por Harris (1985), se puede afirmar que el estudio del matrimonio en la colectividad aymara puede explicar las relaciones de género, pues incluye aspectos nucleares del comportamiento de las personas adultas asociados a la dominación masculina como la violencia, la exclusión de la representatividad social y política de sus hogares, el control de su sexualidad, la negación del derecho al ocio. En cambio, las interpretaciones vertidas concuerdan con Rivera Cusicanqui (2010), pues la complementariedad como principio de organización del género no implica igualdad social. En el contexto de las transformaciones que impone la sociedad nacional, la convivencia equilibrada entre diferentes es un ideal al que aspiran las familias aymaras, pero ello no significa que exista equidad social. Las representaciones de género del mundo occidental, transmitidas por la escuela, las iglesias y los medios de comunicación refuerzan el dominio de los hombres-esposos. El no reconocimiento del trabajo femenino para la familia del esposo, si es que la familia decide no aceptar a la mujer, habla de la colonización de género por parte de la sociedad nacional. Aun así, a diferencia de las mujeres no indígenas, las aymaras son valoradas y validadas como *warmis* o mujer adulta, en tanto trabajadoras remuneradas y no remuneradas;

no obstante, se tiende a una subvaloración de los aportes económicos femeninos. Si las condiciones económicas lo permiten, las mujeres que residen en la ciudad imitarán el modelo de familia obrera que primó en el siglo XX agregando tareas domésticas que no tenían en el modo de habitar campesino. Las exigencias de higiene, de orden y de cuidados de menores y mayores (impuestos por la escuela y el sistema de salud pública) demandan mayor cantidad de horas-mujer en las actividades reproductivas.

Ahora bien, las prácticas sociales guiadas por el modelo de género y las prácticas matrimoniales son la base de alteridad de la comunidad aymara respecto de la sociedad no indígena. Las tradiciones culturales de género se ponen en juego cuando se contrastan con las de las familias no indígenas con las cuales se convive cotidianamente; y en el contexto del reconocimiento de las diferencias étnicas ante el Estado y la sociedad nacional, el modelo *chacha warmi* se concibe como evidencia de tradiciones culturales de género propias, legadas por los antepasados, cuyos contenidos se orientan a la equidad social entre esposos y esposas. Aunque no hay una sola forma de resignificar estas tradiciones, ha sido útil para mantener las fronteras étnicas, para configurar utopías y pensar proyectos de género y ciudadanía diferenciada. Son los líderes hombres quienes reivindican esta diferencia, aunque evidentemente hay mujeres que concuerdan con estos proyectos. Se observa, también, la presencia de un grupo de mujeres (escolarizadas y segunda o tercera generación de migrantes en las ciudades) que califica a su comunidad de machista, para describir el poder de los hombres, y exigen cambios para disminuir las inequidades. En este segmento, el movimiento feminista nacional e internacional ha tenido una influencia importante.

Agradecimientos

Agradezco de manera especial a las amigas y a los amigos aymaras por su acogida y enseñanzas; a los evaluadores que contribuyeron a mejorar este artículo. Al proyecto 3732-18, auspiciado por el Concurso Proyectos Mayores de Investigación Científica y Tecnológica Universidad de Tarapacá y al proyecto FONDECYT 1190822 Adolescencia y sexualidad. Construcción socio-cultural de la homosexualidad y

el homoerotismo en adolescentes varones, aymaras y no aymaras, del norte de Chile.

Referencias citadas

- Albó, X. y Mamani, M. (1980). Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras. En Mayer, E. y Bolton, R. (Eds.). *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (pp. 283-326). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Anderson, J. (1990). Sistemas de Género e Identidad de Mujeres en Culturas Marcadas del Perú. *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 1, 77-117.
- Bertonio, L. (1984 [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Ceres.
- Carrasco, A. M. (1998). Inserción laboral de la mujer aymara. *Revista de Ciencias Sociales*, 8, 83-96.
- Carrasco, A. M. y González, H. (2014). Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile. *Si Somos Americanos*, 14(2), 217-231.
- Collier, J., Rosaldo, M. y Yanagisako, S. (1982). Is there a family? New anthropological views. En Thorne, B. y Yalom, M. (Eds.). *Rethinking the Family. Some Feminist Questions* (pp. 71-81). Londres: Longman.
- Collier, J. y Yanagisako, S. (1987). Introduction. En Yanagisako, S. y Collier, J. (Eds.). *Gender y Kinship. Essays Toward a Unified Analysis* (pp. 1-13). Stanford, CA: Stanford University Press.
- De la Cadena, M. (1991). Las Mujeres Son más Indias. Etnicidad y Género en una Comunidad de Cusco. *Revista Andina*, 1, 7-29.
- De la Cadena, M. (1997). Matrimonio y etnicidad en las comunidades andinas (Chitapampa, Cusco). En Arnold, D. (Ed.). *Mas allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes. Parentesco y género en los Andes* (pp. 123-149). La Paz: ILCA – CIASE.
- Echeverría, C. (1998). División sexual del trabajo y matrimonio aymara contemporáneo desde una perspectiva de género. *Revista de Ciencias Sociales*, 8, 97-108.
- Fuller, N. (2000). Los estudios de género en el ámbito sudamericano. <http://pucp.academia.edu/normafuller/Papers>.
- Gavilán, V. (2002). Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género en las comunidades del altiplano del norte de Chile. *Chungara. Revista Chilena de Antropología*, 34(1), 101-117.
- Gavilán, V. y Carrasco, A. M. (2018). Prácticas discursivas e identidades de género de las mujeres aymaras del norte chileno (1980-2015). *Diálogo andino*, 55, 111-120.
- Gavilán, V., Carrasco, A. y Parra, M. (2018). Heterogeneidad social en la colectividad aymara del norte chileno. Mujeres y hombres en el Censo 2002. Manuscrito en proceso de evaluación.
- Gundermann, H. y González, H. (2008). Pautas de integración regional, migraciones, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile. *Universum*, 23, 82-115.
- Gundermann, H. y González, H. (2009). Sociedades Indígenas y Conocimiento Antropológico. Aymaras y Atacameños de los siglos XIX Y XX. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 41(1), 113-114.
- Harris, O. (1985). Complementariedad y Conflicto: Una Visión Andina del Hombre y la Mujer. *Allpanchis*, 25, 17-42.
- Harvey, P. (1989). Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos. *Documento de trabajo Instituto de Estudios Peruanos*. Lima, N° 33. Serie Antropología N° 9, 22.
- Harvey, P. (1991). Comentarios al artículo de M. de la Cadena. *Revista Andina*, 9(17), 33-35.
- Isbell, B. J. (1976). La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual andina. *Estudios Andinos*, 5(1), 37-56.
- Kessler, S., Ashenden, D. J., Connell, R. W. y Dowsett, G. W. (1985). Gender relations in secondary schooling. *Sociology of Education*, 58(1), 34-48.
- Mamani, M. (1999). *Chacha-Warmi*. Paradigma e Identidad Matrimonial Aymara en la Provincia de Parinacota. *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, 31(2), 307-317.

- Martínez, G. (2014). La soltería en Iru pampa (Bolivia). *Diálogo Andino*, 45, 131-151.
- Moore, H. (1991). Parentesco, trabajo y hogar: cambios en la vida de la mujer. En *Antropología y Feminismo, Feminismos*, Cátedra. Madrid.
- Morell, P. y Roura, J. (2014). Despatriarcalización y descolonización. Una problematización del discurso del 'Chacha-Warmi', en el contexto de la Bolivia plurinacional. En *Modernidad, Indigeneidad, Innovación Social desde la Perspectiva de Género* (pp. 139-151). Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat.
- Oehmichen, C. (2002). Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas. *Alteridades*, 12(24), 61-74.
- Platt, T. (1980). Espejos y Maíz. El concepto de *yanantin* entre los macha de Bolivia. En Mayer, E. y Bolton, R. (Eds.). *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (pp. 139-182). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Poole, D. (1991). Comentarios al artículo de M. de la Cadena. *Revista Andina*, 9(17), 38-39.
- Rivera Cusicanqui, S. (1996). Desafíos para una democracia étnica y de género en los albores del tercer milenio. En *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto* (pp. 1-61). La Paz: Mama Huaco.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). Mujeres y estructuras de poder en Los Andes. De la etnohistoria a la política. En *Violencias Re-Encubiertas en Bolivia* (pp.174-198). La Paz: Piedra Rota.
- Rubin, G. (1986 [1975]). El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología*, 30, 95-145.
- Sánchez-Parga, J. (1990). *¿Por qué Golpearla? Ética, Estética y Ritual en los Andes*. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP).
- Scott, J. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, M. (Ed.). *La Construcción Cultural de la Diferencia Sexual* (pp. 265-362). México: PUEG y Porrúa.
- Shapiro, W. (1981). *Mwuyt marriage. The cultural anthropology of affinity in northeast Ambem Land*. Filadelfia, PA: Ishi.
- Spedding, A. (1997). Investigaciones sobre género en Bolivia. Un comentario crítico. En Arnold, D. y Spedding, A. (Eds.). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes* (pp. 53-74). La Paz: ILCA – CLASE.
- Stolen, K. A. (1987). *A Media Voz. Ser Mujer Campesina en la Sierra Ecuatoriana*. Quito: CEPLAES.
- Yanagisako, S. (1979). Family and household: the analysis of domestic groups. *Annual Rev Anthropology*, 8, 161-205.
- Yanagisako, S. y Collier, J. (1987). Towards a unified analysis of gender and kinship. En Collier, J. y Yanagisako, S. (Eds.). *Gender y Kinship. Essays Toward a Unified* (pp. 15-50). Stanford, CA: Stanford University Press.

