



Lo que el territorio nos susurra a las mujeres

Historicidad y género
en dos comunidades adscritas
al pueblo Aymara del norte chileno

Vivian Gavilán Vega

E T H N O G R A P H I C A

Referatos:

Comité Editorial y fue sometido al sistema de referato externo, ciego y por pares

La publicación de este libro fue posible gracias al proyecto "Somos Contemporáneas de historias diferentes...". La vida social de los aymaras del norte de Chile desde la perspectiva de los estudios de Género y de las etnicidades", código 3768-23, Concurso de Proyectos "Fondo de Libros Universidad de Tarapacá 2023".

Avales institucionales:

Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne
du Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative
del Centre National de la Recherche Scientifique (EREA-CNRS)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)



Lo que el territorio nos susurra a las mujeres

Historicidad y género en dos
comunidades adscritas al pueblo
Aymara del norte chileno

Vivian Gavilán Vega

E T H N O G R A P H I C A

Dirección Colección

Florencia Tola

Antropóloga, Investigadora Principal del CONICET

Dirección Editorial

Pablo Rey

Asociación Civil Rumbo Sur

www.rumbosur.org

rumbosurong@gmail.com

Contacto

ethnographicacoleccion@gmail.com

www.rumbosur.org/ethnographica

Primera edición 2025.

Diseño de colección: Pablo José Rey

Imagen de portada: Luna Abuyeres Vigueras (2016)

Gavilán Vega, Vivian

Lo que el territorio nos susurra a las mujeres : historicidad y género en dos comunidades adscritas al pueblo Aymara del norte chileno / Vivian Gavilán Vega. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Asociación Civil Rumbo Sur, 2025.

356 p. ; 22 x 15 cm. - (Ethnographica / Florencia Tola ; 12)

ISBN 978-987-4474-62-9

1. Antropología. 2. Chile. 3. Estudios de Género. I. Título.
CDD Ch860

E T H N O G R A P H I C A

Comité Científico

Guillaume Boccara

Antropólogo, Investigador del CNRS,
Ecole des hautes études en sciences sociales (CERMA)

Philippe Descola

Antropólogo, Investigador del CNRS,
Laboratoire d'anthropologie sociale

Arturo Escobar

Antropólogo,
University of North Carolina, Chapel Hill

Rosana Guber

Antropóloga, Investigadora del CONICET

Guillermo Mengoni

Arqueólogo, Investigador del CONICET,
Universidad de Buenos Aires

Cristina Messineo

Linguista, Investigadora del CONICET,
Universidad de Buenos Aires

Mariela Eva Rodríguez

Antropóloga, Investigadora del CONICET,
Universidad de Buenos Aires

Alexandre Surrallés

Antropólogo, Investigador del CNRS,
Laboratoire d'anthropologie sociale

Marnio Texeira-Pinto

Antropólogo,
Universidad Federal de Santa Catarina

Daniela Valenzuela

Arqueóloga, Universidad de Tarapacá

Valentina Vapnarsky

Linguista, Investigador del CNRS,
Centro EREA del LESC

Aparecida Vilaça

Antropóloga, Museo Nacional
de la Universidad Federal de Río de Janeiro

Eduardo Viveiros de Castro

Antropólogo, Museo Nacional
de la Universidad Federal de Río de Janeiro

Pablo Wright

Antropólogo, Investigador del CONICET,
Universidad de Buenos Aires

A Flora,
a Elena
y a la Mati



Fotografía 1: Estancia de Enquelga (2000)

ÍNDICE

Presentación	13
Agradecimientos	17
PRÓLOGO. ¿Por qué estudiar las diferencias de género en las comunidades que se adscriben al pueblo Aymara en el norte de Chile?	21
El estudio de las mujeres y los estudios de género en el sur andino	26
Apuntes teóricos	29
Notas metodológicas	34
1.4.1. Sobre la reflexividad en el trabajo de campo	39
CAPÍTULO I. Diferencias culturales y desigualdades sociales. Acerca de la situación y condición de mujeres y hombres de origen indígena en el sur andino	41
1.1 El contexto: los estudios de la mujer y de las relaciones de género en los Andes	41
1.2 La diferencia cultural y las desigualdades sociales	51
1.3. Las prácticas de género y los sistemas de parentesco	57
1.4. Las diferencias culturales y las desigualdades sociales en comunidades del norte chileno	58
1.5 Las familias que se autoadscriben al pueblo Aymara en territorio chileno y las prácticas de la colonialidad modernizadora	63
1.6 Los pueblos originarios en la sociedad tarapaqueña desde la perspectiva de los estudios antropológicos regionales	68
1.7 La república y las comunidades indígenas en Tarapacá: para comprender los procesos étnicos y de género	76

1.8. Etnicidades y tradiciones culturales de género en el norte de Chile: propuestas teóricas para el análisis	86
--	----

CAPÍTULO II. El devenir de la comunidad y las relaciones de género en el altiplano chileno. El trabajo.

2.1 Translocalidad de la comunidad: perspectiva para situar las relaciones de género en dos comunidades del Altiplano de Tarapacá	91
2.1.1 Isluga y Cariquima, las comunidades históricas estudiadas.	93
2.2 El trabajo campesino y el comercio	96
2.2.1 Mujeres y hombres en la reproducción de la unidad doméstica	100
2.2.2 La ganadería, la agricultura y la textilería	102
2.2.3 El intercambio en la comunidad y fuera de ella	104
2.2.4 Las actividades reproductivas	107
2.3 Distribución del trabajo en la unidad doméstica	108
2.4 El control de los medios de producción y de subsistencia	113
2.5 La distribución del producto	116
2.6 La década de los años noventa. La vida laboral en la ciudad y su articulación con las actividades con las localidades de origen	118
2.7 La trayectoria de Benedicta Ch. mujer aymara de 66 años, de Isluga	123
2.8 La división del trabajo, el estatus de las mujeres y de los hombres y las ideologías de género	127

CAPÍTULO III. Dinámicas de la colonialidad de género: el sistema escolar y los efectos de la expansión de la división social del trabajo

3.1 Integración de las colectividades indígenas a la sociedad nacional	131
3.2 La Escuela Nacional como dispositivo para la producción de la diferencia colonial. El control del trabajo	132
3.3 Las mujeres y los hombres que afirman pertenecer al pueblo Aymara en el siglo XXI. Una aproximación macrosocial a la división social del trabajo en la región de Tarapacá	142
3.3.1 Brechas de género en educación y diferencias por localidad, actual región de Tarapacá	143
3.3.2 Hijos Nacidos Vivos Tenidos: los cambios en las prácticas reproductivas	147
3.3.3 Participación económica y escolaridad por sexos	151
3.3.4 Situación laboral de mujeres y hombres que se adscriben al pueblo Aymara y localidades	154
3.3.5 Actividad económica, sexo y localidad	159
3.3.6 Ocupación. Brechas entre mujeres y hombres aymaras y localidad	165
3.4. La homogenización cultural compulsiva y la diferenciación social regional. El orden colonial de género	172

CAPÍTULO IV. La organización de las desigualdades de género: las prácticas matrimoniales

4.1 Aproximación al estudio de las prácticas matrimoniales	179
4.2 La elección de los cónyuges/endogamia y exogamia	181
4.3 Jaquichasiña. Ceremonia de iniciación de las personas adultas	192
4.4 La institución chacha-warmi. Deberes y derechos de la esposa y del esposo	196
4.5 El matrimonio y las relaciones de género en el centro de la comunidad translocalizada	201

CAPÍTULO V. Identidades-alteridades, configuraciones de género y los cuerpos binarios

5.1 Las clasificaciones sociales y las representaciones de sí misma	207
5.2 Mi experiencia corporal reflexiva. Los cuerpos de mujeres y hombres de las comunidades indígenas del altiplano	215
5.3 El devenir de los cuerpos	222
5.4 Los saberes acerca del cuerpo y su funcionamiento	224
5.4.1 El concepto de animu	230
5.4.2 La historia local y la analogía de los cuerpos generizados	235
5.5 Memorias corporizadas	239

CAPÍTULO VI. Los sexos, las sexualidades y los géneros

6.1 La reproducción humana en las comunidades andinas. Ontología de los cuerpos sexuados y la estructura binaria de los géneros	244
6.2 La religiosidad: el género como símbolo y la legitimidad de las diferencias esenciales	250
6.2.1 Sujetas/Sujetos de Culto	253
6.2.2 Los santos y las santas	266
6.3 Lo masculino y lo femenino en los rituales de la agricultura y ganadería	267
6.4 Hacia la comprensión de las marcas de los cuerpos diferenciados	271
6.5 Saberes y prácticas en transformación	273

CAPÍTULO VII. Ser mujer indígena y ciudadana. La participación social y política de las agrupaciones indígenas en el norte de Chile

7.1 Acerca del reconocimiento del pueblo Aymara	277
7.2 Colectivas dentro de los colectivos. ¿Cómo entender las prácticas reivindicativas de las mujeres que se consideran descendientes de los pueblos indígenas?	281
7.3 Identidades y alteridades. Interpelando a la sociedad nacional en la década de los años noventa del Siglo XX	282

7.4 Hacia una mayor participación ciudadana	289
7.5 Las identidades de la mujer indígena en la sociedad nacional, colonizada y compleja	292
7.6 Desde el presente al pasado: reflexiones sobre lo andado	300
CAPÍTULO VIII. Consideraciones finales. Historizar la deshistorización de las relaciones de género	311
8.1 El punto de partida y el punto de llegada	312
8.2 El género en los contextos de descampesinización, desagrarización y urbanización	316
8.3 Acerca de los procesos de colonialidad del género	322
8.4 Saberes y prácticas de género. Continuidades y discontinuidades culturales	326
8.5 La fuerza de las identidades étnicas y de género. La participación de las mujeres	328



Fotografía 2: vista de las vegas y chacras de Manqha Saya (parte baja) de Isluga (1997)

PRESENTACIÓN

No se trata solo de un título el que abre este largo y profundo trabajo etnográfico realizado por la antropóloga Vivian Gavilán, cuya labor se extiende desde la década de 1980 hasta la actualidad. Estamos ante una autora profundamente involucrada con la historia del norte de Chile y con las mujeres del altiplano de Tarapacá. No solo hizo suya esa historia singular: se la apropió, la comprendió y la vivió. La historia de la pampa, del salitre, de esa clase obrera que legó al país quizás el primer movimiento social de larga duración, que desde fines del siglo XIX fue dando forma a lo que, en el siglo XX, se consolidaría como el movimiento obrero chileno. Un proceso forjado en territorios que el estado chileno anexó en su expansión fronteriza, y que la autora conoce también desde la memoria familiar. En tiempos de las salitreras eran numerosas las nacionalidades y los diversos orígenes étnicos de esa población trabajadora que también involucró a poblaciones de habla quechua y aymara. Quiero decir con esto, que la autora de este notable texto que lleva por título “Lo que el territorio nos susurra a las mujeres” *Historicidad y género en dos comunidades adscritas al pueblo Aymara del norte chileno* incorpora en el estudio que nos entrega, una manera de comprender el tiempo y el espacio, de internarse en su tiempo y su espacio. La autora nos habla de historizar lo deshistorizado una vez que analiza las relaciones sociales de género entre poblaciones que habitan esos bordes de la región de Tarapacá, esas tierras altas donde habitan/habitaron poblaciones que adscriben al pueblo Aymara. No obstante, la autora inscribe además a estas poblaciones “en estudio” en un amplio territorio de tierras áridas surcadas de valles, pampa, desierto y altiplano andino cuyos habitantes no han roto con las relaciones transfronterizas desdibujadas administrativamente tras las resultantes de una guerra de expansión territorial ocurrida en el siglo XIX. El historizar significa no fosilizar a las comunidades ubicadas en

el altiplano: Isluga y Cariquima, pues las dinámicas que las van a afectar a lo largo de medio siglo van a interferir en estos sistemas y prácticas de género.

Coloco entre comillas la expresión “en estudio” porque, habiendo conocido y compartido algunos breves trabajos de campo en el altiplano de Isluga y Cariquima con Vivian durante la década de los ochenta, en plena dictadura, y al leer los capítulos finales de esta gran obra, comprendo la lealtad de una mujer —antropóloga— que, siendo más letrada que las mujeres aymaras con quienes compartió casi medio siglo, no estableció una relación de objeto/sujeto de estudio. Más bien, tejió aprendizajes en común, a partir de trayectorias de vida que encontraron puntos de encuentro, configurando otro tipo de lazos sociales: vínculos construidos desde los aprendizajes compartidos, desde entonces hasta hoy.

Y es aquí donde me permito detenerme al valorar lo que fue bajo la dictadura la creación de los Organismos no Gubernamentales -ONGs- a los que se refiere Vivian y en los inicios de estas páginas, los del norte como el Taller de Estudios Andinos (TEA) y Taller de Estudios Regionales (TER) y los de Santiago en que compartimos desde el Programa de Estudios de Mujeres Campesinas e Indígenas (PEMCI) y, como jóvenes feministas, una enorme voluntad por no encerrarnos en nuestras propias preocupaciones como antropólogas, geógrafas, sociólogas sino más bien salir de las ciudades que habitábamos para comprender lo que ocurría con las mujeres que poblaban el mundo rural.

Reconozco en la escritura de Vivian esos años, esas voluntades, las solidaridades, y esas utopías. Traigo a la memoria el hecho de haber presentado ante sus protagonistas el libro *Historias Testimoniales de las Mujeres del Campo* del PEMCI, algo como una fiesta entre mujeres universitarias, aprendices de cientistas sociales y campesinas en que una inquilina de una hacienda, cercana a Santiago, habiendo leído las historias de vida de mujeres nortinas dijo en un ambiente festivo de asamblea “yo me acuerdo de lo que ella dijo: *teniendo ganado no se necesita marido*”. En aquellos tiempos formamos la Red de Artesanas consistente en intercambios de hilados de lanas de ovejas, llamas y alpacas, entre campesinas e indígenas y pobladoras de la urbe. Y como lo señalan las mujeres que han sido parte de este estudio, esos tiempos se recuerdan con una no poca nostalgia.

Y bueno, las relaciones sociales de género, las representaciones binarias de lo masculino y lo femenino tienen un espacio, un lugar y un tiempo, son cambiantes y no se las puede desprender de las transformaciones que ocurren en las sociedades que las mujeres habitan, en este caso en los bordes de la frontera norte con el peso imborrable de las tradiciones indígenas y de otros pueblos de los Andes, ante el peso no menor del largo y persistente intento de blanqueamiento de la sociedad hegemónica. Es por ello que la labor analítica de Vivian Gavilán resulta tan certera: su mirada y su escucha se extienden como una filigrana para comprender cómo se va construyendo, deconstruyendo y reformulando el cruce entre etnicidad y género. Desde los años ochenta del siglo pasado hasta hoy, tras casi medio siglo, las rela-

ciones humanas —especialmente entre los géneros— han cambiado notoriamente. Sin embargo, como afirma la autora, lo que llega al presente son “continuidades y cambios”. Así, las ideas asociadas al matrimonio aymara, al *chacha-warmi*, y a los atributos asignados a hombres y mujeres —en particular en la división etaria del trabajo dentro de la unidad doméstica— se van diluyendo y transformando, influenciadas por el peso de instituciones como la escuela y, especialmente, por los procesos sociales que atraviesan a estas comunidades traslocalizadas: la descampesinización, la desagrarización y la desruralización.

Los cambios impuestos por el giro neoliberal de la sociedad dominante, la chilena, han moldeado estos procesos de transformación, interviniendo en la educación, en las ocupaciones y en la creciente asalarización de hombres y mujeres, lo que ha acentuado las brechas de género. Las diferencias y desigualdades que persisten, incluso bajo el marco discursivo de la complementariedad, no son necesariamente las mismas que existían antes, lo cual permite comprender los testimonios de las páginas finales de esta obra, como los de una tejedora y una estudiante que luchan por el reconocimiento indígena y por visibilizar las desigualdades sociales en las que se encuentran las mujeres. Estos relatos merecen una lectura atenta, pues invitan a reconsiderar ciertos supuestos que los estudios de género y los feminismos suelen dejar de lado: no existe una categoría universal de “mujer”, ni una única comprensión —blanca y de raíces judeocristianas— de las desigualdades entre hombres y mujeres, del patriarcado o de la dominación masculina. Lo que emerge, más bien, son decodificaciones inscritas en experiencias, cuerpos e identidades diversas, muy distintas de las construidas desde la visión de la sociedad hegemónica sobre los pueblos subalternizados.

En definitiva, más allá de la profundidad de este estudio —que cruza instituciones, religiosidad, cultura, salud, educación, entre otros ámbitos—, las mujeres que han sido parte de estos procesos de cambio encarnan hoy prácticas de resistencia. Son ellas mismas quienes convocan a la despatriarcalización, al tiempo que afirman con fuerza su identidad étnica.

Ximena Valdés S
Geógrafa, Dra. en Estudios Americanos
Premio Nacional en Geografía 2023

Fotografía 3: una casa en Cariquima (20015)



AGRADECIMIENTOS

Registro aquí mis sentimientos de gratitud hacia quienes me acompañaron en el camino que me llevó a componer este manuscrito y convertirlo en un libro para compartir interpretaciones y reflexiones sobre una forma particular de conocernos en América Latina. Aunque el texto de base fue elaborado en un año calendario, los capítulos son revisiones de textos previos que compilé para presentar mi tesis doctoral en el Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona. En su conjunto se trata de material documental acopiado a lo largo de una extensa e intensa carrera profesional y académica, lo que implica mi vida personal-laboral (como antropóloga) por más de 40 años. Evidentemente, no puedo mencionar a todas las personas que me han ayudado, pero no las olvido. Agradezco infinitamente a las compañeras de Isluga y Cariquima que hicieron posible este recorrido. A la mayoría las conocí antes de cumplir 20 años y aún mantengo vínculos afectivos con ellas. Nunca las vi como “informantes”; las relaciones que construimos les imprimieron un estilo particular. Mi residencia entre 1982 y 1984 en estas comunidades, locus principal de mis estudios, contribuyó a forjar lazos que perduran. Hemos envejecido juntas y hemos aprendido a enfrentar dificultades, a compartir alegrías y a intercambiar reflexiones sobre nuestros proyectos de vida como mujeres. No puedo nombrar a todas, pero me gustaría agradecer a Celinda, Isabel, Patricia, Gertrudis, Jaqueline, Marcelina, Francisca, Ana, Natividad, María y a Lucía Ayma, querida amiga de Sabaya, Bolivia. Soy lo que soy hoy gracias a ellas; me abrieron sus puertas, confiaron en mí y me acogieron. Aprendí que las relaciones no se rompen, solo se suspenden; aunque pasen años, al volver a verlas me tratan como si nunca me hubiera ido. Cuando nos encontramos en las calles o mercados de las ciudades nortinas, me hablan de los últimos acontecimientos de sus colectividades y me aconsejan

para seguir en la vida en mejores condiciones. Las formas de relacionarnos entre parientes son culturales, y con las personas que conocí y he mantenido contacto, persiste un vínculo que siempre está presente para activar los afectos y mostrar que las distancias se inscriben en temporalidades diferenciadas.

A Hortencia, dirigente de las agrupaciones urbanas, por compartir sus importantes reflexiones sobre la lucha feminista de las mujeres indígenas.

En el sur, las antropólogas no disponemos fácilmente de recursos para el trabajo de campo y en los años ochenta del siglo XX, la profesionalización de la antropología era incipiente. Durante la larga dictadura civil y militar en Chile, el oficio fue visto con desconfianza política. Los carabineros, guardianes del orden en la frontera con Bolivia y mis vecinos en la estancia de Colchane, me confesaron que debían informar a sus autoridades sobre mis actividades diarias. A quienes trabajábamos en el altiplano se nos asoció con el movimiento maoísta peruano Sendero Luminoso o algún grupo revolucionario, pues los administradores públicos no entendían qué hacíamos en esas “soledades”, ubicadas a pocos pasos de Sabaya, Bolivia, y cerca de Perú; el temor a la subversión durante el régimen del dictador Pinochet alimentó su imaginación.

En Chile, un país periférico que mira a Europa como su espejo, la antropología no ha seguido el mismo rumbo que en los países centrales. Los 17 años de dictadura nos alejaron de las antropologías latinoamericanas. Las investigaciones realizadas en Chile se apartaron de las referencias teóricas centrales, y aunque esta situación ha mejorado en las últimas décadas con la globalización de las comunicaciones, creo que aún no logramos el ritmo necesario para articularnos. A fines del siglo XX, la antropología se desarrolló fuera de los centros universitarios; fueron principalmente las organizaciones no gubernamentales las que acogieron a muchas y a muchos profesionales de las ciencias humanas, gracias a la cooperación internacional que contribuyó a la defensa de los derechos humanos.

Debo reconocer el apoyo de mis amigas y colegas que impulsaron proyectos de acompañamiento a mujeres y abrieron camino a la antropología feminista. En particular, agradezco al Programa de Estudios para la Mujer Campesina e Indígena (PEMCI), que en 1983 rompió el silencio de las mujeres rurales y facilitó la vinculación —tanto del colectivo que descende de los pueblos indígenas del Norte Grande como del grupo al que pertenecía en ese momento (disidentes del régimen y jóvenes profesionales de la antropología)— con el movimiento nacional de defensa de los derechos humanos. Ximena Valdés, Sonia Montecino, Angélica Wilson y Kirai de León fueron figuras centrales en las reflexiones sobre las desigualdades sociales de género en los años ochenta y noventa. En este contexto, la fundación Humanistisch Instituut voor Ontwikkelingssamenwerking (HIVOS) de los Países Bajos, con el apoyo invaluable de Janny Van-es Sheffer, promovió la descentralización de programas, pues la mayoría estaban ubicados en la capital. Gracias a este apoyo, pude permanecer en el altiplano y desarrollar el trabajo con mujeres jóvenes de allí en la ciudad

de Iquique, anclada en la primera ONG del norte: el Centro de Investigaciones de la Realidad Nacional (CIREN), hoy CREAM. Años más tarde, pudimos fundar el Taller de Estudios Andinos (TEA), un espacio donde nos formamos como profesionales de la antropología. Con mis colegas y amigas crecí en un ambiente de inspiración, debate y solidaridad. Mis agradecimientos especiales a Ana María Carrasco, Isabel de la Maza, Kareen Standen, Hans Gundermann, Héctor González, Javier Salinas y Roberto Rojas.

Agradezco también a Pablo Ospina, compañero argentino-ecuatoriano de años intensos de amor por América Latina; nuestras conversaciones y debates son el trasfondo de este manuscrito. A Patricia Vigueras, compañera de lucha feminista y de pasiones por el trabajo comunitario, le agradezco su fe en mí y por permitirme conocer a Maria Dolors d'Argemir Cedra y a Ángel Martínez Hernáez, directores de tesis y profesores de Antropología en la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, quienes me ayudaron a valorar mi trabajo etnográfico y, sobre todo, me acompañaron como personas comprometidas con la disciplina. Sus sugerencias y apoyo constante fueron fundamentales para cumplir el rito de pasaje necesario para obtener el grado de doctora. Asimismo, a Joan Pujadas por leer la tesis y sus importantes comentarios.

Con Patricia, Carlos Madariaga y Michel Parra formamos el Equipo de Trabajo de Investigación en Salud Colectiva (ETISC) para articular saberes disciplinarios y, sobre todo, poner nuestras experiencias profesionales al servicio de las políticas públicas. Este equipo me ha brindado mucho para reflexionar sobre las desigualdades y actuar como sujetos activos en contra de ellas. Agradezco especialmente su compañía en medio de soledades políticas, pues contribuyeron a mantener la esperanza en cambios económicos, sociales, políticos y culturales en Chile.

A mi querida amiga Loti, por su paciencia y por ayudarme con los aspectos formales del manuscrito. A mis hijas, Ayma e Isadora, que han convivido durante muchos años con una madre antropóloga, soportando angustias y alegrándose en los momentos de logros académicos. Ellas han compartido con mis amigas que hoy se adscriben al pueblo Aymara, en sus localidades rurales o en mi casa, y me han acompañado en mis estudios en Ecuador y México. Han estado presente en todos los esfuerzos por abrir caminos en una carrera académica que, para las mujeres, madres y jefas de hogar, no ha sido fácil. A la familia que me ha apoyado a lo largo de toda mi carrera.

Conciliar la maternidad con el trabajo fue posible gracias a la cooperación de dos mujeres sabias y solidarias: la “Pelú” y la Sra. Oliva; sin ellas, no habría podido ser antropóloga. Y, finalmente, agradezco a quienes tuvieron la gentileza de leer el manuscrito que publico y realizaron observaciones que han contribuido a mejorarlo, ya que pusieron atención en aspectos que fue necesario aclarar o corregir; de igual modo agradezco a Florencia Tola y Pablo Rey de Rumbo Sur por el acompañamiento en la producción editorial para publicar.

Fotografía 4: *Chacha-Warmi* en su estancia, Chulluncane, *Arajj Saya* (parte alta) de Cariquima (2015)



PRÓLOGO

*“Somos contemporáneas de historias diferentes...”,
pero al encontrarnos se nos abren una y mil puertas¹.*

¿Por qué estudiar las diferencias de género en las comunidades que se adscriben al pueblo Aymara en el norte de Chile?

Este libro aborda las relaciones de género en colectividades de origen indígena en el actual norte de Chile, en los Andes del sur, junto a Perú y Bolivia (ver Figura 1). La historia de este territorio —su pasado, presente y futuro— me concierne corporalmente, pues ha sido el lugar donde he vivido gran parte de mi vida. Mi mirada sobre él busca recuperar aquellos signos de identidad que nos configuran como una región específica en el contexto nacional y transnacional. Estos signos no son solo míos, sino de muchas y muchos, contruidos desde nosotras y nosotros (“las nortinas” y “los nortinos”) y los “otros” (sureños, peruanos y bolivianos). Lo que hemos sido en el norte es, precisamente, ese punto medio móvil entre lo que decimos ser y lo que imaginan que somos los sureños, los peruanos y los bolivianos. Esta identidad también se entrelaza con la forma en que vemos a las poblaciones originarias de este espacio social y, por supuesto, con la mirada que ellas y ellos tienen sobre nosotras y nosotros.

Durante mi infancia, me intrigaban las familias que hablaban otro idioma en las ferias y mercados locales, así como sus formas de relacionarse entre sí y con sus clientes. Me sorprendía la distancia que establecían las personas que no se consideraban parte de sus colectividades. Eran los indios y las indias del territorio. Folklore, reductos de un pasado que debía ser superado, pues la comunidad nacional

¹ Apropiación personal del poema titulado *Ay infelice* de Enrique Linh, en *Al bello aparecer de este lucero*, LOM ediciones [1983] (1997: 31), Santiago.

era aquella que imitaba a Europa. No había diferencia entre ser indio y ser peruano o boliviano. Mi familia obrera, como la mayoría de los residentes, seguía la costumbre de establecer una distancia social y cultural, a pesar de ocupar la misma posición de clase. Más tarde comprendí que la escuela, los medios de comunicación y otras agencias estatales habían logrado normalizar estas prácticas, pues el estado y la nación chilenos actuaron para consolidar su soberanía en un territorio disputado y usurpado tras la Guerra del Pacífico (1879).

Hablar de esta región es, en cierta medida, hablar de mí misma. Si añado que mi intención es centrarme en un aspecto de las dinámicas sociales que allí se desarrollan —las desigualdades sociales entre mujeres y hombres de origen indígena—, la cuestión se plantea como un ejercicio de vigilancia epistémica. Este tema se inscribe en mi propio cuerpo, pues el trabajo etnográfico realizado, más que simplemente conocer cómo viven, piensan y sienten las personas que se identifican como descendientes de los pueblos de indios que la colonia española instauró en este territorio y que hablan la lengua aymara, me ha configurado como persona, me ha enseñado a conocerme a mí misma y a la colectividad sociocultural a la que pertenezco. En síntesis, se trata de un grupo que no se reconoce como descendiente de pueblos originarios, que se adhiere a tradiciones culturales occidentales, pero que tampoco forman parte de las sociedades centrales, pues pertenece a las provincias periféricas y aspira, no obstante, a ser cosmopolita. Ni de aquí ni de allá: colonizadas, en los bordes.

La expresión de Fernand Braudel, “no creo en el silencio personal”, atraviesa cada una de las frases de este manuscrito. Al hablar de quienes denominamos “las y los aymaras”, me ubico en el centro de estas reflexiones, lo que hoy es parte fundamental de las prácticas en los estudios antropológicos. Afortunadamente, la parcialidad del conocimiento que producimos nos exige poner en práctica la reflexividad como herramienta analítica.

Recuerdo un encuentro de mujeres indígenas en el pueblo de La Tirana en 1988, en medio de la pampa desértica. Mientras viajábamos en bus desde Temuco (sur del país), una *ñaña* mapuche, *machi* (chamán), se preguntó reflexivamente y en voz alta: “¿Qué habrá hecho esta gente para que el Cha Chau (dios) los castigara de esta manera?”. La mirada de un pueblo que no imagina la vida sin bosques no puede sino calificar, desde su propia experiencia, de extraño el paisaje, como la mujer que lo observaba por primera vez. Nunca olvidaré esta vivencia, que me pareció intensa y demasiado “etnocéntrica”. Ya instaladas en la casa de acogida, por la noche, cantantes del pueblo nos daban la bienvenida interpretando canciones que clasificamos como vals peruanos, parte de nuestra cultura musical. Eran expampinos (obreros del salitre) que, con nostalgia, evocaban un pasado esplendoroso en el que la desolación del desierto de Atacama —la zona más árida del mundo, cuyo clima parece hostil a la vida humana— se convertía en una condición que los hizo fuertes y valerosos, tanto como la gente mapuche del sur. Se autorrepresentaban como grandes lucha-

dores por la patria. Para las mujeres provenientes del altiplano y de habla aymara que participaron en este evento, el pueblo de La Tirana simbolizaba un lugar donde la población no indígena celebra a la Virgen del Carmen, un punto de paso cuando viajaban desde la puna a la costa, o un mercado de carne, verduras o tejidos. Para mí, es un pueblo ritual que opera como un útero que me acoge y sintetiza mis afectos filiales. Un mismo lugar con significados diferentes para visitantes y residentes, un espacio que, lejos de ser salvaje, configura un sitio altamente culturalizado. En cada expresión de vida se pueden observar las distintas aproximaciones a la diferencia, las cuales implican silencios personales que eclipsan la arbitrariedad de las identidades y de las alteridades.

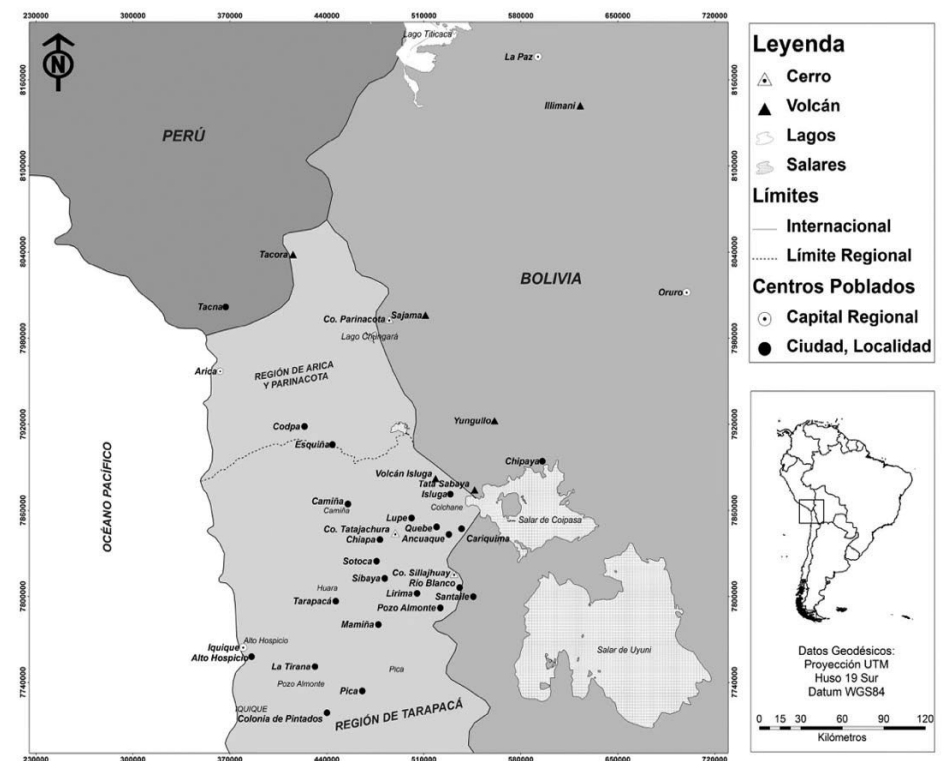
Al cruzar la pampa por la carretera Panamericana, se observan campamentos vacíos y en ruinas, junto a cementerios, que albergaron poblaciones provenientes de Perú, Bolivia, Chile, pero también de diversos países europeos y algunos de Asia, dedicadas a la explotación del salitre desde mediados del siglo XIX hasta los años setenta del siglo XX. Sin embargo, fue con la crisis de 1930, cuando los alemanes comenzaron a reemplazar el salitre natural por el sintético, que las oficinas salitreras —como se conocían las aldeas de la industria del salitre— empezaron a despoblarse.

Pero antes, la atracción hacia estos lugares no solo implicó a personas de ciudades y países lejanos, sino que también involucró a comunidades locales de valles, oasis y, en menor medida, de la zona altiplánica. Durante casi un siglo, el norte se transformó rápidamente en comparación con los ritmos de cambio de períodos anteriores; albergó una diversidad de personas con tradiciones muy distintas, aunque no todas gozaban de la misma legitimidad. Los europeos, dueños de las oficinas, impusieron sus tradiciones culturales con el consentimiento de las clases acomodadas de Perú y, especialmente, de Chile post Guerra del Pacífico, considerándolas “las más apropiadas”. En el extremo opuesto se ubicó la tradición indígena. En este espacio de luchas y superposición de diferentes tradiciones culturales, se fue elaborando una particular cultura nortina, como se la denomina, la cual, entre sus prácticas actuales, incluye tomar té de Ceylán, disfrutar del teatro y la literatura, celebrar los carnavales como otras ciudades andinas, y consumir carne de camélido, quinua, papa chuño y locoto (productos del campo andino). Poseemos una sofisticada cultura de pescados y mariscos, nos emocionamos con los instrumentos andinos, vals peruanos, música ranchera mexicana y solemos usar palabras de origen indígena, igual que nuestros vecinos de Perú y Bolivia.

La conquista social y cultural de este espacio —si podemos llamar así a la apropiación de un territorio por parte de diversos agentes— implicó a mujeres y hombres en un contexto de modernización y expansión del estado, asentado en un modelo de capitalismo rentista liderado por la élites nacionales del centro del país. Se trata de un período de gran movilidad poblacional, con desplazamientos organizados desde el sur y oriente (especialmente de Cochabamba), así como por iniciativa propia desde el norte y el este. Muchos matrimonios se gestaron aquí rompiendo

El ambiente de inmigrantes en un espacio geográfico y social desconocido debió haber otorgado una mayor flexibilidad al sistema normativo, lo que tal vez hizo más abierta la vida cotidiana a las necesidades y deseos de las personas para adaptarse a una nueva vida. Pero los grupos dominantes extendieron sus propias reglas. El estado chileno va imponiendo, a través de las regulaciones laborales, de salud, de la escuela, del servicio militar, patrones de comportamiento europeizantes y a favor de la propiedad privada y el capital. Una parte de las mujeres y de los hombres peruanos y bolivianos fueron expulsados hacia sus territorios y otra se quedó en condiciones de vulnerabilidad. Las tradiciones indígenas fueron subalternizadas una vez más, ya que debíamos dejar de ser indígenas para formar parte de la comunidad nacional, imaginada como europea; bajo la ideología nacionalista se asoció lo peruano y lo boliviano a “lo indio”; aquello atrasado y no civilizado, de una “raza” diferente y estigmatizada. Comienza, así, un nuevo tipo de colonialidad de los cuerpos, ya que el racismo se fortalecerá a través de la normalización de la superioridad de la chilenidad.

Cada uno de estos momentos impactará la vida de los hogares tarapaqueños y, por lo tanto, en las relaciones entre mujeres y hombres. En la actualidad nos



El estudio de las mujeres y los estudios de género en el sur andino

En las últimas décadas los estudios de la mujer y de las relaciones sociales entre mujeres y hombres en Chile han sido objeto de estudio, tanto a nivel nacional como en sus distintas regiones y provincias. En el norte de Chile, en particular, los trabajos se han orientado a demostrar la importancia que este tema adquiere para comprender las dinámicas socioeconómica y sociopolítica regionales. Entre las líneas de investigación se hallan los estudios sobre la inserción de mujeres y hombres en el mercado de trabajo, acerca de la participación sociopolítica y de las especificidades de las relaciones entre mujeres y hombres descendientes de las comunidades indígenas, predominantemente ubicadas en las dos regiones que colindan con Perú y Bolivia. Los resultados obtenidos han permitido dar cuenta de desigualdades que se expresan en distintos ámbitos de la realidad. En el económico, la posición específica que ocupamos las mujeres en la fuerza de trabajo (caracterizada, entre otros aspectos, por salarios menores, incorporación a determinados tipos de trabajo de menor grado de adiestramiento, calificación y con menores proyecciones futuras que los hombres, entre otros aspectos) no sería únicamente un efecto de las leyes generales que rigen el mercado laboral, tampoco solo de las relaciones capitalistas de producción, sino también de las relaciones de género que se construyen en el proceso productivo; y como parte de estas, por las ideas, valores y roles asignados a mujeres y a hombres en nuestra sociedad y cultura. Desde el punto de vista cultural, ser mujer y ser hombre indígena o ser mujer y hombre de determinada clase social implican procesos de construcción simbólica específicos que configuran los significados de los conceptos de trabajo, sujeto, persona y autonomía; los cuales sitúan lo femenino en el lugar de menor prestigio en relación con lo masculino. En lo político, se observan diferenciaciones en el acceso a cargos de poder que ubican a la población femenina dentro de la escala más baja respecto de la masculina. Se observan jerarquías que tienden a privilegiar a los hombres y lo masculino, situación que de manera directa e indirecta ha sido cuestionada durante todo el siglo XX, y especialmente en lo que lleva este siglo a través de prácticas individuales y de la acción colectiva de movimientos sociales. A nivel psicosocial, se expresa en los efectos que produce la conformación cultural y política por géneros: elecciones personales que restringen sus oportunidades debido a ideas estereotipadas de lo femenino o formas de alteridad con fuertes sesgos ideológicos; dinámicas que ponen en evidencia los procesos de subjetivación de las estructuras de poder.

El interés por comprender los procesos sociohistóricos ocurridos en la región de Tarapacá ha dado lugar a estudios que entregan interesantes aportes desde la perspectiva de su construcción regional. Estos informan acerca de particularidades en cuanto a su desarrollo socioeconómico y político vinculado al proceso de incorporación al estado-nación y a los mercados regionales. Entre las consecuencias de estos procesos, se observa hoy a grupos sociales diferenciados, tanto en términos de clases sociales como de género y étnicos, en una sociedad fuertemente racializa-

da; de aquí que la posición que ocupan mujeres y hombres en la estructura regional no sea homogénea. En este marco, conviven distintos modelos de género, entre los cuales el europeo es el hegemónico. A pesar de los avances de las investigaciones realizadas, me parece que el estudio de la situación y condición de mujeres de origen indígena, tanto en esta región como en todo el sur andino, ha tendido a deshistorizar la sociedad y la cultura de las actuales colectividades que se adscriben a los pueblos originarios.

No considerar los procesos sociales que se han desplegado en este territorio para comprender las relaciones de género ha conducido a afirmar que las sociedades y culturas prehispánicas tendieron a formular relaciones más igualitarias entre mujeres y hombres. Por otra parte, se han aplicado marcos teóricos dicotómicos que terminan por explicar las relaciones de dominación por el poder de la sociedad occidental en términos metafísicos, vale decir, no consideran las relaciones capitalistas en las que todas y todos nos inscribimos. Hay que decir que en los últimos años se han ampliado los marcos teóricos para entender las diferencias étnicas en los contextos de desigualdades sociales, pero el movimiento de mujeres indígenas en Chile ha tendido a marcar sus identidades sin considerar la posición que ocupan en la estructura social regional. Es evidente que el proceso de reconocimiento de los pueblos originarios tiene que ver con esto, sin embargo, dejar fuera la dominación masculina implica aislar las relaciones sociales entre mujeres y hombres de las historias locales de los grupos a los cuales pertenecen, e invisibiliza aspectos centrales que explican las injustas condiciones en las que se desenvuelven la mayoría de las mujeres. Por otra parte, hay pocos estudios sobre las perspectivas epistemológicas y ontológicas que sustentan las configuraciones de géneros en las comunidades indígenas.

Planteado así el problema, las preguntas que formulé como guías de investigación fueron las siguientes: ¿cuál es la especificidad de las relaciones de género en la comunidad de origen indígena contemporánea?, ¿cuál es la naturaleza de las fronteras étnicas en un contexto socioeconómico organizado en clases sociales?, ¿qué implica para la vida de las mujeres la coexistencia de diversos tipos de configuraciones de géneros en un mismo territorio, participantes de un mismo proceso capitalista y un mismo proyecto nacionalista?, ¿existe voluntad para transformar las estructuras de dominación, en general y la masculina en particular? Subyace en estas cuestiones la hipótesis de que las relaciones sociales entre mujeres y hombres descendientes de los pueblos de indios dependerán de la posición que ocupen en el mercado de trabajo, el nivel de escolaridad alcanzado, su adscripción a una comunidad histórica², de la importancia que adquieran las relaciones de parentesco en la reproducción de los grupos domésticos y, por supuesto, del régimen que condiciona

2 Por comunidad histórica me refiero a las unidades socioterritoriales que se conformaron en tiempos coloniales (reorganizadas en tiempos republicanos) y que han continuado como colectivos de referencia identitaria. Como explico en los capítulos I y II, se trata de una comunidad que, a pesar de las transformaciones que ha experimentado, mantiene vigencia en términos sociales.

sus vidas en torno a una estructura binaria y a sus proyectos de género. Esto porque tanto la vida de las personas que pertenecen a las comunidades indígenas, como mi propia vida, se inscriben en sistemas más amplios en los que las contradicciones y conflictos siempre están presentes.

Los antecedentes sociohistóricos de las dinámicas sociales en Chile informan que los procesos de colonización de los territorios y poblaciones regionales, generados por políticas modernizantes, han incidido en la conformación diferenciada de su población. La posición y condición de las mujeres en la economía nacional, en las relaciones de poder, en el sistema jurídico y en las relaciones familiares dan cuenta de desigualdades respecto de los hombres. Pero los contenidos de la dominación masculina varían según el contexto cultural, étnico y de clase; por lo tanto, varían los mecanismos de transformación de esa desigualdad. En esto no podemos dejar fuera los procesos de exclusión social que ha generado el racismo como práctica sociopolítica de intolerancia radical a las diferencias culturales, que se manifiestan en opresiones presentes en los cuerpos de las personas; ya que la clasificación social que establece el ser indio o india constituye la base de su condición. Más allá de las residencias rurales y urbanas, la vida cotidiana se despliega en el siglo XXI en contextos pluriculturales, heterogéneos y en ambientes sociopolíticos racializados. De aquí que no se trata de un proceso evolutivo desde lo tradicional a lo moderno, sino de procesos sociales y culturales heterogéneos, en los que las dinámicas de desruralización, desagrarización, descampesinización y de las identidades sociales organizan la vida cotidiana de mujeres y hombres en el hogar y en la comunidad; y orientan a la acción colectiva en la sociedad capitalista, transcultural y racializada. Es por ello que la sociedad y la cultura indígenas no cohabitan pacíficamente en la región, se define y recompone por la confrontación y por el conflicto. En este marco me propuse comprender las relaciones sociales de género en la colectividad que se adscribe al pueblo Aymara en la región de Tarapacá, a través del análisis de la división social y cultural del trabajo y del accionar del sistema escolar como uno de los dispositivos estatales que ha contribuido a la condición subordinada de las mujeres; del estudio de las prácticas matrimoniales como resultado del régimen de género y como mecanismo que facilita la adaptación de las familias a las nuevas condiciones socioeconómicas y socioculturales; de la exploración en la dimensión simbólica del género que legitima y autoriza la producción y reproducción de las desigualdades sociales; del análisis de los procesos identitarios de género con base en los saberes y creencias acerca de los cuerpos binarios, y de la descripción de la participación social y política de las mujeres que se consideran que pertenecen al pueblo Aymara como estrategia para recuperar su agencia y sus búsquedas por transformar sus vidas personales y colectivas.

De este modo, he dejado fuera la cuestión de las sexualidades. Si bien se trata de una dimensión relacionada con los procesos de configuración de los géneros que implican saberes y creencias sobre los cuerpos binarios y, en general

de la vida humana, es un asunto complejo que requiere de un abordaje específico y sistemático.

Otra de las limitaciones del trabajo que expongo aquí se relaciona con el análisis de los vínculos que el conjunto social que estudio realiza entre las relaciones de género y las relaciones de parentesco. Considero relevante incluir las parentalidades como contexto de análisis; así queda demostrado en los capítulos sobre el trabajo, el matrimonio y la participación social y política, ya que las redes sociales configuran las prácticas de género para producir la vida en común de las personas. Sin embargo, ello no es suficiente para establecer las formas específicas de articulación. De igual manera, reconozco que el análisis realizado ha excluido las relaciones humanas-no humanas, aspecto que debe estar presente si queremos comprender las prácticas parentales de las comunidades originarias desde sus propias perspectivas ontológicas³.

Advierto, también, que el trabajo se enfoca principalmente en las mujeres y que no ha considerado los estudios sobre las masculinidades. Teniendo presente que el sistema de género hegemónico subalterniza el sistema local de género y, en consecuencia, afecta a hombres y a mujeres, que el binarismo de género tiende a configurar arbitrariamente lo femenino como la otra cara de lo masculino y que la heterogeneidad social y cultural del conjunto social indígena otorga mayor complejidad al estudio de las relaciones de género, he puesto el acento en las mujeres como grupo subalterno, y en lo femenino como ámbito que nos informa acerca de los saberes y prácticas de género.

Un asunto no menor que debo anunciar en este prólogo dice relación con el trabajo comparativo que ha caracterizado a la antropología. Si bien considero los debates sobre las prácticas de género en comunidades indígenas de los países vecinos, no realizo un estudio comparativo que permita vincular los resultados obtenidos para la zona norte de Chile con las investigaciones desarrolladas en colectividades originarias del Centro Sur Andino. He optado por un trabajo en profundidad que exponga el devenir de las prácticas de género en dos comunidades situadas en el altiplano y, a partir de estos resultados, avanzar hacia una fase posterior en el futuro que compare comunidades en los siglos XX y XXI.

Apuntes teóricos

Si bien cada capítulo incluye una breve revisión del estado del arte del tema abordado y expone el enfoque conceptual aplicado, anoto en esta introducción las opciones teóricas generales en las que se enmarca este trabajo.

3 En este sentido, destaco el aprendizaje adquirido en el equipo de investigación financiado por Fondecyt Regular 1190279, "Cosmopraxis aymara y mundo relacional: "Hacer familia" con vivos, muertos y wa'kas", liderado por el Dr. Koen de Munter. Aplicar la perspectiva de la ontología relacional me permitió tomar cuenta que al hacer los levantamientos genealógicos no consideré a lo no humano (llamas y alpacas, quinua y papas) como parte de las redes parentales.

La búsqueda por comprender las articulaciones presentes entre las dimensiones económica, social, política, cultural y psicosocial en las dinámicas de género a fines del siglo pasado puso en el centro la importancia de la historia colonial como referente necesario para entender la vida social de las comunidades indígenas en América Latina. En este marco, es relevante considerar la historia de las comunidades clasificadas como indígenas en Tarapacá. Se trata de un contexto necesario para aproximarnos a una realidad dinámica en el que las clases sociales han cumplido un rol central en su desarrollo. Estas reflexiones me llevaron a poner cierta distancia de los estudios que tendieron a un culturalismo con escasa preocupación por la historia. Utilizo referencias que me permiten comprender acciones personales y colectivas basadas en la memorización del pasado, en como los sujetos y las sujetas de estudio se representan su propia historia y en relación a mi historia, en contextos de subordinación de los sistemas normativos locales. Sigo aquí la perspectiva de Thomas Abercrombie (2006), quien afirma que

Los significados culturales siempre los despliega, en la acción social y en contextos vividos, gente real que debe experimentar y explicarse disgustos como las asimetrías de poder. No es la cultura andina, sino los andinos como personas concretas quienes han resistido las fuerzas de la dominación social apoyándose en una memoria social de elaboración colectiva para comprender las hegemonías a que están sujetos, con el fin de desplegarlas creativamente en forma de contrahegemonías (Abercrombie, 2006: 42).

Esta perspectiva también está presente en los estudios de género que criticaron el énfasis culturalista que habían aplicado algunas investigaciones a fines del siglo XX. Norma Fuller (2000) realizó un aporte importante al considerar la subalternidad de las mujeres andinas en contextos de transformaciones de la sociedad peruana contemporánea. De ella recojo la idea de que las relaciones de género deberían entenderse dentro de sistemas complejos cambiantes y que no pueden ser explicados a través de un solo factor o ámbito institucional. En esta línea, he tomado los aportes de Marisol de la Cadena (1991), quien afirmó que para comprender las dinámicas de dominación en comunidades rurales deben tenerse presentes las relaciones interétnicas. Al mismo tiempo, he considerado la propuesta de Deborah Poole (1991) de aplicar una noción de etnicidad que incluya 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 articulación de la clase, el género, las etnicidades y la raza configura la base de mis reflexiones; y aun cuando ha sido difícil enfrentarla, realizo esfuerzos por seguir una perspectiva crítica para analizar las complejas dinámicas de “lo social”. Las preguntas que formulé al inicio de la investigación no tuvieron presente

“el método interseccional”. Desde fines del siglo XX el abordaje de las interacciones entre la clase social, género, raza y etnicidades ha constituido un nudo teórico relevante y se ha intentado aplicar la noción de interseccionalidad para recuperar sus imbricaciones. Uno de los aportes relevantes en esta línea de investigación lo proporcionó el ya clásico texto de Kimberlé Crenshaw (1989), como forma de articular la interacción general entre el racismo y el patriarcado para llamar la atención sobre la necesidad de comprender la diversidad sociocultural, sociopolítica y socioeconómica en la que nos posicionamos como mujeres; lo cual configura sistemas simultáneos de subordinación (Crenshaw, 2012). De esta manera, propone abordar el análisis en la multidimensionalidad de las experiencias de las mujeres, lugar en el que podemos observar tanto las estructuras de dominación como las prácticas contrahegemónicas. Efectivamente, la aplicación de este marco teórico a la situación y condición de las mujeres afroamericanas expuso el tejido de las relaciones de poder en las que se inscriben y que habían sido opacadas por la visión centrada en un solo eje, y fragmentadas si se estudian de manera separada.

Una referencia importante para mí en esta línea es Himani Bannerji (2005), quien nos ha enseñado a poner atención en los procesos económicos, sociales y culturales que se han desplegado en las sociedades capitalistas contemporáneas. Ella es crítica de lo que denomina “el método interseccional”, que tiende a segmentar las partes y no tener presente la totalidad. Sugiere que la fragmentación ocurre cuando se reduce la clase social a lo económico y las cuestiones de género y raza a lo cultural. Está en lo cierto al pensar “lo social” como una formación socioeconómica y cultural compleja, compuesta de relaciones sociales e históricas específicas, organizaciones e instituciones. Para Bannerji,

[l]a “raza”, el género y el patriarcado son inseparables de la clase, de la misma manera que cualquier organización social se apoya en las relaciones intersubjetivas de unos cuerpos y conciencias marcados por una diferencia socialmente construida en el terreno de la propiedad privada y el capital. La integración de las formas de poder constituye el modo de funcionamiento del capitalismo contemporáneo, formas de organización social activa, una constelación de prácticas motivadas, consciente e inconscientemente, por imperativos políticos o de poder que implican formas culturales — imágenes, símbolos, metáforas y normas que abarcan desde lo cotidiano hasta lo institucional (Bannerji, 2005: 149).

Como ha planteado J. Martineau (2017), Bannerji insiste en que la esencia misma de cada modo de opresión no se constituye *a priori*, sino que es constituida en sus relaciones con los otros modos en la totalidad social. Subraya la dimensión históricamente situada de la experiencia y propone concebir los modos de opresión como procesos en movimiento histórico.

Por otra parte, tengo presente la perspectiva decolonial que estudia las relaciones de género en América Latina en el contexto de los procesos de la modernidad colonizadora. La dimensión política de las relaciones de género es central para la comprensión de la situación y condición de las mujeres, especialmente para estudiar sus subjetividades. Quijano (2015) afirmó que la sociedad latinoamericana se racializó de un modo particular para establecer un nuevo sistema de estratificación social que posicionó al sujeto indígena en la base de la pirámide, y al europeo, en la cúspide de la misma. Así, la categoría designada del nativo americano “indio” marcará la vida de los grupos originarios, ya que sintetizará el proceso de dominación clasista, que se funda en la “raza” como mecanismo para la explotación económica y para generar un sistema clasificatorio que perdura hasta hoy. Desde esta perspectiva, las mujeres que habitamos la actual región de Tarapacá formamos parte de sistemas de géneros que nos distinguen y nos posicionan en un tipo particular de estructura de poder. Aquellas que se adscriben hoy a los pueblos indígenas forman parte de una colectividad subalterna, cuyas particularidades devienen de la constitución del régimen colonialista instaurado en el siglo XVI y que va renovándose en el período republicano para producir sistemas de dominación que naturalizan las diferencias.

María Lugones (2008) contribuye a una nueva línea de investigación con la noción de sistema moderno colonial de género para el abordaje de los procesos de dominación de las mujeres no blancas, facilita el análisis interseccional que articula raza, clase y género. Describir y analizar la producción de la diferencia colonial permite ver la colonialidad del saber y del ser, lo cual posibilita comprender los procesos de exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no blancas. En este marco teórico, la clase social, el género y la raza-etnicidad actúan simultáneamente en términos económicos, políticos, culturales y psicosociales para producir un régimen hegemónico que configura cuerpos subalternos. Las estructuras de poder colonial que legitiman las prácticas sexistas y racistas pueden ser abordadas desde la noción de diferencia ontológica colonial sugerida por Losada (2021), ya que sería posible examinar las luchas en las que se libran las formas de ser y estar en el mundo. Por otra parte, Rita Segato (2010) pone atención en el género como categoría estructural que contribuye a comprender las transformaciones que va activando el orden colonial moderno. Considera que el género, como categoría que facilita el conocimiento de los procesos de dominación, implica realizar una ruptura histórica con la episteme de la modernidad colonial, pues en esta se produciría una devaluación gnoseológica del sistema de género local. Así, la condición de las mujeres indígenas se inscribe en un sistema de clasificación imaginado por las elites blanqueadas que las definen como otras, no blancas y no asociadas a un patrimonio cultural sustantivo, sino solo herederas de las huellas físicas y comportamentales de pueblos victimizados por la conquista y la expropiación (Segato, 2010). Siendo estas diferencias históricas, se precisa conocer su devenir y, de manera especial, los efectos que han tenido y continúan teniendo en los cuerpos de las mujeres; sin embargo, han sido escasos los

estudios que informen sobre las relaciones de género que se han ido desplegando en el contexto de la modernidad colonial.

No es fácil encontrar investigaciones en la zona de estudio que apliquen el enfoque de larga duración y situadas localmente. Historizar las relaciones de género implica no olvidar que las comunidades estudiadas aquí se inscriben en dinámicas sociales que se han desplegado en el sur andino, por lo tanto se deben tener presentes las diversas estructuras de dominación que se han instalado para administrar y controlar a las poblaciones de estos territorios. Como he señalado antes, si bien he intentado configurar un contexto que dé soporte al estudio del devenir de las relaciones de género en comunidades indígenas, no logro profundizar lo suficiente para establecer comparaciones con Perú y Bolivia, especialmente durante la segunda mitad del siglo XX y lo que llevamos del XXI. En cambio, he puesto atención en la trayectoria histórica de Isluga y Cariquima, reconstruida por la academia; y en menor medida en la perspectiva que tienen los miembros de estas comunidades acerca del devenir de la vida de sus familias.

Desde este marco teórico intento aplicar una noción de género que busca abordar tanto la estructura como la agencia de las personas que descienden de los colectivos que conformaron los pueblos de indios en Tarapacá colonial para comprender sus saberes, creencias y sus prácticas sociales.



Fotografía 5: una mañana de floreo en Enquelga, estancia de Arajj Saya (parte alta de Isluga) en el verano de 2009.

Notas metodológicas

Las bases metodológicas del estudio realizado se asientan en un enfoque cualitativo y fundamentalmente en etnografías aplicadas en trabajo de campo de larga duración en dos comunidades del altiplano de la región de Tarapacá. Basándome en Guber (2001), puedo afirmar que he aplicado el enfoque etnográfico como principal estrategia, pues he buscado conocer y comprender los sistemas y prácticas de géneros desde la perspectiva de mujeres y hombres que pertenecen a las comunidades de Isluga y Cariquima como agentes; y he procedido aproximándome al objeto de estudio de manera flexible. Entiendo que describir sus vidas e interpretar los sentidos que van asignando a sus actuaciones forma parte de un proceso intersubjetivo en el que los saberes han ido surgiendo a través de reflexiones compartidas a través del tiempo, y que la comprensión fue emergiendo en el devenir de las relaciones que hemos ido construyendo a lo largo de varias décadas. Comencé a visitar las comunidades del altiplano a fines de la década de los años setenta del siglo pasado, cuando aún estudiaba Antropología. Tomé la decisión de vivir en varias localidades de Isluga y Cariquima entre los años 1982 y 1984 y en los años 1985 y 1986 trabajé con jóvenes empleadas en casas particulares y estudiantes que pertenecen a estas comunidades y que residían en Iquique. Durante este período, aún en dictadura civil y militar, formé parte de organizaciones no gubernamentales que realizaron un trabajo de apoyo a las comunidades indígenas, el que continuó hasta finales del siglo pasado.

La flexibilidad del enfoque etnográfico me permitió observar, escuchar y compartir inquietudes mediante varios procedimientos: la observación participante, entrevistas no directivas y relatos de vida. Mi participación en distintos eventos cotidianos y festivos, en las casas (rurales y urbanas), en las estancias ganaderas, en las chacras, en los viajes entre localidades o hacia la costa, fue entregando información que he ido articulando para configurar una representación coherente de lo que yo creo que piensan, dicen y quieren los grupos con los cuales interactué. Esta representación ha ido variando a través del tiempo, según las reflexiones que han surgido ya sea en mi trabajo de investigación o cuando nos vemos y actualizamos las situaciones en las que nos encontramos.

En 1983 acopíé nueve relatos de vida cuyo propósito central fue colaborar en un proyecto de apoyo a mujeres campesinas e indígenas para exponer y socializar la diversidad cultural y étnica presente en Chile. Los criterios de selección se basaron principalmente en la voluntad de las entrevistadas para participar, en la residencia en distintas localidades de ambas comunidades y en la dispersión de edades. Con cuatro de ellas he seguido en contacto hasta ahora y hemos continuado visitándonos. Entre 1985 y 1987 recopilé seis relatos de vida de mujeres jóvenes que trabajaban como empleadas domésticas en Iquique y Arica. Agregué narrativas biográficas posteriores a partir de conversaciones en sus casas o en la mía, siguiendo un hilo conductor y con modificaciones en las expresiones lingüísticas, dada la aymarización

del castellano que utilizan como estrategia de comunicación con los no hablantes de la lengua aymara. Me relataron aspectos que consideraron importantes que yo conociera (como representante de la colectividad no indígena), pero también dando por sentado cuestiones que no entendía y que tuve que tratar de comprender con ellas mismas, con otras mujeres o con hombres. Como señala Joan Pujadas (2000), traduje al castellano chileno y ordené el relato para compartirlo con otras mujeres y con el público general⁴. Estos relatos constituyeron una fuente importante de información, ya que fueron vueltos a escuchar y las transcripciones releídas teniendo presente el problema de investigación; esto es, las relaciones sociales de género en sus comunidades. En este sentido, la dispersión de edades y pertenencias a las localidades del altiplano me permitieron un acercamiento a la vida cotidiana de las mujeres, narradas en sus propios términos, con sus particularidades personales; pero también pude identificar patrones tanto en la estructura de las narrativas como en los aspectos que relevan de sus vidas. Compartir estas reflexiones con ellas con posterioridad al levantamiento de estos relatos me ayudó a comprender su interés por comunicar las distancias entre los propios modos de vida y los de las colectividades no indígenas, marcando los esfuerzos que debían realizar para la reproducción de sus unidades domésticas.

Entre 1988 y 1999 visité a las familias por temporadas y, como parte de una Organización no Gubernamental de Arica, participé en la creación de agrupaciones de mujeres que se unieron para producir y comercializar tejidos. Al mismo tiempo, fui parte del equipo que diseñó y ejecutó programas de apoyo para la formación de líderes, lo que me permitió ampliar mis contactos hacia mujeres de valles y altiplano de la actual región de Arica y Parinacota.

En 1995 desarrollé mi primer estudio sobre las relaciones de género en Isluga y Cariquima con el propósito de obtener el grado de Magíster. Gran parte de esta tesis la utilizo para abordar los diferentes aspectos que he priorizado y que se presentan en los diferentes apartados. Agregó entrevistas posteriores revisadas a la luz de los cambios que se han producido en las décadas que lleva este siglo. Este material consistió en 16 entrevistas a hombres y 17 a mujeres y data etnográfica levantada en estadías cortas de convivencia con cuatro familias que combinan la residencia en el altiplano y en las ciudades de Alto Hospicio, Iquique y Arica, con la finalidad de describir las actividades cotidianas e intercambiar reflexiones sobre las mismas. Dada la importancia asignada a la relación de pareja en la unidad doméstica, me centré en ella como objeto central del análisis.

En 1996 dirigí el primer proyecto de investigación con financiamiento público, lo que me permitió avanzar en el estudio de la dimensión cultural de las relaciones de género incursionando en el campo de las religiosidades, datos que utilizo en los capítulos VI y VII. Destaco en estos los antecedentes etnográficos provenientes

4 “Historias de Vida de Mujeres Aymara”. *Serie Las Mujeres Hablan* N°3 Programa de Estudios y Capacitación de la Mujer Campesina e Indígena, Santiago de Chile, Ediciones CEM.

de observaciones realizadas en fiestas patronales y carnavales y 26 entrevistas, cuyas preguntas se orientaron a hablar de la fe y el bienestar de las personas y sus grupos de pertenencia, sobre las peticiones para las actividades productivas, para la salud y la suerte, término frecuentemente utilizado para referirse a los destinos personales. Entrevisté a 11 hombres entre los 35 y 81 años, a 15 mujeres entre los 27 y 65 años de edad. Entre los hombres fueron seis católicos, tres evangélicos y dos sin adscripción, aunque habían sido católicos y pentecostales. Entre las mujeres, ocho se adscribían a la fe católica, cuatro evangélicas y tres sin adscripción. Entre 2007 y 2016 participé en fiestas patronales (San Juan de Cariquima y Santo Tomás de Isluga) y de carnavales de estas mismas comunidades y apliqué 10 entrevistas abiertas a cuatro mujeres y dos hombres que participaron de la investigación anterior y que se adscriben tanto a la Iglesia católica como a la evangélica pentecostal; las cuatro personas restantes son mujeres y hombres jóvenes⁵.

Dado mi interés por comprender las dinámicas de cambios en el trabajo, recurro a información registrada en las décadas del ochenta y noventa del siglo pasado y a la obtenida en lo que va de este siglo. En este contexto, revisé el Censo de Población y Vivienda de 2002 con la finalidad de complementar las referencias cualitativas; ya que esta fuente tiene la ventaja de ofrecernos datos sobre las comunidades estudiadas y nos permite hacer mediciones de la diferenciación social de la colectividad que se adscribe al pueblo aymara⁶.

En el campo de las identidades sociales los proyectos referidos a etnicidades, nacionalidades y ciudadanías fueron la base para la reflexión. En estos busqué arribar a la percepción de actrices y actores sobre estas cuestiones. Entrevisté a 32 personas, mujeres y hombres adscritos a los pueblos Aymara, Quechua y Chipaya, sin adscripción étnica y de nacionalidades peruana, boliviana o chilena; con diferentes niveles de escolaridad y de diferentes edades. Esta información fue relevante para los capítulos II y VIII, puesto que pude discernir sobre las nociones de género, etnicidades, nacionalidades y tradiciones culturales en el contexto regional⁷.

El material empírico que utilicé para el capítulo VIII son entrevistas abiertas aplicadas a dirigentes que fueron liderando las agrupaciones de mujeres en distintos momentos desde el año 1997 hasta el año 2017.

5 Los proyectos adjudicados entre 1996 y 2002 en el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (FONDECYT) N° 1960047, titulado: Los significados culturales del género entre los aymaras del norte de Chile; N° 1990200, titulado: Simbolizaciones de la diferencia sexual en la religiosidad de los aymaras del norte de Chile y N° 1020507: La construcción social y simbólica de la sexualidad en mujeres y hombres indígenas y no indígenas en el norte de Chile me permitieron avanzar en los temas tratados en los capítulos VI y VII.

6 El proyecto del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (FONDECYT) N° 1140022 (2005-2008), titulado “Tradiciones culturales de género y etnicidades de género entre los aymaras del norte chileno”, fue la base del desarrollo de los capítulos III y IV.

7 Me refiero al proyecto de investigación FONDECYT N° 1050143, “Identidades sociales en Tarapacá. Conflictos interétnicos y nacionalismos en la sociedad regional contemporánea”, CIHDE-UNAP.

En este andar, las notas de campo leídas desde el presente, la relectura de las entrevistas y la revisión de los resultados de las investigaciones realizadas constituyen el corpus de información basal para todos los capítulos desarrollados en este manuscrito. Pongo énfasis en los cambios que fui experimentando en mi vida personal y en la manera de entender la práctica etnográfica. Las sorpresas, contradicciones, coincidencias y disidencias me invitaron a repensar y reinterpretar ideas, conceptos y saberes. Entiendo, así, que “la etnografía se extiende más allá del rango de visión empírica; su espíritu inquisitivo nos llama a basar la acción subjetiva y culturalmente configurada en la sociedad y la historia —y viceversa” (Comaroff, 1992: 4). Asimismo, destaco en esta exposición los importantes aportes de Johannes Fabian (2019) sobre la temporalización de la comunicación de las etnografías, puesto que el distanciamiento que aplico hoy, inevitablemente me ha llevado a mi autobiografía; es por ello que destaco la oportunidad que me ofreció este trabajo para interpretar los registros del cuaderno de campo, mis memorias y la de mujeres y hombres iguales y diferentes con quienes he convivido en distintos momentos y lugares.

No pretendo situar mi experiencia como fuente de validez de “los datos”, tampoco busco formas alternativas propuestas por la antropología posmoderna de Estados Unidos. He tenido presente que la objetividad no es igual a objetivismo, poniendo atención en las formas particulares de hacer etnografía en la periferia (antropóloga de la provincia: Chile, en la comarca: Tarapacá) y, por supuesto, intento estar atenta a mi condición de género y de clase, ya que, como indica Johannes Fabian (2019), me parece importante considerar dialécticamente la relación que he establecido con las familias aymaras para reconocer las condiciones temporales, históricas y políticas concretas en las que he trabajado. En este marco, he querido comprender las formas de vivir y de reflexionar de mujeres y hombres a través del diálogo que hemos construido a través del tiempo y de los lugares en los que hemos compartido (Clifford, 1996). Puedo decir, también, que el cruce de distintas temporalidades, de lugares y la diversidad de personas en términos de edades, géneros, estrato socioeconómico, prestigio y poder, me ha permitido triangular antecedentes que nos permiten ir comprendiendo (de manera colaborativa) los tópicos de intereses mutuos que han estado presentes en las interacciones.

Agregar a las etnografías información documental, entrevistas dirigidas y análisis de textos escolares contribuyó a una mejor comprensión de las relaciones de género en la vida social de los conjuntos sociales que afirman pertenecer al pueblo Aymara. Para el desarrollo de lo microsocioal en el plano macrosocioal, opté por explorar estadísticas descriptivas para observar resultados de prácticas sociales de mujeres y hombres aymaras en el mercado y sociedad regional. Esto a partir de un enfoque conceptual que situó las prácticas de género como dimensión estructural de la comunidad aymara translocalizada, contexto en el que situó la investigación.

Debo explicitar que una de las principales desventajas que presenta mi trabajo es no dominar la lengua aymara. Logro comprender de manera general lo que

se comunica, pero no la hablo. Esta limitación implicó mucho tiempo para entender aspectos de la vida cotidiana, especialmente las normas correctas de relacionarse de acuerdo al estatus y condición en los días normales, festivos y en los rituales; y las rupturas que provocan el humor o salirse del decoro. A pesar de que desde fines del siglo XX hay muy pocas personas monolingües, es claro que la comunicación y la interpretación requieren un buen manejo de la lengua. En el caso de las comunidades estudiadas, es en la intimidad de los hogares que se despliegan las reflexiones sobre la vida y ha sido un lugar donde se definen las estrategias para enfrentar la dominación cultural, es decir, lo que no se dice o no se comparte por temor a la sanción o a la represión externa. Siempre agradeceré los esfuerzos que realizaron las mujeres y su paciencia para ayudarme a comprender cuando apostaron por confiar en mí; lo cual me ha exigido respetar todos aquellos aspectos que ellas y sus grupos consideran que no se deben compartir con *q'aras*.

Me parece que la debilidad más importante en términos metodológicos radica en no haber problematizado los contenidos de las temporalidades con las mujeres y los hombres que participaron en esta investigación. Como veremos en los capítulos finales, la coexistencia del tiempo mítico y su forma secularizada en el “mito-historia de la razón” ofrece una representación del pasado-presente como historia continua y significativa, y como una manera de ordenar hechos discontinuos y fragmentarios. He comprendido que, en la temporalidad de la vida y la cosmología de las y los habitantes de Isluga y Cariquima, el pasado se sitúa adelante y el futuro atrás. En este momento de escribir mis reflexiones, se hace relevante analizar esto en el contexto de las transformaciones sociales impulsadas por las organizaciones que reivindican proyectos alternativos de organización sociopolítica para la región. Retomo nuevamente las palabras de Johannes Fabian, quien, al invitarnos a reflexionar sobre el trabajo de campo, parece recuperar el “razonamiento” aymara:

Las personas, los eventos, las perplejidades y los descubrimientos que se encuentran durante el trabajo de campo pueden continuar ocupando nuestros pensamientos y fantasías durante muchos años. Probablemente esto no solo se deba a que nuestro trabajo en etnografía nos lleva constantemente al pasado; más bien es porque nuestro pasado está presente en nosotros como un proyecto, por lo tanto, como nuestro futuro. De hecho, no tendríamos un presente para mirar atrás en nuestro pasado si no fuera por ese paso constante de nuestra experiencia del pasado al futuro. La etnografía pasada es el presente del discurso antropológico en la medida en que está en camino de convertirse en su futuro (Fabian, 2019: 133).

Reitero el hecho de que este estudio no trata de las comunidades que se adscriben actualmente al pueblo Aymara, sino de un trabajo monográfico que pretende compartir saberes y reflexiones que se produjeron en mi intervención en la vida

de las familias pertenecientes a Isluga y Cariquima y en mi experiencia de amistad con mujeres de localidades de la región de Arica y Parinacota. La heterogeneidad de los colectivos que se adscriben al pueblo Aymara hoy en sociedades diversas y plurales otorga mayor complejidad a los abordajes con pretensiones comparativas; no obstante es un gran desafío pendiente.

Adhiero también a la propuesta de Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994: 11) respecto de que “debemos trabajar con el conocimiento que tenemos, reconociendo que puede ser erróneo, y someterlo a un examen sistemático cuando la duda parezca estar justificada”. Probablemente no lo logré en todo momento, pero apuesto por el carácter reflexivo que me ofrece la etnografía como estrategia para comprender la realidad social desde el ángulo de mirada que nos ofrecen los estudios de género y las etnicidades. Al asumir la perspectiva histórica, asumo mi subjetividad en la relación de conocimiento, entendiendo que el proceso de análisis que exige la complejidad de lo humano está lejos de lograr verdades y que toda estrategia presenta ventajas y desventajas. En este sentido, quiero destacar dos implicancias metodológicas que han estado presentes en mis prácticas etnográficas y para lo cual utilizaré como referencia lo que han señalado Martyn Hammersley y Paul Atkinson como implicaciones metodológicas de la reflexividad (1994) y Rossana Guber (2017) en sus dichos sobre el hacer antropología en América Latina a través de la práctica de la improvisación como recurso productivo.

1.4.1. *Sobre la reflexividad en el trabajo de campo*

Una actividad concreta que realicé para aplicar vigilancia a mis interpretaciones ha sido identificarlas, repensarlas y compartirlas con las mujeres (esto último ha estado restringido a pocas personas y la mayoría mujeres). He tomado cuenta de que la relectura de las anotaciones de los cuadernos de campo ofrece una perspectiva interesante, pues deja al descubierto registros de las respuestas de las mujeres y de los hombres frente a cosas que dije o hice. Memorizar los momentos en los que los viví me situó en las reacciones corporales, en sus emociones o comportamientos que me llamaron la atención y en los que no había reparado. Reflexionar sobre ello ha implicado identificar los contrastes del sentido común de ellas-ellos con el mío. Esto ha generado muchos aprendizajes en el juego de formular hipótesis temporales que me han ido abriendo caminos para comprender cómo he pretendido conocer y ser consciente de mis prejuicios y convicciones para ir relativizando las conclusiones a las que he llegado. Pero compartir reflexiones acerca de mi vida y la de mi familia a lo largo de nuestras existencias me ha permitido acceder a sus interpretaciones sobre el conjunto social al que pertenezco: a veces aplicando “lógicas de razonamiento” legadas de sus ancestros, a veces siguiendo razones aprendidas en la institucionalidad hegemónica y, por supuesto, desde sus propias experiencias de vida, especialmente de las mujeres casadas o viudas y como jefas de hogar. Valoro estas prácticas reflexi-

vas entre subjetividades distintas, especialmente porque me han permitido conocer las maneras en que hemos ido cambiando percepciones y representaciones de sí mismas y de las otras, para desechar cosas dichas y avanzar a registros no dichos.

Cuando reflexiono en lo andado, emergen mis acuerdos con R. Guber (2017), especialmente en lo que se refiere a hacer trabajo de campo en América Latina: de la improvisación a la experiencia para actuar como profesional. Coincido con ella en que es el modo que nos caracteriza, porque ha sido fuente potencial para describir, interpretar y compartir el saber hacer. Pocas veces hemos sido conscientes de las perspectivas teóricas que seguimos y disponemos de escasa práctica para etnografiar, pero vamos desembocando en resultados que puedan dialogar con las teorías de las metrópolis. La escasez de recursos nos ha llevado a buscar estrategias para enfrentar los obstáculos que se nos presentan y en ellas emergen improvisaciones que las vamos reflexionando y se convierten en potencial descubrimiento (*ibid.*: 126-127). Es decir, si la flexibilidad del método etnográfico, en general, es una ventaja reconocida, la flexibilidad del trabajo de campo en el sur es “elástica”; es decir, es como si fuera una flexibilidad “elástica”, que permite ir y venir entre un enfoque no sistemático y la recuperación de un estándar metodológico aceptado.

De este modo, la flexibilidad del proceso que he seguido para producir el texto etnográfico me ha permitido identificar universos de observación sin recortes de la realidad para estudiarla, ya que las descripciones fluyeron sin fragmentar las prácticas vitales. Vale decir, compartir con distintas personas en diferentes lugares y momentos y averiguar lo que no entiendo me ayudó a producir información relevante, a transitar del dato empírico al dato significado sin sacarlo de su contexto; ya que fui tejiendo presunciones para interpretar. Así, identifiqué regularidades y particularidades que me permitieron acceder a los sistemas de géneros.

Otra vez cito a Guber (2017) para señalar que ser consciente hoy de mi ciudadanía sociocultural y de mi participación en varias instituciones, en distintos lugares y en distintos momentos, ha generado ventajas, ya que puedo percibir que este proceso vale también para ellas y ellos, ya que las dinámicas sociopolíticas de reconocimiento del pueblo Aymara en los últimos 30 años lo ha facilitado. Puedo ver que sus saberes y reflexiones han ido cambiando, según los entornos que han ido enfrentando.



Fotografía 6: ... en la estancia de Cotasaya (*Manqha Saya*, Islluga) un momento de visita y de reencuentro con una *qollere* (sanadora) en el año 2006

CAPÍTULO I

Diferencias culturales y desigualdades sociales. Acerca de la situación y condición de mujeres y hombres de origen indígena en el sur andino

Tenemos el derecho a ser iguales cuando nuestra diferencia nos hace inferiores; y tenemos el derecho a ser diferentes cuando nuestra igualdad nos priva de nuestras características. De ahí la necesidad de una igualdad que reconozca las diferencias y de una diferencia que no produzca, reproduzca las desigualdades.
Boaventura De Sousa Santo

1.1 El contexto: los estudios de la mujer y de las relaciones de género en los Andes

Durante gran parte del siglo XX los estudios descriptivos sobre la situación de la mujer en el sur andino fueron escasos. Se inician en la década del setenta y proliferan durante los años ochenta y noventa. En su mayoría presentan un claro esfuerzo por comprender las relaciones entre mujeres y hombres en el contexto del conjunto de relaciones sociales de la sociedad y cultura de los pueblos indígenas de los Andes. Es posible ordenar los trabajos según sean sus aportes a la construcción social o a la construcción cultural del género, los que pueden ser de comunidades indígenas del pasado o contemporáneas. Con algunas excepciones, el debate giró en torno a si las relaciones entre los géneros eran complementarias o de subordinación, o si las jerarquizaciones producían desigualdades. Quienes tendieron a afirmar lo primero situaron el problema en un contexto en el que se enfatizaba en la especificidad cultural de las comunidades andinas descendientes de los pueblos originarios. Así, se representó a la sociedad y la cultura de origen indígena estructuradas en torno a una organización y pensamiento dual, cuyas relaciones determinaban un estatus complementario (igualitario) tanto a hombres y a mujeres, así como a lo masculino y a lo femenino. Quienes postularon lo segundo sostuvieron que la situación y condición de las mujeres era de subordinación a los hombres; es decir, que existía una relación de dominación que debía visibilizarse. Una aproximación más compleja se

observó más tarde, buscando una nueva mirada al problema en el estudio de sociedades del pasado en la zona de la cordillera de los Andes.

Las perspectivas que se orientaron a justificar las diferencias culturales con Occidente se centraron en el estudio de la evolución histórica de las comunidades andinas originarias, presuponiendo un pasado en el que las asimetrías de género, evidentes en la sociedad contemporánea, no existieron. Irene Silverblatt (1990) propuso que la complementariedad sexual existente, previo a la dominación inca, fue transformándose a medida que el sistema sociopolítico y cultural fue imponiéndose. Afirmó que:

Los pueblos andinos interpretaban las obras de la naturaleza a través de una ideología de la complementariedad del género. Fuerzas interdependientes masculinas y femeninas fueron antepasados-héroes y antepasadas-heroínas de los mortales cuyo género compartían. Al construir lo sobrenatural con materiales conocidos, las mujeres andinas percibieron el parentesco y la sucesión como si siguiesen líneas de mujeres de la misma forma que, paralelamente, los hombres se veían a sí mismos como descendiente de, y creando líneas de varones (Silverblatt, 1990: XXIV).

Agrega que las ideologías del género eran ideologías de jerarquía que expresaban y ordenaban las divisiones internas de la comunidad, metáfora utilizada por los incas para construir las relaciones imperiales. Así, la formación de clases habría transformado las distinciones del género en jerarquías de género. La conquista española trajo nuevas transformaciones. Las ideologías de género imperantes en la Europa medieval fueron incorporándose para establecer un mayor grado de diferenciación social entre ambos sexos. En resumen, la tesis central de la autora es que los grados de autonomía que otorgaba esta concepción de complementariedad sexual fueron diluyéndose a medida que la jerarquía de género, también contenida en el pensamiento andino, fue siendo reconstruida con las ideologías foráneas, primero inca y luego española. En este sentido, si bien sugiere que las relaciones de género han estado expuestas a cambios, es necesario reconocer que las fuentes históricas son limitadas para dar por sentado relaciones complementarias e igualitarias entre ambos géneros. Se tiende a pensar en un pasado no contaminado, en el cual el sistema de sexo-género se concibió en términos de diferencia, pero no de desigualdad social.

María Rostworowski, en su estudio sobre la mujer en tiempos prehispánicos, informa que los mitos de orígenes dan cuenta de la existencia de dos arquetipos femeninos: “Por un lado, la mujer hogareña, ocupada en las tareas de la casa, la crianza de los hijos, el cumplimiento de las faenas agrícolas y textiles; y, por otro lado, la tradición de la mujer guerrera, libre, osada, que podía ejercer el mando de los ejércitos” (Rostworowski, 1988: 5).

Los mitos también expresarían la presencia de las relaciones madre/hijo hermana/hermano, en las que el incesto parece no considerarse. No obstante, no informan de la pareja conyugal. Ello nos habla de las distintas representaciones que probablemente se hacían de la diferencia entre los géneros, es decir, que habría una multiplicidad de situaciones y no una sola idea de lo femenino.

La perspectiva de la complementariedad de hombres y mujeres en su visión más extrema es expuesta por Billie Jean Isbell en su artículo “La otra mitad esencial”. Propuso que, de acuerdo con el pensamiento andino dual, la concepción de lo femenino y lo masculino apela a una estricta complementariedad, la cual determinaría una relación igualitaria entre hombres y mujeres. Tal situación se modificaría conforme elementos occidentales externos vayan transgrediendo este principio de igualdad sexual. En el caso de Chuschi, comunidad del sur de Perú donde realiza su estudio, ella plantea que la jerarquía cívico-religiosa de la mujer, que transfiere prestigio a los hombres, desapareció en la década del cincuenta del siglo pasado. Sugiere, entonces, que las mujeres indígenas probablemente perderían estatus, dignidad e independencia, así como su posición de poder, en la medida que la sociedad dominante, donde prevalece lo masculino, vaya desplazando al orden andino que es dual complementario e igualitario (Isbell, 1975. En otro orden, José Sánchez Parga se aproxima a esta problemática a través de una contextualización sociocultural de la violencia marital generalizada, según afirma, en la familia andina. Para ello recurre también a la fuerza que impone el pensamiento dual andino, donde la concepción de complementariedad entre opuestos permea el conjunto de las relaciones sociales y sus representaciones:

[...] las relaciones hombre-mujer, que en las culturas andinas solo pueden ser entendidas dentro del esquematismo dual binario, el cual atraviesa tanto las categorías mentales y de representación simbólico-ritual como los modelos organizativos y el sistema de relaciones sociales, poseen su forma plena en el mismo concepto de matrimonio: *qari-warmi*. (Sánchez-Parga, 1990: 32).

Dentro de esta perspectiva, la dinámica matrimonial expresaría tensiones permanentes, “donde el peso de la mujer en lo doméstico le ofrece un poder que debe ser compensado a través del ejercicio de la virilidad asociada a la violencia como único medio de afirmar su presencia en ella” (Sánchez-Parga, 1990: 43). Pese a sus recomendaciones de situar la violencia marital en el contexto sociocultural, su reflexión solo llega a proponer ideas respecto de una posible función. Sus esfuerzos se concentran en cuestionar la perspectiva feminista que aborda estas prácticas tratando de poner la atención en otros aspectos e intentando ver a los hombres también como víctimas de un sistema. Aun cuando ello es válido, el autor no da cuenta de las limitaciones que tiene el concepto de matrimonio por él propuesto o del supuesto

pensamiento dual de opuestos complementarios que regiría en los Andes para explicar las relaciones hombre-mujer. Tampoco considera en su hipótesis la insistente literatura respecto de la presencia combinada femenina y masculina en el hogar, en la toma de decisiones o en la división sexual del trabajo; que en principio no debería dar tanto peso a la mujer, o como él lo indica, no debería asignar tanto poder a la mujer. Más aún, no quedan claros los contenidos del poder femenino. En síntesis, la pregunta es: si las mujeres tienen tanto peso en lo doméstico, motivo por el cual los hombres deben buscar una forma de compensación para mantener un equilibrio inestable, ¿cómo se explica que sea a través de formas de violencia física? o ¿cuáles son los contenidos de la masculinidad y cuáles los de la feminidad que sustentan tales prácticas? Y, por otra parte, su propuesta de contextualización debería considerar lo que desde hace mucho en antropología se viene insistiendo, esto es, que las relaciones de parentesco y matrimonio son cruciales para comprender las relaciones al interior de la unidad doméstica. Aun así, tanto Isbell como este autor proponen que la construcción simbólica de lo que es ser hombre y ser mujer y sus relaciones se realiza en torno a un sistema de pensamiento dual que determina la oposición masculino y femenino, formando parte de un todo indisoluble en el que uno es complementario del otro sin importar las jerarquías.

Los estudios de Olivia Harris entre los laymi (1980), comunidad aymara de Bolivia, entregan nuevos aportes a esta temática. Cuestionando las posturas estructuralistas que explican la subordinación de la mujer y de lo femenino a partir de su asociación con la naturaleza y la reproducción, expone las formas en que el poder está asociado con el lenguaje y las representaciones de lo social, lo no social y lo salvaje. Argumenta que los conceptos y categorías de naturaleza, cultura, salvaje, doméstico tienen contenidos bastante más complejos que lo que han pensado los antropólogos. Sugiere que muchos de los resultados de un pensamiento silogístico, propio del modelo estructuralista, no corresponden al de los laymi. Aplicar procedimientos lógicos aquí es olvidar que se están comparando conceptos complejos y que en cada identificación existen características diferentes y específicas de estos fenómenos, que son escogidos por comparación. La cosmología laymi se presenta con dos categorías opuestas de ser sobrenatural, en las cuales el término masculino encarna propiedades contrastadas en su forma más específica, mientras el término femenino es un mediador. Es decir, los conceptos son polisémicos, discontinuos y discretos. Lo cultural es transitivo más que una categoría discreta y discontinua (Harris, 1980). Llega a la hipótesis de que los modelos conceptuales usados por la mujer, de su mundo social, no están circunscritos de la misma forma que los de los hombres y que desde que la estructura masculina prevalece, las mujeres son silenciadas e inarticuladas relativamente por los hombres. Plantea que la cultura laymi utiliza el dominio sobre el lenguaje para definir a los seres sociales y, en ciertos aspectos claves, se percibe a la mujer como fuera del lenguaje, puesto que ellas no pueden participar directamente en el discurso de poder, sea este sobre otros hombres, otras

comunidades, o sobre el mundo espiritual. En el caso del simbolismo del tejido, el hombre parece tener un mejor dominio sobre el metalenguaje que las mujeres. En el uso lingüístico también hay algunas indicaciones de un explícito falocentrismo. Sin embargo, para comparar la cultura como tal con ciertas formas de lenguaje y así localizar a las mujeres como fuera de la cultura, no está justificado.

Mujeres y hombres como actores sociales están, entonces, en diferentes relaciones con lo salvaje; la mujer como más vulnerable, el hombre más en la posición de comunicador, de mediador; y ambos vulnerables a los demonios como portadores de enfermedad. Harris señala que el lenguaje del poder es uno al que los hombres tienen un privilegiado acceso, y es este aspecto el que puede ser tal vez más fácilmente seleccionado como elemento principal de las relaciones genéricas. Pero esta universalidad putativa no es evidente por sí misma, y aun en el caso laymi, identificar ciertas estructuras de dominio masculino no puede llevarnos a la conclusión de que la cultura se centra enteramente en el dominio de los hombres.

Más tarde, esta autora retoma el tema a partir del análisis de un concepto en lengua aymara: *Chachawarmi* o matrimonio. Postula que la unidad conyugal es representada básicamente como complementaria, en tanto refiere a la unión entre hombre y mujer como modelo de la organización social y económica de la unidad doméstica (Harris, 1985). Sin embargo, señala las limitaciones de este concepto 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. En este mismo sentido, Tristán Platt arguye que el término quechua *Yanantin* (matrimonio) representa una relación como si fuera simétrica e igual, pese a que 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 (Platt, 1980). Sin embargo, como Harris lo demuestra, las representaciones que se hacen de las prácticas sociales son bastante más complejas. Y las vinculaciones que tiene el género, como símbolo, con los comportamientos de hombres y mujeres, es un aspecto de la vida de los actores que requiere ser investigado.

Penélope Harvey, refiriéndose a la violencia doméstica en Ocongate, Perú, explora otras vías para la comprensión de las relaciones de género. Arguye que la distinción entre experiencia situacional y conocimiento representacional puede permitirnos acceder a los contenidos culturales que se asigna en las sociedades andinas a la relación entre sexualidad y violencia, como una forma diferencial de acceso al poder. Propone que la posición de la mujer en las relaciones de parentesco consanguíneas le otorga un sitio dentro de un orden jerárquico, pero, como esposa, situada en el orden de la afinidad, se halla en un lugar conflictivo, lo que supone una relación necesaria pero peligrosa, pues lo femenino en este ámbito se asocia con conquista y dominación. De las relaciones con los afines dependería la reproducción de la familia, de la comunidad y en general de la existencia humana, por lo

cual deben buscarse mecanismos que permitan controlar aquello que es visto como virtualmente difícil de incorporar; por tanto, requiere de un modo de instaurar un orden social. Así, la metáfora de la conquista y dominación operaría al internalizar valores externos del sistema legal imperante, en el cual las mujeres son discriminadas (Harvey, 1998).

Jeanine Anderson utiliza una aproximación cercana a esta última autora, pero llega a resultados diferentes. Ella intenta interpretar el sistema de género en comunidades andinas, a través de la búsqueda de elementos que permitan vislumbrar las identidades femeninas. Plantea que tres son las relaciones que se constituyen en torno a las mujeres: la pareja conyugal, la relación con los hermanos, y aquella con la madre (Anderson, 1990). El hecho de que los roles de madre-hija y de hermana ocupen el mismo lugar que el de esposa haría que las mujeres no sean vistas únicamente como genitoras, sino también como creadoras del mundo social. Afirma que la mujer andina se concibe a sí misma

[c]omo miembro de pequeños núcleos sociales (la familia de origen y la familia de procreación, por excelencia), donde ocupa un plano esencialmente igual con otros miembros adultos. Esto es así porque la diferencia de género da lugar a la complementariedad de tareas mas no a una jerarquización importante y sistemática de la relación (Anderson, 1990: 101).

De este modo, Jeanine Anderson no incursiona en las contradicciones que la mayoría de los autores explicitan. Sin embargo, no nos informa acerca de los contenidos normativos y valóricos, o acerca de la concepción de los actores respecto de las relaciones mencionadas. Es decir, cuáles son y en qué consisten la relación hermana-hermano, madre hija-hijo y esposa-esposo en los grupos que estudia. Sugiere que la relación esposo-esposa no adquiere un carácter relevante en la diferenciación de género, afirmación de la cual Penélope Harvey difiere, ya que la mujer, por ser el centro de las relaciones de afinidad, requiere de control y dominación para instaurar el orden social.

Otro estudio que refiere al lugar de la mujer en el matrimonio, y a partir de una interpretación distinta de las anteriores, señala que existiría “una cierta absorción de la mujer por parte del varón y de sus familiares consanguíneos” (Albó, 1980: 294). Asimismo, indica 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” (1980: 297). A pesar del claro contenido etnocéntrico y androcéntrico de esta interpretación, esta muestra que la posición de la mujer en las relaciones de parentesco adquiere una importancia central para comprender la construcción social del género.

Gran parte de los estudios que refieren a la posición sociopolítica de la mujer tienden a enfatizar en las desigualdades sociales respecto de los hombres, sin considerar las diferencias existentes entre las propias mujeres. En un trabajo histórico sobre la situación de la mujer andina, Elinor Burkett planteó en la década del setenta del siglo pasado que en tiempos prehispánicos estas no tenían acceso a los medios de producción, no se las consideraba como ciudadanas y se les relegaba a una posición inferior. Con la conquista, las variaciones habrían tenido un efecto considerable en sus vidas, en términos de tributación (especialmente las viudas) y en cuanto al carácter de sus actividades (servicio doméstico a los encomenderos, que también incluyó obligaciones sexuales). Durante la colonia el comercio fue un oficio ejercido por mujeres, lo que les permitió ciertos grados de independencia. En esta misma línea, pero para comunidades andinas peruanas contemporáneas, Susan Bourque y Kay Warren propusieron que las mujeres no comparten en igualdad con los hombres la definición de los bienes, los valores de la sociedad y los medios para su consecución. De esta manera, una vía para comprender la posición de estas en los Andes puede ser a través de la utilización de categorías de análisis dadas por el movimiento feminista para explicar la subordinación femenina (Bourque y Warren, 1976). Esta interpretación lleva a plantear que:

Es el predominio de un conjunto de actitudes, perpetuadas a través de estructuras, que mantiene la dominación de un sexo sobre el otro. Sin embargo, no es la división sexual del trabajo el causal, porque las distinciones de sexo son mínimas en esta instancia, sino que es la división sexual de la sociedad, el acceso desigual a los bienes y valores de la sociedad en base al sexo, y la persistencia de un conjunto de actitudes que refuerzan el acceso desigual a lo largo de líneas sexuales lo que constituye la médula de la subordinación femenina dentro de estas comunidades (Bourque y Warren, 1976: 95).

Esta argumentación supone que las fuentes explicativas no variarían en lo sustantivo de otras sociedades, pues basta con indicar que el sexo es un indicador de desventaja, por tanto, no se preguntará por los contenidos culturales específicos del género en los grupos estudiados.

En esta misma línea argumentativa se inscribe el trabajo de Kristi Anne Stolen, en su estudio sobre la mujer campesina de la sierra ecuatoriana. Ella sugiere que la persistencia del sistema patriarcal que discrimina a las mujeres, asignándoles una posición desvalorizada socialmente y aislándola del poder, las sitúa en desventaja en la estructura social. Enfatiza en que los roles de madre y esposa son el eje de la socialización (Stolen, 1987). Pero los datos señalan una distinción respecto de aquellos analizados para Perú. En este caso, el sexo no es relevante en el acceso a la tierra; sin embargo, la autora usa información proveniente de testimonios de mu-

jeros sin llegar a explicar las fuentes culturales que determinan tal concepción de la diferencia entre ambos sexos.

Por su parte, Marisol de la Cadena en su trabajo en comunidades peruanas afirma que “si bien la relación entre géneros en los Andes no es igualitaria, la causa de ello no se deriva primigeniamente de roles desiguales en la división sexual del trabajo” (De la Cadena, 1985: 5). No obstante, la propuesta de esta autora señala un camino diferente. Ella comienza a cuestionar el concepto de subordinación para explicar las relaciones entre hombres y mujeres debido a que no da cuenta de su carácter complejo y ambiguo, pues en algunos casos es complementaria, en otros opuesta y desigual. De este modo, en un trabajo posterior, De la Cadena indicará que “no obstante la división del trabajo es necesariamente complementaria, la subordinación subyace a las explicaciones ideológicas sobre las relaciones entre hombres y mujeres” (De la Cadena, 1991: 8). En sus resultados de investigación en Chitapampa, Perú, sigue considerando al sistema patriarcal como fuente de explicación de las jerarquías genéricas. Entre los elementos que menciona como identificadores de esta jerarquía se hallan una concepción femenina de inferioridad e infantilismo, con claras desventajas “políticas”, junto con un control sobre su fuerza de trabajo, práctica e ideológica.

Otro estudio respecto de la situación de la mujer en algunas comunidades del departamento de Cusco, Perú, realizado por Victoria Casós, intenta exponer de manera descriptiva el rol de la mujer campesina en la familia y la comunidad. Pese a su valiosa información, este estudio demuestra, más claramente, el conjunto de contradicciones que aparecen en el abordaje de esta problemática. Las breves interpretaciones de la autora señalan una constante confusión de los conceptos de complementariedad, subordinación, mestizaje, machismo y patriarcado. En general, ella parte del supuesto de que la producción y reproducción de la familia campesina andina están regidas por relaciones complementarias, pero los procesos de modernización y aculturación provenientes de la sociedad nacional han alterado tales relaciones. A pesar de ello, los roles masculinos con una fuerte presencia en los ámbitos de decisión comunal, si bien no excluyen del todo a la mujer, las discriminan socialmente.

La estabilidad de la unidad conyugal hombre- mujer tiene suma importancia para los andinos; por eso es mantenida con mucha solidez, pues ambos garantizan la economía familiar para producir y reproducirse social y culturalmente. Este modelo de institución matrimonial coloca a la mujer andina en una mejor posición que a la mujer occidental. A pesar de esto, por la división sexual del trabajo al interior de la familia, la mujer asume parte de las actividades productivas y se ha especializado casi con exclusividad en las reproductivas, sintiéndose agobiada por los quehaceres del hogar, el embarazo, la lactancia y la crianza de los hijos (Casós, 1990: 36).

Más adelante, para referirse a la ausencia de las mujeres fuera del espacio doméstico, ella postula que:

Esta actitud es de defensa de espacios tradicionalmente asignados a ambos sexos, pues el hombre tiene la representación pública de la familia ante la comunidad y el exterior, y la mejor garantía de la continuidad de la unidad familiar es mantener a la mujer en su espacio doméstico. Los varones están convencidos que “la mujer sólo sirve para el hogar”, de allí que le nieguen la participación en actividades y espacios que ellos sí creen conocer y manejan porque tienen experiencia. La intención es, pues, mantener y defender lo establecido por temor al desequilibrio, lo que evidencia la concepción machista que hombres y mujeres manejan ideológicamente (Casós, 1990: 38).

Así, respecto a la valoración de la mujer, señala que el proceso de “ames-tizamiento” del hombre deteriora la estabilidad familiar al asumir nuevos valores culturales y considerarse superior a la mujer, la cual se resiste a estos cambios por ser ellos los instrumentos que la oprimen. Esto la lleva a subvalorarse y a aceptar la dominación masculina, al punto incluso de asimilar agresiones físicas y morales (Casós, 1990: 39).

Este tipo de aproximación conduce constantemente a respuestas superficiales del problema y a excluir un análisis sobre la concepción de la diferencia sexual; de aquí su insistencia por concebir a mujeres y hombres como grupos sociales en competencia, más que a estos como continentes de vínculo definido social y culturalmente. Por otro lado, la visión de los procesos de cambios, como causal de la subordinación, conduce a asumir ciertos comportamientos y pensamientos de las tradiciones culturales de género como dados, es decir, que no requieren ser investigados. De aquí entonces que no profundicen en las diferencias existentes al interior de la población femenina.

En este contexto, vemos que la perspectiva histórica, en especial aquella en la que subyace una concepción de la sociedad y la cultura andina menos monolítica, es decir, más diversa y compleja, nos aproxima a una realidad heterogénea, como lo hace María Rostworowski (1988). Ella indica que ya antes de la colonia existía diferenciación social. Habrían existido mujeres curacas que ejercían poder directo en los siglos XV y XVI. Por lo tanto, la situación de las mujeres bajo la dominación inca estaba determinada, también, por su posición en la estructura social. Las mujeres de las clases superiores poseían privilegios de manera similar a los hombres de su mismo estrato social, aunque en muchos casos delegaban en sus maridos; lo que las diferenciaba de los hombres y mujeres del común. Entre los campesinos, la división del trabajo sexual asignaba tareas diferenciadas por género. De esta manera, los datos expuestos la llevan a inferir que en los estratos superiores las mujeres habrían

ejercido poder y obtenido cierta igualdad respecto de los hombres; mientras que en las clases bajas la asignación de tareas las recargaba a ellas, lo cual es coherente con los arquetipos femeninos de los mitos.

Alison Spedding (1997) realiza una revisión de los estudios de género en Bolivia para enfrentar las parcialidades de los enfoques aplicados y relevar la necesidad de reconocer la perspectiva indígena en su diversidad. Plantea que “no se puede dar por sentado que masculino y femenino, hombre y mujer, sean conceptos básicos en la estructuración de la realidad” (1997: 58), ya que el género en comunidades de habla aymara aparece como una categoría secundaria. Se divide el mundo según una serie de categorías, y dentro de cada una de ellas —pero no en primer lugar—, aparece el género en forma de parejas macho-hembra (Spedding *ibid.*: 59). Sostiene que el concepto de persona no distingue géneros, lo que da pie a afirmar que la persona femenina sea, o tenga que ser, absolutamente distinta a la persona masculina. Desde esta perspectiva, sugiere que el sistema sexo-género puede ser dual, pero que también puede tratarse de tres o a veces más géneros; que estos pueden ser fijos o admitir varias transiciones, unilaterales o bilaterales, que a la vez pueden ser aprobadas socialmente, solo toleradas o también rechazadas. Añade que tampoco se debe asumir que los géneros tienen una relación jerárquica, y que lo masculino siempre domina sobre lo femenino; hay que ver primero cómo se constituyen. No cabe duda de que su revisión puso en alerta acerca de la parcialidad de los estudios y a tener presente que hacían falta más estudios; no obstante, no entrega suficiente información empírica que justifique estas aseveraciones.

Ina Rösing (1997) realiza un estudio de los contenidos culturales del género a través de etnografías de los rituales colectivos que se despliegan en Amarete, región Kallawayaya, Bolivia. Propone que debiera ponerse en paréntesis el binarismo de la sociedad occidental para abrir la investigación a las complejas transiciones entre lo femenino y lo masculino y en los modos en que estos sentidos inciden en la vida cotidiana de mujeres y hombres (biológicos). Afirma que dependiendo de las temporalidades y del espacio, pueden convivir hombres masculinos, hombres masculinos-masculinos, hombres masculinos-femeninos, hombres femeninos-masculinos, hombres femeninos-femeninos, mujeres masculinas-masculinas, etc., hasta identificar diez géneros. Como ella sugiere, esto ha sido documentado en varias sociedades del presente o del pasado y podríamos encontrar ejemplos en nuestro entorno social. En un contexto en el que la dominación masculina implica que los contenidos simbólicos del poder se asocian a los hombres (cuerpos-sexos), en ambientes laborales (especialmente el universitario) hallamos prácticas masculinas en mujeres (ocupen o no cargos de poder). En oficios históricamente ocupados por mujeres, prevalecen prácticas feminizadas en hombres, etc. Esto aporta argumentos relevantes para distinguir en los análisis de género de qué manera se manifiesta lo masculino en mujeres y lo femenino en hombres. Pero creo que se precisa también descifrar la abigarrada relación entre sexos y géneros y cómo estos se relacionan con los cuerpos en cada grupo

que estudiamos. Al implicar a la biología en la argumentación, los resultados expuestos por Ina Rösing se vuelven un tanto grises. Recordemos el valioso trabajo de H. Moore (1991), de G. Rubin (1976), de M. Lamas (2002), o la crítica de los estudios del parentesco realizadas por Schneider, que ponen en discusión las referencias institucionalizadas de la epistemologías aplicadas, entre las cuales se halla la biología como referente histórico-cultural situado en Europa. Las limitaciones de los marcos teóricos eurocentrados que hemos empleado para conocer fenómenos como lo corporal, los géneros y las sexualidades evidencian los sesgos y nos conducen a reconocer los aportes de las perspectivas que buscan describir las ontologías y epistemologías de los grupos que estudiamos. Desde esta óptica y de acuerdo a los resultados de investigación que presento acá, los sentidos que asignan las colectividades de habla aymara a los géneros en relación a lo corporal humano provee de antecedentes para afirmar la prevalencia del binarismo de género como modelo orientador de prácticas. Sin embargo, y sin lugar a duda, se requiere de mayor investigación para avanzar en este sentido.

1.2 La diferencia cultural y las desigualdades sociales

La revisión expuesta en el punto anterior muestra que las investigaciones que se enfocaron en el estudio de la situación de las mujeres y del género en comunidades indígenas en los Andes giraron en torno a la persistencia de un modelo basado en la complementariedad y en relaciones de reciprocidad (Harris, 1985; Mamani, 1999; Sánchez Parga, 1990). Afirmaron que existió un patrón de equidad social, cuyas bases estarían permanentemente socavadas por el modelo occidental hegemónico basado en la dominación masculina. Frente a esta postura, reaccionaron quienes aplicaron una perspectiva historicista, para argumentar que no es posible considerar un pasado esencial y no contaminado, pues los procesos de colonización han implicado cambios sustantivos y que era conveniente informar de las continuidades y de las transformaciones que asumieran el hecho de que las relaciones de género constituyen una dimensión estructural de la vida social. Marisol de la Cadena (1991) realiza esfuerzos por comprender las relaciones de género en contextos complejos. Sitúa el análisis en los procesos de dominación, marco 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 y siguiendo a Deborah Poole (1991), el concepto de etnicidad, aplicado por De la Cadena, 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.

Norma Fuller (2000) afirmó que durante las décadas del setenta y ochenta, investigadores con compromisos étnicos y culturales plantearon que el problema

principal en asuntos de género era enfrentar la relación dominados/dominantes, más que las diferencias entre mujeres y hombres. Esto porque en la cosmovisión de las sociedades andinas lo masculino y lo femenino serían categorías complementarias y no jerarquizadas. La complementariedad en los roles de hombres y mujeres implicaría equidad en el poder y la ausencia de participación de las mujeres en espacios públicos sería un rasgo cultural propio que no anula el poder de decisión que tienen estas para asuntos de orden público y privado. En su opinión, este enfoque pecó de un culturalismo extremo, pues dejaba 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. Agrega 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. Sugiere que estas relaciones deberían entenderse dentro de sistemas complejos cambiantes y que no pueden ser explicados a través de un solo factor o ámbito institucional.

Efectivamente, una parte de los estudios de la mujer y de género a fines del siglo XX enfatizó en la diferencia cultural desde una visión esencialista y no histórica de la cultura y de la etnicidad. Se asume un pasado premoderno en el que las mujeres tenían mayor autonomía, con escasos antecedentes empíricos que afirmen la inexistencia de la dominación masculina).

Susan Paulson y Pamela Calla (2000) distinguen los análisis ‘clásicos’ de género (siguiendo el movimiento de los programas de desarrollo) y la exploración ‘andinista’ del género (que sigue enfoques más etnográficos y antropológicos hacia la cultura y la etnia). La primera arguye que la etnia ha estado asociada a la ‘tradición’ que necesita ser superada mediante educación, mejorando las condiciones de vida. El culturalismo andino se opone a este tipo de modernización, que le hace rechazar el análisis clásico de género, y afirma que el género constituye una posición imperialista que divide a las comunidades erosionando lo que aún queda de la cultura andina (Laurie y Calla, 2006). Si bien la obsesión de la antropología por las diferencias condujo a la búsqueda de especificaciones de las relaciones sociales entre mujeres y hombres en las colectividades indígenas, a través de la identificación de ciertas continuidades culturales, no todos los enfoques antropológicos aplicados a este tópico siguen la perspectiva esencialista.

Avanzada la década del noventa, algunas autoras plantearon que la separación de etnia y género limitaba los avances. Maruja Barrig (1999) señaló que en el Perú ambos campos crearon formas para impedir la integración y el diálogo debido a posiciones filosóficas y metodológicas contrastantes. Quienes pusieron énfasis en la etnicidad tendieron a mantener puntos de vista puristas/absolutistas del pasado andino, junto a nociones esencializadas de identidad de género y etnia. En tanto que los segundos se orientaron a identificar las desigualdades sociales entre mujeres y hom-

bres. Se pregunta por qué las feministas invisibilizaron a las mujeres indígenas en el Perú y formula la hipótesis de que las izquierdistas habían elaborado una imagen unidimensional de la mujer indígena que iluminaba solo su condición de campesina, y como tal, explotada bajo el sistema de hacienda. Otra posible proposición es si este silencio del feminismo no estaría acaso cobijando una incomodidad respecto de ella en tanto trabajadora doméstica, una presencia recurrente en los hogares feministas de clase media. (Barrig, 2001: 47). Esta autora constata una primera dificultad para establecer quién es indígena en un contexto de transformaciones sociales y culturales que afecta a este grupo social. Ocupa dos términos para recuperar esta dinámica de cambios:

Los pueblos de procedencia de las criadas se estaban *desandinizando*, por llamar de alguna manera a los cambios que comenzaron a producirse en pueblos de la serranía hace treinta años, y las migrantes a *desindigenizarse* como resultado de la educación y un mayor contacto con las costumbres urbanas (Barrig, 1999: 13).

El problema que acarrea esta manera de enfrentar el asunto es si la “desandinización” y la “desindigenización” corresponden únicamente a este período de tiempo. La autora no nos informa acerca de las particularidades que este lapso adquiere en el Perú. De acuerdo a su investigación, más que no ver a las mujeres de origen indígena en Lima, lo que habría ocurrido es que estas habrían iniciado cambios notables a propósito de la migración a la capital; lo cual significó ascenso social respecto de su comunidad de origen y huida de las nociones predominantes de inferioridad de lo andino. Es decir, se habría producido la desindigenización: un proceso de cambio cultural celebrado por todo el mundo. En otras palabras, la descampesinización y salarización de las mujeres —vía el trabajo doméstico en la ciudad— habrían sido acompañadas de cambios socioculturales que las ubicaron en una distinta posición social y dejaron de ser indígenas. Podríamos preguntarnos si acaso es posible dejar de ser indígenas con el cambio de vestimenta, con cambios en la lengua u otra condición que les ofrece la vida urbana.

Si bien Barrig señala que en Perú las migraciones se produjeron masiva y continuamente a partir de la década de 1950, no queda claro por qué fue diferente a otros períodos de la historia del país. Y en este sentido, se precisan mayores antecedentes sobre la especificidad de los procesos migratorios femeninos. Argumenta que la motivación de los desplazamientos apunta a pretender “dejar atrás la pobreza y progresar” y que se va produciendo el desprendimiento de sistemas de control familiar y social sofocantes, de matrimonios “arreglados” y de las estrechas opciones de la vida rural. Este proceso no es claro en sus resultados. Es cierto que el traslado de las mujeres del campo a la ciudad implica transformaciones sociales y culturales. Cambia su posición en el mercado de trabajo, sus relaciones con la comunidad y/o

con sus parientes, etc., pero solo si se tiene una visión esencialista de la cultura se puede afirmar algo así como un proceso de desindiginización. La calificación de “cholo emergente”, por parte de los no indígenas, es la categoría que estos utilizan para diferenciar los subgrupos existentes al interior de la población que descende de los pueblos originarios, pero no nos informa nada de los cambios socioculturales; sí nos habla de la persistencia de las fronteras étnicas. Por otra parte, no reconocer la diferenciación interna en la colectividad de mujeres indígenas presupone un sujeto femenino monolítico y representa a la mujer indígena desde lo no indígena, olvidando las propias representaciones que esta realiza de sí misma (Hernández y Suárez, 2008) e invisibiliza las estructuras de dominación generalizadas en la sociedad peruana.

Helen Safa (2007) argumenta que las mujeres indígenas siguen ideologías de género diferentes de las mujeres de la sociedad mestiza mayoritaria. El patriarcado en la sociedad mestiza se basaría en el predominio del proveedor masculino, que relega a las mujeres al rol de amas de casa dependientes. Esta ideología de género se inscribiría en los códigos morales y sexuales del mestizaje y privilegiaría a los hombres como trabajadores asalariados y jefes de familia. Afirma que los indígenas sostuvieron un sistema de complementariedad de género, en contraste con la igualdad de género reclamada por el feminismo liberal occidental. Mientras, en el esquema de la igualdad genérica, el hombre y la mujer, siendo en esencia una misma cosa, deberían tener oportunidades iguales. La complementariedad genérica plantea “la igualdad en diversidad”. Añade que las mujeres no son exactamente como los hombres, son distintas; pero es precisamente su diferencia la que legitima sus capacidades y establece su derecho a tener las mismas oportunidades que los hombres. Safa (2008) sostiene que el sistema de complementariedad de género enfrenta una tensión constante debido a la economía de mercado y a las políticas de estado. La dificultad que presentan estas hipótesis es que las diferencias entre las colectividades indígenas y mestizas no son claras. El impacto del estado colonial y de la modernización planificada para colonizar producen cambios importantes en todos los grupos sociales. Un ejemplo de esto es que la organización de los hogares en torno al hombre esposo/padre proveedor y a la mujer/esposa/madre dependiente económicamente corresponde a un modelo impulsado por la sociedad capitalista industrial (Rosemblatt, 1995) que se va generalizando al conjunto de la sociedad. En consecuencia, sería interesante observar cómo este modelo se va superponiendo al esquema local y a los cambios que acarrea en el sistema de género. Pero lo relevante es que el carácter complementario de las relaciones de género estaría invisibilizando las asimetrías observadas por quienes enfatizan más en las transformaciones que en las continuidades culturales (Bourque y Warren, 1976; Burkett, 1976; De la Cadena, 1991).

Elizabeth Peredo (2004) plantea que los determinantes históricos en América Latina dejaron una sociedad cuyas relaciones de dominación se basan en

la legitimación del dominio de la cultura occidental sobre la indígena y que a través de mecanismos de administración colonial y transmisión de valores y relaciones, articuló un sistema de dominación patriarcal basado en la organización jerárquica de la familia, la masculinización del patrimonio, la legitimación de la violencia y el lugar subordinado de la mujer. Afirma que los procesos de cambios se entienden en el contexto de la colonización y luego del colonialismo interno. Argumenta que es posible debatir las posturas fundamentalistas que rescatan las culturas originarias, con la intención de contraponerlas al modelo de dominación neocolonial; con una tendencia a idealizar la cultura pasada, concibiéndola como una unidad armónica e igualitaria.

Se conformaron grupos sociales no solamente de vertientes indígenas, pueblos originarios, vertientes culturales africanas y vertientes europeas occidentales sino vertientes mestizas que se fueron incrementando con el correr de los siglos en dinámicas de asimilación, resistencia y transformación. (Peredo, 2004: 13).

La mayoría de las mujeres se inscriben en la dinámica que proporciona el contexto y en el reclutamiento étnico que opera desde mecanismos simbólicos y procesos tangibles de dominación socioeconómica y de subordinación cultural. Asimismo, los mestizajes implicarían procesos complejos y dinámicos; no son simples formas de aculturación o de despojo étnico, sino que entra en juego la fuerza de la cultura de origen, las subjetividades y mecanismos de adaptación que se generan a partir de los modelos dominantes urbanos y de la relación con la cultura propia; es decir, dependen de las circunstancias, las interrelaciones y los contextos en los que se desarrollan. En este contexto, argumenta, es posible debatir las posturas fundamentalistas que rescatan de manera absolutista las culturas originarias, con la intención de contraponerlas al modelo de dominación neocolonial, con una tendencia a idealizar la cultura pasada, concibiéndola como una unidad armónica e igualitaria. Siguiendo a Stern (1986), agrega que los datos históricos nos hablan de tensiones internas y de mecanismos de dominación que ya entonces existían, puesto que se trataba de un imperio que había desarrollado hábiles estrategias de control sobre diferentes etnias y sobre sus propios integrantes.

La visión teórica que entiende a Latinoamérica como un espacio sociopolítico estratificado en el que actúan estructuras de dominación coloniales aborda las diferencias culturales en un contexto de desigualdades sociales generalizadas. Silvia Rivera Cusicanqui sostuvo que la etnicidad debe relacionarse con la huella prolongada del colonialismo interno, el cual ha ido moldeando las inclusiones/exclusiones a la vez étnicas y genéricas que han 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: 4). Desde esta perspectiva, la complementariedad como principio

de organización del género no habría implicado igualdad social, sino que el sistema normativo de género en el pasado incorporó dos asimetrías complementarias en su sistema de parentesco. Se habría creado un mecanismo que apelaba a un equilibrio inestable, como régimen que pretendía administrar las disparidades existentes en la realidad y propender a una convivencia equilibrada entre diferentes (2010: 187-188). Esta visión decolonial es afirmada también por Rita Segato (2010), quien plantea que es preciso considerar género como categoría estructural que ilumine los cambios impuestos por el orden colonial moderno. En el caso de las comunidades indígenas del sur andino, el estudio de la colonización del género informaría que se produce un proceso de *superinflación* de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior y la *emasculación* de los hombres en el ambiente extracomunitario, lo cual lleva a la universalización de la esfera pública, el derrumbe y privatización de la esfera doméstica y la binarización de la dualidad que acarrea pérdida radical del poder político de las mujeres. Afirmo que las normas de género se basan en una dualidad jerárquica, en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa —y no complementa— el otro. es una de las variantes de lo múltiple o, también, el dos resume, epitomiza una multiplicidad. Al comprender esto, entendemos que el doméstico es un espacio completo con su política propia, con sus asociaciones propias, jerárquicamente inferior a lo público, pero con capacidad de autodefensa y de autotransformación. Podría decirse que la relación de género en este mundo configura un patriarcado de baja intensidad si se compara con las relaciones patriarcales impuestas por la colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna.

De esta manera, la historización de las relaciones de género conduce a conceptos de sociedad y cultura dinámicos. Es posible identificar analíticamente las diferentes dimensiones de los cambios en los que se inscriben las diversas colectividades sociales, culturales y étnicas en América Latina. No obstante, las transformaciones culturales que han afectado a las poblaciones de origen indígena del sur andino son complejas y han sido poco estudiadas. Las metáforas utilizadas para comprender estas dinámicas se han vuelto oscuras. Mestizaje, hibridación, sincretismo parecen hoy día decir poco o nada. De igual modo, no ha sido fácil el análisis socioeconómico y político cuando se trata de las poblaciones de origen indígena, pues las dinámicas sociohistóricas en las que estas se desenvuelven exigen distinguir analíticamente las realidades socioétnicas de las socioculturales. Asimismo, reconocer que estas colectividades forman parte de los estados-naciones modernos implica considerar los sistemas económicos globales. S. Walby (2002) ha señalado que ni la clase, ni la raza, ni el género se pueden entender en el contexto de un solo país, pues es el sistema mundial el que lo impone y en él se construyen relaciones de poder que explican las formas particulares que adquiere la posición de mujeres y hombres. De aquí la importancia de estudiar cómo las relaciones de género y étnicas

han interactuado históricamente. Sostiene que la dominación masculina podría entenderse como compuesta por seis estructuras: el trabajo asalariado, el doméstico, la sexualidad, la cultura, la violencia y el estado. Las relaciones entre estas estructuras producirían —a consecuencia de su diferente articulación— distintas formas de dominación. Así, sería posible poner atención en no confundir las diferencias de las desigualdades sociales. Por ejemplo, en el ámbito del mercado de trabajo la posición de la mujer está determinada por las estructuras de dominación masculina. No basta con volver al capital y la familia como únicos agentes causales. En este sentido, la historización de las relaciones sociales, culturales y políticas intragénero en los distintos grupos sociales y culturales se precisa por la profundización del capitalismo, por la creciente intervención del estado en los procesos de cambios socioeconómicos, sociopolíticos y socioculturales. Como ha propuesto María Teresa Sierra (2002), en las sociedades indígenas los sistemas normativos y los sistemas sexo-género no son autocontenidos ni ahistóricos, sino que se definen en la intersección de normatividades y valores provenientes de la sociedad hegemónica. Esto no significa que no podamos hablar de sistemas normativos, que responden a lógicas culturales propias, pero con la condición de entender que no son entidades petrificadas en el tiempo y fuera de la historia. En esta línea argumentativa, los trabajos desarrollados durante este siglo van orientándose al estudio de los cambios que se van produciendo en las prácticas de género, para lo cual se precisa recuperar la visión de las y los protagonistas, pero la perspectiva indígena del fenómeno que denominamos género es un asunto en curso y la cuestión del conocimiento de las epistemología y ontologías de los pueblos originarios es de reciente consideración.

La perspectiva decolonial ha contribuido a visualizar las experiencias de dominación de las que los procesos de subalternización proceden, abriendo caminos para identificar las prácticas contrahegemónicas. Losada (2021) señala que esta línea de investigación podría permitirnos observar las luchas entre saberes, pero principalmente detectar formas de ser y estar en el mundo, más allá de las condiciones de dominación colonial. En este sentido, la noción de diferencia ontológica colonial es clave para describir y analizar los fundamentos que legitiman las prácticas racistas y sexistas en las cuales se inscriben las prácticas de género.

1.3. Las prácticas de género y los sistemas de parentesco

Los antecedentes expuestos muestran que han sido escasos los estudios que inscriban la problemática de las relaciones de género en el contexto de las relaciones de parentesco. La renovación que produjo la academia metropolitana a fines del siglo XX, a partir de la crítica de los estudios de género⁸, no ha tenido eco en

8 Véanse Schneider, 1975 y 2000; Rubin, 1986 [1975]; Yanagisako, 1979; Collier *et al.*, 1982; Yanagisako y Collier, 1987; Collier y Yanagisako, 1987; Strathern, 1987; Bloch, 1987; Stichter, 1990; Moore, 1991; Collins *et al.*, 1993; González Echeverría *et al.*, 2010 y 2015 Comas d'Argemir, 1995 y 2016 Stolcke, 2014.

el sur andino. Las investigaciones sobre parentesco en comunidades campesinas e indígenas fueron difundidas en las décadas del setenta y ochenta del siglo pasado. El importante texto compilado por Mayer y Bolton (1980) da cuenta del interés que tuvo como campo de estudio. Estas contribuciones no critican los postulados etnocéntricos y androcéntricos sobre los cuales se basaron los enfoques antropológicos, tampoco consideraron los aportes de los estudios de género en antropología; pero si bien estos han enfrentado el parentesco y matrimonio como contexto, no han sido muchos los que se han propuesto analizar su articulación.

Arnold (1998) realiza un notable esfuerzo al reunir y actualizar los estudios de parentesco en los Andes desde una perspectiva de género. La revisión que hace de los trabajos difundidos en las décadas anteriores la lleva a afirmar que estos no consideraron en sus análisis los cambios socioeconómicos y sociopolíticos con los cuales las familias se desenvolvían. Por otra parte, sus estudios en Qaqachaka informan que las unidades familiares han desplegado estrategias basadas en las relaciones de parentesco locales para enfrentar las nuevas condiciones impuestas por el estado y el mercado (Yapita y Arnold, 1998).

En otro orden, en los últimos años asistimos a la crítica etnocentrista y, principalmente, antropocentrista de los estudios de parentesco y a la emergencia de una línea de estudios sobre la producción de la vida que permite aplicar un enfoque transcultural. Para los Andes, De Munter (2016) ha insistido en que adoptar la perspectiva de la ontología relacional, propuesta por Tim Ingold, nos lleva a conocer las maneras de estar en el mundo de las familias de habla aymara de Chile y Bolivia. Afirma que la noción de cosmopraxis nos permitiría aprender sobre practicar familia. “Hacer familia” implicaría actuar como ser sociable en distintos planos de la vida cotidiana. La constante educación de la atención nos posibilitaría comprender cómo se relacionan todos los procesos de vida, entre los cuales se trenza justamente la vida social humana —de la que “hacer familia” es una metáfora por excelencia que nos ayudaría a entender de mejor modo la compleja perspectiva indígena de las relaciones sociales. Esta interpretación nos lleva a ser críticos de las epistemologías aplicadas en los estudios del parentesco y del género, sin embargo la noción de familia requiere de mayor análisis, dada su compleja polisemia y los resultados de los avances de la antropología, en general, y feminista, en particular. En este mismo sentido, me parece que dejar fuera las relaciones sociales de género del hacer “familias” implica restarle valor heurístico a la noción de cosmopraxis.

1.4. Las diferencias culturales y las desigualdades sociales en comunidades del norte chileno

Las investigaciones sobre la situación de hombres y mujeres aymaras del norte de Chile no han escapado al estilo de preocupaciones antes esbozado. Puedo argumentar que, en general, los estudios de la situación de la mujer y del sistema

de género buscaron comprender la especificidad de la sociedad y cultura andinas. En otras palabras, pusieron el acento en el estudio de las diferencias existentes respecto de la posición y representación de la mujer no indígena. Los trabajos exploraron en distintos ámbitos de la realidad: en la división del trabajo (Echeverría, 1998; Gavilán, 2002); a través del ciclo vital (Carrasco, 1998a); la violencia conyugal (Carrasco, 1995; Gavilán, 1995), y sobre las representaciones del cuerpo (Gavilán, 2005). En el campo de la religiosidad se indagó en los significados asignados a lo femenino y lo masculino (Gavilán y Carrasco, 2009). En síntesis, los avances obtenidos tendieron a concluir que la división sexual del trabajo, la concepción de trabajo y el acceso a los medios de producción no eran categorías pertinentes para explicar la diferencia social entre hombres y mujeres. Y que en todos los casos la representatividad social por parte de los hombres, la autoridad ejercida por ellos y los grados de violencia hacia las mujeres avalaban las jerarquías de género. Varios de los resultados llevaron a concluir que la condición femenina se presenta en cierto modo “más favorecida”, pues se interpretó el valor de lo femenino a nivel simbólico y religioso. En general estos estudios afirmaron que las relaciones de género implicaban cierta complementariedad, dejando de lado las desventajas sociopolíticas que experimentaban las mujeres producto de la relación con el estado y el mercado. La cuestión de la representatividad social por parte de los hombres sería el resultado de complejos procesos vividos por estas colectividades, donde una de las principales características habría sido la acentuación de las asimetrías sexuales, ya que el proceso de modernización habría acarreado mayores desventajas para las mujeres (Carrasco, 1993; Gavilán, 1993).

La no consideración de la historia para el análisis de género en comunidades andinas en esta región llevó a Hans Gundermann y Héctor González (2009) a afirmar que el fenómeno de las relaciones de género en comunidades indígenas del norte chileno había sido insuficientemente estudiado y que la escasez de investigaciones aumentaba si considerábamos la perspectiva de cambio y continuidad. Señalaron que han sido pocos los trabajos situados en el contexto de relaciones familiares y de parentesco. Efectivamente, los estudios respecto de la familia y el parentesco son escasos, en especial en lo que refiere a las dinámicas urbanas y desde una perspectiva transcultural. Escasas son también las investigaciones sobre la concepción de la maternidad-paternidad, y sobre la noción de persona y de sujeto; todas cuestiones que pueden arrojar una rica información respecto de la concepción del género. Esto queda demostrado en los trabajos que se han desarrollado en el marco de las prácticas matrimoniales. Como expondremos en el capítulo IV, las relaciones sociales esposo-esposa y las celebraciones que se realizan en torno a la unión conyugal dan luces acerca de la posición que ocupan los géneros. En este contexto, observo que los principios de reciprocidad y complementariedad como paradigma del sistema de género que postula igualdad de estatus (*cf.* Mamani, 1999; Spedding, 1997) forman parte de la ideología de género que produce el orden social esperado, justificando

los comportamientos de mujeres y de hombres para lograr estabilidad en las relaciones familiares. Como afirmó Platt (1980), lejos de configurar una relación simétrica, legítima 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 marcadas por el género que despliegan las personas, pues si no lo hacemos estaríamos naturalizando la dominación masculina. Por otra parte, al estudiar el género en el campo de las religiosidades, comprendemos prácticas que anuncian jerarquías y que este forma parte las relaciones sociales en su conjunto. A diferencia de lo planteado por Spedding (1997) para el caso boliviano respecto del carácter secundario del género y que no siempre es binario, los resultados de investigaciones en el norte de Chile indican que ambas afirmaciones no son válidas (ver capítulo VI), y, en consecuencia, se precisa explicitar las lentes teóricas y metodológicas con las cuales estudiamos estas cuestiones.

Los análisis tienden a pasar por alto la permanente relación de intercambios culturales que se han producido a lo largo de la historia y la posición subordinada de las comunidades de origen indígena, pues se ignora el hecho de que nos encontramos en un contexto de larga tradición colonialista. Sin embargo, esto no implica que los efectos del colonialismo hayan homogeneizado completamente a la población; al contrario, los colectivos que conforman las sociedades nacionales son heterogéneos social y culturalmente y cada uno de ellos ha derivado en apropiaciones particulares de un mismo proyecto colonizador-liberador.

El panorama descrito me llevó a inscribir la investigación en la propuesta que entiende “lo étnico” (lo nacional) como un producto de la historia, es decir, como resultado de procesos de diferenciación y marginación. En este sentido, es pertinente entender el fenómeno de la etnicidad en las relaciones interétnicas; es decir, en los procesos de interacción entre dos o más grupos que se consideran distintos, donde uno de ellos debe ser superior. Es posible recuperar la idea de que las relaciones sociales entre mujeres y hombres de origen indígena forman parte de los procesos sociales regionales. Esta postura teórica acerca de la sociedad y la cultura resalta el dinamismo con que se desenvuelven. Hoy en día, por ejemplo, no se puede reducir la población indígena regional a la colectividad de habla aymara y a la que no la habla y se adscribe al pueblo Aymara. Existen, además, personas que se identifican como quechuas, atacameñas, chipayas, mapuches, entre otros; a pesar de que la población que se adscribe al pueblo Aymara continúe siendo mayoritaria y que los chipayas sean inmigrantes de nacionalidad boliviana. No obstante, hay dos comunidades que se han organizado para reivindicar derechos sociales y políticos como indígenas en la región de Tarapacá: los descendientes de los pueblos de indios que hablaron la lengua aymara y los descendientes de los pueblos de indios que hoy se diferencian del pueblo Aymara, se adscriben al pueblo Quechua y no hablan la lengua. Esta situación no se daba en 1992, año en que el estado chileno contabilizó por primera vez a la población de origen indígena en el norte. Así, ya no es posible referirse

simplemente a población indígena y no indígena, sino que es necesario especificar si se trata de aymara, quechua o chipaya, entre otras distinciones.

Al mismo tiempo, se hablan dos lenguas: aymara y chipaya. En la colectividad aymara se registran tres nacionalidades: chilena, boliviana y, en menor medida, peruana. Aquellos que se identifican como quechuas no hablan la lengua, pero se sienten vinculados a grupos quechuas de Perú y están tratando de aprender. Las personas que se identifican como chipayas, que en su mayoría mantienen la lengua y, dada su condición de extranjeros, superponen su identidad nacional como una forma de distinguirse de los aymaras chilenos y de resistir la discriminación que estos últimos han ejercido sobre ellos. Sin embargo, algunas personas que fueron reclutadas como niños para ayudar en tareas campesinas en los valles y que formaron parte de familias residentes en estas localidades, se reconocen como chipayas. A esta complejidad se suma el hecho de que, a fines del siglo XX, la ciudad de Iquique va aumentando su población extranjera, especialmente la proveniente de Perú, Bolivia, Venezuela, Colombia y de países del Asia⁹.

Estudios recientes en el ámbito de la religiosidad y de las prácticas para la salud y la enfermedad en familias que pertenecen a las colectividades clasificadas como aymaras, chipayas y quechuas, con residencia principal en localidades rurales de Tarapacá, dan cuenta de una sola tradición cultural. Asimismo, una investigación que buscó conocer los procesos identitarios en la población de origen indígena en esta región informa que las prácticas culturales de las comunidades de valles y altiplano, así como la mayoría de la población que se adscribe a estos pueblos residentes en las ciudades de la costa, forman parte de una tradición cultural, aquella que se ha denominado “cultura andina” (Gavilán, *et al.*, 2011 Gavilán *et al.*, 2009). Aunque las tradiciones culturales provienen de una matriz que se configuró en los pueblos de indios producto de la invasión española, estas son diversas. En síntesis, en la región de Tarapacá encontramos tres grupos étnicos y tres nacionalidades, dos lenguas vernáculos vigentes y una tradición cultural inscrita en una cosmogonía que se configuró en los contextos de colonización y en las memorias de colectivos descendientes de los pueblos originarios del sur andino, las que se expresan en relatos orales de raíz

9 El Censo de Población y Vivienda del 2002 indica que las personas que nacieron en otro país y residen en la región de Tarapacá alcanza las 12.746 personas, lo cual representa el 3% de la población total (428.594). Aunque esta cifra es menor por su baja proporción respecto de la población nativa, casi triplica la proporción de extranjeros en el país (1,2%). Así, esta región ocupa el primer lugar en términos de población extranjera respecto del total de la población nacional. Y se ubica en el tercer lugar entre las regiones con mayor contingente de población extranjera. La mayor parte de los extranjeros proviene de los países vecinos, siendo Bolivia el más importante. El 75% corresponde a personas nacidas en los países vecinos (Perú, Bolivia, Ecuador y Argentina). En la proporción restante destacan China, Taiwán y Palestina. En conjunto, Asia sigue en importancia a América del Sur con 871 personas. Sin embargo, al considerar los inmigrantes, las personas provenientes de Perú representan el 41%, mientras que el 23% proviene de Bolivia, una situación que no ocurría desde la primera mitad del siglo XX con el ciclo del salitre (Gavilán y Tapia, 2006). En tanto que los resultados preliminares del INE señalan que según el Censo 2024, la población migrante en Chile representa el 8,8% de la población total nacional. Esto equivale a aproximadamente 1,6 millones de personas, lo que muestra un aumento significativo: de 0,8% en 1992 a 1,3% en 2002 y 4,4% en 2017.

ces comunes en toda la población con ascendencia indígena. Aun así, las identidades locales son importantes en las marcas de pertenencias y las diferencias étnicas se han perpetuado a lo largo del siglo XX.

El estado chileno reconoce al pueblo Aymara y al pueblo Quechua, mas no al pueblo Chipaya o, como ellos se autodenominan, *qhas qut suñi* (gente de agua), pues se trata de un grupo que habita un territorio ubicado en Bolivia, inmediatamente junto a dos localidades aymaras chilenas. La comunidad chipaya ha mantenido lazos estrechos durante todo el siglo XX con las comunidades aymaras y ha participado de la influencia del ciclo de exportación del nitrato de sodio, que dinamizó la economía regional (cf. Métraux, 1935). Sin embargo, continúan distinguiéndose de los aymaras de Bolivia y de las colectividades indígenas que se adscriben a la nacionalidad chilena¹⁰.

Ello se puede explicar por los procesos históricos que ha experimentado la región. Para comprender esta situación es preciso distinguir cultura, lengua y etnicidad. Aunque están estrechamente vinculados, remiten a tres ámbitos diferentes de la diversidad existente en este territorio. La diversidad idiomática no es sinónimo de diversidad cultural. Si bien la lengua es un referente importante de la cultura, no es sinónimo de cultura. Diferentes lenguas pueden ser portadoras de tradiciones culturales similares (Díaz-Coudier, 1998). Cultura es un concepto con múltiples acepciones. Su definición depende de los marcos teóricos que se utilicen. Se refiere fundamentalmente a las formas simbólicas, comportamientos, acciones portadoras de sentido inmersas en contextos sociohistóricos específicos. En tanto que el término etnicidad remite a la autopercepción que tienen las personas de su pertenencia a un grupo sociocultural determinado, y que ha sido marginalizado por la cultura hegemónica (Giménez, 2000). La dimensión étnica es muy importante porque solo de ese modo es posible respetar las diferencias culturales percibidas por los actores sociales y analizar la arbitrariedad de racializar la sociedad. La etnicidad obliga a considerar la dimensión subjetiva de la identidad, a respetar los argumentos que elaboran las personas para justificar las diferencias y establecer mecanismos para denunciar racismo y etnicismos en este territorio. Las personas que se adscriben a los pueblos Quechua y Aymara argumentan distinciones que se expresan en las prácticas religiosas, prácticas económicas, hábitos de alimentación, historias familiares particulares. Las personas adscritas al pueblo Chipaya se consideran distantes de los anteriores como conjunto socioétnico y como colectividad nacional.

Dada la situación actual de las familias de origen indígena y de las que se adscriben a los pueblos indígenas en la región, el tipo de residencia (rural-urbano) tiene menos relevancia que otros factores en las diferencias culturales, socioeconó-

micas o sociopolíticas. Esto por la residencia múltiple; es decir, aunque viven en las ciudades, no dejan sus comunidades de origen.

1.5 Las familias que se autoadscriben al pueblo Aymara en territorio chileno y las prácticas de la colonialidad modernizadora

La región de Tarapacá se ubica en la zona meridional de los Andes, un territorio caracterizado por la interacción de diversos grupos étnicos y nacionales. Considerada como una de las áreas más desérticas del mundo, cuenta con aproximadamente 13.000 años de historia (Ugalde *et al*, 2020). A lo largo de este tiempo, diferentes colectividades humanas habitaron la costa, los valles y el altiplano, aprovechando los recursos marinos, los limitados recursos hídricos para la agricultura y la ganadería, así como sus abundantes minerales.

En la época colonial y posteriormente durante la república, Tarapacá y Arica constituían zonas administrativas distintas. Entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, la explotación del guano y el posterior desarrollo de la industria del nitrato de sodio, que se extendió hasta mediados del siglo XX, introdujeron cambios significativos que transformaron las dinámicas sociales y económicas de la región. Migraciones desde el centro y sur del Perú, Bolivia, Argentina, Asia y Europa alteraron el panorama cultural de Tarapacá.

La explotación del salitre generó disputas territoriales que culminaron en la Guerra del Pacífico (1879), tras la cual Tarapacá pasó de manos peruanas a formar parte de Chile, desencadenando nuevos conflictos. La conquista social y cultural de la región implicó cambios profundos en las dinámicas locales: la consolidación de las lealtades nacionales provocó actos de violencia física y simbólica, incluyendo la expulsión de familias que se resistieron a abandonar la nacionalidad peruana. Con el fin de integrar este nuevo territorio a la nación chilena, se promovió la asimilación cultural de la población indígena. En el imaginario nacionalista, “lo peruano” y “lo boliviano” quedaron asociados a “lo indio” —lo atrasado, incivilizado y de una “raza” diferente y estigmatizada. Esta incorporación a la sociedad nacional coincide con el proceso de industrialización, siendo en sus inicios el centro de la dinámica económica del país. Un momento importante para la gestación de otro foco de atracción migratoria, fue la implementación del Puerto Libre de Arica (1959-1975) como enclave de desarrollo. Esta vía para el desarrollo junto con atraer población del sur tuvo un impacto importante en la zona rural de la región. Este mismo efecto tuvo la Zona Franca de Iquique (1975 hasta hoy), generando movilizaciones humanas con características diferentes a las de siglos anteriores.

En este espacio ocurren luchas sociales y económicas, pero sobre todo es un contenedor de habitantes provenientes de diferentes lugares del mundo, con tradiciones culturales superpuestas en un contexto de una fuerte racialización, configurándose una región multirracial, multicultural y organizada en clases sociales.

¹⁰ En ambas, se observan nociones similares referentes al proceso salud-enfermedad-atención, que hablan de tradiciones comunes. Ello se refleja en términos lingüísticos compartidos, pero la lengua chipaya considera especificidades evidentes. Sin embargo, la lengua quechua está débilmente representada. Los pueblos Aymara, Quechua y Chipaya comparten una misma tradición cultural en salud; esto es, los marcos conceptuales serían los mismos, con variaciones de una misma matriz cultural.

En la actualidad nos encontramos con una población diferenciada cultural y étnica-racialmente; y, también, en términos de identidades nacionales y de clase. En este contexto, las mujeres y los hombres se adscriben a distintas colectividades y elaboran identidades múltiples según sus pertenencias sociales. Ello implica que las identidades femeninas y las identidades masculinas no serán homogéneas y tampoco serían, en todos los casos y/o situaciones, las dimensiones de las identidades individuales y colectivas que los sujetos marcan o superponen.

Desde 1981 hasta 2007 la región de Tarapacá incluyó tres provincias: Arica, Iquique y Parinacota. A partir de octubre de ese año 2007 se escinde conformando dos regiones: Arica-Parinacota y Tarapacá. El censo (2002) consideró este territorio como una sola región con un total de 428.594 habitantes. El 11,4% de este total (40.934 personas) dijeron pertenecer al pueblo Aymara. Según esta misma fuente, el total de personas que se adscriben a este pueblo originario en el país alcanzó a las 48.301 personas, de las cuales el 83% reside en la región de Tarapacá. En 1992, la cifra es levemente inferior para el país, con 36.771 aymaras en la región, lo que representa el 10,4% del total de la población regional. Sin embargo, dado que los indicadores utilizados para aproximarse a la población de origen indígena difieren, la comparación entre ambos censos es problemática.

En 1992 se abordó la cuestión mediante la pregunta: Si es Ud. chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas? *Mapuche, Aymara, Rapanui, Ninguna de las anteriores*. En el último censo la pregunta del cuestionario fue: ¿Pertenece usted a alguno de los siguientes pueblos originarios?: Atacameño, Aymara, Colla, Mapuche, Quechua, Rapa Nui, Yámana. En el primero se consultó a la población mayor de 14 años. Gundermann *et al.* observan que la primera pregunta afirma que las categorías de “cultura” y de “pueblo” aborigen, indígena u originario refieren, en el imaginario nacional, a entidades cercanas y relacionadas, pero también diferentes en cuanto a contenido semántico, generalidad y principios de adscripción. La segunda concierne a la influencia de los factores de contexto y su cambio durante el período intercensal: sensibilidades culturales y etnificación e incremento de la conciencia étnica en el marco de formas históricas de las identidades y alteridades colectivas en los grupos indígenas nacionales. De aquí que un resultado esperable era que para la noción de cultura se deberían registrar de manera consistente cifras menores que para pueblo, siendo la segunda una adscripción más restrictiva. Y en efecto, así ocurrió. (Gundermann *et al.*, 2005).

Los autores muestran que los censos expresan dificultades para establecer criterios apropiados para el conteo de la población de origen indígena. La dinámica de los dos últimos expone un cambio importante en el Norte Grande. En el año 1992 se registraron 4.114 personas como aymaras en la región de Antofagasta, mientras que en el último censo solo 2.563 y 13.900 se consideraron atacameños. Esta disminución se explica por el reconocimiento estatal de otros dos pueblos no identificados en el anterior: el Atacameño y el Quechua. Asimismo, el Censo 2002 muestra

la emergencia del pueblo Quechua en Tarapacá, con 1.100 personas que declararon pertenecer a este.

Otra característica interesante que arrojan los censos de población es la variación en la residencia habitual. En 1992 solo el 32% residía en Tarapacá, mientras que el 25% se hallaba en la región Metropolitana; en tanto que en 2002 únicamente 2.787 personas residen en Santiago, es decir, solo el 5,7%. La población tarapaqueña vive fundamentalmente en el área urbana. Solo el 6% (25.456 personas) se halla en comunas rurales, de las cuales la mayor parte son de origen indígena. El aporte porcentual a la migración total del país de la población de cinco años y más que declaró pertenecer al pueblo Aymara alcanzó el 3,5% (Damianovic, 2005). Sin embargo, los desplazamientos de la población de origen indígena en la región adquieren características particulares. Históricamente han combinado los distintos espacios geográficos y socioeconómicos para su reproducción, por lo tanto, el grado de movilidad de las unidades domésticas es alto. Aun así, la tendencia actual va hacia la permanencia en los espacios urbanos.

Dos tercios de la población que se adscribe al pueblo Aymara se hallan en las ciudades. Su inserción en el espacio urbano durante las últimas décadas se expresa en una expansión de hogares residentes en barrios populares de las ciudades costeras: Arica, Iquique y Alto Hospicio. Las familias conviven con otras, originarias o de segunda, tercera y cuarta generaciones de unidades provenientes de otras zonas geográficas del país (Norte Chico, zona centro y sur) y de los países fronterizos; muchas de las cuales han emigrado de las oficinas salitreras, hoy abandonadas. Una de las características de estos grupos domésticos es su marcado “rechazo a lo indígena”, tanto racial como cultural. Asimismo, las familias de origen indígena no se integran fácilmente a las actividades barriales, debido a decisiones personales y razones laborales. Existe la tendencia a no tener interés por los propósitos de las organizaciones vecinales, lo que es visto por sus dirigentes como apatía y desinterés por el bien común. En la práctica se observan, tanto de uno como de otro grupo, argumentaciones para la no integración en el ámbito local. No obstante, las exigencias de las escuelas hacen que madres y padres deban asistir a reuniones escolares y también por el interés de apoyar a sus hijos en la educación.

Alcanzar mayores niveles de escolaridad y algún oficio o profesión constituye un ideal bastante generalizado en la población de origen indígena. Pero la socialización escolar, claramente orientada a homogeneizar culturalmente a los/as futuro/as ciudadano/as y con marcados sesgos discriminatorios hacia lo indígena, acarrea conflictos entre generaciones al interior del hogar y la familia respecto de las calificaciones en las formas de vida cotidiana, de las prácticas religiosas y de las relaciones entre hombres y mujeres. En este sentido, las organizaciones que reivindican derechos étnicos han cumplido un papel central en declarar, por primera vez, cierta resistencia al sistema escolar, a la discriminación en los barrios y a la valoración de la tradición andina. No obstante, existe una apropiación de contenidos entregados

por el sistema escolar, por la convivencia en los barrios, por los medios de comunicación, organizaciones no gubernamentales, iglesias, y, en especial, por las políticas gubernamentales de reconocimiento y afirmación positiva que estarían incidiendo en nuevas formas de interacción. Entre estas destacan las diferencias en la concepción de las relaciones entre mujeres y hombres en la dirigencia aymara. Algunos y algunas plantean la existencia de igualdad social en las relaciones sociales arraigada en la cultura andina “tradicional”; situando los problemas concretos de desigualdad, como la violencia en contra de la mujer, en la intromisión de valores occidentales. Otros y otras la conciben en términos de relaciones desiguales de poder —en particular las mujeres líderes—, apelando igualmente a recuperar un pasado en el que estas habrían asumido una posición y condición más igualitaria. Sin embargo, en algunos casos, y apropiándose de las propuestas feministas, se argumenta que esto último constituye más una estrategia para dar mayor visibilidad al problema que una convicción basada en algún conocimiento sobre el pasado.

La modernización en Tarapacá no ha sido homogénea. Las colectividades que descenden de aquellas familias que formaron parte del sector poblacional clasificado como indio por los grupos dominantes durante el período colonial fueron lentamente insertándose en la vorágine de la modernidad económica, cultural y política impulsada por el estado-nación peruano, y luego, chileno. Un efecto importante en este sentido se observa en la diferenciación socioeconómica y sociocultural actualmente existente al interior de estas. La integración a las dinámicas económicas, políticas y culturales regionales ha sido diferenciada según pisos ecológicos, afectando primero a los valles interandinos y luego a la zona altiplánica. A ello se deben los procesos migratorios rural-urbanos que impactaron a todas las localidades. Vemos que en los valles hay una fuerte presencia de familias altiplánicas, en tanto que la mayoría de las familias vallesteras se han trasladado a las ciudades. Y, a inicios del siglo XXI, la emigración de los jóvenes de todas las comunidades rurales se traslada, también, a las ciudades; en tanto que en las zonas campesinas la contratación de mano de obra barata procedente de Bolivia es lo habitual.

Desde el punto de vista cultural, existe una gran heterogeneidad en las prácticas religiosas, lingüísticas y para la salud, las que se vinculan a la posición que ocupan en los mercados de trabajo y en la estructura sociopolítica regional y nacional. La secularización de los campos culturales, la racionalización de la vida social, el individualismo creciente y la presencia de un proyecto emancipador van ocurriendo masivamente durante la segunda mitad del siglo XX. Son las comunidades ubicadas en la zona altiplánica las últimas en formar parte de estas dinámicas, ya que lo que comienza para otros grupos a fines del siglo decimonónico, para ellas se inicia con fuerza en los años sesenta del siglo pasado. Las localidades de valles se integraron tempranamente a las transformaciones económicas y sociales capitalistas y al sistema escolar patrocinado por el estado. Sin embargo, la religiosidad sigue estando presente como referente de identidad, un aspecto que es especialmente marcado en las

comunidades que hoy se adscriben a los pueblos Aymara, Quechua y Chipaya; pues las prácticas rituales constituyen referentes de identidad étnica, y esta, como dimensión de la identidad social, es importante para reivindicar su pertenencia a una comunidad política que los ha excluido social y políticamente (Gavilán, 2005). A pesar de ello, la religiosidad va dejando de ser importante en la vida cotidiana; las prácticas productivas y parentales son organizadas por el estado y el mercado. A medida que los niveles de escolaridad aumentan y que la vida en los espacios urbanos y complejos se hace permanente, la religiosidad va disminuyendo en importancia para la vida cotidiana.

En este contexto, la vida de mujeres y hombres se transforma. La mercantilización de la economía y la inserción, primero de los hombres, en las actividades mineras, junto con la escolarización y servicio militar obligatorio de la población masculina, va reacomodando sus actividades productivas, sociales y culturales. Las colectividades de origen indígena dispersas territorialmente en la región de Tarapacá, en el país y en el mundo son igualmente heterogéneas. De aquí que la emergencia del capitalismo en la región y del accionar del estado y sus efectos en las relaciones sociales, en general, y en la vida familiar en particular, adquiera relevancia.

Es posible afirmar que la incidencia de las políticas implementadas por el estado chileno tuvo un efecto diferenciado por localidades, por grupos sociales y por grupos domésticos. Las nuevas formas de propiedad, de representación política, de reglas jurídicas y de socialización fueron paulatinamente extendiéndose por el territorio tarapaqueño desde fines del siglo XIX. Allí donde el estado compartió la socialización de las personas con la familia de origen indígena, allí donde las relaciones de parentesco y de matrimonio fueron flexibilizándose por la imposición de nuevas reglas jurídicas, se va produciendo un distanciamiento de su pasado indio. Quienes continuaron vinculados a la comunidad local se integraron parcialmente al mercado de trabajo regional, se escolarizaron tardíamente, mantuvieron la lengua aymara o chipaya en la comunicación cotidiana, y cuyos sistemas normativo y valórico continuaron asociados con la religiosidad, configuran una colectividad en la que las relaciones sociales entre mujeres y hombres adquieren particularidades histórico-culturales. Una de las diferencias se instala en el ámbito del trabajo. Tratándose de economías campesinas, la familia nuclear con un jefe de hogar proveedor, promovida durante el período de explotación del salitre durante la primera mitad del siglo XX, no es adoptada por las unidades domésticas. Las mujeres contribuyen tanto como los hombres al ingreso familiar como parte del sistema normativo familiar. La autoridad de los hombres, como jefes de hogar y como miembros de una comunidad corporativa, orienta los procesos de interacción cotidianos. Por otra parte, los matrimonios tienden a la endogamia de comunidad, la proporción de divorcios y/o separaciones tienden a ser menores, así como las tasas de fecundidad son más altas. En estos hogares, la religiosidad se halla presente en las prácticas sociales relacionadas con la salud y con las actividades económicas. A pesar de ello, los procesos de integración a la economía regional de estas comunidades van arrastrando a las familias a su

incorporación forzada a las dinámicas sociales complejas de la sociedad contemporánea. Justamente, en las comunidades más alejadas de las dinámicas cosmopolitas, mismas que se van expandiendo en ciudades y pueblos, se observan procesos más tardíos de modernización colonialista. Pero, de igual manera, la importancia que tuvieron los vínculos parentales para la producción económica y social va disminuyendo para dar paso a una mayor autonomía de la unidad doméstica. Lo anterior constituye un aspecto relevante que explicaría las particularidades culturales que adquieren las relaciones entre los géneros. Si a esto agregamos la intervención de la escuela y sus consecuencias en los comportamientos de mujeres y hombres, veremos que la diferenciación se acentúa, pues la escolarización de las primeras tarda más que la de los varones.

1.6 Los pueblos originarios en la sociedad tarapaqueña desde la perspectiva de los estudios antropológicos regionales

Como se indica más arriba, en Tarapacá se identifican tres grupos étnicos: aymara, quechua, y chipaya. Los primeros son los más importantes en términos numéricos; los segundos emergen como tales a fines del siglo XX. Los chipayas, por su parte, son familias inmigrantes de nacionalidad boliviana que en las últimas décadas han intensificado su desplazamiento hacia la costa, con tendencia a la instalación definitiva en las regiones de Tarapacá y Antofagasta. Los dos primeros son reconocidos por el estado, en tanto que el último, en Chile, es considerado un grupo de inmigrantes extranjeros.

Estas tres colectividades son distinguibles tanto por la población no indígena como entre ellos mismos. La sociedad regional identifica a la población de ascendencia indígena como un todo, a través de rasgos como la lengua, la religión, la organización social, y características bioantropológicas. La semejanza de estos atributos con los de la población indígena de los países vecinos (Perú y Bolivia) ha llevado a la sociedad chilena a considerarlos como un segmento extranjero. Pero también opera una clasificación sociocultural que se asienta en supuestas diferencias fenotípicas, cuya valoración es claramente despreciativa. A pesar de su historia de articulación a los procesos de modernización que experimentó el conjunto de la región, los chipayas continúan siendo un grupo particular y contrastante.

Los enfoques aplicados al conocimiento de la población indígena contemporánea en la región de Tarapacá pueden clasificarse entre aquellos que tienden a enfatizar en la diferencia sociocultural de las comunidades, poniendo atención a la permanencia de la matriz cultural andina, y quienes insisten en las transformaciones socioeconómicas y sociopolíticas que han afectado a la población de origen indígena. Los primeros conciben la cultura aymara como dependiente de los procesos sociales impulsados por el sistema colonial, por el estado y la sociedad nacional; siendo permanentemente socavada. La desestructuración de la comunidad indígena o *ayllu*

habría ocurrido mediante diferentes mecanismos y/o agentes sociales. *Holocausto al Progreso*, de Juan van Kessel, es uno de los textos emblemáticos de esta postura. Para este autor, la conquista y la república habrían sido los procesos que rompieron con el desarrollo propio de los pueblos originarios, a lo que se agregaría la Iglesia Evangélica Pentecostal, como institución que terminaría por agudizarlo:

El proceso de dismantelación del *ayllu* —la antigua comunidad aimara— comenzó con las ordenanzas de Toledo. Se aceleró después de un período de reacomodación, por efecto de la conquista chilena. El proceso culminó bajo la dictadura militar como efecto de la chilenización efectiva. Su estructura política y jurídica quedó paralizada desde 1879 en efecto del vacío jurídico creado por la conquista chilena, de las repetidas redimensionalizaciones administrativas que ignoraban las articulaciones étnicas y comunales andinas y de la imposición de un sistema jurídico extraño administrado por autoridades foráneas. La estructura económica y social del *ayllu* fue dismantelada por el impacto salitrero y la succión de la economía urbana de la costa la que culminó con el impacto de la Zofri,¹¹ y la liquidación virtual de los derechos del agua. La estructura de la familia, fundamento del *ayllu*, fue socavada por la mita y el tributo laboral de la colonia y el sistema del trabajo indígena vigente durante los sucesivos ciclos mineros de la plata y del salitre. El fundamento religioso o el *ayllu* como comunidad de culto, perdió definitivamente vigencia por el proselitismo protestante (Kessel, 1991: 69).

Para este autor, la comunidad *ayllu*, eje de la sociedad indígena, fue decayendo y con ella el repertorio cultural indígena. Patricio Tudela, por su parte, señala, asimismo, que los aymaras del siglo XIX vivían en torno a *ayllu*-comunidades, las que mantenían instituciones organizadas en categorías y patrones andinos. Mientras que durante la segunda mitad del siglo XX los procesos de modernización e integración, dirigidos por el estado chileno, generaron grandes transformaciones que habrían conducido al abandono de las localidades de residencia en el sector rural, a la pérdida y abandono de las formas tradicionales de organización social y también su religión (Tudela, 2002).

Los momentos más significativos o puntos de inflexión no están claros, pero indica que “lo andino” y “lo occidental” son perspectivas opuestas. La religión tradicional aymara define una visión particular del cosmos (hombre-naturaleza-divinidad), también las ideologías que acompañan a la modernidad. De esta forma, en la esfera ideológica se refleja hoy este conflicto de perspectivas culturales: lo andino y lo occidental. Tudela enfatiza en los procesos de aculturación impuestos a través

11 Se refiere a la Zona Franca de Iquique, régimen libre de impuestos instalado durante la dictadura militar, que ha dinamizado económicamente a la región.

de los programas de instrucción y educación, ya que estos llevarían a la pérdida de la identidad aymara, pues se antepone la identificación con la nación chilena, motivando y acelerando el proceso de emigración a la ciudad y el abandono de la tradición. Propone la hipótesis siguiente:

La comunidad aymara en el norte de Chile experimenta un cambio estructural a raíz de la influencia de ideologías seculares y religiosas diferentes al corpus ideológico tradicional, las que socialmente se insertan en el seno de la comunidad y la conducen a una nueva forma de relación comunal. La chilenización¹² genera un conflicto ideológico e institucional al interior del ayllu comunidad y desencadena un proceso de secularización. La autoridad comienza a perder la influencia que poseía al interior de la organización comunitaria, ya que la iglesia católica y los religiosos buscan engendrar y fortalecer los vínculos ideológicos con el Estado y la sociedad chilena. (Tudela, 1992: 47).

Tudela afirma que en la década del cincuenta el impacto en la comunidad se habría cristalizado en la pérdida de un tipo de organización calificada como tradicional.

Bernardo Guerrero sigue una interpretación parecida. Los procesos de modernización y secularización llevan a la pérdida cultural. Esto implica interpretar las relaciones interétnicas desde una conciencia social aymara que se define como depositaria de su pasado precolombino y poscolombino, cuyas dimensiones se suscriben en la evolución histórica multilineal de las sociedades (Guerrero, 1992). Esta perspectiva considera la idea de la persistencia de una matriz cultural precolombina opuesta a la occidental, que ha sido transformada causando pérdidas de envergadura, al punto de la desintegración. ¿Cómo explicar, entonces, las continuidades?

Juan van Kessel sugiere que a pesar del éxodo de la población aymara a la ciudad y su integración cultural a la sociedad urbana, hay brotes inesperados de una conciencia renovada de identidad aymara, tanto en la ciudad como en el campo:

Su identidad étnica ya no aparece tan despreciada y puede ser provechosa. Por otra parte, el peligro y la angustia de perderla parecen despertar un movimiento renacentista entre los propios aymaras. Prueba de ello son las nuevas organizaciones que nacieron en el campo y la ciudad. Otros indicios del mismo proceso son por ejemplo la participación aymara en la nueva ley indígena. Podría argumentarse que, por la política gubernamental y la acción de la sociedad circundante, la comunidad aymara y sus estructuras sociales fueron definitivamente desmanteladas; sin embargo, no estamos

frente a una nivelación acabada ni a la chilenización pura y simple, sino frente a múltiples brotes de un fenómeno de reetnificación de los aymaras de Chile (estratégicamente) (Kessel, 1996: 66).

El autor no se pregunta por qué esta posible identidad estratégica se elabora en determinado contexto, tampoco queda clara la relación entre cultura y grupo étnico, que nos permita entender lo que quiere decir con nivelación o chilenización. No cabe esta pregunta en una visión que postula la continuidad de una identidad étnica fundamental y de larga duración, a pesar de las transformaciones. Desde aquí, la lealtad a la nación, y como referente de identidad, excluye la adscripción a un grupo cultural diferenciado. El autor supone, así, una especie de alteridad no contaminada. Se representa una sociedad y cultura indígenas con un pasado o un antes virtual. Se tiende a olvidar la permanente relación de intercambios culturales que se han producido a través de la historia y de la posición subordinada de las comunidades de origen indígena a las dinámicas socioeconómicas y sociopolíticas; se olvida que nos situamos en un contexto de larga tradición colonialista y neocolonialista en el cual las personas no han sido un ente pasivo, sino sujetos activos de los procesos sociales.

Esta visión del problema indígena en Tarapacá tiende a un pensamiento dicotómico que opone “lo andino” a Occidente, como si la población indígena no hubiese participado de los procesos regionales de transformaciones económicas, sociales y culturales que se caracterizaron por dinámicas de dominación, pero también de agencia. Las reflexiones de Tudela apuntan a la secularización como un efecto desestructurante, pero no indica en qué consiste empíricamente este proceso y, por lo tanto, no podríamos comprender signos de continuidad en la matriz cultural. Por otra parte, este autor, al centrar el análisis en la chilenización de la población, deja de lado dimensiones claves de las transformaciones ocurridas después de la Guerra del Pacífico, como es el fortalecimiento del capitalismo rentista que determinará cambios fundamentales en las relaciones sociales en toda la región. En este sentido, basta nombrar la venta de mano de obra, los intercambios comerciales desiguales y la imposición de la nación como comunidad imaginada (peruana y chilena). Como plantea Thomas Abercrombie (2006), la cultura andina en cuanto orden autónomo de significantes no ha resistido cuatro siglos y medio de dominación estatal de las fuerzas coloniales y republicanas, porque ese tipo de lógicas culturales son realidades virtuales imaginadas por los antropólogos. Los significados culturales siempre los despliega, en la acción social y en contextos vividos, gente real que debe experimentar y explicarse disgustos como las asimetrías de poder.

La otra perspectiva considera los procesos sociohistóricos regionales como contextos centrales para comprender la situación y condición de las comunidades originarias. Gundermann, por ejemplo, propone que la comunidad indígena regional debería entenderse en el marco de un proceso histórico cuyas rupturas, impuestas por el sistema colonial y por la instauración de una modernidad latinoamericana, dan como resultado nuevas formas que muestran tanto elementos de

¹² Hace referencia al período de instalación de soberanía territorial ejercida por el estado chileno al término de la Guerra del Pacífico.

continuidad como de transformación. En este sentido, el autor sugiere que la persistencia debe verse como continuidad transformada de las instituciones andinas (Gundermann, 2001). Agrega, además, que esta continuidad debemos situarla de una manera particular en el plano de las representaciones más que formaciones discursivas auténticas, como tradiciones formales o pseudotradiciones. Otro tanto ocurre en el plano de la sociedad, en el que prácticas y sociabilidades tradicionales apoyan la incorporación aymara a las corrientes regionales de la modernidad (Gundermann, 2001).

Héctor González (1997, 2000), por su parte, sugiere que las transformaciones de pérdida y adopción de patrones y elementos culturales se relacionan con los conceptos de nacionalismo y globalización. Los aymaras de Tarapacá tuvieron que acomodarse a una nueva nacionalidad para pasar de ser peruanos a chilenos. Bajo la égida chilena y en un contexto de ocupación, se convierten en el símbolo de la extranjería sometida y del atraso o barbarie (india) de los vencidos. El proyecto chilizador habría significado el desencadenamiento de un proceso de pérdida cultural y aculturación por imposición e imitación. Pese a los procesos reseñados, señala que los aymaras continúan siendo un grupo particular y contrastante al interior de la región. Su cultura se ha transformado, pero mantiene espacios que aseguran su reproducción.

Gilberto Giménez (2000) afirma que ambas perspectivas no serían visiones contradictorias. Tanto la visión de tendencia primordialista como la historicista aportan elementos para el conocimiento de la población indígena. Los primeros, preocupados por la continuidad, contribuyen a dilucidar su particularidad y los segundos ponen énfasis en el cambio y la necesidad de entenderla como parte de los procesos sociales regionales; contexto sin el cual es imposible comprender el presente. Sin embargo, es preciso señalar que quienes enfatizan en la desestructuración, aculturación y/o etnocidio de las comunidades indígenas tienden a invisibilizar dos aspectos claves. Por un lado, la dinámica estructural en la que se debatieron las familias desde el siglo XVI condujo a procesos de colonización permanentes. Así, la comunidad andina regional, aunque continuó con nombres locales, fue afectada notoriamente. Además, en esta visión pierde protagonismo el indígena como actor social. Si bien su posición subalterna lo situaba con escasos márgenes de actuación, los estudios históricos, especialmente los que se refieren al siglo decimonónico, entregan suficiente información para argumentar que reivindicaron sus derechos, en particular, a la propiedad; problema que ha generado conflictos permanentes.

El conocimiento de la situación actual de la población de origen indígena depende de los conceptos de sociedad y cultura que asumamos. Héctor González y Hans Gundermann (2009) están en lo cierto cuando afirman que en el estudio de “los aymaras” ha existido una importante tendencia a deshistorizar la realidad en la que las colectividades étnicas se desenvuelven. Tanto indígenas como no indígenas formamos parte de los procesos sociohistóricos que han ocurrido en este territorio.

En este sentido, las transformaciones impulsadas durante los siglos XIX y XX son fundamentales para comprender los procesos étnicos e interétnicos que emergieron con los procesos de modernización y sus efectos en la dinámica cultural.

Roger Bastide (1970) propuso que lo cultural no puede estudiarse independientemente de lo social; por lo tanto, las relaciones culturales deben ser analizadas en el interior de los diferentes marcos de relaciones sociales, entre las cuales las relaciones de poder son centrales. Para este autor los elementos que componen una cultura —dado que provienen de fuentes diversas en el espacio y en el tiempo— no están nunca integrados unos a otros. Esto abre la posibilidad al cambio, el que sería más marcado en contextos de modernización planificada. Es en esta circunstancia que se desliza la libertad de los individuos y de los grupos para manipular la cultura. Por consiguiente, no habría —de un lado— culturas puras y —del otro— culturas mestizas. Todas, por el hecho universal de los contactos culturales, son “mixtas”, hechas de continuidades y discontinuidades. La discontinuidad cultural debería buscarse más en el orden temporal que en el orden espacial. La continuidad afirmada de una cultura dada es, con frecuencia, más ideología que realidad. Y esta pretendida continuidad será tanto más afirmada cuanto que la discontinuidad estalla en los hechos: en los momentos de ruptura el discurso de la continuidad es una ideología de la compensación. Denys Cuhe (2002) propone que a menudo hay mayor continuidad entre dos culturas que están en contacto prolongado que entre los diferentes estados de un mismo sistema cultural tomado en momentos distintos de su evolución histórica (Cuhe, 2002: 82). Esta perspectiva no olvida el hecho de que las relaciones de poder entre tradiciones culturales diferentes implican siempre transacciones que enfrentan los procesos de subalternización para crear prácticas culturales contrahegemónicas. En la región no hay una sociedad occidental y una sociedad indígena o un sistema social y cultural andino puro y otro mestizo. La historia de los pueblos originarios contemporáneos es más compleja, es producto del desarrollo histórico europeo que se expandió en un contexto de relaciones capitalistas de producción que busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de los bienes, motivado preferentemente por el incremento del lucro (Larraín, 1996: 321). En este escenario, la población de origen indígena ha desplegado diferentes estrategias para articularse con las dinámicas de desarrollo regional.

Sergio González (1993), Alberto Díaz y Marcela Tapia (2013) y Hans Gundermann (2001) han propuesto hacer una lectura de los aymaras como sujetos activos de los procesos sociohistóricos. No obstante estos aportes, el fenómeno de la configuración de la nacionalidad entre la población indígena, la cuestión de las fronteras étnicas y la construcción de ciudadanía en Tarapacá son problemáticas que aún requieren de investigación empírica. La emergencia del pueblo Aymara como una colectividad que reivindica derechos culturales a la sociedad nacional, sin discutir la construcción étnica de la nación ni sus arreglos políticos y económicos, los conflictos

al interior del movimiento indígena que se expresan en disputas de lealtades nacionales, el surgimiento de grupos que buscan distinguirse de la “hegemonía aymara”, como las comunidades quechuas o la posible e incipiente emergencia del grupo chipaya, entre otros temas, demandan un mayor conocimiento del fenómeno étnico y su relación con la nación y la ciudadanía.

Hans Gundermann (1998) entrega, en este sentido, avances interesantes. Basándose en la reconstrucción de los procesos sociohistóricos ocurridos en la región, propone que las continuidades y las transformaciones de la comunidad indígena en los albores del siglo XX nos permitirían entender los cambios en las identidades colectivas en la zona que nos interesa. Distingue analíticamente las identidades sociopolíticas e identidades socioculturales. Las primeras, referidas a clasificaciones como las de “indio”, “isluga” (una referencia local originada en una comunidad colonial), peruano (una categoría de pertenencia nacional), guardan estrecha relación con las formas históricas de organización política que inciden sobre las sociedades andinas. Las segundas, conformadas en el contexto de la interacción social originada en procesos económicos, flujos de población, fenómenos de urbanización, etc., como producto de la incorporación de las comunidades a relaciones capitalistas y, en especial, la constitución de mercados de fuerza de trabajo. Así, señala que el funcionamiento del mercado de trabajo cumple un importante papel en la reformulación del sistema de identidades andinas en la zona de Tarapacá, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta bien avanzada la primera mitad del siglo XX, produciéndose activos fenómenos de circulación y redefinición de fronteras étnicas (Gundermann, 1998). Postula que en Tarapacá y Arica la formación de una conciencia nacional peruana fue un fenómeno anterior a la Guerra del Pacífico, pero la conciencia de pertenencia a una comunidad de iguales, a una nación, estaba posiblemente restringida a círculos de los que no participaba la mayoría de la población de las localidades y comunidades indias. Habría sido excluida del pacto social moderno que estableció la república. Los indígenas quedaron fuera de un proyecto de modernización política que implicó la instalación del estado-nación (Gundermann, 2002). A fines del siglo pasado las pertenencias se ubicaban a nivel de la comunidad local, no con una comunidad nacional. Sugiere entonces que, con la anexión de este territorio a Chile, la zona interior pasa a ser,

[e]n la imagería de los miembros de la etnia chilena, un universo de indios, cuestión que sus habitantes rechazarán por estigmatizante; los del altiplano por su carga de negatividad que asumían como posesión real y que buscaban trascender, los de los valles precisamente porque ya no se sentían dentro de esa categoría; ellos mismos se la habían sacudido y la habían relegado a las poblaciones de tierras altas (Gundermann, 2002: 174).

Si bien esta explicación nos permite entender al actor indígena formando parte, con otro conjunto de actores, de la sociedad regional, y cómo los procesos de transformación económica y política que experimentó la región a propósito de la disputa por los recursos productivos durante el siglo XIX e inicios del XX se relacionan con la transformación de las identidades sociales, no parece suficiente para comprender el fenómeno de las identidades étnicas y nacionales. Puesto que la cuestión de las identidades colectivas pone en el centro al sujeto social, hace falta considerar los argumentos que él mismo sustenta para establecer sus pertenencias y distinciones. No podemos presuponer la existencia de identidades colectivas por el simple hecho de que los individuos pertenezcan a una categoría social, se requiere que los actores sociales se reconozcan como una colectividad (Giménez, 2000). Son precisamente los elementos que eligen para este reconocimiento los que sostienen las diferenciaciones étnicas.

La población no indígena, tanto del pasado como del presente, reduce a una sola categoría (indio) a una diversidad de grupos diferenciados en su interior. Sin embargo, y aunque se sabe poco acerca de las clasificaciones realizadas por la propia población indígena, su no reconocimiento parece no haber borrado la voluntad de diferenciación. Si consideramos las distinciones que los sujetos hacen de sí mismos y de los otros, hallamos las categorías siguientes: chiapas, isluga, cariquima, chipaya, parinacota, etc., es decir, la referencia al lugar de constitución de la propiedad asociada a un grupo durante el período colonial español. Esta pertenencia persiste, aun cuando se han agregado otras asignadas y/o autoconstruidas. En otras palabras, si bien en torno de lo local todavía se desenvuelven las identidades étnicas, estas coexisten con otras identidades como las referidas a la administración geopolítica, a la nacionalidad, a la configuración etnolingüística, a la religiosidad, etc. Pero, como plantean Gundermann y González (2009), es la apropiación de la clasificación de indio la que facilita la elaboración de una identidad social más amplia contrastada.

En este contexto, es preciso distinguir la membresía étnica, la nacional y la ciudadanía; lo cual supone conceptualizar etnia y nación como dos categorías diferenciadas. Si entendemos que la identidad es producto de la historia, asumimos que las poblaciones indígenas regionales fueron definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*), es decir, como extranjeras en sus propios territorios. El asignar a estas el carácter étnico implicó, por lo tanto, la disociación entre cultura y territorio, que llevó a que los pueblos originarios se transformaran en una o varias colectividades minoritarias y marginalizadas. Como sugiere Hans Gundermann, el otorgamiento de la ciudadanía, vista esta como la posibilidad de rechazar el estigma de indio, puede haber sido concedido por el estado, pero la colectividad dominante se resistió a conferir la nacionalidad a una cultura diferente que impedía el “progreso” y el tránsito a la “civilización”. Era preciso que sus aspiraciones fueran respetadas no solo por el estado, sino también por los no indígenas, para que su estatus étnico se transformara en estatus de miembros plenos de la nación. La exigencia fue asimilación cultural,

de modo tal que quienes mantuvieron los emblemas de la diferencia formalmente pasaron a ser ciudadanos, pero no “*national*”, es decir, no fueron reconocidos como miembros de la comunidad nacional por parte del grupo cultural y políticamente dominante; esto es, la oligarquía del centro del país que, siguiendo la ideología europea, la impuso a los sectores populares¹³. La cuestión de las pertenencias nacionales o del surgimiento de una comunidad de iguales en un territorio determinado, es un fenómeno reciente en la historia de Tarapacá. Pero mientras la inclusión ofrecida por el estado y supuestamente aceptada por la mayoría de los pobladores indígenas implicó, en muchos casos, la renuncia a la lengua y/o a sus tradiciones, la pertenencia a la comunidad política aún es un asunto pendiente. Hoy comparten una historia más larga en común y un similar acervo cultural con comunidades del sur del Perú y centro-sur de Bolivia, pero se asiste, no obstante, a fronteras nacionales más marcadas que hace 30 o 40 años. Y los movimientos indígenas de América Latina, iniciados en los años noventa, han tenido una voluntad interna de democratización y modernización por vía inédita en el pasado. En particular, la construcción de una etnicidad moderna y fuertemente instrumentalizada para mejorar la calidad de vida según sus parámetros y para desplegar prácticas contrahegemónicas respecto del racismo.

1.7 La república y las comunidades indígenas en Tarapacá: para comprender los procesos étnicos y de género

La reconstrucción de la historia regional hace hincapié en el rol del estado chileno, esto es, en los procesos de integración/desintegración de las comunidades indígenas a través de la imposición de una nueva identidad nacional y de la integración a la economía regional. La nacionalidad, basada en una ideología de la nación para imaginar la superetnia (Baumann, 2001), administrada por las elites republicanas, se había iniciado con la independencia de Perú. Pero el cambio más relevante comienza con la instalación de la economía capitalista orientada a la extracción minera, a los ferrocarriles y a los puertos de exportación. Ello porque el estado disuelve el carácter corporativo de las tierras, para promover la propiedad individual de la misma. Si bien este proceso fue acompañado por la imposición de una nueva identidad colectiva, la peruana, se trata de un aspecto de la dinámica social que va a la zaga. Es decir, la instalación de la república llevó al desarrollo de relaciones modernas entre capital y campesinado indígena, definidas exclusivamente con arreglo a vínculos de mercado, entre agentes económicos autónomos (Gundermann, 2002).

¹³ En algunos de los relatos de vida de mujeres de ascendencia indígena residentes en la ciudad, aparece, como una constante, el reconocimiento de sus pares como bolivianas. La lengua aymara, la vestimenta, el peinado, entre otros aspectos del comportamiento, son signos de extranjería y fuente de discriminación negativa en los espacios cotidianos de interacción social como la escuela, los mercados, el barrio.

Brooke Larson (2002) postula que a mediados del siglo XIX el estado peruano apostó por la industria de exportación, el mercado mundial y las ideologías eurocéntricas. El auge de la exportación de guano habría llevado a la oligarquía limeña a soñar con un proyecto próspero y ordenado en el cual la casta indígena pasaría a formar parte de las masas de trabajadores. Es decir, la recolonización mediante el capitalismo agrario, los comerciantes y los agentes de “civilización”. De esta manera, las tierras y el trabajo indio en particular necesitaban ser canalizados y regulados en concordancia con las cambiantes necesidades nacionales de la república. Buscando un lenguaje nacional de la ciudadanía, el gobierno promulgó dos grupos de reformas que redefinieron las relaciones entre los indios y el estado: a) el Código Civil de 1852, un conjunto abigarrado de normas legales liberal, romano y napoleónico, que interpretaba estrictamente la igualdad individual ante la ley; y b) la abolición del tributo promulgado por el presidente Ramón Castilla en 1854.

Estas reformas sentaban los términos con los cuales se definía y reglamentaba a los indios como personas, sujetos a los mismos derechos y obligaciones que los demás, bajo el auspicio del estado-nación. En efecto, ellos iban a convertirse en “los últimos entre pares”, en un nuevo medio institucional y moral. La otra cara de esto era que ese estatus les quitaba su derecho tradicional a una existencia colectiva, la “comunidad” (Larson, 2004: 105). De esta manera, Brooke Larson sostiene que el individualismo de mercado no deja espacio para la tenencia corporativa de la tierra. Incluidas las tierras en manos de indios analfabetos, todas son alienables.

Mark Thurner (2003) argumenta que para los liberales el régimen colonial de tenencia de tierras impedía el pleno desarrollo del individuo y de la nación. Para comprender las relaciones entre estado y comunidades indígenas en Perú, distingue tres períodos. Entre 1820-1840, de posindependencia, posbolivariano, en el que predominan los caudillos patriotas en la política, las contribuciones directas en lo fiscal y las economías regionales desarticuladas por los efectos de la guerra y de la ruptura del sistema mercantil colonial; lo que llevó a la negociación de nuevos modos de acomodamiento fiscal y participación política. Entre 1850-1870, marcado por el triunfo del liberalismo, la incipiente centralización del estado y del mercado interno, así como por la expansión del comercio exterior. Las relaciones entre indígenas y estado están marcadas por la abolición de la contribución particular de indígenas y de castas que parece contribuir a un largo y lento proceso de privatización de tierras. Entre 1870-1890, el período se caracteriza por el avance del “liberalismo conservador” o autoritario en la política, el positivismo y el racismo en el pensamiento criollo y el “neocolonialismo” o la mayor inversión del capital extranjero en el sector exportador. En este tercer momento las relaciones entre indígenas y estado republicano parecen ser más conflictivas que en los momentos anteriores, y está marcado por la mala comprensión, la resistencia y, en algunos casos, por el conflicto bélico (Thurner, 2003: 94-195).

Una conclusión similar la hallamos en Gundermann (2002). A la exportación de guano, se agrega la de nitrato de sodio con el ingreso de capital extranjero, especialmente británico; lo cual condujo a un tipo de influencia económica en la región sin parangón histórico. Se instala una economía de enclave volcada hacia fuera, con capacidad de movilizar bienes y personas desde áreas muy diversas:

En Tarapacá el término de tributación indígena no significó que los indígenas dejaran de pagar impuestos al estado, ahora en su condición de pequeños propietarios de predios rústicos. En las mismas localidades e incluso los mismos individuos aparecen participando de uno u otro régimen impositivo. Este diferente tratamiento fiscal, ahora focalizado en la condición de productor, y ya no en la categoría étnica de “indio”, también representó un factor de cambio social y étnico en una región sometida a rápidas transformaciones (Gundermann, 2002: 161).

Uno de estos cambios es la mayor autonomía de los grupos familiares y la pérdida de una de las importantes funciones de la antigua comunidad: asegurar y regimentar el acceso a la propiedad. A ello se agregan procesos de fragmentación hacia unidades menores (González y Gundermann 2009). Estos autores argumentan que, a pesar del nuevo ordenamiento, la comunidad no desaparece, ya que continuará manifestándose en otros planos relacionados con aspectos económicos (principalmente con la mantención de infraestructura productiva y la regulación de sistemas de regadío), sociales (endogamia y grupos bilaterales de parentesco), políticos (representación ante el estado y otras comunidades) y culturales (rituales y religiosos). Lo que pierde es el poder de disposición sobre la tierra, que se desplaza a la unidad de producción familiar campesina. Se pasa así de una estructura agraria de base comunal a un régimen principalmente parcelario (González y Gundermann, 2009: 56-57).

Para el período chileno, Sergio González (2002) propone que el accionar del estado se puede comprender en dos fases. Entre 1880 y 1907 se trataría de una soberanía restringida. En 1907 ocurre la gran huelga obrera que obliga a las autoridades a replantearse las políticas hasta ese momento implementadas, y se acercaba la celebración del centenario de la independencia. En este período existe una gran autonomía de las empresas en la regulación de las relaciones laborales, económicas y sociales de la población en los establecimientos salitreros; la importante injerencia de los intereses salitreros sobre la administración nacional con asiento en la región; una gran tolerancia para la circulación y radicación de fuerza de trabajo peruana, boliviana e incluso argentina, en las faenas mineras; la existencia de territorios, como el de Tacna y Arica, cuya definitiva jurisdicción permanecía pendiente con Perú.

A partir de 1907, comienza el ejercicio soberano con mayor fuerza. Se desarrolla la escuela fiscal, se instaura el servicio militar obligatorio, se crean las ligas

patrióticas, las autoridades dependen financieramente del fisco, se da una presencia militar más activa; la trinacionalidad, característica de la población obrera durante el período, empieza rápidamente a disminuir. (González, S., 2002:151). Este es el marco en el cual se definirán las condiciones estructurales en las que la sociedad y cultura regional deberán desenvolverse durante el siglo XX. Hans Gundermann (2002) señala que antes de este momento, la región presentaba relaciones fluidas e interpenetraciones culturales recíprocas entre indígenas y no indígenas y entre nacionales de los tres países que aportaron hasta ese entonces mayor población a la zona:

Esta diversidad y la ausencia de un propósito o interés explícito de constitución de plena soberanía del estado chileno sobre la zona, creaba para lo indígena, a pesar de tensiones y circunstancias particulares de conflicto interétnico que seguramente se dieron, un ambiente de distensión y tolerancia. La región era un espacio de convergencia multinacional y pluriétnica. En este contexto de fluidez social se verificó la incorporación de una cierta cantidad de población indígena que se integra al proletariado minero y que, por diversas razones se independiza de sus comunidades en los Andes. Ellos se difuminaron en el proletariado y sectores populares pampinos y más tarde urbanos. (Gundermann, 2000: 152).

Hans Gundermann plantea la hipótesis que la relación entre las economías empresariales mineras y las economías campesinas de las comunidades aymaras llegó a ser tan profunda que pasó a constituir un componente del sistema económico y social aymara, definiendo una estructura campesina de corte más bien moderno. Las economías andinas se mercantilizan y en ese proceso se hacen considerablemente dependientes de las relaciones con la economía salitrera. Los procesos migratorios a los centros urbanos se aceleran y la producción agroganadera se orienta a estos, produciéndose la regionalización de la sociedad aymara (Gundermann, 2000: 31).

Este proceso es claramente visible para las zonas de valles, más cercanas a los centros salitreros y a las ciudades de la costa. Las comunidades ubicadas en la zona altiplánica, si bien están plenamente integradas a la explotación minera desde fines del siglo XIX¹⁴, se mantienen con mayores niveles corporativos en torno a la tierra, especialmente de los pastales.

Para Hans Gundermann (2002) la instalación del estado de Chile en el territorio tuvo dos momentos. El primero se caracterizó por una soberanía chile-

14 El gobernador del departamento de Pisagua en 1884 informa sobre la explotación de azufre en la comunidad de Isluga que cooptaba mano de obra de Isluga y Cariquima: “como los de Isluga, los habitantes de Cariquima se ocupan en el laboreo de las minas de azufre i en el pastoreo de las llamas y sus ovejas”; en Descripción General del Departamento de Pisagua, Por Alejandro Cañas Pinochet (Gobernador del Departamento) Iquique, Imprenta de “El veintiuno de mayo” de Alberto Echeverría, 1884.

na restringida, quedando limitada socialmente, pues la trinacionalidad de la población mantenía en suspenso un estado = una nación. Durante el segundo momento se produjo el reemplazo de las instituciones peruanas por las chilenas. La creación de Registros de Conservadores de Bienes Raíces encargados de la legalización del dominio y su acreditación en 1889 da paso a la soberanía real del estado chileno en la actual provincia de Tarapacá. Hacia finales de siglo la mayoría de las chacras de valles como los de Tarapacá y Camiña y las estancias ganaderas de Isluga estaban inscritas.

Esto es, para efectos fiscales a esa fecha no solo han desaparecido las comunidades, sino también los indios. Gundermann postula que en 1845 el Padrón de Contribuciones registró indios de parcialidades, siguiendo un sistema de registro muy semejante al colonial. Ya para 1876 la “Matrícula” y el “Padroncillo” dan cuenta de un conjunto de pequeños propietarios agrícolas, que pagan contribuciones territoriales de acuerdo con una renta presunta, que no son ya diferenciados étnicamente, a pesar de que gran parte de ellos tienen apellidos indígenas y siguen instalados en las tierras de las antiguas comunidades aymaras de los valles y oasis de Tarapacá y de los valles y altiplano de Arica (Gundermann, 2000: 59). No obstante, pese a que la mayoría de los indígenas constituyen todavía un elemento étnico diferenciado en términos fiscales, y siguen asentados en el espacio de sus antiguas comunidades, existen también casos en que han adquirido tierras (por compra o arriendo) aparte de las que corresponden a sus comunidades y están incluidos también en los padrones de contribuyentes de predios rústicos; incluso, en algunos casos, individuos que se han diferenciado económicamente de una manera importante (Gundermann, 2000: 45).

Se produce, en definitiva, una limitación de las funciones institucionales que tenían antiguamente las comunidades como garantes del acceso a la tierra (aunque fuera en usufructo), a la vez que los grupos parentales locales (característicos de las estancias de la alta cordillera) y las unidades domésticas familiares (radicadas junto a sus chacras en los valles) alcanzarán mayores cuotas de poder y autonomía. De este modo, uno de los efectos más importantes se observa en los cambios ocurridos en la propiedad y en la dinámica de la comunidad. Este autor afirma que la comunidad en cuanto que corporación dejó de existir como régimen jurídico a inicios del siglo XIX, y a pesar de que en muchos casos estas siguieron operando de facto, el sistema de propiedad individual las fue reemplazando. En el caso de las comunidades de valles, el sistema parcelario se impone; en tanto que el sistema sucesorial es el contexto jurídico que ampara, aunque de manera deficitaria, a las comunidades altiplánicas. Esto habría ocurrido para legitimar la titularidad de los bienes comunarios a un grupo de individuos. Así, la inscripción territorial de los pastizales, imposibles de subdividir, contribuyó al funcionamiento de la “comunidad” mediante la figura de estancias en esta zona ecológica, unidades multifamiliares sucesoriales. Mientras que en la zona de valles la estructuración de la propiedad agraria, posible de enajenar, se configuró en la forma de chacras, unidades familiares de producción

considerablemente autónomas; lo que se denomina comunidades locales vallesteras (Gundermann, 2002: 261).

Así, las comunidades sucesoriales serían entidades trascendentes a los individuos y los hogares, pero de una naturaleza tal que no pueden identificarse con las comunidades coloniales o comunidades corporativas cerradas, es decir, *ayllu*-comunidades. Son neocomunidades en las cuales la lógica de los intereses particularizados se mantiene en tensión y muchas veces en conflicto con la lógica de lo comunal, de una manera muy distinta a como tenía lugar esa misma tensión en el pasado. Ahora el comunero será el miembro de derecho de una comunidad; esto es, una persona, normalmente varón, sujeta a un hogar que dirige, el cual tiene un conjunto de deberes y derechos en el seno de una colectividad. Este conjunto de derechos y deberes podría entenderse como lo que es normal en cualquier comunidad local estable de pequeño tamaño alrededor del mundo, respecto de las necesidades de coordinación y algún grado de compromiso y solidaridad de unos productores con otros. A este modelo se sujetan las comunidades locales de los valles andinos. La buena vecindad y convivencia requiere gestos cotidianos. Sin embargo, respecto de las comunidades sucesoriales, como es el caso de las comunidades de Isluga y Cariquima, se agregan los derechos de propiedad indivisos sobre las praderas. Se es miembro de una comunidad local, pero se es vecino, con frecuencia pariente de los corresidentes y además propietario de las tierras ganaderas que enmarcan territorialmente la localidad, las viviendas y, a veces, las chacras agrícolas. Se es comunero junto con residente en una localidad cuya continuidad en el tiempo requiere organización, coordinación, participación, adhesión, etc., en algún grado, siquiera mínimo, y asimismo como condición fundamental en cuanto propietario de derechos en una sucesión. (Gundermann, 2002: 263).

Dadas las circunstancias, hay comuneros con titularidad y otros que no la tienen jurídicamente. Pero para fines prácticos todas y todos quienes tengan relación de parentesco con el propietario gozan más o menos del mismo estatus de comunero, integran la asamblea de comuneros, participan de actividades colectivas, reciben eventuales beneficios de gestión colectiva y de los servicios de la comunidad, ocupan cargos, poseen rebaños de animales, cultivan chacras y cuentan con casas y construcciones en el interior del territorio. Asimismo, entre los que quedan amparados por algún título, hay una amplia variación en la participación del bien patrimonial cubierto por las inscripciones en cuestión, debido a que se trata de sucesiones cuya existencia cuenta con varias generaciones, de tal modo que lo que se inició como aportes proporcionales, más tarde introdujo un factor de desigualdad en las cuotas de participación debido a las diferencias en el número de herederos por hogar.

Tanto Brooke Larson como Mark Thurner y Hans Gundermann coinciden en que el impacto que tuvo el accionar del estado republicano con los indígenas es heterogéneo. Asimismo, respecto de las reacciones “desde abajo”, Thurner señala que “entre las formas de hacer política entre los indios se hallaba ‘la representación’ o petición a través de sus defensores legales, para pedir favores o para protestar

contra determinadas políticas” (Turner, 2003: 202). Alberto Díaz *et al.* confirman también para la región de Tarapacá la agencia de los dominados:

Desde tiempo coloniales y republicanos estas poblaciones han desplegado una capacidad de acomodación y reacción a las administraciones de turno, permitiendo interactuar, interpretar y desenvolverse tanto en los contextos impuestos por la Corona Española como luego por los estados republicanos peruano y chileno respectivamente. (Díaz *et al.*, 2013b:15).

Según los autores reseñados, los archivos muestran presiones ejercidas por comuneros indígenas tarapaqueños (Camiña, Chiapa e Isluga) a comienzos de 1866, quienes se dirigieron a las autoridades limeñas con el fin de exigir una redefinición de sus límites provinciales sugiriendo la independencia del departamento de Moquegua. Estos, lo mismo Pica y Matilla, solicitaban crear una nueva provincia asociada al litoral, a la ciudad de Iquique. Para 1866 la población de la provincia de Tarapacá se concentraba en valles y altiplano con un 61,1%.

En este mismo sentido, Marco Arenas (2008), basándose en Paz Soldán (1878), señala que en mayo de 1810 el cacique del pueblo de Isluga, Diego Mamani, a nombre del común del pueblo de indios solicita a las autoridades de Tarapacá la designación del Alcalde de Aguas de dicho pueblo, quien como juez comisionado y persona competente, debía establecer o restablecer el deslinde oriental del partido de Tarapacá, a la altura de Paracollo y Pisiga, a la sazón, usurpado por los de Carangas, los cuales se habían internado en la jurisdicción de los de Isluga. En el mismo documento se señala, además: “(...) que haga se nos bonifiquen los daños y perjuicios que nos han irrogado los que injustamente se han introducido en nuestras legítimas pertenencias y propiedades poseídas legítimamente desde la conquista” (Paz Soldán, 1878: 62).

De este modo es posible pensar que la temprana inscripción de tierras en la región en estudio y las solicitudes por la escolarización, por parte de las comunidades indígenas, propuestas por diversos autores, se inscriban en la necesidad de buscar resguardos para su reproducción como campesinos y estrategias para enfrentar los cambios sociopolíticos que estaba experimentando la zona.

La modernización, entendida como la instalación de ideas liberales, expansión de la educación, urbanización, formas democráticas de gobierno y adopción de estilos de vida según un modelo europeo, fue compartida por la mayoría de la población, que fue creciendo vertiginosamente. No obstante, la lealtad étnica y nacional constituyó una fuente de conflicto. Por un lado, la cuestión de la disputa por la chilenidad, peruanidad y bolivianidad; y por el otro, ser indio o no, es decir, el conflicto entre identidades de colectivos que se reconocían como diferentes.

Con Mark Turner (2003) podemos decir que la etapa que se ha denominado de chilenización compulsiva reafirma y/o consolida el neocolonialismo ya iniciado

antes en la región, pero que no es otra cosa que la imposición de un modelo económico, político y cultural liberacionista europeizante. Por su parte, Larraín postula que, a pesar de sus limitaciones, las modernizaciones logradas van de la mano con la reconstitución de una identidad cultural en la que los valores de la libertad, de la democracia, de la igualdad racial, de la ciencia y de la educación laica y abierta experimentan un avance considerable respecto de los valores prevalecientes en la colonia. No se trata de que los nuevos valores y prácticas ilustradas hayan desplazado totalmente al polo cultural indo-ibérico, pero sí lo modificaron y readecuaron en forma importante. Para los propulsores de la modernidad de esa época, esta podía lograrse solo en la medida en que el *ethos* cultural indo-ibérico fuera radicalmente reemplazado y, para muchos de ellos, esto requería incluso un mejoramiento de la raza (Larraín, 1994).

Con los procesos independentistas, la categoría estamental “indio” es reemplazada por la categoría fiscal indígena. Los registros censales de la región de Tarapacá señalan que entre 1860 y 1880 se situaría el momento en que la nacionalidad se superpone a las clasificaciones anteriores. Sería a finales del siglo XIX que se produciría una gran movilidad de población, producida por los cambios económicos. Los valles interandinos, pueblos en los que se concentraba la población tarapaqueña (61%), fueron tempranamente superponiendo a la identidad nacional peruana, y con la anexión del territorio al estado de Chile, la identidad nacional chilena, buscando distinguirse de la comunidad indígena de los valles altos y altiplano. Durante el siglo XX, adquieren mayor importancia los centros salitreros y los puertos de la costa. Una parte importante de las comunidades vallerías va integrándose a las formas de vida de la pampa y con posterioridad a las ciudades de Iquique y Arica.

Carmen Norambuena señala que el primer censo chileno en Tarapacá (1885) y Tacna registra a 32.044 peruanos, lo que correspondía al 58% de la población de ambas provincias. Le seguía la población boliviana con 8.115 personas, lo que representaba un 20% del total de la población regional. Ambos grupos representaban, a su vez, casi el 85% de la población extranjera de la provincia de Tarapacá. La alta mayoría de población extranjera de origen limítrofe se explica por la reciente incorporación de Tarapacá al territorio de Chile y la administración de Tacna por el estado chileno (Norambuena, 2002: 30-34). Respecto a la proporción de hombres y mujeres durante este período, es posible afirmar que se registró mayor presencia de hombres que de mujeres extranjeros de origen fronterizo. Según esta fuente, durante el ciclo de expansión del salitre la población peruana y boliviana fue en su mayoría de varones jóvenes en edad productiva. Estos jóvenes se incorporaron rápidamente a la actividad minera en diversos oficios como el de agricultor, arriero, carpintero, comerciante, empleado particular, gañán, jornalero y minero.

La Guerra del Pacífico y la incorporación de Tarapacá al territorio chileno provocaron una fuerte crisis en la economía cochabambina y de los antiguos circuitos

de arrieraje andino a Tarapacá¹⁵. Sergio González indica que Cochabamba basaba su desarrollo económico en el comercio de mercancías como tejidos, cueros, cereales, zapatos y chicha, con esta provincia, desde la época de la explotación del guano. El ingreso de productos chilenos y europeos a la recién incorporada provincia resintió el tráfico de mercancías cochabambinas. Sin embargo:

El arrieraje fue un flujo decreciente pero constante hasta la gran crisis del treinta, de hecho los pampinos recuerdan haber consumido bastante chicha de mucko y de jora. Las conocidas polainas de los derripiadores, los bototos de los botarripios y las fajas de los cargadores salitreros eran, en una importante proporción, elaborados en Cochabamba (González, S., 2002: 244).

Existen pocos estudios que profundicen sobre la presencia de las mujeres en el ciclo salitrero, especialmente para el caso de las extranjeras. Esta situación se explica porque la mayoría de los oficios femeninos no estaban bajo el control de la administración de las Oficinas, como era el caso de la dependiente de la pulpería o la libretera. Los demás oficios eran independientes, entre ellos el de comerciante, lavandera, cantinera, prostituta; o dependiente, especialmente del servicio doméstico, el de sirvienta, nodriza o planchadora. Una vez iniciada la crisis del salitre, la población femenina se constituyó en mayoría, aunque las cifras absolutas muestran un claro descenso de la población peruana en general.

Los datos entregados por la mayoría de los investigadores regionales indican que los aymaras jugaron un rol activo en el proceso de modernización (González, S., 2002; Gundermann, 2003). Estos muestran que la identidad nacional y la identidad política de ciudadanía son el tipo de identificación a las que las poblaciones indígenas regionales han optado por volcarse. Por una parte, el vínculo político entre iguales facilitaría la ruptura del principio estamentario con el que se construyó la noción de indio. Con ello se iniciaría la transformación del pacto político de dominación: de origen colonial a uno moderno de ciudadanía. A medida que se establece formalmente la nacionalidad y se implementan medidas tendientes a lograr la transferencia de lealtades nacionales, donde las hubiere, la cuestión de la extranjería pierde la importancia política de las primeras décadas del siglo XX, aunque sin desaparecer.

Es posible que este tránsito se produzca debido a una fuerte motivación por cuestionar una identidad estigmatizada. El contexto sociopolítico ofrecía, tal vez por primera vez, la oportunidad de reaccionar a los estereotipos, al desprecio y dis-

criminación, es decir, una forma de categorización social que fija atributos profundamente desacreditadores (Goffman, 2003). Pero no nos dice mucho en relación con las identidades étnicas, las que, en este nuevo escenario, le permiten un reconocimiento diferente frente al estado y a la sociedad en general. ¿La identidad nacional y la identidad política de ciudadanía son incompatibles con la identidad étnica? Hans Gundermann sostiene que no necesariamente, a condición de que sigan un principio segmentario de mayor o menor inclusividad o según uno de diferenciación para el caso de sociedades estructuralmente heterogéneas. En este sentido, nuevamente cabe preguntarse cómo opera esta cuestión en los actores sociales, tanto personales como colectivos, a fin de conocer la persistencia o cambios en las fronteras étnicas.

Una aproximación a lo ocurrido en las últimas décadas lleva a constatar que el estado ha colaborado en la construcción de un actor étnico claramente constituido, reconocido y legitimado con quien negociar su propia intervención. Pues la identidad étnica opera como una herramienta para la integración al proyecto civilizatorio de la sociedad nacional. El estado chileno habría cumplido su cometido, pues termina por legitimar a un nuevo actor para controlar su propio proyecto. Pero las agrupaciones que se adscriben al pueblo Aymara y a la sociedad regional y nacional, más allá del estado y el mercado, siguen marcando un contraste cultural que las configura como “otros” que deben dejar su pasado para integrarse a la comunidad nacional. Con la afirmación positiva estaría produciendo y reproduciendo la frontera étnica. Así, el reconocimiento de derechos particulares para los grupos étnicos parece una estrategia para controlar y finalmente modernizar a las comunidades. En este contexto se inscribirían las disputas por las nacionalidades, principalmente en las elites del movimiento indígena regional,¹⁶ y la emergencia de otras comunidades como la quechua y la chipaya¹⁷ por acceder a recursos estatales.

Si la nacionalidad y la ciudadanía surgidas en los siglos XVIII y XIX obligaron a las comunidades políticas a redefinir sus sistemas de relaciones sociales y culturales, ¿cuáles fueron estas redefiniciones? ¿De qué manera impactaron en los sistemas y prácticas de género? Las poblaciones locales de origen indígena en las dinámicas sociales cambiantes y enfrentadas a una mayoría de otras nacionalidades como las europeas, asiáticas y del sur del país se inscribieron en un sistema de contrastes en el que ser indio continuó desde la mirada del otro y significó verse a sí mismo como diferente entre diferentes: de piel morena, bajo, con costumbres extrañas del pasa-

16 En las disputas actualmente existentes entre las y los líderes que dicen pertenecer al pueblo Aymara, el origen boliviano de algunos de sus dirigentes suele ser motivo para descalificar por su condición de nacionalidad.

17 En relación con la comunidad quechua, si bien se comienza a conformar en la región de Antofagasta, se habrían adherido a ella pobladores de Mamiña y Miñe Miñe. Personas de Cariquima señalan que esta distinción se realizaría para recuperar fronteras entre valles y altiplano; ya que las comunidades más alejadas de los centros urbanos, se clasificaron como más indias. Por otra parte, la población chipaya, históricamente transfronteriza y fuente de mano de obra barata para los agricultores y ganaderos chilenos, han comenzado a reflexionar sobre la posibilidad de identificarse también como chilenos. (Gavilán, 2015).

15 “... los cochabambinos, los ¿fenicios de Bolivia?, como se acostumbraba a llamarlos en el siglo pasado (La reforma, La Paz 21 de noviembre de 1874), viajaban hacia la costa del Pacífico o las regiones andinas trayendo y llevando mercancías ‘formando una falange numerosa de comerciantes irregulares’ que daban entonces un tinte especial a la región”. Rodríguez O., Solares, G. y Solares H., 1990, *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*, p. 36. Bolivia, Ed. Serrano, Ilustre Municipalidad de Cochabamba, Bolivia. Citado por González, Sergio (2002).

do primitivo. Todos ellos atributos descalificadores que, más allá de las identidades, los posicionan en las estructuras de poder en el lugar de mayor subalternidad. Es decir, en una sociedad que racializa los colectivos, la pertenencia al grupo de los indios produce identidades contrastadas. Un estudio reciente sobre los procesos identitarios actuales entre quechuas, aymaras y chipayas señala que quienes se adscriben étnicamente, especialmente los líderes, creen que ser indio es el sentimiento más fuerte en los tres casos. Los aymaras y chipayas de Bolivia experimentan discriminación en la ciudad por ser indígenas y extranjeros. Por parte de la población indígena nacional reciben el peso de la discriminación cuando compiten en el mercado de trabajo o en el acceso a beneficios sociales. Respecto a la nacionalidad, vemos que la población indígena experimenta la identidad nacional del mismo modo que la población no indígena regional. Entre los aymaras, los sentimientos de lealtad a la nación responden claramente al proceso educativo impartido en la escuela pública y el servicio militar obligatorio para los hombres (Gavilán, 2015).

1.8. Etnicidades y tradiciones culturales de género en el norte de Chile: propuestas teóricas para el análisis

La importancia que asigno a la perspectiva histórica me obliga a considerar un concepto de género que contribuya a entender el orden social, los conflictos y el cambio social. En este sentido, propongo abordar las dinámicas culturales y étnicas contemporáneas en Tarapacá en el contexto de las diferenciaciones sociales que se han desplegado durante los siglos XIX y XX. Desde esta perspectiva, un camino para explorar es distinguir las tradiciones culturales de género y etnicidad y género. Siguiendo a Joan Scott (1996), por tradición cultural de género entiendo aquellos símbolos que evocan representaciones múltiples acerca de las diferencias que distinguen a los sexos desde una estructura binaria; las ideas normativas que se expresan en los significados atribuidos por los actores a estas representaciones; las nociones de las relaciones de dominación y referencias a instituciones y organizaciones sociales vinculadas a mujeres y hombres y a lo femenino y los masculino; y a los procesos identitarios que se configuran en torno a los componentes anteriormente descritos. Todos estos elementos son producto de procesos coloniales y neocoloniales regionales, por lo cual no están integrados unos a otros. Etnicidad y género son nociones que se refieren a los procesos de afirmación que realizan los grupos respecto de sus tradiciones culturales de género enmarcadas en una sociedad que racializa de manera arbitraria para configurar un orden social desigual. Esto implica atribuciones categoriales (indias-indios), fronteras para la dicotomización del nosotros y los otros, ellas-ellos, símbolos identitarios que fundan la creencia de descender de antepasados masculinos y femeninos prehispánicos en el caso de los grupos indígenas, y el relevamiento de la identidad étnica por sobre otros aspectos de sus pertenencias sociales (Poutignat y Streuff-Fenart, 1995).

Arjun Appadurai (2001) sugiere que es más útil entender la cultura como adjetivo antes que como sustantivo; es decir, concebirla como una dimensión que pone atención a las diferencias que se encarnan en lugares y situaciones concretas. Aunque es necesario evitar su reificación o pensarla como una totalidad coherente, el análisis de lo cultural debería distinguir entre el punto de vista del observador social y el del agente social (Benhabib, 2006). Siguiendo a esta autora, la unidad y coherencia de “la cultura aymara”, como entidad observada, son producidas e impuestas tanto por antropólogas y antropólogos como por las élites locales. En contraste, quienes participan de esa cultura viven sus tradiciones, historias, rituales, símbolos, herramientas y condiciones materiales a través de relatos narrativos que son compartidos, pero también disputados y abiertos a controversia.

Desde esta perspectiva, el concepto de tradición cultural de género en colectividades de origen indígena puede ser útil para distinguirlo de los conceptos más amplios de etnicidad y género. Entiendo que los elementos que componen estas tradiciones culturales emergen de los procesos coloniales y neocoloniales específicos de la región. Las tradiciones culturales de los pueblos originarios no son puras, del mismo modo que las de quienes no se reconocen como parte de ellos no pueden definirse simplemente como mestizas.

Como ya señalaba Bastide (1970), las diferencias afirmadas tienden a inscribirse más en el orden temporal que en el espacial. Las continuidades culturales serían componentes para producir etnicidad y no tanto para diferencias culturales propiamente; esto es, una estrategia para afirmar las fronteras étnicas y promover procesos de inclusión social y cultural a la comunidad nacional y a la comunidad política (Giménez, 2000).

Género, como categoría de análisis, alude a elementos constitutivos de las relaciones sociales, por lo tanto, configura relaciones significantes de poder (Scott 1996). Joan Scott argumentó que es posible identificar: a) símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples; b) conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos; c) nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales; y d) la identidad subjetiva; esto es, las formas en que se construyen esencialmente las identidades genéricas. Propuso que las relaciones entre estos cuatro aspectos es un asunto que se resuelve en la investigación. Esta forma de pensar las relaciones de género sería adecuada para el análisis de las interrelaciones con las categorías clase y etnia, pues más que preestablecidas debieran reconstruirse en investigaciones empíricas.

El carácter dinámico de las relaciones de género es también enfatizado por Robert Connell (1987). Argumenta que, si entendemos género como una estructura social, debemos tener presente que es necesario modificar un concepto de estructura a la luz de la teoría de la práctica; que el concepto de una única estructura de relaciones de género debería ser descompuesto en componentes estructurales o subestructuras. Define género como una forma de ordenamiento de la práctica social

y a la vez entiende práctica social como creadora e inventiva, pero no autónoma. Responde a situaciones particulares y se genera dentro de estructuras definidas de relaciones sociales: las relaciones de género que forman una de las estructuras principales de todas las sociedades. Cuando hablamos de masculinidad y feminidad, estamos nombrando configuraciones de prácticas de género. Pero más que configuración, se trata del proceso de configurar prácticas. La práctica es situacional, responde a una configuración particular de eventos, relaciones y transformación (opera en una situación dada y se convierte en otra). La hegemonía de lo masculino es una cuestión de relaciones de dominación cultural, no de jefatura. Desde esta perspectiva teórica, no es posible el estudio de las relaciones de género como estructuras aisladas y no contaminadas. Debemos reconocer la posición subordinada de las comunidades étnicas en Latinoamérica y la larga tradición colonialista de los grupos dominantes.

Me parece más útil la distinción conceptual entre tradiciones culturales de género y etnicidad y género para conocer el devenir de las relaciones de género en las colectividades de origen indígena en el norte chileno. Considero que, si bien los procesos de transformaciones sociales y culturales siguen su curso en una sociedad organizada en clases sociales, las fronteras étnicas permanecen, dada la racialización de la sociedad regional y nacional. Por una parte, la raza estructura las relaciones sociales para mantener un orden social desigual, produciendo estructuras de dominación múltiples, entre las cuales el género es un componente importante. Al mismo tiempo, las diferencias étnicas, construidas por las elites o por la voluntad de los conjuntos sociales subalternos, reproducen esas estructuras de dominación. Las tradiciones culturales de género se inscriben en dinámicas hegemónicas que se despliegan para activar el sistema género-colonial moderno (Lugones, 2008), lo que nos permite dilucidar las formas de dominación y sus efectos en las mujeres, ya que la noción de diferencia colonial contribuye a visibilizar las prácticas racistas-sexistas presentes en la región de Tarapacá.

En síntesis, propongo analizar las diferencias culturales de los sistemas de género, pero ello no significa que escapen a las desigualdades sociales en las cuales se inscriben, puesto que forman parte de las dinámicas de integración de las diferentes modalidades del poder que reproduce la sociedad capitalista contemporánea (Bannerji, 2019).

Los estudios sobre los pueblos originarios del norte chileno indican que basan su etnicidad en las categorías coloniales *indio/q'ara*. Mientras la primera proviene del grupo dominante, la segunda deviene de la diferenciación que la población originaria aymara hablante asigna al “otro” (no “indio”). En tanto que al interior de la colectividad “india” se despliegan las distinciones aymara, quechua, chipaya; y entre los grupos que se adscriben al pueblo Aymara, se agregan las fuertes identidades locales, arraigadas a la comunidad histórica territorializada: Isluga, Cariquima, Chiapa, Sibaya, etc. De esta manera, las personas que se autoadscriben a la colectividad india basan la estructura binaria mujer-hombre en atribuciones categoriales provenientes

tanto de sus propias tradiciones de género como de aquellas provenientes del mundo no indígena, en un marco de subordinación. Entre las primeras se observan símbolos identitarios que fundan la creencia de descender de antepasados masculinos y femeninos prehispánicos para marcar las fronteras y dicotomizar el nosotros-nosotros y ellas-ellos. Entre las segundas, el legado de tradiciones europeas hegemónicas arraigadas en las prácticas sociales y que han sido apropiadas para la reproducción social de las comunidades.

La lucha que han desplegado las colectividades por el reconocimiento de las diferencias culturales y étnicas y el propio accionar del estado, en el contexto de un modelo neoliberal, ha generado el relevamiento de la identidad étnica y el eclipsamiento de otras identidades como las de clase y género. Como ha sucedido en otros países latinoamericanos, la etnicidad constituye un recurso disponible para enfrentar la exclusión social histórica de la comunidad política y social. Esto no significa que mujeres y hombres indígenas estén al margen de la reflexión acerca de las jerarquías de género. Es posible identificar prácticas políticas que muestran una clara voluntad por revisar los sistemas de género en los cuales se inscriben¹⁸. En esta línea de razonamiento, se debe estudiar de qué modo las representaciones y prácticas de género en las colectividades que se adscriben al pueblo Aymara en Tarapacá se relacionan con la voluntad de mantener las fronteras étnicas y de identificar la variabilidad cultural de las mismas intra y extragrupo. En este sentido, Henrietta Moore (1991) afirma que los distintos tipos de diferencias existentes, género, clase, etnia, siempre se construyen, se experimentan y se canalizan de manera conjunta; si prejuzgamos la hegemonía de un tipo, se ignoran las demás; es decir, son estructuralmente simultáneas, lo cual quiere decir que no depende de la experiencia personal de cada individuo, pues ya se encuentra sedimentada en las instituciones sociales. De este modo, concuerdo con Joan Scott respecto de que en determinados contextos existen diferencias más importantes que otras. De ello se desprende que la interacción entre varias formas de diferencias siempre se define en un contexto histórico dado.

18 Ver http://www.generacion80.cl/noticias/columna_completa.php?varid=9507

Fotografía 7: mujeres representando la fiesta de carnaval en la Feria de Colchane en noviembre de 2016



CAPÍTULO II

El devenir de la comunidad y las relaciones de género en el altiplano chileno. El trabajo.

“Yo voy a trabajar, voy a buscar vida, ayuda pa’ mis hijos, voy a covar eras a Chía-pa, a Camiña, pasteo a medias, vendo en la feria. Así ya tengo cómo mantener la familia.”

Juana M., Cariquima, 1984.

“Antes gente hilando, tejiendo, ese no más estaba. Ahora no, quieren reirse, jugar-se no más. Mi cabro tiene 12 años no quiere hilar, no quiere trenzar. ¡Híldo! le digo yo. Responde: ¡yo no soy mujer para hilar!

F. Challapa. Isluga, 1983

2.1 Translocalidad de la comunidad: perspectiva para situar las relaciones de género en dos comunidades del Altiplano de Tarapacá

Concebir a la comunidad de origen indígena del altiplano como translocalizada nos lleva a considerar las redes parentales que despliegan mujeres y hombres en espacios geográficos diferenciados para responder a las exigencias impuestas por las actuales condiciones de vida. Gundermann (1998 y 2001) informa que la persistencia de la comunidad aymara fue posible por su adaptación a los cambios que se produjeron en tiempos coloniales y poscoloniales. Este autor identifica tres momentos significativos: a) durante el período colonial tardío y republicano inicial; b) el período intermedio caracterizado por una mayor integración local (1860 y 1950); y c) de regionalización, (mediados del siglo XX hasta hoy); que se producen por intensas migraciones a las ciudades. En este último se muestran los efectos de la crisis de la industria del nitrato, redefiniendo la relación entre campesinado y mercados regionales, por la acción del estado como agente de desarrollo económico, y en lo político, por la integración a la sociedad nacional. Vale decir, la comunidad indígena va formando parte de una economía capitalista, de la constitución de mercados, de la secularización parcial del pensamiento y de los mundos de vida populares, de una visión de futuro como progreso y desarrollo, del advenimiento de la cultura de masas, etc.. Gundermann (2001) aplica el concepto de comunidad translocalizada para nom-

brar la expansión de las familias aymaras en la región. Argumenta que las instituciones comunales cumplieron un rol central, puesto que son las redes sociales propias de la comunidad local, como el parentesco y matrimonio, las que hicieron posible su continuidad transformada. Es decir, las relaciones de las unidades domésticas y de los grupos parentales serían la plataforma sobre la cual se generan nuevos vínculos interconectados a otras comunidades y microrregiones (área endógama, comunidad histórica, antigua área de intercambios matrimoniales) y relaciones externas de la comunidad. Agrega que las normas de filiación, alianza y residencia aymara desarrolladas históricamente en las localidades rurales dieron curso a grupos de parentesco patrilineales en el altiplano y de composición bilateral en los valles. Sus miembros son los comuneros rurales de cada comunidad; pero, además, se observan grupos de parentesco no localizados y egocéntricos. Sus límites estuvieron determinados por la endogamia. Aunque en las ciudades se mantiene la tendencia endogámica por comunidad histórica, va disminuyendo para dar paso a una mayor flexibilidad hacia matrimonios interétnicos. De este modo, las parentelas se extienden, se hacen más diferenciadas entre generaciones y entre miembros colaterales de cada línea de parentesco.

Preguntarnos por las relaciones que encadenan las familias aymaras para lograr su reproducción nos sitúa en los procesos de desagrarización, descampesinización y urbanización que han configurado a la comunidad translocalizada (Gundermann y González 2008). Esta última se entiende como una unidad social distintiva desde el punto de vista étnico, que articula a las localidades rurales de origen con las formas de vida en las ciudades. Es “la interrelación social, económica y cultural entre lo rural y lo urbano, la que despliega a la nueva comunidad translocalizada” (Carrasco y González 2014: 228).

La colectividad aymara forma parte de la población urbana del norte grande. El censo 2017 indica que el 83,5% de la población que se adscribe a este pueblo afirmó residir principalmente en las ciudades y solamente el 16,5% declaró residir en las zonas rurales. Como he expuesto en el capítulo anterior, se trata de un grupo social, cultural, y políticamente diverso, producto de los procesos históricos de colonización y neocolonización occidental (integración a la sociedad nacional y a los mercados laborales regionales). En estas dinámicas, los grupos indígenas han sido sujetos activos que han bregado por mejorar sus condiciones de vida a través de estrategias que les han permitido enfrentar los diferentes contextos socioeconómicos, sociopolíticos y socioculturales que se han impuesto en la región desde el siglo XVIII (Gundermann, Hidalgo y González 2014). Estos antecedentes contradicen a quienes conciben las particularidades del pueblo Aymara como colectividad monolítica y sin transformaciones. Y, si una de las principales características de la comunidad indígena hoy es que se ha translocalizado, su organización social ha experimentado cambios, especialmente en las relaciones de género. Siguiendo la línea argumentativa señalada hasta aquí, si la comunidad local se mantiene, pero con transformaciones,

la pregunta es cuáles son las continuidades y cuáles los cambios. Para observar estas dinámicas describo prácticas relacionadas al trabajo desde un marco teórico que sitúa a las relaciones de género como eje de la organización social de estos conjuntos sociales, en el contexto de la sociedad nacional contemporánea y el binarismo de género como arbitrariedad cultural.

2.1.1 *Isluga y Cariquima, las comunidades históricas estudiadas.*

Isluga y Cariquima son dos comunidades altiplánicas ubicadas a 280 kms. aproximadamente de la ciudad de Iquique, en la frontera con Bolivia. Ambas bordean los 2.000 habitantes y cerca del 80% de sus habitantes declaran pertenecer al pueblo Aymara. Sus residentes permanentes son personas adultas mayores (INE, 2017). Ubicadas geográficamente de manera contigua, cada una de éstas se define como una unidad social diferenciada, con territorios claramente identificados, con fiestas propias, relaciones de parentesco y de matrimonio específicas.

Las actividades económicas más importantes fueron la ganadería de camélidos (llamas y alpacas) y en menor medida de ovinos; y la agricultura de quinua, papas y ajos en lugares específicos con condiciones más favorables para el cultivo. Durante el gobierno de la dictadura militar se realizó una nueva administración política del territorio nacional, momento en el cual ambas comunidades conformaron la actual comuna de Colchane, cuyo centro administrativo se ubica en una de las estancias de Isluga, cercana a la frontera. Hasta la década de 1970, cada uno de los caseríos pertenecían a comunidades más amplias que giraban alrededor de un pueblo central, ligado primero a la administración colonial y con posterioridad a la república. Así, la *marka* o pueblo central (Isluga y Cariquima) reunía a un conjunto de pequeñas comunidades o “estancias”, lugar de residencia de las familias y unidades que hoy tienen mayor presencia; ya que las *Sayas* o parcialidades sólo se muestran en las festividades como el carnaval y en las relaciones matrimoniales, aunque van perdiendo cada vez su vigencia.

Durante el siglo XX, los jueces de distrito fueron reemplazando a los caciques, líderes locales elegidos por la administración estatal cada año y que representaban a cada una de las *sayas* o mitades como agentes políticos. En el período de administración geopolítica de Chile, los jueces de distrito se superponen a la figura del cacique. Los primeros eran nombrados por las autoridades nacionales y podían permanecer una larga temporada. Estos, entonces, tenían atribuciones y podían resolver conflictos sociales y familiares que no lograban resolverse a nivel de la unidad doméstica o del grupo de patrilparentes.

La asamblea comunal era la instancia que agrupaba a las familias para discutir los problemas colectivos que afectaban a todos sus miembros. Fue también hasta los años setenta, aproximadamente, que esta se expresaban en distintos grados de inclusión: la estancia, la parcialidad (*Mankha Saya* y *Arajj Saya*) y el pueblo

central (*Marka*). Cuando las *Markas* o pueblos centrales funcionaban, también lo hacían los líderes tradicionales (cacicazgos y grupos de adultos mayores). En esta asamblea se resolvían problemas de orden social, económico y religioso, pero la representatividad de las familias la asumían y asumen los hombres. Sin embargo, en ausencia de estos eran las mujeres las que tenían la obligación de asistir y participar, pero no podían tomar decisiones importantes, aunque sí menores.

Las estancias se configuraban como grupos corporados en torno a tierras de pastoreo y agrícolas; y podían estar formados desde uno o tres grupos de parentesco de afiliación patrilineal y residencia patrilocal. De esta manera, el grupo de hermanos con sus respectivas familias se localizaba en un espacio determinado del pueblo. Una de las características de la representatividad era el hecho de que los cargos eran rotatorios y cuando estos se asumían era la familia la que se esforzaba por cumplir las funciones.

La comunidad, entonces, se constituía en el espacio local, territorio que sus miembros protegían frente a cualquier amenaza externa. La vida doméstica se desplegaba al interior de cada familia nuclear, pero también en el espacio social del grupo de parientes y la comunidad. Cuando se crea la actual Comuna de Colchane (1980), la presencia del estado se hizo más fuerte. Las organizaciones impulsadas por el estado, tales como las juntas de vecinos y centros de madres, la instauración de la Escuela de Concentración Fronteriza y la ejecución de políticas de desarrollo regional; la vida social se fragmenta en un proceso que, si bien es antiguo, va incidiendo en la vida cotidiana, y la autonomía de los hogares y de las personas va acrecentándose. El comité vecinal y la junta de vecinos corresponden, de algún modo, a las asambleas comunales de las estancias y la comunidad más amplia. Solo en el caso de los centros de madres, no existió antes una forma similar. La participación de los hombres en la creación y funcionamiento de estos fue y sigue siendo importante. Hoy las organizaciones están conformadas por jóvenes y adultas-adultos mayores que participan de la comunidad política desde su condición de pueblo originario, lo que va imprimiendo dinámicas nunca vistas antes, ya que la Ley Indígena 19.253, que se promulgó el año 1993 y la aplicación del convenio 169 de la OIT, van abriendo caminos hacia la ciudadanía étnica; esto es, a un proceso de integración mediante su condición de grupo diferenciado culturalmente.

Si bien en los años 80 del siglo pasado 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. Carrasco y González, (2014: 227) 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 implica una crisis poblacional; menos un colapso demográfico que genere la descomposición de la comunidad. Éstas se completan con sus derivaciones hacia otras zonas del sector rural y, principalmente, hacia las

ciudades y áreas suburbanas. Argumentan que la familia y la comunidad altiplánicas ya no se reproduce 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 en la localidad de manera decisiva tanto económica como políticamente.

La comunidad se va transformando, 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. Los datos censales (2002) muestran que 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 asalaramiento, crece el volumen de residentes en los centros urbanos más dinámicos; y, va disminuyendo el número de hijos nacidos por mujer. Como veremos más adelante, el análisis por sexo evidencia comportamientos diferenciados entre mujeres y hombres. Los hombres son más en la categoría casados, ellas son 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 mujeres¹⁹. 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 madres-padres e hijas-os. El acceso a la educación ha sido diferenciado y la tendencia muestra que las mujeres van a la zaga 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.

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

¹⁹ Ver apartado: Hijos Nacidos Vivos Tenidos: los cambios en las prácticas reproductivas.

las relaciones de género. Tampoco existen antecedentes sobre cómo estos cambios son interpretados por los propios actores.

En lo que sigue, intento comprender las dinámicas sociales asociadas al trabajo en las que se inscriben mujeres y hombres de Isluga y Cariquima desde la década de los años ochenta del siglo pasado, desde una perspectiva de género. Realizo esfuerzos para abordar las transiciones que se van gestando desde fines de los años setenta hasta la actualidad. Gran parte de estos datos fueron obtenidos a través de mi participación en actividades productivas y sociales; y utilizo también resultados generales de una encuesta sobre el trabajo de las mujeres en las ciudades aplicada por Héctor González en 1995, como actividad de un proyecto de investigación bajo su liderazgo.

2.2 El trabajo campesino y el comercio

He planteado que las transformaciones que han experimentado las comunidades de Isluga y Cariquima pueden sintetizarse en la comunidad translocalizada. Los grupos familiares se inscriben en un creciente proceso de mercantilización y de monetarización de sus patrones de consumo, por la incorporación de bienes de procedencia externa. Los cambios socioeconómicos y los procesos de inclusión en los mercados regionales y en la sociedad nacional que se desplegaron en la segunda mitad del siglo XX, se tradujo en una pauperización de sus economías campesinas y en la adopción de patrones y valores de influencia urbana, que afectan no sólo el consumo de bienes, sino también la presión por servicios como salud, vivienda, equipamiento comunitario y, principalmente, educación. Por otra parte, las condiciones de aridez y de altura, que caracterizan el medio en que se ubican las comunidades y desarrollan sus actividades agropecuarias, limitan la capacidad de sostenimiento poblacional y, más aún, las tendencias de crecimiento demográfico que se fueron acentuando. En este contexto, me interesé por estudiar las relaciones que establecen mujeres y hombres dentro de los hogares, las prácticas de la distribución del trabajo y por conocer la teoría aymara de la división del trabajo y su conexión con la diferencia sexual.

A través de la descripción y análisis de la repartición y valoración de las labores que se consideraban necesarias entre las distintas categorías aymaras del ciclo vital de los integrantes del hogar describí la asignación diferencial del trabajo entre los integrantes del mismo, para observar cambios y continuidades. Las preguntas que formulé fueron las siguientes: ¿cómo se distribuye el trabajo al interior de la unidad doméstica?, ¿cuáles eran las tareas apropiadas y no apropiadas para mujeres y hombres?, ¿cuáles eran las explicaciones que mujeres y hombres les permitían justificar la asignación, el ritmo y la intensidad diferencial del trabajo entre los géneros?, ¿cuáles eran las valoraciones que tienen las actividades?, ¿cómo se relacionaba la inversión de trabajo, el acceso a los medios de producción y la distribución

y consumo del producto con el estatus de mujeres y hombres?, ¿cuál era la posición que ocupaban las mujeres y los hombres que se adscriben al pueblo Aymara en el mercado laboral regional?

El abordaje de estas interrogantes procedió desde una visión que conceptualiza a la unidad doméstica y a la familia como un espacio de reproducción de la fuerza de trabajo condicionada por los sistemas de género en los contextos socioeconómicos y socioculturales que se fueron desplegando a lo largo del siglo XX en el norte grande de Chile.

Los diversos estudios sobre la división sexual del trabajo que han aplicado un enfoque de género han demostrado que lo que se considera trabajo doméstico, trabajo productivo y reproductivo y su relación, no es constante y que en muchos casos en la unidad doméstica se dan relaciones de intercambio y no de puesta en común, por lo que se hace necesario investigar y no darlas por sentadas. Así, el debate que se planteó a fines del siglo pasado giró en torno a la necesidad de redefinir conceptos como trabajo doméstico, trabajo, no-trabajo, valores de uso y valores de cambio, relación entre actividades productivas y reproductivas, entre otros (Deere, 1992; Harris 1986; Harris y Young, 1981; Mackintosh, 1979; Moore, 1990).

Maureen Mackintosh (1981: 7) afirmó que comprender la división sexual del trabajo implica examinar no sólo los trabajos que los hombres y las mujeres hacen, sino también las relaciones bajo las cuales éstas se realizan (ej. las relaciones sociales de producción). Dolors Comas d'Argemir (1995: 31) agrega una mirada distinta al sostener que los sistemas de género y las divisiones raciales son elementos constitutivos del trabajo, porque no solo se crean y reproducen a través de él, sino que también lo estructuran y le dan forma; así el trabajo se relaciona con las distintas formas de desigualdades. Nos convoca a situar la atención en la relación dialéctica que se produciría entre trabajo y género, pues sería la desigualdad presente entre mujeres y hombres lo que se incorpora como factor estructurante en las relaciones de producción y en la división del trabajo. En este sentido, las representaciones de las diferencias entre los géneros son relevantes para comprender las desigualdades; éstas sustentan relaciones sociales que se articulan al modelo capitalista de producción, impuesto en la región con una importante participación del estado chileno como agente del desarrollo económico, y en lo político cultural, por la integración a la sociedad nacional. Uno de los aspectos relevantes que aporta la perspectiva de género al análisis social es la necesidad de ampliar la esfera económica para incluir la reproducción de mercancías, tanto como la reproducción social de las personas. Esto implica intentar comprender cómo la reproducción de las personas y la regulación social de la sexualidad forman parte del mismo proceso de producción y por lo tanto de la concepción materialista de la economía política. El género y la sexualidad se ponen al servicio de la división sexual del trabajo, pero también el género normativo se pone al servicio de la reproducción de la familia normativa (Buttler, 2000). De esta manera, las actividades que implican la repro-

ducción de las unidades domésticas se inscriben en un sistema que activa procesos de la modernidad colonial del régimen capitalista, activados por el estado nacional y por los propios sujetos. En estas dinámicas las formas y normas culturales dominantes que subordinan a lo campesino e indígena, que racializan, que etnizan y que imponen modelos de géneros están en permanente tensión y acarrear procesos de diferenciación social y heterogeneidad cultural que se manifiesta entre las unidades domésticas como al interior de ellas. En este marco, es en las experiencias corporales de las mujeres que se imbrican la racialización, la etnicización y la pobreza (Segato, 2010). Himani Bannerji argumentó que

Las múltiples relaciones de propiedad, incluyendo los cuerpos, el trabajo productivo y reproductivo, la normativa institucional y el sentido común cultural, están en una relación reflexiva y constitutiva. El presente proceso de realización del capital no puede omitir las formas o modos socioculturales dados. El capital no existe como abstracción universal. El capital siempre es una práctica, un determinado conjunto de relaciones con sus intrínsecas relaciones culturales. (2019: 6-7)

En el altiplano, durante la primera mitad del siglo XX, la familia nuclear o restringida era una unidad doméstica y un hogar, una unidad de producción y consumo y estaba conformada por la unidad conyugal y sus hijos. Sin embargo, los hermanos y sus esposas e hijos, podían conformar una unidad de trabajo (ayuda mutua interfamiliar) y podían ser una unidad de tenencia o manejo de recursos productivos (rebaños colectivos, administración conjunta de chacras, etc.). Estas unidades sociales conformaban un grupo de patrilinarios exogámicos que se localizaban en una estancia, localidades llamadas así y donde pueden residir uno o más grupos. Se trataba de grupos corporados en torno a derechos de tierra localizados, que no tenían un carácter permanente y se organizaban por un principio patrilineal de pertenencia. Poseían una identidad sociopolítica y eran los grupos socialmente más importantes de las congregaciones rituales locales. Varias estancias formaban parte de la parcialidad o saya y ambas configuran la comunidad de Isluga y/o Cariquima, o sea, unidades geográficas con territorio propio, que se protegen frente a otros y que se reproducen, también, en torno a fiestas patronales, carnavales y, como veremos más adelante, a través de las prácticas matrimoniales.

Desde mis primeras visitas, en el año 1977, hasta mi estadía permanente, entre los años 1981 y 1984, observaba el trabajo familiar centrado en la ganadería y la agricultura para el autoconsumo. La distribución de las actividades se realizaba entre todas y todos los miembros del hogar, sin embargo, los principales agentes del proceso de trabajo era la pareja matrimonial. Madres y padres, esposas y esposos orientaban sus vidas a la búsqueda de recursos para llevar adelante la empresa campesina, a los intercambios en la propia localidad y a empleos temporales por un

salario o jornales por productos, que implicaba la salida de ésta hacia otras comunidades y ciudades.

Aprendí rápidamente que la organización del trabajo dependía de la fase del ciclo vital concebido de un modo particular. Los relatos de vida de las mujeres informan sobre sus trayectorias laborales, las que entregan antecedentes desde la década de los treinta y cuarenta del siglo pasado aproximadamente. Estas narrativas resaltan dos aspectos. Por un lado, la fase de aprendizaje de las labores que realizarían hasta su muerte, la fase de transición hacia el matrimonio y la que desplegarían como esposas y madres. Por el otro, la articulación del trabajo campesino de autosubsistencia con actividades fuera de la comunidad hacia los valles, tanto en jornales agrícolas como otros servicios propios de las mujeres como el tejido y labores domésticas; y el empleo como trabajadoras domésticas en pueblos o ciudades. El trabajo era el eje de las narrativas para demostrar a una extranjera y *q'ara* (clasificación de no indígena por parte de la colectividad aymara) los esfuerzos desplegados por ellas para vivir, aspirando a recibir ayuda o para reclamar el distanciamiento de los hombres de las tareas campesinas.

Sin duda, la ganadería era la actividad más importante. Al observar las tareas cotidianas del hogar, tomé cuenta de la relevancia en la vida de las comuneras y los comuneros, pero no menos importante eran la agricultura de quinua y papas y la textilera, entre otras labores, para obtener los bienes social y culturalmente necesarios. Las agrupé en cuatro categorías: actividades productivas, para el intercambio, reproductivas, y otras actividades sociales. Las primeras consideraban cuatro tipos de tareas relacionadas directamente con la producción campesina: ganadería, agricultura, textilera y cría de aves de corral. Las segundas tenían que ver con el intercambio tanto de productos como de trabajo, entre los que es importante distinguir si se realiza en el ámbito local o extra-local. Como tareas reproductivas, incluí aquellas actividades que se realizaban en la casa para la alimentación familiar, la crianza de los menores, aseo y lavado y también la elaboración de materiales para los ritos, tales como la preparación de chichas, algunos tejidos y otros. La cuarta categoría refiere a aquellas labores sociales que forman parte de la rutina de una familia altiplánica, tales como asistir a asambleas comunitarias, reuniones escolares o dirigidas por el municipio, entre otras. Para la descripción de la distribución de los medios de producción distinguí aquellos bienes que para las personas eran importantes, por tipo de actividad, tanto productiva como reproductiva.

Describo actividades cotidianas que para mujeres y hombres consideraban formaban parte de las labores necesarias, y para el ordenamiento de la distribución de los medios de reproducción consideré el valor asignado a los bienes, tanto a través de las entrevistas, pero, especialmente a través de las prácticas de herencias (testamentos y otros).

2.2.1 Mujeres y hombres en la reproducción de la unidad doméstica

“Buscando vida” es una metáfora muy usada por mujeres y hombres para referirse a los esfuerzos desplegados para la reproducción económica y social de la familia. Ésta ayuda a comprender el funcionamiento de la unidad doméstica y permite aproximarnos a la idea del trabajo en el contexto altiplánico. Las estrategias eran múltiples y debían ser generadas por las personas, como miembros de una unidad de producción y de consumo; pero, como en otras sociedades, la distribución, la intensidad y el ritmo de las tareas eran asignadas diferencialmente según el género y la fase del ciclo vital de las mismas.

La economía de las comunidades del altiplano se basaba en la ganadería de llamas y alpacas, en menor medida de ovinos y agricultura para el autoconsumo. La textilera cumplió un rol relevante en la economía de los hogares hasta las décadas de los años sesenta y setenta, pero fue perdiendo importancia debido a los efectos de la mercantilización; la introducción de artículos de reemplazo determinó un retroceso en la producción textil.

La producción era en parte consumida y en parte se destinaba al mercado para la adquisición de otros bienes de consumo. Donde era posible la obtención de excedentes, una fracción se orientaba al ahorro. Debido al alto grado de consumo de productos de procedencia externa, tales como alimentos y otros, las unidades familiares generaban diversas estrategias para conseguir los recursos monetarios. En este sentido, la tenencia de animales fue crucial para comprender la conducta económica de las familias, ya que, a través de la venta de carne en valles y ciudades obtenían el dinero necesario; pero también por la venta de fuerza de trabajo. La política neoliberal se fue instalando a inicios de los ochenta, por lo que se aplicaron programas de subsidios para las familias consideradas de extrema pobreza, lo que implicó ingresos a los hogares que antes nunca recibieron. Asimismo, se crearon empleos precarios a través del municipio para mejorar caminos de conectividad entre localidades.

La apropiación y el acceso a los principales factores productivos combinaban formas colectivas e individuales. Las tierras de pastoreo (bofedales o *jok'o* y cerros o *waña-zuni*) eran de propiedad colectiva (normalmente bajo la forma legal de sucesiones), sobre las que poseen derechos de usufructo todos los comuneros y las comuneras, miembros de la estancia. Pero éstas eran controladas por los hombres, ya que las mujeres se trasladan a la comunidad del marido y las normas consuetudinarias determinan que éstas accedan a los pastales a través de sus padres y/o esposos. En cuanto a las tierras agrícolas, se observaba un patrón de tenencia individual, siendo su acceso normalmente también reservado a los varones, aunque no era raro encontrar en este caso el reconocimiento de derechos a algunas mujeres. Podía ocurrir a veces que éstas accedieran a pequeñas fracciones a través de herencias familiares. Pese a ello, la intervención de la ley chilena, que reconoce un tipo de

herencia bilateral, producía alteraciones en este patrón. La tenencia de animales, por otra parte, daba cuenta de un sistema de propiedad y herencia bilateral. Por lo general estos eran obsequiados a las niñas y a los niños, sin distinción de sexo, por sus mayores; variando el volumen de acuerdo con el número de animales que poseía la familia, así como de la cantidad y calidad de los pastos que tenga la comunidad a la cual pertenecen.

La edad o etapa del ciclo vital era importante, tanto para la organización del trabajo como también para comprender la distribución y el consumo. Las categorías importantes para la organización de las tareas eran: en el caso de los hombres, *yocalla* o niño (entre 5 y 12 años aproximadamente), *wayna* o joven (entre 12 y 18 años aproximadamente, etapa previa al matrimonio), *chacha* o esposo (varón que está a cargo de una unidad doméstica, aunque la edad cronológica no es relevante, puede abarcar entre los 18 y 60 años) y *achichi* o abuelo (varón que se halla en la fase final de su ciclo laboral, entre los 60 y 80 años). Para las mujeres son: *imilla* o niña (entre los 5 y los 12 años aproximadamente), *tawajo* o joven mujer (entre los 12 y los 18 años: etapa previa al matrimonio), *warmi* o mujer casada (mujer a cargo de una unidad doméstica entre los 18 y 60 años) y *apache* o abuela (mujer en la fase final del ciclo laboral, entre los 60 y 80 años). En este sentido, según el tipo de actividad cada integrante de la unidad doméstica realizaba oficios específicos.



Fotografía 8: En el corral (2015)

2.2.2 La ganadería, la agricultura y la textilera

El trabajo de pastoreo difiere según las épocas del año; en la época tibia y de lluvias estivales, noviembre a marzo, el cuidado de los animales es más intensivo por ser temporada de pariciones y crecimiento de los cultivos que deben ser vigilados; en el invierno, de abril a octubre, requieren de menor acompañamiento pues permanecen en los cerros. Es diferente, también, si se trata de llamas o alpacas u ovejas. Las primeras, mejor adaptadas a las condiciones climáticas y topográficas, necesitan menos horas de trabajo, mientras que el ganado ovino requiere mayor tiempo de dedicación.

El pastoreo implicaba acompañar a los animales en la búsqueda de pastos y agua, reunirlos, atenderles en el momento de las pariciones y en caso de enfermedades. El cuidado de llamas y alpacas era realizado principalmente por las niñas jóvenes, *imilla* y *tawajo*, las mujeres casadas, los abuelos y los varones casados. Los niños y las niñas, por lo general, no lo hacen (salvo como acompañantes), y los *waynas* sólo ocasionalmente lo realizaban. Esto cambia en el caso de los ovinos pues son las *imillas*, los *yocallas* y las *warmis* quienes, preferentemente, asumían esta tarea. A veces podían pastear las jóvenes, pero nunca los *wayna*, *chacha* y *achichi*. Los remedios caseros que se hacen para el tratamiento de algunas enfermedades son preparados y aplicados preferentemente por las mujeres adultas, aunque también por los hombres casados y abuelos; pero los farmoquímicos que recibían de parte de veterinarios que trabajaban en instituciones del estado se comenzaban a introducir y eran aplicados en general por los varones casados.

La limpieza de canales que se realizaba para el regadío de los bofedales y el baño que se les hace a los animales para prevenir los parásitos, es una actividad colectiva (faena) donde participan los matrimonios: los hombres en los canales y las mujeres en la cocina, aunque éstas no se excluyen del todo; participan también como ayudantes en la toma de los animales. En los casos de viudas o mujeres solteras, éstas deben preocuparse de enviar a uno de sus hijos mayores, contratar los servicios de un pariente o bien participar ella misma.

Vemos que el trabajo difiere si se trata de camélidos y de ovinos. En el caso de las llamas y alpacas no hay exclusiones por género, sí las hay según edad. Sin embargo, se podría afirmar que los hombres, en las categorías jóvenes y adultos, no pasteaban ovejas, excepto los niños. El cuidado constante y el acompañamiento permanente constituía una tarea asignada principalmente a la mujer, en especial a las madres, quienes reemplazan a los menores cuando estos cumplen sus obligaciones escolares. Era una de las pocas labores de la ganadería que los hombres jóvenes y adultos no realizaban. Por otra parte, es importante mencionar que, dado el asalariamiento temporal de los hombres y/o la orientación de estos hacia el comercio y el transporte, eran las mujeres-esposas quienes se encargaban del cuidado de los rebaños. El testimonio de F. Challapa, refiriéndose al pensamiento de su marido, ilustra bien lo que creían la mayoría de los padres:

Mis guaguas no van a ser como nosotros, van a educarse; por eso no los quiere mandar ni al llamo ni al cordero. Tienen que mirar sus cuadernos, sus libros, así. Mi marido llegó hasta 4to. año, se salió, ¿acaso niña es?, no pu'. Ahora los niños terminan curso. Las niñas primero así eran, pa' pastear cordero, llama, pa' eso no más querían, muy ignorante eran. Por eso yo pelo a mi abuelita. Nosotros tontos, tonto éramos, pensaba mejor me voy a salir de la escuela, pa' que esto. Asimismo, todavía están algunos también. Yo le dejo que estudie a mis niños, que termine su estudio. (Francisca. Ch. de Isluga, 1983).

Las actividades agrícolas eran realizadas por mujeres y hombres. Los hombres casados eran los líderes en la preparación de las chacras, participaban menos las mujeres casadas, los varones jóvenes y los abuelos; lo mismo ocurre con el riego. En la siembra, aparecen nuevamente las mujeres, con excepción de las abuelas, que lo hacen menos. Los varones también participan, particularmente en su condición de esposos. El aporcar (fertilizar), especialmente después de una lluvia y cuando la planta ya ha crecido, eran tareas de mujeres y hombres. Todas y todos colaboraban en la cosecha, aunque los niños y los jóvenes de ambos sexos solo en ocasiones, debido a las actividades escolares²⁰. El almacenamiento era un deber de ambos cónyuges, pero el cuidado de éste se asociaba a la mujer y a lo femenino, ya que en general el consumo alimenticio de la familia era una preocupación especialmente de la *warmi* o esposa. La crianza de gallinas y a veces conejos era una preocupación de la *warmi* o los niños o niñas, aunque también lo pueden hacer los varones de la casa, un poco menos los *wayna*.

En la textilera se distinguen la fase de esquila, hilado y torcido, madejado y trenzado o tejido. Estos últimos a su vez se diferencian según sean de telar horizontal y a pedales. Entre los productos y las funciones de las prendas se identificaban: la vestimenta, los tejidos utilitarios y los ceremoniales. La esquila de animales, el hilado, torcido y madejado, era una tarea que podía ser realizada por hombres y mujeres; pero son estas últimas las especialistas del hilado fino que se requiere para las prendas de uso ritual. Los varones jóvenes son los únicos que no practican el hilado, salvo en ocasiones. Sin embargo, la preparación de los hilos para los trenzados (*mismir*) y la confección de la cordelería era una actividad exclusiva de los hombres. Lo son también las telas (*wayeta* y *cordillate*) que se tejían en telar a pedales. Eran los esposos, especialmente los abuelos, quienes las tejían para venderlas como tela, para confeccionar pantalones de varones y las enaguas femeninas o cotona. Pero tanto lo primero como lo segundo hoy casi no se practica. La obtención de ropa en el mercado era fácil y los hombres-maridos regalaban faldas a sus esposas. Todos los demás tejidos, tales como bolsas de almacenamiento de los alimentos (costales), frazadas

²⁰ Durante mi residencia en Colchane, estancia de Isluga, presencié en muchas ocasiones a padres solicitando permiso para retirar a los hijos e hijas del internado o excusándose por sus ausencias debido a las necesidades de trabajo en tiempos de cosecha.

(*iquiñas* o *panamanta*), vestido femenino (*jurku*), mantas (*jawayus*) y otros usados en los ritos (*vistallas*, *inkuñas*) eran confeccionadas por las imillas, *tawajo*, *warmi* y *apache*. Es en esta actividad donde más se observan los efectos de la mercantilización, ya que cada vez las telas se fueron reemplazando por las industriales. Solo cuando ésta tuvo la posibilidad de convertirse en artesanía para la venta se elaboraba. Estos cambios fueron significativos en la condición de las mujeres, ya que el tejido era una tarea que se asociaba a ellas y a sus cualidades como sujeto social generizado; no sucedía lo mismo con la cordelería y los hombres. Aunque es una habilidad masculina, no estaba asociada al estereotipo masculino como lo era el manejo de los instrumentos musicales.



Fotografía 9: Tejiendo fajita (1998)

El tejido en agujas no se había difundido tanto entre las mujeres. En Is-luga, quienes se apropiaron de esta técnica fueron los hombres y no las mujeres. Asimismo, la confección de ropa y costura en máquina de coser manual era una tarea preferentemente masculina.

2.2.3 El intercambio en la comunidad y fuera de ella

Las actividades comerciales se desarrollaban a nivel local y extralocal (valles o ciudades). La venta de carne y lana en el altiplano, por ejemplo, podía ser oficiada por hombres y mujeres casadas, junto con los abuelos. Por lo general los y las jóvenes no vendían sus animales debido a la necesidad de formar los hatos para su futuro. El intercambio fuera de la comunidad era practicado por los varones, especialmente casados y jóvenes. Los productos agrícolas eran principalmente para el

autoconsumo, pero sí se intercambiaba una parte, lo cual se realizaba en el ámbito local por dinero o por otro producto. El ajo, que había adquirido un buen precio en el mercado, era comercializado por los varones y en algunas ocasiones por el matrimonio. La venta de tejidos, cuando se realizaba a escala local, lo hacían las mujeres y si era fuera de la comunidad, eran los hombres quienes cumplían el rol de intermediarios. Aunque ya se observaba cierta tendencia a que las mujeres exploraran los mercados regionales, especialmente por la intervención de programas de desarrollo desde el estado (centros de madres) o de organizaciones no gubernamentales. Cuando ocasionalmente se vendían los animales menores (gallinas o conejos), eran sus propietarios (niñas-niños, jóvenes o adulta-os) quienes lo hacían directamente.

El comercio menor a escala local, especialmente de artículos de primera necesidad, era realizado por el matrimonio, pero también por los jóvenes, tanto mujeres como hombres. Cuando se trataba de comercio mayor o contrabando fronterizo (desde las ciudades de Arica e Iquique hasta Oruro-La Paz o viceversa), los hombres casados eran los principales actores.

Las familias tenían una gran movilidad hacia los valles en busca de pastos para el ganado, de trabajo o de productos agrícolas para el consumo; pero quienes participaban particularmente en los viajes eran los hombres, ya que son estos los que mejor manejaban las relaciones con el mercado y en general con la sociedad chilena²¹.

En el intercambio de trabajo se distinguía el asalariamiento del jornal por productos, y si se realizaba en el mismo altiplano, en los valles o en la ciudad. Las mujeres trabajaban de manera temporal en los valles como jornaleras, domésticas o como tejedoras; especialmente cuando eran jóvenes solteras. En la ciudad, son igualmente las *tawajo* quienes se empleaban como asesoras del hogar. Los varones jóvenes y casados se empleaban en el altiplano en trabajos ordenados por el municipio o en empresas mineras, en el valle como jornaleros y en la ciudad como obreros.

El trabajo por productos iba disminuyendo, pero la memoria colectiva era reiterativa en los desplazamientos hacia los valles en busca del maíz necesario para la alimentación del año, y era efectuado tanto por los niños y las niñas, jóvenes y casados. En este caso se trabajaba por horas, días o meses, generalmente en las tareas agrícolas y ganaderas, por lana, quinua o papa en el altiplano y maíz en los valles. El sistema de medierías (trabajo "*al parti'o*") era bastante frecuente en las familias con pocos animales. Éste era solicitado generalmente por la pareja conyugal, el hombre o la mujer, pero el pastoreo era un trabajo del grupo doméstico. Los varones jóvenes también tomaban iniciativas de este tipo.

El trabajo realizado en el sistema de medierías se practica igualmente en los valles, donde el producto agrícola que se obtiene se reparte entre el dueño de la chacra y quienes realizan las labores. En estos casos, las familias pueden continuar

21 En la generación de hombres adultos estos presentaban mayores niveles de escolaridad y eran las mujeres adultas quienes tienen los más altos niveles de analfabetismo.

con las actividades del altiplano, dejando en medias a sus animales o a cargo de parientes o peones que pueden provenir de comunidades vecinas de Bolivia. Lo mismo ocurre con las chacras; pero cuando lograban comprar tierras en los valles, iban dejando, en un proceso paulatino, las actividades en su lugar de origen. Sin embargo, los animales y las obligaciones sociales con la comunidad se mantenían.

El trabajo por trabajo se realizaba entre las familias del mismo altiplano. La parentela establecía un conjunto de contratos que se distinguían por el carácter de la devolución. Aunque éste también se va perdiendo, el que más se practicaba era el que denominaban “la turna” o “*ayni*”, ya sea en las tareas de pastoreo o agrícolas. Se trata de trabajar una cantidad de horas o días las o los que deben ser devueltos en otra ocasión al solicitante, de la misma forma. Aquí, eran principalmente los representantes de la unidad doméstica quienes lo solicitaban, pero son los jóvenes, matrimonio y abuelos quienes lo realizan.



Fotografía 10: trabajo en el valle...

2.2.4 Las actividades reproductivas

Las actividades domésticas se realizaban en torno a la casa, es decir dos o tres piezas de adobe pareadas y orientadas hacia el este, rodeada de un patio delantero en el que se acopiaba leña y telares, entre otros enseres. Este era un lugar importante para la reunión familiar, lo mismo que la cocina, en tanto que las otras piezas eran dormitorios-bodegas. El trabajo consistía en preparar alimentos, acarrear agua y leña, el aseo, el cuidado de los niños y de los enfermos, y la preparación de los ritos. La construcción de casas o arreglos de techumbres constituía una labor importante. La cocina era una preocupación de las *warmi* y abuelas, menos de *imillas* y *tawajos*. De manera más restringida los hombres también participan cuando son casados y ancianos. Beneficiar quinua y obtener los diferentes subproductos era una tarea principalmente femenina²², mientras que en el secado de papas (*choqu'e chuñu*) y carne (*charqui*) participaban ambos, con excepción de niños y varones jóvenes, aunque era también una labor especialmente de las mujeres. El beneficio de la quinua era particularmente importante para el consumo del hogar, ya que junto al maíz era la base de la alimentación. El acarreo de agua era una actividad de los niños y las niñas, *tawajo* y *warmi*. La recolección de leña era más bien preocupación del matrimonio, salvo cuando ésta se realizaba en los cerros cercanos en la que podían ir los niños.

El aseo y orden de la casa era responsabilidad de la mujer, pero el lavado de la ropa quedaba a cargo de cada uno de los integrantes del hogar. Aunque eran las madres quienes se preocupaban del lavado de los menores²³. El cuidado de los niños era una tarea femenina, pero las *tawajo* podían exceptuarse, pues se les permitía invertir en actividades para su propio beneficio. En ocasiones también lo hacían los varones casados y abuelos. La atención de los enfermos era realizada generalmente por las mujeres. Si se trataba de enfermedades complicadas, la pareja conyugal se encargaba y si había que trasladarse a otros pueblos o a la ciudad eran los hombres los que deben ir en busca de curanderos o remedios. La preparación de los diversos elementos de los ritos ceremoniales era una actividad de las mujeres, especialmente de las casadas y las abuelas; pero los varones casados y los ancianos también se ocupaban.

La construcción de las casas era una tarea de los hombres adultos, aunque no se excluyen del todo las mujeres. Los jóvenes normalmente construyen sus casas antes del matrimonio con la ayuda de sus padres, tíos y abuelos. Los arreglos de los techos también la realizaban preferentemente los hombres; pero como esta tarea iba acompañada normalmente de ceremonias, las mujeres cocinaban y acompañaban en los rituales.

²² El beneficio de la quinua o *juira* implicaba eliminar la cáscara amarga del grano para dejarla comestible; lo que se realiza a través de un largo proceso artesanal: tostando, pisando con los pies para desprenderla y luego se vende.

²³ Durante mi residencia en Isluga era común ver a hombres y a mujeres adultos y jóvenes con sus carretillas camino al río a lavar. Hoy, sin embargo, los hombres van delegando esta tarea a la mujer.

A las actividades sociales se les asignaba importancia lo que se manifestaba en las tareas que desempeñaban los representantes de la unidad doméstica, apoderados de estudiantes o cargos de representación social. Estas consistían en reuniones con las o los profesora-es de las escuelas como padres o madres, cargos de organizaciones sociales ante el municipio, como líderes de fiestas religiosas. En el primer caso, eran principalmente los varones quienes se desempeñaban como apoderados y las madres colaboraban ocasionalmente. La comunidad imponía la obligación de asistir a las asambleas comunales, donde se decidían las soluciones a los problemas que involucran a todas las unidades domésticas. Aquí, cada una de éstas debía tener un representante, este es el *chacha* o varón casado. En su ausencia asistía la mujer, sin mucha participación, excepto las viudas quienes asumían la representación de su grupo doméstico. El municipio dirigía las actividades de las organizaciones funcionales promovidas por el estado chileno, tales como las juntas de vecinos y los centros de madres. Las primeras eran conformadas principalmente por varones y fueron reemplazando a las asambleas comunales que comprendían una estancia; en tanto que los centros de madres, liderados a nivel nacional por la esposa del dictador Augusto Pinochet, agrupaban a mujeres casadas y solteras para tratar cuestiones propias del estereotipo de mujer-madre. A pesar de que constituían un mecanismo de control político de las mujeres, la lejanía de los centros de poder y las particularidades del trabajo de las mujeres, las dinámicas de estas organizaciones ofrecieron un espacio propio en el que pudieron desarrollar inquietudes propias, reflexionar de manera conjunta y generar acciones colectivas en defensa de sus propios intereses. En este contexto, los hombres-maridos o padres, intentaban mantener el control través de su presencia en las juntas y sus intervenciones, sobre todo, en las tomas de decisiones y en los vínculos con las autoridades o con personas de fuera de la comunidad. Otras actividades municipales como conseguir subsidios estatales u otros beneficios, eran principalmente hechas por los varones casados, aun cuando las mujeres también podían intervenir.

Las personas adscritas a la Iglesia Evangélica Pentecostal tenían y tienen más exigencias que quienes adhieren a la Iglesia Católica. La primera convocaba a varias reuniones en la semana y una vez al mes o más deben participar en salidas a predicar. También asistían a reuniones de tres o cuatro días a otros pueblos. Los católicos se reunían ocasionalmente a propósito de la visita de un cura y especialmente en las fiestas patronales y carnavales, que duraban entre tres días y una semana.

2.3 Distribución del trabajo en la unidad doméstica

En esta descripción registré un total de 47 tareas. Desde una óptica cualitativa y con el objetivo de tener una aproximación a la distribución, opté por medir los grados de intensidad de trabajo que invertían los distintos integrantes de una unidad doméstica a partir de tres categorías: participan siempre o generalmente, partici-

pan ocasionalmente y no participan generalmente²⁴. La Tabla 1 muestra la presencia o ausencia de hombres y mujeres en las distintas actividades identificadas. Estos datos exponen cómo las mujeres en su condición de esposa en plena productividad participaban generalmente en 34 (72,3%) de un total de 47 actividades identificadas; mientras que su contraparte masculina en 29 tareas (61,7%). Siguen las *tawajo* y las *apache* o abuelas con un total de 21 labores (44,7%). La categoría masculina de *achichi* es la segunda en intensidad con 24 tareas realizadas generalmente (51%). Las niñas estaban presentes en 16 actividades (34%), en tanto que los niños lo hacían en 7 tareas (3%). Los *wayna* u hombres jóvenes, por lo general, participaban en 4 actividades (8,5%).

En el otro extremo, es decir, por lo general no participan, las *warmi* se exceptuaban de sólo tres labores (6,4%), mientras que los *chacha* o maridos lo hacían en 12 actividades (26,5%). Las jóvenes no realizaban normalmente 18 tareas (38,3%); y los jóvenes no participaban generalmente en 31 (66%) labores. En la categoría participan ocasionalmente, hallamos nuevamente a las mujeres esposas o *warmi* en 10 actividades (22%); mientras que los *chacha* realizan 12 tareas ocasionalmente (26%).

Tabla 1.Resultados actividades productivas y reproductivas por género y fase del ciclo vital

Fuente: Elaboración propia

Participación en Actividades	Mujer/Fase Ciclo Vital				Hombre/Fase Ciclo Vital			
	Ilmilla	Tawajo	Warmi	Apache	Yocalla	Wayna	Chacha	Achichi
Siempre participan	16	21	34	21	7	4	29	24
Generalmente no participan	25	28	3	17	33	31	12	12
Ocasionalmente participan	6	8	10	9	7	12	6	11
Total	47	47	47	47	47	47	47	47

Al graficar estos datos (Figura 2), junto con describir las tareas necesarias, podemos visualizar una distribución diferenciada en términos de la fase del ciclo vital como por géneros. Expone a esposos-esposas con la mayor cantidad de labores desplegadas, pero diferenciadas; ya que ellas invierten trabajo principalmente en la producción y en la reproducción, ellos, en cambio, en el ámbito de las actividades sociales.

24 Esta forma de aproximarnos a la intensidad del trabajo invertido por los miembros de una unidad doméstica se basó tanto en los registros etnográficos realizados durante el trabajo de campo como en las trayectorias laborales extraídas en las historias de vida y en las entrevistas aplicadas para confirmar estas interpretaciones.



Fotografía 11:
beneficiando quinua
(2015)

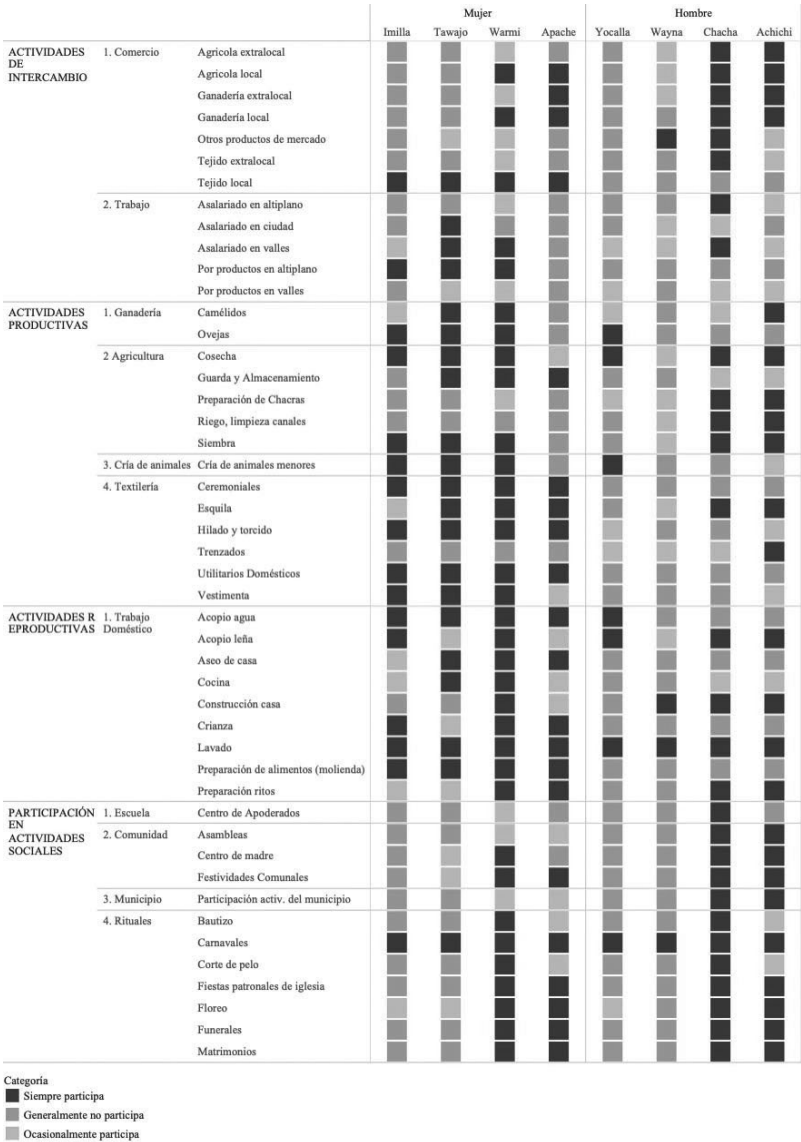


Fotografía 12:
lavando quinua



Fotografía 13:
tostando quinua

Figura 2. Actividades productivas y reproductivas, según fase del ciclo vital de los miembros de la unidad doméstica, por género
Fuente: *Elaboración propia*



Estos resultados nos ofrecen un panorama general de la distribución del trabajo y también de los cambios que se gestan a través de las generaciones en los géneros. Una primera observación que podemos hacer es que la organización del trabajo involucraba a todos los miembros del hogar y que existe una distribución desigual entre los mismos. En segundo lugar, si asumimos la distinción productivo-reproductivo, vemos que si bien en lo primero son pocas las tareas que excluyen a uno u otro, lo segundo está preferentemente en manos femeninas. Hay que destacar, sin embargo, que el pastoreo de animales era fundamentalmente una actividad femenina. El cuidado del ganado ovino y la textilería estaban exclusivamente a cargo de las mujeres, pero también lo realizaban los hombres cuando eran menores. Recordemos que el pastoreo de ovejas, que exigía mayor inversión de tiempo y de cuidados, era considerado no apropiado para los hombres jóvenes y adultos. A pesar de que el argumento ayмара reconoce esta asignación casi exclusiva a las mujeres, parecen no asumir la diferencia en la inversión de tiempo en el matrimonio. De todas maneras, el trabajo de las mujeres en la ganadería era normalmente reconocido al momento de heredar sus animales. Por otro lado, los hombres asumían casi de manera exclusiva la preparación de las chacras y el riego.

En tercer lugar, visualizamos una diferencia notable en la continuidad/discontinuidad de las tareas campesinas entre mujeres y hombres. En el caso de las primeras observamos ciertos niveles de coherencia a través del ciclo vital. Ellas se iniciaban tempranamente en las tareas que desarrollarían a lo largo de su vida. En los segundos hallamos saltos abruptos entre los jóvenes y los adultos. Su ausencia en las tareas productivas se podía explicar por los cambios que se estaban produciendo como efectos de su mayor escolarización, que los llevaba a trasladarse hacia las ciudades y, al mismo tiempo, a empleos no campesinos. La migración por motivos de estudio afectaba más a los hombres que a las mujeres. Estas últimas pueden acudir por trabajo doméstico a la ciudad, actividad que interrumpen temporalmente por recarga de trabajo en su familia o bien para las fiestas y carnavales en el altiplano. Hallamos una clara diferencia entre los proyectos de vida de ambos géneros. Los padres y las madres han incentivado a los jóvenes a estudiar y a no realizar el trabajo campesino; mientras que a las mujeres las sacaban del colegio antes de terminar la enseñanza básica para que se ocuparan del ganado, tejido y otras actividades de preparación para el matrimonio. En esta situación intervino el sistema educacional del estado chileno al no comprender las dinámicas culturales y de los ciclos laborales campesinos, al promover expectativas vinculadas a actividades urbanas y al desvalorizar las tareas agropecuarias. Ello, sumado a una mayor mercantilización de la economía local, que incentivó a los hombres a la búsqueda de empleos, particularmente al comercio, contribuyó a situar a los hombres jóvenes en un grave problema de discontinuidades y contradicciones; y a las mujeres, a asumir el peso de la producción y reproducción de la unidad doméstica del altiplano²⁵.

25 Durante la década de los 80 varios de los jóvenes que terminaron la enseñanza media en Iquique re-

En cuarto lugar, los resultados muestran una clara concentración del trabajo en el matrimonio. La unidad *chacha-warmi* era fundamentalmente quien provee al hogar. El trabajo productivo femenino es tan reconocido como el del varón²⁶. Esta participación es registrada por el censo nacional de población de 1992, pues a pesar del subregistro existente, el 20,99% de las mujeres rurales de la región de Tarapacá declaran estar trabajando. Mientras que la tasa de participación femenina en la zona rural del país sólo era de 11,82%. El mismo patrón siguen las mujeres migrantes en la ciudad, ya que ellas realizaban esfuerzos permanentes para contribuir a los ingresos familiares. Un estudio realizado en la comuna de Arica en 1994 indicaba que ellas comenzaban a trabajar en forma remunerada a una edad promedio de 17 años, como jornaleras agrícolas o en empleo doméstico, siendo la actividad comercial por cuenta propia muy significativa. En términos de ingresos, las mujeres rurales entregaban un aporte aproximado de un 41,2% a las entradas familiares (Carrasco, 1995). Así, el rol de proveedor asignado exclusivamente a los hombres no operaría.

El trabajo reproductivo en manos de las mujeres marcaba otra diferencia. Ellas reconocían su contribución en las tareas domésticas, especialmente el cuidado de los hijos, actividad que cada vez era responsabilidad exclusiva de las mujeres; pero esta asignación era asumida como propia de las mujeres y no apropiadas para los hombres-maridos.

El peso que sobrelleva el matrimonio para el mantenimiento del hogar, y particularmente la mujer, se expresaba en conflictos permanentes en la pareja. Mientras las esposas reclamaban las medidas de sus aportes en las tareas productivas y reproductivas, los hombres se justificaban buscando opciones de empleo fuera de la comunidad o realizando trámites de representación sociopolítica, estrategia familiar orientada a la integración a los mercados y a la sociedad nacional.

2.4 El control de los medios de producción y de subsistencia

El género y la fase del ciclo vital de las personas intervenían directamente en la propiedad de los medios de producción y en la herencia. Se distinguía, también, la propiedad colectiva e individual. Los pastales, propiedad de sucesiones (grupos de hombres que controlaban los pastales), detentaban los derechos exclusivos por vía masculina y los administraban los hombres casados de la comunidad. La tierra agrícola, sin embargo, era de propiedad individual y preferentemente masculina, aunque las mujeres podían heredar pequeñas chacras. Así, los abuelos intervenían en la determinación de las herencias. Los hijos y las hijas dependían de la decisión de los

torraron a sus comunidades para dedicarse a las tareas campesinas, pero se orientaron principalmente al comercio.

26 En varias ocasiones me tocó presenciar demandas de mujeres jóvenes en contra de sus parejas, por el pago al trabajo de pastoreo realizado a las familias del novio durante el período de permanencia en la etapa previa al matrimonio.

padres para recibir legalmente sus derechos de tierras. Algunas mujeres relatan en sus testimonios que compartir el trabajo con los suegros durante la primera etapa de casados era una obligación moral, comprendida como una forma de asegurar los futuros derechos de acceso a pastales y chacras o como un modo de reciprocarse la ayuda prestada para la independencia de la unidad doméstica. El agua que se usaba para las chacras de regadío se administraba de manera colectiva y su uso, entonces, era determinado por los varones.

La filiación patrilineal, la patrilocalidad del matrimonio y la escasez de tierras, limitaban el acceso de las mujeres a los bienes más valorados en un contexto en el que el sistema jurídico estatal imponía la herencia bilateral. Los hombres aymaras argumentaban que éstas tenían acceso a través de su marido, quien tiene derechos en la comunidad de su padre. Asignarles a ellas constituía un problema, pues acarrearía conflictos entre familias y la fragmentación de la tierra al punto de hacer inviable la convivencia. Postulaban que una forma de compensarlas era heredarles animales, tejidos y otros objetos. El régimen de género conducía a que la propiedad del ganado fuese de cada una de las personas pertenecientes al hogar. La ceremonia de corte de pelo era el momento en que los padres y padrinos regalaban los primeros ejemplares para su reproducción, junto con otros que van adquiriendo por regalo o compra hasta el matrimonio. Otra estrategia para conseguir ganado era a través del trabajo en medias, lo que implicaba que la mitad de las crías que se obtuviera sería para el mediero. Si este es un hombre o una mujer casada, los animales pasaban a ser propiedad de la unidad conyugal, aunque se tendrá presente quién invirtió mayor cantidad de trabajo. Los instrumentos de trabajo agrícola eran principalmente objetos de propiedad masculina y eran los varones casados y abuelos quienes decidían el uso familiar. La indumentaria textil es de propiedad individual y cada miembro de la familia sería dueño de sus propios instrumentos.

Los artefactos domésticos eran también de estricta propiedad individual. Tanto la vajilla, ollas y cubiertos, piedras de moler, las bolsas tejidas para el almacenamiento de los productos agrícolas, frazadas y camas de uso familiar; eran de la madre y abuela, mientras que aquellos que adquirían las *tawajo* por su propia cuenta eran de su propiedad y no se usaban, sino por ellas cuando formaban su propio hogar. Las herramientas como carretillas, martillos e instrumentos musicales eran de propiedad masculina. Las primeras eran de hombres casados y los segundos, tanto jóvenes como adultos tenían sus propios instrumentos. Estos también eran dueños de camas y frazadas que habían recibido como obsequio de las madres²⁷.

Este régimen de propiedad individual se expresaba también en el carácter bilateral del sistema de herencia. Mientras las mujeres heredaban sus propias

27 Una anciana viuda me expresó su preocupación por la cantidad de objetos que dejaría como herencia a sus hijos e hijas. Pensaba que una de las formas de disminuir los conflictos entre ellos a la hora de la repartición era dejar una cantidad igual de frazadas de los distintos tipos de manera que recibieran lo mismo.

pertenencias tales como ganado, telares, hilos y tejidos, objetos de cocina, joyas, alimentos; entre otros, los hombres transferían sus derechos de tierra agrícola, los instrumentos musicales, tejidos, ganado y herramientas en general. De esta manera, identifiqué ocho tipos de medios de producción y reproducción (ver Tabla 2). El acceso a los medios de producción indica un estricto sistema de propiedad individual de algunos de los bienes socialmente necesarios para la producción y reproducción del hogar. En el caso de las tierras de pastoreo, si bien son de uso colectivo en la comunidad, legalmente son sucesiones que incluyen a varios hermanos de una estancia y comunidad, las que son transferidas legalmente al mayor de los hermanos.

Si distinguimos los medios de producción más relevantes en la economía del hogar, por ejemplo, la ganadería, agricultura, vehículos y capital comercial; de aquellos que acompañan su reproducción, es decir, la textilería y tareas domésticas, vemos lo siguiente:

Tabla 2. Distribución de los medios de producción (ganadería, agricultura, vehículos, capital comercial)

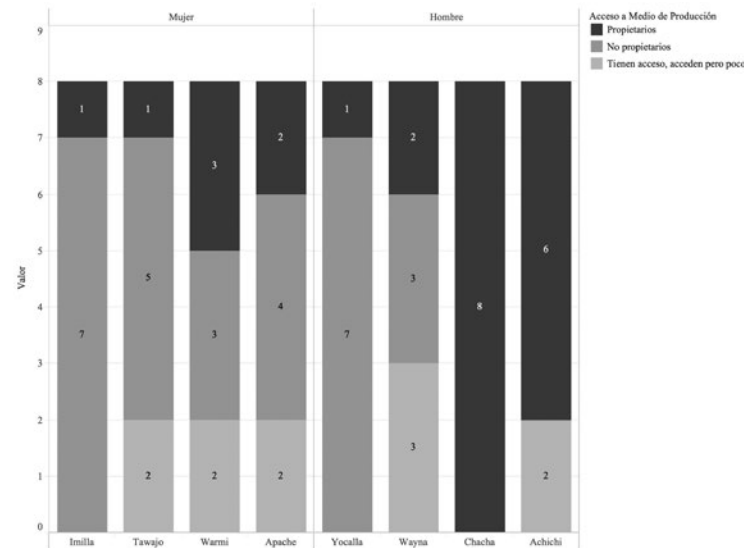
Fuente: Elaboración propia

Acceso a Medio de Producción	Mujer				Hombre			
	Ilmilla	Tawajo	Warmi	Apache	Yocalla	Wayna	Chacha	Achichi
Propietarios	1	1	3	2	1	2	8	6
No propietarios	7	5	3	4	7	3	0	
Tienen acceso, acceden pero poco		2	2	2		3		2
Total	8	8	8	8	8	8	8	8

De un total de ocho bienes de alto valor social, siete estaban en manos de los hombres-esposos, cifra que representa el 87,5%; mientras que las mujeres-esposas acceden sólo al 37,5%.

Observamos una clara concentración en manos de los hombres-esposos y abuelos. Si bien las mujeres y los jóvenes accedían a animales y en menor medida a chacras o tierras agrícolas, los pastizales, terrenos para la agricultura y los instrumentos agrícolas eran controlados por los hombres adultos. De este modo y como ocurría con la distribución del trabajo, el sistema de propiedad establece una diferencia importante (Figura 3).

Figura 3. Distribución de los medios de producción (ganadería, agricultura, vehículos, capital)
Fuente: Elaboración propia



La exclusión de las mujeres de la propiedad de la tierra situaba a los hombres en una posición de poder y de privilegio, ya que les permitía ejercer autoridad en las decisiones y controlar, hasta cierto punto, la relación en la unidad conyugal. Aun así, la distribución del producto bajo el concepto de propiedad individual otorgaba a las mujeres cierto control sobre su trabajo. En las familias que habían tomado la decisión de migrar a la ciudad podían tomar decisiones sobre el uso del dinero obtenido por su trabajo o de sus cuentas de ahorro. Pero, en general, bregaban por obtener ingresos y adquirir bienes para su beneficio y el de los miembros del hogar.

2.5 La distribución del producto

El destino del producto familiar se distribuía, según fuera, para el consumo o ahorro de la unidad doméstica o para el gasto o ahorro personal. El gasto familiar estaba orientado al consumo de alimentos, ya fuera su propia producción de carne, quinoa y papas o adquiridos en el mercado como azúcar, fideos, arroz, vegetales y otros; de vestimenta; educación (útiles escolares o enviar a los varones jóvenes a la ciudad); herramientas de trabajo; al cumplimiento de las deudas sociales (cargos



Fotografía 14: Terminal Agropecuario de la ciudad de Arica (2016)

religiosos) y salud del matrimonio y su prole. En el caso de los jóvenes, el salario o producto que obtenían podía ser utilizado en parte para el consumo de la familia y en parte para su propio beneficio. El gasto personal se orientaba hacia la adquisición de ropa, útiles escolares, útiles de cocina, camas, lana como materia prima, herramientas o para la diversión. El ahorro familiar, cuando era posible, se obtenía para la formación de un capital que servía para emprender nuevos negocios o compra de animales. El ahorro personal, especialmente de los jóvenes, se constituía para la formación de un capital para adquirir y acrecentar sus bienes para el futuro.

El consumo o venta de los animales y sus subproductos para la familia era decisión del *chachawarmi* o matrimonio. Aunque se tenía un registro estricto de si se trataba de ejemplares de la mujer o el varón. Ambos decidían tanto en el tipo de animal que se sacrificaría y en el tipo de orientación que se le daba al producto. Sin embargo, debido a que los hombres eran los principales comercializadores, solían hacer uso de parte del dinero en la ciudad, en paseos, comiendo y bebiendo; en el que las mujeres no participaban. Los animales de niños y jóvenes no se vendían ni se consumían, pues es el capital con el que contará en su vida futura. La papa y quinua son principalmente para el autoconsumo y será la unidad conyugal quien la distribuya. Pero las mujeres se encargaban de transformarlos en alimento. En aquellos pueblos donde se cultivaba el ajo, su venta era también del matrimonio, aunque los varones aparecían con mayor capacidad de decisión sobre el dinero obtenido. Los jóvenes, ya sean mujeres u hombres, también pueden emprender algún tipo de actividad agrícola a través de sus padres y en este caso, la mayor parte del producto será para su beneficio personal, el que podrá ser ocupado para la compra de bienes de consumo o bien para su ahorro personal.



Fotografía 15: Terminal agropecuario en la ciudad de Iquique (2010)

La textilería: hilados, tejidos o trenzados, era de propiedad individual. Los menores podían recibir regalos y cuando ellos mismos los confeccionaban decidían guardarlos para su propio uso, trocarlos o venderlos. Si esto último ocurría, el producto o dinero era para su propio beneficio. Lo mismo pasaba con los adultos, aunque en el caso de las personas casadas debían orientarlo al consumo o ahorro de la familia. Aun así, la unidad conyugal tenía claridad de cuánto había contribuido cada uno a los ingresos familiares.

En los casos que tanto la esposa como el esposo aportaban recursos para la adquisición de un vehículo, éste era de propiedad del matrimonio, pero su uso era preferentemente del varón. Tendían a asociarse con sus padres o bien entre hermanos, lo que igualmente conducía a propiedad compartida en la medida de sus aportes.

2.6 La década de los años noventa. La vida laboral en la ciudad y su articulación con las actividades con las localidades de origen

La desruralización, por efecto de los procesos migratorios a las ciudades, se ha ido produciendo ya sea por motivos laborales, por educación o por causas relacionadas a problemas familiares. Su contraparte, esto es, la urbanización de las familias pertenecientes a las comunidades estudiadas se fue acentuando en los años noventa y principalmente en la primera década de este siglo. Fueron las personas en edad productiva las que van buscando nuevas formas de vida, sin abandonar del todo sus localidades de origen; las nuevas generaciones se abrían paso a la vida social que les ofrecía la ciudad, como parte de un estilo de vida moderno y secularizado. Ello fue creando cambios en la vida laboral y, en consecuencia, el trabajo familiar se fue recomponiendo. El proceso de desagrarización condujo a que las unidades económicas generarán ingresos a través del trabajo no agrícola, especialmente en actividades

relacionadas con el comercio y transporte y, paulatinamente, a oficios-profesiones diversas, relacionadas a servicios o bajo la forma de trabajo independiente.

La descampesinización implicó cambios importantes en la organización del trabajo en los hogares, pues hijas e hijos fueron a los centros educacionales y los maridos buscaron empleos fuera de la localidad; únicamente en los tiempos de siembra o cosecha para obtener papas y quinua para el autoconsumo, hasta que consiguen recursos suficientes para ser reemplazados como mano de obra, a través de medierías o el pago por jornales diarios a campesinos más pobres. Las mujeres-esposas, tendieron a combinar el trabajo agropecuario con el pequeño comercio. Pero este trabajo campesino ya no será en el altiplano sino en zona de valles, en los que el cultivo intensivo de productos hortícolas se destinan principalmente a los mercados regionales.

Las mujeres jóvenes y solteras terminaban seis años de educación primaria y decidían salir de sus localidades, para emplearse en casas particulares puertas adentro o como ayudantes en los puestos de venta de productos agropecuarios en ferias. Aunque sus pares varones podían hacer lo mismo, buscando empleo como obreros, los motivos para su salida eran la continuidad de estudios. Entre los 13 y 18 años los padres podían instalarlas en las casas para encargarlas a sus patrones. Solían permanecer por meses y luego volver a sus casas o quedarse laborando. Durante los días libres, se juntaban con miembros de sus comunidades, parientes o no, fundamentalmente de Isluga y Cariquima, en un ambiente festivo en el que no sentían la presión de sus padres o parientes por cumplir con los estándares exigidos como personas jóvenes y solteras.

Los ingresos eran para su erario personal y en menor medida ayudaban a sus madres y padres. Se trasladaban con bastante frecuencia hacia sus casas sin temor a perder el trabajo y confiadas en que sus nuevas vidas les acarrearía un mejor destino. Quienes trabajaban en casas particulares tenían vivienda y alimentación cubierta, por lo que el salario se ocupaba en ropa y algo de entretención, el restante era ahorrado. Aquellas que se mantenían en los empleos pudieron generar mayores ahorros.

Entre 1985 y 1986 participé en un programa de apoyo a las jóvenes residentes en Iquique. Nos reuníamos los domingos para conversar, realizar algunas labores textiles y/o ver posibilidades de ayuda con información sobre su situación laboral. A la pregunta de por qué estaban empleadas respondían:

(...) trabajamos para vestirse para ahorrarse. (Carla. F., Cariquima, Iquique, 1985)

(...) El año pasado trabajé seis meses. Este año entré el 1 de marzo, le entregué a mi papá para que me depositara. Ahora me voy al 15 de agosto, voy a ir a sembrar quinua y papa. (Lidia.Ch., de Isluga en Iquique, 1985).

Muy pocas jóvenes continuaban sus estudios en la enseñanza media. Eran las mujeres de Cariquima quienes comenzaron lentamente en los establecimientos en la ciudad de Iquique, ya que, mediante gestiones de la iglesia católica, se creó un hogar de acogida para estudiantes provenientes de localidades rurales. Podían volver de manera temporal (para cubrir el trabajo necesario en período de siembra o cosecha y para las festividades importantes de sus comunidades) o bien para contraer matrimonio.

El trabajo en casa particular no era un buen empleo para ellas, aunque no era mal remunerado si lo comparamos con el de dependienta de almacenes. Las actividades que desempeñaban (cuidado de niños menores, limpiar, lavar, etc.) no eran de su agrado y aspiraban a un trabajo independiente:

(...) por eso a mí me gustaría trabajar fuera. Pero no, me gustaría trabajar así para mí, no de empleada doméstica. No me gusta, ni por nada; Por querer no más estoy aquí. Quiero estar aquí, pero trabajando para mí, con un negocio, propio nuestra casa quiero tener (Lidia. Ch., de Isluga, en Iquique, 1985).

Yo quiero trabajar en otra cosa, como secretaria, profesora, quiero tener una profesión, no quiero trabajar como empleada doméstica. (Maura, C. de Cariquima, en Iquique, 1985).

El pequeño comercio era una opción a la que aspiraban la mayoría de las mujeres jóvenes y solteras empleadas en Iquique, pero consideraban que tener una profesión era la mejor alternativa:

Me gustaría que mi hermana siga una profesión, que no sea igual que yo, que no ande de empleada, que sea un poco más que yo. (Maura, C. de Cariquima en Iquique, 1985).

Para los hombres jóvenes era igualmente un deseo tener una profesión,

(...) lo que pasa es que nuestro trabajo en el campo es pesado, muy sacrificado. Por eso uno quiere un trabajo un poco más decente, por eso bajamos a la ciudad" (Isaac, M. de Cariquima en Iquique, 1985).

No fue fácil para ellas y ellos dejar el campo y adoptar costumbres desconocidas, pero al mismo tiempo, el ambiente rural y las presiones sociales de la vida en sus localidades no eran lo que querían para sus vidas.

No me gusta el frío y me aburro, porque no hay donde salir, no se puede compartir con nadie, todo en silencio, en cambio, aquí estamos aburridas,

ya pucha vamos a dar una vuelta por ahí... (Maura, C. de Cariquima, Iquique, 1985).

Me aburría y no quería seguir en la escuela. (Carla. F. de Cariquima en Iquique, 1986).

(...) yo tampoco podía acostumbrarme, no me podía afirmar. Extrañaba, parece que estuviera encarcelada. No sabía encerer, ni pasar máquina, me aburría en la casa. Miraba el cerro y decía cómo quisiera andar por el cerro con cordero. Así ah... pero mi patrona era buena... esperé un mes a mi papá llorando. (Nicolás Ch. de Isluga en Iquique, 1985).

De esta manera transitaron al fin del siglo, adaptándose a las nuevas condiciones, entre el campo y la ciudad, solteras como miembros de los hogares campesinos o casadas como jefas de hogar. Como indiqué más arriba, en este último caso, la alternativa de empleos fue por lo general el comercio y el transporte; o en los valles como arrendadores de chacras, medieros o propietarios de pequeñas parcelas. En los años noventa el mercado del suelo en Iquique subió significativamente por efecto del aumento de la demanda por vivienda, fue difícil acceder a algún sitio propio para residir en esta ciudad, lo cual condujo a las familias a buscar asentamientos en los pueblos cercanos, lugares en los que los valores eran y son mucho más bajos. La tendencia fue acercarse a los mercados agropecuarios más dinámicos, vía el trabajo a medias en valles, arriendo de parcelas u ocupación de terrenos allí donde fue posible. Otra alternativa fue trasladarse a Arica, donde se ubican la zona agrícola más comercial del norte grande y en donde las áreas suburbanas disponen de parcelas y/o viviendas más accesibles; y a fines de la década de los noventa, se sumaron a la lucha por la casa propia en la naciente comuna de Alto Hospicio, a través de invasiones en terrenos baldíos. Esta localidad, con una población de personas muy reducida que trabajaban en pequeños huertos para la venta y entre las cuales también había familias aymaras, se fue poblando de una manera espectacular hasta que el estado tomó la decisión de cubrir necesidades y generar mejores condiciones de infraestructura urbana. Hoy es una ciudad con más de 150.000 habitantes provenientes de diferentes zonas del país y de los países vecinos. Administrativamente comprende la comuna de Alto Hospicio, y es el lugar en el que residen principalmente las familias de Isluga que conocí a finales de los años setenta. Mientras que las de Cariquima se translocalizaron, también, a los valles de la región de Antofagasta y de Arica-Parinacota.

La composición de los ingresos fue transitando hacia una menor dependencia del trabajo agropecuario en sus localidades, pero no lo abandonaron, pues los productos agroganaderos seguían siendo importantes en la reproducción del hogar, especialmente en aquellos en los que los recursos eran escasos. El transporte como actividad independiente o dependiente se había expandido a inicios de los ochenta, ya que el acceso a vehículos fue cada vez más masivo, pues la región de Tarapacá es una zona de excepción de impuestos. El dinero obtenido por concepto de subsidios,

el ahorro del circulante obtenido por asalariamiento temporal y la estrategia de asociarse entre parientes, facilitó la obtención de camionetas o camiones.

Una encuesta aplicada en los inicios de los años noventa²⁸ que apuntó a caracterizar la situación laboral de la mujer indígena en la región de Tarapacá, con una muestra de 150 casos para los sectores urbanos (ciudades de Arica e Iquique) y 50 para los sectores rurales (Lluta, Azapa, Camiña y Pica), indica no solo la importancia de las actividades por cuenta propia, sino también la alta significación del aporte de la mujer al hogar (un 46,8% de las entradas familiares totales de los casos entrevistados). Se presentaban bajos niveles de escolaridad y baja preparación para ingresar al mercado laboral. Se identificó una pequeña proporción de hijas de migrantes que habían alcanzado una carrera profesional. Aunque aparecieron otras profesiones, en su mayoría se trataba de profesoras, contadoras o secretarías; que se desempeñaban en el medio urbano. Las características de las mujeres que accedían a este tipo de empleo variaban, según se tratase de los valles cercanos a los centros urbanos o de aquellos ubicados en zonas más altas o interiores. En los primeros (como Azapa y Lluta) se observó una fuerte presencia de mujeres jóvenes, que reconocían en esta actividad sólo una alternativa momentánea de ingresos; en los segundos (como Camiña y Pica), en cambio, aparece con mayor fuerza la presencia de mujeres de más edad, en compañía de su propio grupo familiar, que si bien podían ser medieras de una pequeña porción de tierra, se empleaban como jornaleras o empleadas, siguiendo todo el proceso productivo agrícola anual (preparación, siembra, cosecha de distintas especies), dado que cuentan con escasos recursos. En general, el abandono de la actividad laboral remunerada, especialmente la apatronada, por motivos matrimoniales o embarazo, era una constante entre las mujeres.

Cuando la mujer reiniciaba su vida laboral remunerada, tendía a ocuparse en actividades por cuenta propia, relacionadas con el comercio en las ciudades y la agricultura en las localidades rurales. No obstante, ello dependía de si las condiciones económicas generales del grupo familiar implicaban ahorro del capital suficiente como para iniciarlas, que incluían el pago de un local y mercaderías en las ciudades o la posibilidad de comprar o cancelar rentas por un pedazo de tierra en el campo.

La actividad comercial por cuenta propia en los sectores urbanos consistía en puestos de venta de productos agropecuarios en los terminales agrícolas de las ciudades de Arica e Iquique. Este tipo de ocupación era altamente valorado por las mujeres aymaras, porque, aparte de generar ingresos relativamente aceptables, constituyó un trabajo independiente que les permitía cierta flexibilidad para compatibilizarlo con otras tareas. Además, porque las acercaba a actividades que ellas ya conocen (comercio fronterizo, ventas en valles, ventas de artesanía, etc.). En cierta

28 Esta encuesta fue aplicada a migrantes aymaras residentes en las ciudades de Arica e Iquique en 1995 por el antropólogo Héctor González en el marco de los proyectos financiados por el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología FONDECYT regular N° 191050095 y N° 1910034.

medida, reproducen en el medio urbano, las estrategias de complementación laboral-familiar que suponen las economías campesinas en el medio rural.

La mayor flexibilidad de un trabajo que se encara familiarmente, permite no solo compatibilizarlo con sus tareas domésticas, sino también con la mantención de bienes y pertenencias y la asistencia a festividades en sus comunidades de origen. El trabajo por cuenta propia permitió, entonces, la reproducción cultural de la tradición del trabajo familiar campesino y la mantención de actividades y costumbres tradicionales de sus comunidades de origen (Carrasco, 1995 y 1998b).

A modo de ilustración expongo el caso de Benedicta, cuya vida ha estado marcada por el trabajo y por sus esfuerzos para lograr sus metas mediante sus redes parentales, de amistades y de la comunidad eclesiástica y mejorar sus condiciones de vida y la de su unidad doméstica.

2.7 La trayectoria de Benedicta Ch. mujer aymara de 66 años, de Isluga

Benedicta nació en Mauque, estancia de la parcialidad de Arajj Saya de Isluga, integrante de un hogar compuesto por seis personas. Afirma que su padre era de escasos recursos, sus hermanos y tíos no lo querían, pues se había casado con una mujer de una familia con la cual su grupo parental había disputado propiedad y habían tenido otras dificultades. Decidió trasladarse con su rebaño a otra localidad, ubicada hacia el norte, como mediero y por alquiler de tierras. Benedicta tenía siete años cuando se fue del pueblo a vivir en una zona alejada de los centros poblados. El pueblo con mayores servicios y más cercano era Camiña, un valle precordillerano, donde estudió la enseñanza primaria gracias a la acogida de tíos que residían allí. No completó la enseñanza primaria. Su padre consideró que aprendiendo a firmar era suficiente, por lo que se dedicó a pastorear, hilar, tejer y ayudar en otras tareas domésticas. A los 16 años, su padre decidió casarla con su actual marido, residente en una estancia de Manqa Saya de Isluga.

Siendo soltera trabajó como ayudante en una chacra de Camiña. Argumenta que a raíz de vivir en este pueblo y por asistir a la iglesia evangélica, estaba más acostumbrada que su marido a ver gente no indígena y a vestirse con ropa industrial. Había conocido costumbres diferentes a la gente de Isluga. Comenta que su marido se vestía como los hombres adultos, con pantalones tejidos y parchados, entonces decidió ayudarlo a que cambiara la forma de vestir para adaptarse a las condiciones de vida en valles y ciudades. Cuenta que vendió unos animales propios y con el dinero acopiado compró tela para hacer ropa para ella y para él. Por eso, argumenta que su marido le dice que ella fue como una mamá para él.

A los dos años de casada, en 1975, tuvo su primer hijo. Este período fue muy difícil para ella, porque su suegra no la trataba bien; comportamiento normalizado para con las mujeres que se integran a la familia de sus maridos. En 1983 había tenido dos hijas y dos hijos.

A su marido no le gustaba el trabajo campesino, especialmente pastorear el ganado, pero si colaboraba a sus padres en agricultura. Se empleó como chofer para una persona de la comunidad y nos cuenta:

(...) le pagaban \$ 4000 por viaje, yo los juntaba, le daba solo pal pasaje con eso compré ropa para los niños y mercadería, pero tuvimos que pagar camión para traer animales de Surire, y se nos acabó. Estoy esperando juntar plata de nuevo con la asignación familiar. (Benedicta, G., de Colchane, 1983).

Aspiraba a que sus hijas e hijos estudiaran y siempre quiso vivir en la ciudad. Cuando su hijo mayor era pequeño conoció la ciudad de Arica. Relata que el viaje lo hizo a pie hasta llegar al valle de Codpa (a 200 km. aproximadamente de Isluga al noroeste); y luego en vehículo. Estuvo unos días y se tuvo que regresar por falta de dinero. En otra ocasión tuvo que viajar a buscar a su esposo que estaba con otra pareja, intentando arrendar una parcela en el valle de Azapa. Logró que su marido desistiera de vivir con otra mujer y que volviera con ella por sus hijos. Cuando sus hermanas y su hermano (familia de origen) tuvieron casa en la ciudad de Arica, pudo permanecer más tiempo, ella se esforzaba para viajar y -como lo señala literalmente-, tener vacaciones con sus hijas e hijos.

Su esposo viajaba bastante en busca de empleos temporales y explorando en comercio transfronterizo entre Chile y Bolivia. En 1984, cuando el hijo mayor avanzó en la enseñanza básica, deciden trasladarse a Arica. Lo pudo hacer porque sus hermanas y hermano podían acogerla en sus casas. No descuidaron las actividades ganaderas ni agrícolas, lo que continúa hasta hoy. Tuvieron dos hijos en la ciudad, cuyos partos fueron en su domicilio; nunca fue a un hospital. Las y los hija-os solo visitaban el altiplano en vacaciones entre diciembre y marzo, período en el que ayudaban a sus padres y abuelos a pastorear; y en invierno a sembrar.

Benedicta continuó participando en la iglesia Evangélica Pentecostal, a la cual se había adscrito en los primeros años de matrimonio; y en organizaciones de mujeres tejedoras en Arica, para posibilitar la venta de productos y complementar ingresos, actividad que realiza hasta la actualidad. Su marido se dedicó al comercio, con más fracasos que éxitos. Una de las aventuras comerciales más complejas fue su asociación con primos y otro comerciante no indígena para instalarse con un negocio de compra y venta de camiones de segunda mano desde Europa y Brasil. Mientras esta empresa estuvo vigente (entre 1994 y 1996) viajó bastante fuera del país y tuvo otras relaciones extramatrimoniales. Producto de la inestabilidad del mercado y mal manejo de este emprendimiento quebró, quedando con deudas importantes, lo que llevó a Benedicta a vender su casa en Arica. Había logrado acceder a subsidio habitacional estatal y con sus ahorros compraron una vivienda cerca del terminal agropecuario. Sin casa propia se vio obligada a pedir refugio a una de sus hermanas casada



Fotografía 16: Terminal Agropecuario en la ciudad de Arica (2016)

y sin hijos. Luego de este episodio, su marido y algunos parientes inició un negocio ilegal, por lo cual fue imputado por cinco años de cárcel en Santiago. Benedicta lo acompañó y luchó por sacarlo a través de redes provistas por la iglesia y otras amigas para pagar abogado.

Después de varios años, compran la segunda vivienda, residencia que aún conservan en Arica, lugar en el que vivieron con su hija y su nieto y dos hijos solteros, hasta el año 2018, momento en el que estos se independizaron. Sus suegros, ya ancianos, necesitaron acompañamiento por lo que Benedicta y su marido se hicieron cargo del ganado familiar, el que cuidan en los pastales de la estancia de su marido y en los de cordillera, propiedad que comparten con sus hermanas y hermano y primos. Siguió tejiendo y vendiendo, sembrando y pasteando. La quinua y papa cultivada en las tierras de sus suegros ha sido fundamental para la alimentación del grupo doméstico hasta en la actualidad.

El mayor de sus hijos no quiso continuar sus estudios y se casó con una joven de Camiña. Las dos hijas terminaron la enseñanza media en el liceo técnico profesional. Una de ellas tuvo un hijo soltera, con el que vive en Arica trabajando de manera independiente como artesana. La otra hija es empleada pública en esta misma ciudad y se casó con un hombre que no se adscribe al pueblo Aymara. Ambas viajan poco a ver a sus parientes en el altiplano. Los tres hijos restantes terminaron carreras técnicas y se emplean en puestos vinculados a sus oficios, dos de ellos se casan con mujeres de Isluga, en tanto que el otro permanece soltero, trabajando en Iquique.

La obtención de los bienes que hoy tienen: casa propia en Arica, sitio en Alto Hospicio, participación de un terreno de pastoreo, vehículo, ganado, chacras



Fotografía 17: En feria de la ciudad de Iquique (2010)

compartidas en Isluga, terreno de propiedad colectiva en una zona de Suriree en el altiplano, fueron posible por el trabajo ininterrumpido que ha desempeñado Benedicta, la cooperación y solidaridad de sus hija, hijos, sus suegros, los hermanos y primos de su marido y sus hermanas y hermano residentes en Arica. Colaboraron y colaboran con sus suegros, de quienes heredarán ganado, chacras y casas del altiplano.

En este caso, la pareja ha complementado el trabajo agropecuario con trabajo por cuenta propia (venta de productos asociados a sus experiencias como campesinos). El marido ha tenido empleo formal en pocas ocasiones y por menos de un año. En tanto que cuatro de sus seis hijas e hijos son asalariados y dos trabajan por cuenta propia, con mayor estabilidad laboral que sus padres. Se vinculan con sus parientes para actividades sociales y desarrollan actividades de cooperación entre hermanos, no tanto entre primos, como lo hicieron sus padres.

Benedicta vive hoy principalmente en el pueblo de su marido en el altiplano, el que asume como propio, cuidando a su suegra y visitando en ocasiones a sus hijas e hijos en Arica o en Alto Hospicio. Aún mantienen su casa en Arica, lugar en el que se encuentran con las hijas que residen allí.

2.8 La división del trabajo, el estatus de las mujeres y de los hombres y las ideologías de género

Hemos visto que en la segunda mitad del siglo XX la división sexual del trabajo se organizaba según la fase del ciclo vital de los miembros de una unidad doméstica. Tanto el hombre-esposo como la mujer-esposa son jefes de una unidad doméstica o responsables directos de los procesos de trabajo y era en ellos en los que descansaba la producción y reproducción del hogar. Pero eran las mujeres quienes se encargaban de la mayor parte de las tareas consideradas socialmente necesarias. Observamos de este modo una clara diferenciación entre los géneros. Se distinguían las tareas reproductivas y algunas productivas. Las primeras eran tareas apropiadas para las mujeres, mas no para los hombres. Entre las segundas, el trabajo de pastoreo era asignado a las mujeres. Según el pensamiento aymara el cuidado de las ovejas era una tarea de menor prestigio; así como todas las tareas campesinas se consideran de menor valor que el comercio y el transporte; actividades a las que tienden los hombres jóvenes. La valoración asignada al trabajo del ganado ovino se relaciona con los precios de mercado, pero también con ideas culturales asociadas a la reproducción simbólica de la familia y la comunidad, las cuales ubican a llamas y alpacas en un lugar esencial en los rituales propiciatorios.

Es notable que el discurso de mujeres y hombres insistiera en que cualquiera puede realizar los distintos tipos de labores y a la hora de la puesta en marcha de las actividades concretas fuesen claramente diferenciadas. Las explicaciones a estas diferencias se orientaban a marcar preferencias, mas no exclusiones. Sin embargo, estas preferencias se vinculaban con las estrategias particulares desplegadas por cada unidad doméstica, dirigidas también por las coyunturas por las que atravesaba. Era óptimo que las mujeres estuviesen presentes en todas aquellas labores asociadas al consumo, a la fertilidad y abundancia; tales como la siembra, la cosecha, la alimentación, el pastoreo de animales (para su multiplicación). Lo femenino era pensado fundamentalmente como generativo y fértil; mientras que lo masculino y los hombres se orientaban más a las representaciones sociales y políticas.

Las actividades reproductivas y productivas en manos de las mujeres incidían en que éstas invirtieran más trabajo, y, en consecuencia, los hombres podían disponer de mayores momentos de ocio, como jugar fútbol o divertirse con los amigos y las amigas. El ocio no es bien visto en las primeras. El ideal de mujer era aquella que siempre estaba pendiente de las actividades necesarias y su hacerlas las clasificaba como *jaira warmi* (mujer-esposa floja), lo que era y es casi un insulto. Una mujer casada y joven era la que cuidaba y amamantaba a sus guaguas mientras hilaba, tejía y, al mismo tiempo, estaba pastoreando o vendiendo en ferias. Aquella que teje perfectamente y no se queja ni reclama. Un buen hombre-esposo también era un esforzado trabajador y protegía social y políticamente a su hogar. Estos estereotipos de género permitían justificar y reproducir la organización de las actividades domésticas.

Era poco común ver a hombres y a mujeres sin pareja. Existían escasas rupturas matrimoniales y cuando enviudaban al poco tiempo se volvían a casar. La vida en pareja se requería para distribuir el trabajo necesario, pero también para cumplir con los ideales de personas en esta y en la otra vida, después de muertos. El matrimonio era el rito de paso más importante. Éste marcaba a las personas como miembros sociales de la comunidad, se obtenía de este modo la condición de *jaqi* (gente en su propia traducción, pero podría ser persona social), estatus que exige aprendizajes. Los recién casados son considerados como principiantes, personas que comienzan a vivir en sociedad y por tanto hay que enseñarles y orientarlos en la vida social. El comportamiento inicial de mujeres y hombres casados ilustraba bien los modelos de esposa-esposo; cuando la mujer llegaba a la casa de la familia del hombre, se entregaba a la voluntad de la suegra y se esmeraba por cumplir de la mejor manera sus obligaciones, que consistían en cuidar al ganado, beneficiar a la quinua y atender tanto a su marido como a sus nuevos parientes. Esta etapa duraba dos años aproximadamente, hasta que lograran la independencia lo cual se expresaba en casa propia (colindante a la de sus padres-suegros), algún empleo para disponer de autonomía económica relativa, ya que empresa campesina continuaba liderada por el padre. La mayoría de las mujeres consideraban que este período era muy difícil y que no tenían descanso; sin embargo, ellas repetían estas prácticas, del mismo modo que lo hicieron sus suegras. Para el hombre era igualmente difícil, porque la norma y la moral exigen de él un comportamiento respetuoso de sus padres y de la familia de la mujer, y porque normalmente está en medio de conflictos entre su esposa y su madre, pero ellos siguen en su propia casa; no se los prueba de la misma manera que a las mujeres como nuevos integrantes de la familia. En ocasiones los conflictos no son superados y las mujeres deben regresar a sus hogares de origen. En caso de existir hijos, el ideal es que se queden en casa de su padre, pero también pueden establecer arreglos de manutención y dejarlos con su madre. Los argumentos, tanto del novio como de su familia, aluden a que no es lo suficientemente trabajadora y no cumple sus expectativas en cuanto al comportamiento de una esposa (no respeta las normas). Desde el punto de vista de la mujer es que no congeniaron con la familia del novio y que ésta tiene costumbres distintas a las de su grupo doméstico (cf. capítulo IV).

La residencia virilocal de la unidad conyugal implicaba la salida de la mujer de su grupo familiar, lo que incide en la posición de las mujeres al interior de sus familias. Tanto las relaciones consanguíneas como las de alianza propiciaban una posición de ambigüedad. Como hija y hermana es percibida como “ajena”, pues en algún momento salía de su grupo doméstico para formar parte de otra unidad. Aunque esto le otorgaba, al mismo tiempo, cierta autonomía en su capacidad de decisión y de acumulación durante la etapa previa al matrimonio. Mientras a los varones, que permanecían en sus familias, se les socializaba para el rol de dirigentes del espacio familiar y comunal.

Dado el carácter que asumió el matrimonio en la organización social de la comunidad, las relaciones de género que se establecen son relevantes para entender la división del trabajo, el acceso a los factores productivos, la distribución y el consumo. Los hombres, situados en una posición de privilegio, controlaban el trabajo de las mujeres al interior del hogar; pero las mujeres-suegras (administradoras del hogar patrilocalizado) reproducían el sistema de género que asignaba a las mujeres esposas la condición de trabajadoras, en el campo y en la casa, en la etapa de mayor productividad y fertilidad.

La tierra en manos de los hombres adultos no explica por sí misma el control del trabajo femenino. En las ciudades, donde la tierra deja de ser relevante y donde ambos aportan a los ingresos familiares, la situación sigue siendo más o menos igual. La transición a las ciudades o a los valles implicó pocos cambios en la organización del trabajo familiar y la división por sexos. Es en este sentido que el estatus femenino y las ideas respecto de la diferencia sexual, que definen a lo masculino y a los hombres como poseedores de mayor prestigio, ayudan a entender por qué la población masculina se beneficia gratuitamente del trabajo de las mujeres. Las mujeres jóvenes de Isluga y Cariquima buscaron romper con la opresión que experimentan en sus grupos de parientes en la década de los noventa, a través de la búsqueda de empleos y la residencia en las ciudades o de la mayor escolarización para acceder al mercado laboral en mejores condiciones.

Los datos expuestos para las últimas décadas del siglo pasado muestran un fuerte conflicto generacional que estaba afectando a las relaciones entre los géneros. Los hombres jóvenes se van desligando de las tareas propiamente campesinas por ser consideradas de menor prestigio. La educación de los hijos era pensada como una opción de ascenso social y cultural (ser menos “indios”). Si bien esta ausencia de los jóvenes provoca una sobrecarga en el matrimonio, es en las mujeres en quienes recae el mayor peso del trabajo agroganadero y reproductivo. Los cambios que se van produciendo por efectos de la mayor mercantilización de la economía producen, por otra parte, una difícil situación para los hombres. La desvalorización de las tareas campesinas y la ausencia de oportunidades laborales para los jóvenes inciden en una desorientación para los mismos. Se agrega a ello la concentración de los medios de producción en los hombres mayores y la tendencia a preferir el trabajo por cuenta propia por sobre el trabajo dependiente. Proceso en el que la escuela nacional tuvo un rol relevante.

A partir del rol que cumplen las mujeres en todas las fases del ciclo vital, se podría decir que ellas fueron fundamentales para la sobrevivencia campesina a fines del siglo XX, pero también el trabajo femenino hizo posible la articulación de la comunidad local con la vida urbana. La preocupación de las jóvenes por acopiar lo necesario para su futuro hogar en la etapa previa al matrimonio, resolvía en parte la subsistencia inicial del mismo, ya que su menor escolaridad las llevó a incorporarse a la producción de bienes antes que los hombres. Sus experiencias laborales como

trabajadoras de casas particulares o como ayudantes de venta en ferias y mercados contribuyeron, tanto con ingresos como en la organización de los hogares a adaptarse a las nuevas formas de vida urbana.

En resumen, la desigual distribución del trabajo, de los medios de producción y del consumo provocó y provoca tensiones en el hogar, particularmente en el matrimonio y en los hombres jóvenes. Situación que debe ser explicada tanto por los efectos de la desigualdad social en la que se encuentra la economía campesina en el orden regional y nacional, pero también porque las ideologías de género asignan a los hombres el rol de líder político de la unidad doméstica. La edad como canal de prestigio se combina con las ideas respecto al género en la teoría aymara de la división del trabajo. Quien tenía mayor autoridad en la familia era aquel que tenía más edad, independientemente de su condición de género. A esto también se agregaban la condición de parentesco. Eran las mujeres-suegras las responsables de dirigir el trabajo de las mujeres-esposas y son los hombres-padres quienes controlan a los más jóvenes. Amarres de un tejido que las nuevas generaciones intentaron desatar o al menos disminuir el peso del trabajo en la primera fase de unión de la pareja.

Los antecedentes expuestos cuestionan así, la reciprocidad supuestamente existente en la unidad *chacha-warmi* afirmada en varios de los estudios regionales. A pesar de la flexibilidad del discurso y de las prácticas, se dan relaciones de intercambio desiguales producto de la inserción de sus economías en la división del trabajo internacional y porque las mujeres en su condición de esposas asumen el rol de proveedoras, son las encargadas de la reproducción biológica, de la mano de obra y de la unidad social.

CAPÍTULO III

Dinámicas de la colonialidad de género: el sistema escolar y los efectos de la expansión de la división social del trabajo

“El presente proceso de realización del capital no puede omitir las formas o modos socioculturales dados. El capital no existe como abstracción universal. El capital siempre es una práctica, un determinado conjunto de relaciones con sus intrínsecas relaciones culturales. Por lo tanto, la “raza”, el género y el patriarcado son inseparables de la clase, de la misma manera que cualquier organización social se apoya en las relaciones intersubjetivas de unos cuerpos y conciencias, marcados por una diferencia socialmente construida en el terreno de la propiedad privada y el capital”.

Himani Bannerji (2019)

3.1 Integración de las colectividades indígenas a la sociedad nacional

En este capítulo me detengo en dos aspectos relacionados al trabajo y su división por géneros. En primer lugar, abordo los procesos de cambios que lideró el estado chileno para imponer el orden colonial moderno a través de la escuela nacional. Esta constituyó uno de los principales mecanismos de dominación para integrar a las familias descendientes de los pueblos originarios al mercado regional y al proyecto de nacionalización. Si comparamos las dinámicas del accionar del estado para crear la nación chilena e integrar las distintas regiones con otros países latinoamericanos vemos que los mecanismos cursaron de manera eficiente a lo largo del siglo XX, ya que en pocas décadas las transformaciones culturales deseadas por las elites gobernantes configuraron las identidades excluyentes de todo signo indígena. La recomposición del trabajo, enmarcado en diferentes modelos económicos y políticos, fue subordinando las prácticas de la división sexual del trabajo de la unidad doméstica campesina indígena a un régimen cada vez más mercantilizado e integrado al capital internacional; no obstante y como lo menciono en el capítulo anterior, no se trató de una simple imposición, puesto que la agencia de mujeres y hombres en la economía estuvo y ha estado presente en las decisiones para la producción y repro-

ducción de los hogares. La configuración de lo femenino y el estatus de las mujeres que se adscriben al pueblo Aymara como agentes económicos ha persistido. Como una estrategia para observar el impacto de los cambios en las relaciones de género, exploro, desde una perspectiva macrosocial, los datos cuantitativos aportados por el Censo de Población y Vivienda de 2002 (INE), penúltimo censo ampliado que se ha realizado en Chile, ya que el levantado en 2017 fue restringido como respuesta a la exigencia de anular el de 2012 por problemas metodológicos, y porque el último validado (2024) no ha sido publicado. De este modo, la segunda parte de este apartado muestra datos sobre la posición que ocupan mujeres y hombres aymaras en la economía regional. Creo que la óptica microsocioal, aplicada en el capítulo anterior, se complementa con los datos censales para entregarnos una mejor aproximación. Esta decisión metodológica se basa en la hipótesis, ya sugerida antes, que la sociedad y cultura de los pueblos originarios en la región de Tarapacá se caracterizan por una gran heterogeneidad social, económica y cultural, producto de los procesos de integración a la economía mundo. Se puede afirmar que nos enfrentamos a una escasez de estudios que expliquen los procesos de diferenciación social regional, en general, y de los pueblos originarios, en particular. Los procesos de afirmación de identidades étnicas que se profundizaron a fines del siglo pasado y en lo que lleva el siglo XXI condujeron a eclipsar esta condición. Si bien las y los líderes de movimiento indígena del norte de Chile reconocían y reconocen la diferenciación social y la subordinación de las mujeres como consecuencia de los procesos de colonización y neocolonización, tendieron y tienden a invisibilizar los efectos que han tenido los procesos de integración. Las mejoras en las condiciones materiales de vida durante la última parte del siglo XX, y especialmente en este siglo, son valoradas y normalizan las desigualdades sociales entre mujeres y hombres que imponen el régimen moderno colonial de género y, el sistema local es interpretado como complementario; lo cual inhibía e inhibe posibles avances hacia nuevas formas de lucha en contra de la dominación social y cultural.

3.2 La Escuela Nacional como dispositivo para la producción de la diferencia colonial. El control del trabajo²⁹

Los antecedentes históricos señalan que los primeros centros educativos se instalan en el área rural de Tarapacá durante la década de 1930; primero en la

29 En este apartado utilizo datos provenientes de entrevistas realizadas a profesores que ejercieron en el altiplano y del estudio de análisis de contenidos de textos escolares utilizados a nivel nacional en los primeros años de enseñanza primaria en la primera mitad del siglo XX. Estos se obtuvieron en el marco del proyecto N° 96042, titulado "Incidencia de los programas de educación básica en la división del trabajo por géneros en la sociedad aymara contemporánea: continuidad y cambio" del Concurso de Proyectos del Fondo de Investigaciones para Estudios de Género del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (CONICYT), dirigido por Ana María Carrasco, en el que participé en calidad de coinvestigadora. Estos resultados fueron publicados en *Estudios Atacameños*. N° 44, 73-88.

zona precordillerana y más tarde en el altiplano, a propósito de las solicitudes realizadas por las familias aymaras que ya contaban con profesores de Bolivia contratados para enseñar a leer y escribir (Gundermann, 1985; Echeverría, 1999; González, 1995 y 2002).

Gundermann (1985) ha señalado que los jefes de hogares fueron los que solicitaron la presencia de centros educativos en el altiplano a las autoridades locales. Los hombres líderes de la comunidad actuaron en este sentido, con la aceptación de las mujeres. Durante la primera fase de la instalación de las escuelas, las prestaciones públicas fueron parciales, ya que padres y madres debían contribuir con trabajo para su construcción, con dinero para el traslado de materiales donados o con alimentos para los profesores. El ingreso a la enseñanza básica fue diferenciado entre las personas que residían en valles y aquellas del altiplano; pero, también, el acceso escolar fue una prerrogativa de los hombres. Ellas ingresan tardíamente, puesto que los-las jefes de hogar consideraron que las mujeres no requerían mayor instrucción formal porque las labores que debían desempeñar no les exigía la lecto-escritura y eran quienes reemplazaron la mano de obra masculina del trabajo campesino. La expansión de la educación formal fue posible por la aplicación de la ley de enseñanza primaria obligatoria con ayuda de la policía y de profesores y profesoras. Desde fines de la década de los setenta y a lo largo de los ochenta observé a maestros que denunciaban las ausencias de niños y niñas a la policía y pedían a los carabineros que visitaran a los padres y madres para obligarles a que les enviaran, so pena de multas o cárcel. Los hombres argumentaban que a las mujeres les bastaba mejorar el castellano, saber firmar, leer y escribir, en tanto que los jóvenes debían terminar la enseñanza básica completa y esforzarse por continuar sus estudios en las ciudades para posibilitar el ingreso al mercado laboral como asalariados. Las mujeres adultas criticaban esta práctica argumentando ignorancia de sus padres. En una sociedad que supervaloró la educación formal, estigmatizó las lenguas originarias y despreció el analfabetismo del castellano, las mujeres representaron el símbolo del atraso, la marca de la indianidad que había que dejar atrás. M. Ch. de la comunidad de Isluga reflexiona sobre las implicaciones que tenía para ellas el hecho de no contar con las competencias escolares:

Mis hermanos también se criaron en Camiña, pero ellos iban a la escuela. Yo no he entrado a la escuela, no sé leer, no sé escribir. He condenado mucho a mi padre, a mi madre. ¡Que cuesta poner a escuela en Camiña! ¿Cómo a mis hermanos les hace ir a la escuela, a mí no me pone pa que me estudie. Ahora no sé leer ni escribir, no puedo firmarme siquiera. ¿Quién tiene la culpa? Mi papá y mi mamá. ¿Por qué me cría así?; ignorancia de gente antigua es, muy ignorante era; quiere que estudie su hijo nomás, ¡a la niña no pone! Mi papá sabía leer, mi mamá, no. Gente antigua era muy atrasada, ahora la gente -sea la niña o el niño- le hace estudiar, quiere que

aprenda mismo su estudio, pero antes ¡igual que ganado andabaj. (M. Ch. Entrevista mayo de 1983)

Los maestros que ejercieron como tales en las primeras décadas del funcionamiento de los establecimientos señalan que eran pocos los estudiantes o los estudiantes que asistían regularmente y eran de edades más avanzadas que en escuelas de las ciudades. La enseñanza no fue fácil ya que se basó en la lengua castellana (de tradición escrita) lo que contrastaba con la lengua aymara (de tradición oral). Los profesores resaltan la falta de dominio del castellano, pues obstaculizaba el logro de sus objetivos. Sus relatos muestran que esta situación se presentaba más en las mujeres y las conducía a altos niveles de repitencia. La dificultad se presentaba durante los tres primeros años del ciclo escolar. Comienza, así, el esfuerzo por hacer del castellano la primera lengua, lo cual se logra a fines del s. XX.

Gundermann (1985) registra la tendencia hacia el reemplazo de la lengua aymara por el castellano; señala que a mediados de los ochenta la mayoría de la generación adulta y más de un 40 % de la generación joven (hasta los veinte años) tuvo al aymara como primera lengua, en tanto que las nuevas generaciones van adquiriendo el español y abandonando su lengua materna. Aunque estos datos no informan sobre las diferencias por géneros, los cambios sociolingüísticos están asociados al proceso de diferenciación interna de la comunidad indígena, el grupo de las mujeres fueron catalogadas por sus pares hombres como “más indias” por mantener la lengua aymara como principal medio de comunicación; y su reemplazo por el castellano era una tarea que debía realizar para dejar de serlo.

Los primeros maestros fueron varones y a las comunidades del altiplano las profesoras llegan en la década de los años ochenta del siglo pasado. Autoridades y profesores consideraban que era riesgoso para ellas el aislamiento geográfico, no disponer de carreteras y la falta de servicios básicos. En este contexto, primero los maestros y luego las maestras fueron agentes relevantes para promover el sistema moderno colonial de género, ya que consideraron que las formas de vida de las comunidades indígenas eran “primitiva” y “atrasada” (*sic.*), lo cual realza la significancia de la profesora y el profesor como modelos ideales: expositores de lo que “hay que ser” y “se debe saber”. De ahí que muchas maestras y maestros identifiquen su actividad como “misional”, obedeciendo a una acción “civilizatoria”. Convencidas y convencidos de estar contribuyendo a mejorar las condiciones de vida de las nuevas generaciones estimularon a las y a los jóvenes a “salir del atraso”, continuando sus estudios en las ciudades y a abandonar la vida campesina. Se proponen cambiar los valores estéticos y éticos de estudiantes y de sus familias, intentando formar a los nuevos ciudadanos, responsables e integrados a la vida moderna. La actitud natural prevaleció para subalternizar los modos de vida de las comunidades altiplánicas en general, y los modelos de género, en particular. Las prácticas desplegadas, basadas en las ideologías vigentes sobre el rol de la mujer y de la familia y en las relaciones

deseables entre mujeres y hombres, condujeron a sobrevalorar las normas y los valores que formaban parte del sistema colonial de género. Precisamente, siguiendo el imperativo de las elites que habían comenzado con un proyecto de género en la primera mitad del s. XX a través de reformas morales y materiales para reformular las relaciones de género de la clase trabajadora (Roseblatt 1995b).

Los programas para la enseñanza fueron los mismos que se aplicaron en todo el país y las-las maestra-os compartían los valores que estos transmitían. Roseblatt (1995a) indica que durante el período de los Frentes Populares (1936) se realizaron campañas para incidir en los comportamientos para esposos y esposas, padres y madres, hombres y mujeres; y promovieron la forma adecuada de constituir un hogar y una familia: “organizada mediante el matrimonio civil, monógamo, indisoluble, que asegurara una descendencia legítima y el cumplimiento de los derechos y obligaciones de los cónyuges” (Roseblatt, 1995b: 184). El bienestar de las madres y de los hijos se asoció a la presencia de un buen proveedor en el hogar; por ello fue acogida la demanda del movimiento obrero de un salario familiar.

En un contexto en el que las políticas para el desarrollo del país se basó en el impulso de la industria, los programas educativos no consideraron ninguna materia relacionada a la vida campesina. En la administración de Pinochet se consideró esta zona “*como punto problemático dentro del desarrollo global de la nación, son verdaderas islas o áreas autónomas que no internalizan los principios y normas del estado, constituyéndose, en muchos casos, en serio obstáculo para la soberanía y seguridad nacional*” (Ministerio de Educación, 1975). A partir de esta convicción se define como prioritario “*el desarrollo de programas y proyectos específicos orientados hacia la erradicación de la pobreza económica y social, cultural y educacional, lo que conlleva a su incorporación a la defensa de la soberanía nacional*” (Decreto del Ministerio de Relaciones Exteriores). En este marco, la política educacional incluyó orientaciones generales para reducir la marginalidad cultural mediante la creación de “*un conjunto de programas nuevos para beneficiar a ciertos grupos marginados por razones de su origen cultural, en particular a los aymaraes, mapuches y pascuenses*”. (Ministerio de Educación, 1974: 11). Se crearon las Escuelas de Concentración Fronteriza, cuyo “propósito fue fortalecer los sentimientos de chilenidad, evitar la emigración a la ciudad o a otros países vecinos y vincularlos espiritual y materialmente a la comunidad nacional” (Podestá 1980). No obstante, los programas educativos implementados en la escuela de Colchane tendieron a fortalecer la emigración a los centros urbanos, ya sea para continuar estudios o para trabajar. Por otra parte, la forma de internados para las estudiantes y los estudiantes que cursaron los últimos cuatro años de la enseñanza básica, impulsaron cambios corporales de importancia, pues el tipo de alimentación, vestido, peinado e higiene fueron diferentes a lo acostumbrado en sus casas.

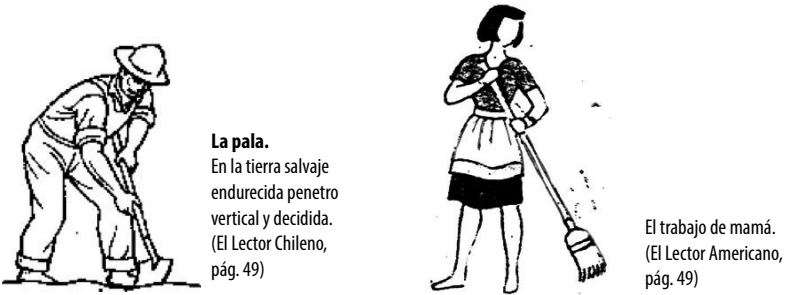
Los textos de apoyo para la enseñanza utilizados en el altiplano representaban las actividades estereotipadas para mujeres y hombres. El currículo oculto de

género operó a través del accionar de profesoras y profesores mediante programas y textos de apoyo que fueron deslegitimando las tradiciones culturales aymaras para activar el modelo hegemónico binario, propio de la tradición cristiana y de la modernidad capitalista periférica, desplazando al preexistente. La Tabla 3 muestra el listado de tareas dentro o fuera del hogar evidenciando los contrastes señalados por Karin Roseblatt (1995) para el período de reformas políticas familiares. Mientras los hombres y lo masculino se identifican con actividades laborales públicas, las mujeres y lo femenino se identifican con actividades reproductivas dentro del hogar. Por oposición, el desempeño de las mujeres en el mercado de trabajo y otras actividades públicas se asoció a labores reproductivas; en cambio los hombres en el espacio del hogar toman decisiones y se encargan de actividades pesadas. Así como las trabajadoras sociales insistieron en que el bienestar familiar dependía de las madres, los textos promovieron una identidad femenina cuyo centro era la maternidad indicando cómo mantener sus casas, ser buena esposa y dueña de casa, valorando la limpieza y la administración de recursos domésticos en forma eficiente y económica.

Tabla 3. Actividades fuera y dentro del hogar (Textos escolares utilizados en el altiplano 1950-1990)

	Mujer	Hombre
Fuera del hogar	Vendedora- directora- trabajadora del hogar- Profesora- Pastora- Reina- Participante en las ceremonias religiosas	General- Profesor- Doctor- Inspector- Guerrero- Soldado- Pastor- Marino- Payaso- Autoridad- Abogado- Maquinista (tren)- Campesino (ara, corta trigo, recoge choclos)- Cazador- Candidato al sindicato- Organillero- Cartero – Mozo- Músico- Obrero- Electricista- Policía- Vendedor- Jardinero- Sereno- Pescador- Marinero- Atleta- Pastor- Rey- Sacerdote- Maestro- Albañil- Flautista- Bandido- Viaja- Vota- Corta leña- Trabaja la tierra (ara, riega, siega, recoge la papa)
Dentro del hogar	Preparación de comidas, preparación de remedios, servir las comidas, hacer las camas, lavar, tejer, cuidar el jardín, cuidar a los niños, prepararlos para el colegio, hacer las compras, administrar el dinero de hogar, atender al esposo, asear la casa, coser, planchar, zurcir.	Proveer a la familia, decidir los gastos del hogar, brindar en las fiestas, realizar los trabajos más “pesados” de la casa

Es importante resaltar que la omisión de las actividades femeninas y masculinas que realizan efectivamente mujeres y hombres, especialmente asociadas al trabajo campesino cumple la función de subvalorarlo y desplazarlo hacia lo no adecuado. Las imágenes son elocuentes:



Entre las actividades dentro del hogar registradas se asignan actividades contrastadas, siguiendo modelos de comportamientos ideales intencionados por lo cual producen imágenes binarias opuestas. Mientras las mujeres se ocupan de la totalidad del trabajo doméstico y cuidado de los niños, los hombres proveen económicamente al hogar vía el trabajo remunerado. Nótese que la forma de vestir y del peinado de la mujer se aleja de la usanza de las féminas en el altiplano.

La Tabla 4 expone una síntesis de los modelos femeninos y masculinos esperados para mujeres y hombres. Las actividades adecuadas para las mujeres son aquellas vinculadas a la maternidad. La exaltación de lo materno deja las tareas vinculadas a los cuidados de hijos e hijas en manos de las mujeres únicamente, atribuyendo a esto un carácter natural dentro del ordenamiento social. En este sentido, las mujeres adoptan para sus vidas el proyecto de ser madre, cuyo retrato contenía al embarazo y la crianza de los hijos como aspectos naturales de su condición biológica. De aquí que el estado buscó enseñarlas a mantener sus casas y cómo llevarse bien con sus esposos, a valorar la limpieza y a administrar los recursos domésticos en forma eficiente. Los juegos que se destacan para ellas las preparan en este sentido.

Tabla 4. Comportamientos ideales para mujeres y para hombres

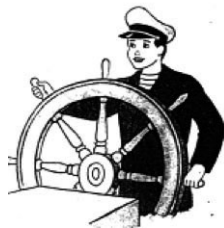
Mujeres	Hombres
Ser madre, tejer, estudiar, leer y escribir, coser, ayudar a mamá en las labores domésticas, amar a los hijos, ser trabajadora, aprender a servir, barrer, preparar las comidas. Juegos: muñecas, rondas, luche.	Proteger a los hermanos menores, defender a la mamá, cantar, dibujar, ser profesor, médico o abogado, hacer el servicio militar, inscribirse para votar, estudiar una carrera, ganarse el pan, proveer el pan, ser soldado, marino, militar, minero, bombero, carpintero, scout, ser trabajador, imaginar aventuras, ser responsable, ser un gran hombre, ser músico, pastor, ser el futuro del país Juegos: trenes, bolitas, barcos, aviones, autos, buques



¡Aquí me tienen ustedes!

Yo me llamo Juanita.
Tengo unos papás muy buenos y una profesora que sabe muchas cosas.
Yo también quiero ser buena trabajadora.
Yo también quiero saber muchas cosas.
Verán ustedes si soy buena trabajadora
(El Lector Chileno, pág. 18)

Los varones son estimulados a desarrollar actividades recreativas, son incentivados a ser profesionales o aprender un oficio y se refuerza la participación social y política destinada a formar ciudadanos.



El niño
que quiere ser
marinero
(El Nuevo Lector Americano, pág. 107)

Las imágenes infantiles son representaciones de niñas y niños de clase media urbana, cuyo fenotipo es el europeo. En la medida que las y los menores contribuían en las tareas productivas y reproductivas de la unidad campesina, la idea de juego y/o esparcimiento, los medios utilizados para ello y, en general, las representaciones de la infancia en la comunidad aymara distaban de las impuestas por los textos y maestros.

La norma asigna a los hombres el deber de proteger y defender a las/os hermanas/os menores y a la madre, y la responsabilidad de representar socialmente a la familia. Le autoriza a realizar actividades diversas y creativas y sus proyectos de género se conciben como trascendentes, en oposición a la trivialidad de lo doméstico. Los varones son alentados a desarrollar actividades recreativas, laborar en forma diligente en el espacio público y a promover su participación social y política. Las mujeres se vinculan a actividades reproductivas dentro del hogar, mismas que son subvaloradas y asociadas a los cuidados exaltando la maternidad, situándolas como responsables exclusivas del espacio doméstico con la finalidad reproducir la mano de obra. Todas estas atribuciones provenían de saberes y creencias sobre la naturaleza de la mujer y de lo femenino y, por lo tanto, justificó el nuevo ordenamiento social. El retrato de las féminas embarazadas y/o en actividades de crianza en los

textos escolares representa su condición biológica, y a las tareas de cuidados como ejes de los proyectos personales y colectivos de las mujeres. Las trabajadoras sociales fueron un agente relevante en la puesta en marcha de los modelos de género hegemónicos. A ello se agregó, el ser buena esposa, lo cual incluía la atención a sus maridos, la valoración de la limpieza del entorno doméstico y la administración de recursos domésticos en forma eficiente (Roseblatt 1995b).

Vemos que las narrativas de los profesores, sus programas y los textos escolares apuntaron a un cambio civilizatorio, conformaron una unidad para transmitir valores e imponer el prestigio de lo masculino y el poder fáctico de los hombres en el hogar y en la comunidad. El mensaje unificado de maestros, programas y textos expone una división del trabajo por género excluyente, dejando de lado la realidad concreta en la que se desenvuelven mujeres y hombres de la comunidad indígena. Esto planteó contradicciones con las condiciones estructurales de la vida de las familias del altiplano. Es en el grupo de las mujeres que emergen con mayor claridad los contrastes con el modelo femenino contenido en el régimen de género local, pues las representaciones de lo femenino y las prácticas laborales de las mujeres comportan no solo el trabajo productivo campesino sino también aportes monetarios a los ingresos del hogar. La generación de recursos económicos es una exigencia de la mujer casada y adulta, pero también de las niñas y adolescentes. Por otra parte, las identidades femeninas se configuran de manera importante a partir del símbolo de fertilidad y sus asociaciones con el bienestar social, económico y religioso de la familia (Gavilán, 2005).



Fotografía 18: jugando en Enquelga, Arajj Saya, Isluga (2009)

El modelo de relaciones parentales en la unidad doméstica y de género impuesto por los grupos hegemónicos fue rápidamente adoptado por la familia obrera del norte grande, aunque tuvo resistencias de parte de mujeres y hombres venidos del campo sureño, de Bolivia y Perú. La puesta en práctica de las ideologías de género excluyentes en el espacio doméstico y en el campo laboral fue acompañada de un proceso de deslegitimación de cualquier fórmula que se apartara del mismo. En este contexto, la autoridad del jefe de hogar proveedor que lidera al grupo doméstico, discriminó negativamente a las mujeres proveedoras que participaban de la producción de bienes para el hogar³⁰. A pesar de esto, el modelo de género campesino e indígena que incorpora tanto a mujeres como a hombres al trabajo productivo persistió por necesidad estructural de los requerimientos de mano de obra y/o por condicionamiento cultural; ya que, como argumentaré y justificaré más adelante, la identidad de la mujer y lo femenino en la tradición de los hogares que descenden de los pueblos originarios se construye en torno a sus aportes a la economía del hogar.

Rita Segato (2010) sugiere que los procesos de colonización de género cursan capturando el mundo local desde su interior influenciándolo y subordinándolo a la estructura binaria de la tradición cultural occidental. En este nuevo orden dominante, el espacio público, a su vez, pasa a capturar y monopolizar todas las deliberaciones y decisiones relativas al bien común general, y el espacio doméstico como tal se despolitiza totalmente, tanto porque pierde sus formas ancestrales de intervención en las decisiones que se tomaban en el espacio público, como también porque se encierra en la familia nuclear y se clausura en la privacidad. Esta despolitización del espacio doméstico lo vuelve entonces vulnerable y frágil, se desmorona la autoridad, el valor y el prestigio de las mujeres y de su esfera de acción. Desde esta perspectiva el mensaje de los textos y la actuación de los maestros contribuyeron a sentar las bases de un sistema de dominación masculina basado en oposiciones exclusiones, donde lo femenino y las mujeres se fueron reubicando en las prácticas sociales. A pesar de ello, estas dinámicas no procedieron sin conflictos; las contradicciones que fueron emergiendo entre los modelos hegemónicos y aquellos que la tradición campesina indígena fue desarrollando desde tiempos coloniales prerepublicanos provocaron tensiones al interior de las unidades domésticas y en la comunidad; ya que estas se enfrentaban a las exigencias de reproducción económica de sobrevivencia, y también por las tradiciones de género que asignaban a la mujer y a lo femenino la posición de proveedora. Y, si la maternidad fue el otro eje de colonización, las prácticas impuestas por el sistema educativo no fueron asumidas del mismo modo que en el caso de las mujeres no indígenas, precisamente por el contexto cul-

30 La historia de la configuración del hogar de una unidad doméstica obrera durante el desarrollo de la industria del salitre registra prácticas discriminatorias en los salarios: los hombres solteros y las jefas de hogar ganaban el 50% menos los jefes de hogar. Estos últimos se consideraban como sostenedor principal de los miembros del hogar, lo que legitimaba un salario más alto. El sistema salarial no valoraba a las mujeres jefas de hogar (viudas, solteras con hijos) no recibían reconocimiento formal por su condición de sostenedoras (Garcés, M., 1988).

tural de género. En este sentido, las Iglesias han sido, junto con la escuela, agentes relevantes para la homogenización cultural en la región, pues se sumó para reforzar los estereotipos impulsados por el estado chileno.

De esta manera, el proceso de normalización del régimen de género fue posible por la implementación de programas estatales, cuya ideología se basó en la exclusión de las mujeres de la toma de decisiones y se justificó mediante la representación sociobiológica de los saberes científicos que circularon en este periodo, mismos que incluyeron la creencia de su condición natural y universal. Y la razón de la integración de las mujeres indias a la sociedad nacional operó bajo la justificación del progreso que mejoraría sus formas de vida. Pero, la presencia de dos sistemas de géneros organizando las relaciones en la unidad conyugal les planteó contradicciones y conflictos, ya que las condiciones estructurales en las que se desenvolvían les impedía seguir los modelos no indígenas y el preexistente entraba en crisis. El modelo femenino aymara no era el mismo que imponían los dispositivos estatales; ya que ellas respondían a un régimen de género que les asignaba un lugar relevante en el sistema productivo y en los aportes a los ingresos del hogar; especialmente como mujer casada, debido a que tenían la misma responsabilidad que los hombres de proveer los recursos necesarios en su unidad doméstica. Los hombres, como grupo, controlaban su trabajo y los pastales, principales factores productivos. Las prácticas endogámicas y exogámicas por grupos sociales corporados en torno a los recursos se puede comprender como dispositivo para mantener el control en manos de los varones. La residencia virilocal y la descendencia patrilineal las posicionaba inestablemente en su unidad de origen y las hacía dependientes de la familia del marido. El trabajo de las mujeres era controlado tanto por sus maridos como por sus suegras; y el principio de reciprocidad y/o complementariedad conyugal era la base ideológica de la asimetría de poder entre el esposo y la esposa. La asociación de lo femenino con la fertilidad, con el bienestar social, económico y religioso de la familia y de la comunidad; y de lo masculino, vinculado a la representación social y política de la unidad doméstica justificaba la división desigual del trabajo por géneros (Gavilán, 2023).

Para las mujeres aymaras la escolarización de los hombres y el servicio militar obligatorio significaron mecanismos que les ayudaría a mejorar sus condiciones de vida y a que sus maridos se comportarían de mejor modo. Una de ellas afirmaba “Si no hacen servicio, ¡un bruto no más puede ser! ¡ignorante! no sabe leer siquiera. Mi marido llegó hasta 4to año, se salió, ¿caso niña es?, ¡no pu! (F. G, Pisiga Carpa, diciembre 1982).

3.3 Las mujeres y los hombres que afirman pertenecer al pueblo Aymara en el siglo XXI. Una aproximación macrosocial a la división social del trabajo en la región de Tarapacá

La profundización del capitalismo, la creciente intervención del estado en los procesos de cambios y la propia actuación de la colectividad que hoy se adscribe a los pueblos originarios han conducido a una gran heterogeneidad social en su interior. Los estudios en América Latina han expuesto cómo éstos han quedado sistemáticamente a la zaga en relación con el resto de la población nacional, en cuestiones como ingresos, educación, salud, etc.

Las desigualdades en términos de género comienzan a ser enfrentadas, pero no son muchos los trabajos que intenten mediciones respecto de la posición y condición de las mujeres indígenas. Como lo mencionan Susan Schkolnik y Fabiana Del Popolo (2005) una mayor y mejor información de indicadores socioeconómicos contribuye a una más adecuada focalización y sostenibilidad de programas sociales del estado y a un progresivo reforzamiento de sus identidades colectivas y las de las mujeres como conjunto social posicionado en un lugar subalterno, si lo comparamos con la de los hombres y con mujeres no indígenas urbanas. En este mismo sentido Fabiana Del Popolo *et al.* (2013: 17) señalan que “la falta de una adecuada producción de conocimiento sobre las relaciones de género y de la situación de desigualdad de las mujeres es insuficiente para la adopción de decisiones en materia de políticas públicas sólidamente fundadas”.

Susan Schkolnik y Fabiana Del Popolo (2005) afirman que, a pesar de las limitaciones que presentan los censos generales de población para caracterizar a los pueblos originarios, son una fuente de información importante en orden a conocer su situación y condición en la sociedad nacional. Tienen la ventaja de abarcar a la población total del país y ofrecen la posibilidad de desagregar las estimaciones demográficas para los grupos de población relativamente poco numerosos. Por ello es posible acceder a datos a nivel nacional, regional, comunal y por localidad. Teniendo presente las ventajas y desventajas de los datos censales, identifiqué la actual región de Tarapacá para observar las dinámicas de diferenciación social y medir distancias entre los géneros. De esta manera obtengo referencias empíricas que, desde un ángulo de mirada diferente, contribuyen a reflexionar sobre la cuestión de género y sus vínculos con el fenómeno de las etnicidades. Desde 1981 hasta el año 2007 la región de Tarapacá incluyó tres provincias: Arica, Iquique y Parinacota. A partir de octubre de 2007 se escinde conformando dos regiones: Arica-Parinacota y Tarapacá. El censo 2002, por lo tanto, consideró a este territorio como una sola región con un total de 428.594 habitantes. El 11.5% de este total (40.934 personas) dijeron pertenecer al pueblo Aymara. Puesto que mi interés fue abordar diferencias territoriales, seleccioné las dos ciudades que concentran el mayor volumen de población: Iquique y Alto Hospicio; y, las dos localidades rurales que corresponden a dos comunidades históri-

cas que se configuraron durante el período colonial: Isluga y Mamiña. La primera, se ubica en la zona altiplánica cercana a la frontera con Bolivia, mientras la segunda, se emplaza en la depresión intermedia del desierto tarapaqueño, en medio de los antiguos campamentos salitreros y hoy en los centros de explotación de la gran minería del cobre (figura 6). Esta elección se basó en el hecho de que cada una de ellas ha experimentado un desarrollo histórico diferente. Mientras Mamiña se articuló tempranamente al proceso de desarrollo industrial que generó la explotación del nitrato (a fines del siglo XIX y mediados del XX), Isluga se fue integrando paulatinamente a lo largo del siglo XX.

Consideraré aspectos económicos, educacionales y los referidos a prácticas reproductivas, mismos que muestran las diferencias entre mujeres y hombres y las diferencias al interior del grupo de las mujeres y en el de los hombres. Como mostraré en este apartado, los datos censales indican que es el nivel de escolaridad una de las variables de mayor peso en la posición y condición de mujeres y hombres aymaras y, también, entre mujeres y entre hombres que declaran pertenecer a este conjunto social; de aquí que en algunas dimensiones de la vida social las brechas entre ambos sexos sean menores que al interior del grupo de los hombres y el de las mujeres.

3.3.1 Brechas de género en educación y diferencias por localidad, actual región de Tarapacá

Si analizamos la variable Último Nivel Aprobado de Enseñanza Formal (Tabla 5), vemos que las brechas más amplias entre mujeres y hombres se presentan entre Isluga y Mamiña, siendo la primera con mayores niveles de diferenciación en las categorías Nunca Asistió y Primaria. Los datos censales informan que en Isluga por cada hombre que nunca asistió hay tres mujeres en esta condición. En puntos porcentuales se presentan 16,2. No obstante, las brechas en educación media (4,3) y superior (2,2) disminuyen notablemente, lo cual da cuenta de los avances en términos de acceso a la educación de las féminas. En Mamiña hay más mujeres que hombres en la categoría Nunca Asistió y se distancian en 8,2 puntos porcentuales. En Enseñanza Primaria hay más mujeres que hombres con una diferencia de 2,4 puntos porcentuales. La brecha en Educación Secundaria en Mamiña es casi inexistente (0,4 puntos porcentuales a favor de las mujeres); y, en Terciaria se presenta la distancia mayor de todas las localidades con con 6,3 puntos porcentuales. En tanto que en Isluga, los hombres alcanzan en mayor proporción el nivel medio y superior.

De esta manera, vemos que son las unidades geográficas rurales donde se presentan mayores brechas entre mujeres y hombres, mientras que en las localidades urbanas estas brechas se estrechan. En Alto Hospicio las diferencias entre mujeres y hombres en la categoría Nunca Asistió alcanzan los 2,1 puntos porcentuales; en cambio, en Enseñanza Primaria hay más mujeres que hombres con una diferencia de 3,2 puntos. Esto último ocurre porque los hombres van ascendiendo en niveles. En

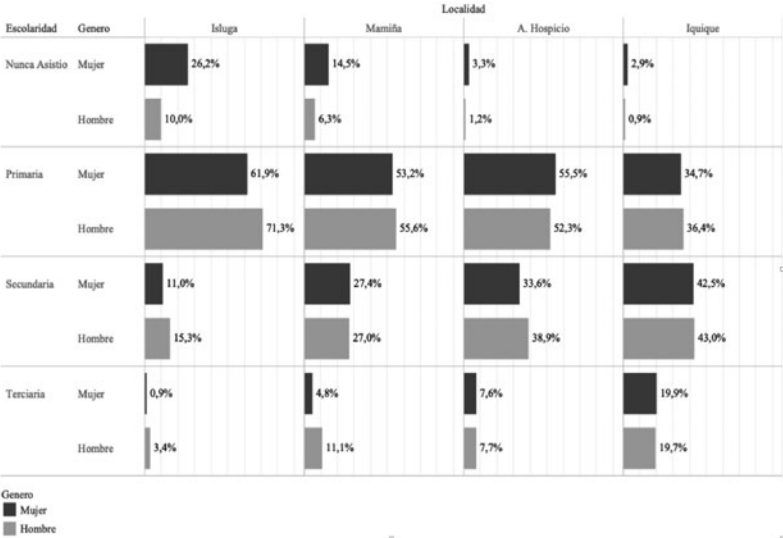
esta comuna éstos logran proporcionalmente más que las mujeres la enseñanza media, distanciándose en 5,3 puntos porcentuales. Lo mismo sucede con educación superior, aunque con una diferencia menor de 0,1 punto porcentual. En Iquique, los valores bajan pero sigue la misma tendencia. Las mujeres son más que los hombres en la categoría Nunca Asistió (2 puntos porcentuales) y son más también en Primaria (1,7 puntos). Los hombres logran más la educación media y se distancian en 0,5 puntos porcentuales; y en educación terciaria casi se igualan con 0.2 puntos porcentuales (Figura 4).

Tabla 5. Brechas escolaridad, mujeres y hombres por localidad Último Nivel Aprobado de Enseñanza Formal

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Último Nivel Aprobado de Enseñanza Formal	Mujer- Hombre Iquique	Mujer- Hombre Mamiña	Mujer- Hombre Isluga	Mujer- Hombre Alto Hospicio
Nunca asistió	2,0 (M)	8,2 (M)	16,2 (M)	2,1 (M)
Primaria	1,7 (M)	2,4 (M)	9,4 (H)	3,2 (M)
Secundaria	0,5 (H)	0,4 (M)	4,3 (H)	5,3 (H)
Terciaria	0,2 (H)	6,3 (H)	2,2 (H)	0,1 (H)

Figura 4. Escolaridad por sexo y localidad Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



Los datos exponen brechas mayores al interior del grupo de mujeres que se adscriben al pueblo Aymara. La Tabla 6 muestra que en la categoría “Nunca Asistió” las principales diferencias se presentan entre las mujeres de Isluga e Iquique, con 23,3 puntos porcentuales y entre Isluga y Alto Hospicio con 22.9 puntos porcentuales. En tanto que la distancia más baja se presenta entre Iquique y Alto Hospicio con 0.4 puntos porcentuales. Vemos que la condición de analfabetismo afecta más a las mujeres que residen en las zonas rurales. En el nivel de educación primaria la brecha más amplia se presenta entre Alto Hospicio e Iquique, pues en la primera localidad la mayor parte de las mujeres han alcanzado este nivel. En secundaria, vuelve a predominar la diferencia entre Isluga e Iquique con 31.5 puntos porcentuales, siendo ésta la más significativa del conjunto; es en Iquique y Alto Hospicio donde se concentran las mujeres con enseñanza secundaria. En educación terciaria la brecha más importante sigue siendo entre las mujeres de Isluga e Iquique con 19.0 puntos porcentuales, aunque no deja de ser importante la diferencia entre Iquique y Alto Hospicio con 12.4 puntos porcentuales; en tanto que la más baja se presenta entre Mamiña y Alto Hospicio (2.8). La mayoría de las mujeres que alcanzaron el nivel terciario residen en Iquique y en Alto Hospicio.

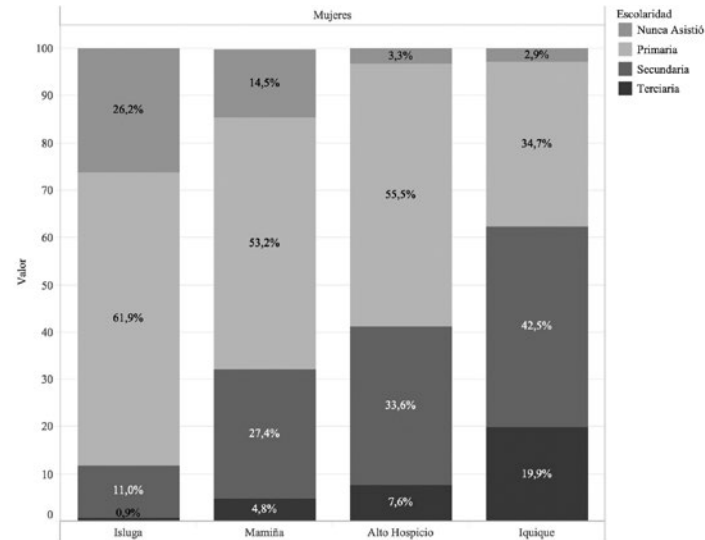
Tabla 6. Último Nivel Aprobado de Educación Formal grupo de mujeres y por localidad

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Último Nivel Aprobado de Educación Formal	Mujeres Isluga	Mujeres Mamiña	Mujeres Alto Hospicio	Mujeres Iquique
Nunca asistió	26,2%	14,5%	3,3%	2,9%
Primaria	61,9%	53,2%	55,5%	34,7%
Secundaria	11%	27,4%	33,6%	42,5%
Terciaria	0,9%	4,8%	7,6%	19,9%

Al graficar estos resultados se ve que es Iquique, uno de los centros urbanos más dinámicos desde el punto de vista económico y el que concentra a la mayor parte de la población regional, el lugar donde se concentra el grupo de mujeres con mayor escolaridad, en el otro extremo, esto es, las mujeres sin educación se halla en Isluga (Figura 5).

Figura 5. Último Nivel Aprobado de Educación Formal grupo de mujeres y por localidad
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



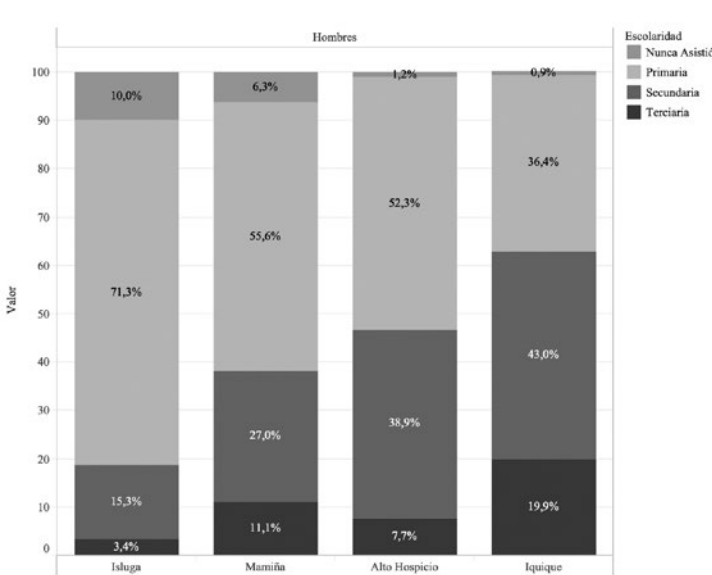
La mayoría de los hombres se ubican en el nivel primario, pero vuelve a ser Isluga la que alcanza la mayor proporción con 71.3% y Mamiña con 55.6% (Tabla 5 y Figura 8). En el nivel secundario se ve que son los hombres aymaras, que residen en Iquique y Alto Hospicio, quienes presentan las cifras más altas: 43% y 38.9%, respectivamente. Sin embargo, es en Iquique donde ellos alcanzan en mayor proporción la educación terciaria con un 19,9, seguido por Mamiña con 11.1%; en cambio en Isluga solo el 3,4 alcanzó la educación terciaria.

Tabla 7. Último Nivel Aprobado de Educación Formal grupo de hombres aymaras por localidad

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Último Nivel Aprobado en la Enseñanza Formal	Hombres Isluga	Hombres Mamiña	Hombres Alto Hospicio	Hombres Iquique
Nunca asistió	10%	6,3%	1,2%	0,9%
Primaria	71,3%	55,6%	52,3%	36,4%
Secundaria	15,3%	27%	38,9%	43%
Terciaria	3,4%	11,1%	7,7%	19,9%

Figura 6. Último Nivel Aprobado de Educación Formal grupo de hombres aymaras por localidad, actual región de Tarapacá
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



3.3.2 Hijos Nacidos Vivos Tenidos: los cambios en las prácticas reproductivas

Los datos informan que las mujeres que se adscriben a algún pueblo originario tienen en promedio más hijos que aquellas que no se adscriben. El grupo aymara presenta un promedio de 2,8. En tanto que entre las mujeres que declaran no pertenecer a ningún grupo de origen indígena baja a 2,6. Sin embargo, si comparamos los promedios del grupo de mujeres aymaras según localidades vemos una gran diferencia entre ellos. En Isluga tienen en promedio 5,1 hijos. En Alto Hospicio baja a 3,1, pero es un valor más alto que la ciudad de Iquique donde se registra 2,8 puntos hijos por mujer; cifra equivalente en Mamiña. Así, vemos que los valores más altos no se registran en las localidades rurales, sino en una urbana y otra rural (Tabla 8 y Figura 7).

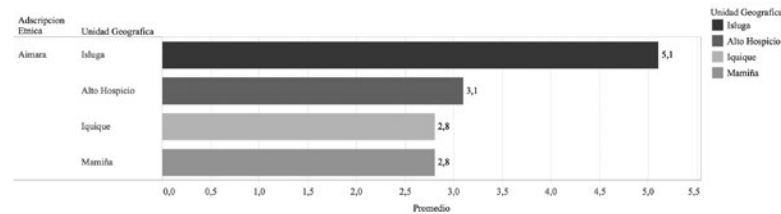
Tabla 8. Promedios generales de hijos nacidos vivos tenidos y comuna

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Unidad Geográfica	Adscripción étnica
	Aymara
Isluga	5.1
Alto Hospicio	3.1
Iquique	2.8
Mamiña	2.8

Figura 7. Promedios generales de hijos nacidos vivos tenidos y comuna

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



Los datos del censo y de las encuestas de hogares indican que las tasas de fecundidad en la región han bajado en las dos últimas generaciones. Si consideramos que Isluga presenta una estructura de edad con tendencia a la población adulta, el promedio de hijos es comprensible. Sin embargo, la variable escolaridad adquiere mayor peso. Es visible que el promedio baja considerablemente si aumenta el nivel de escolaridad, evidenciando que en el nivel superior las diferencias van estrechándose. Las dos localidades rurales (Isluga y Mamiña) se diferencian en educación primaria en 0.5 y en secundaria en 0.2 puntos porcentuales. En educación terciaria no hay diferencias. Valores diferenciales más bajos se ven entre Iquique y Alto Hospicio, tampoco existen diferencias en educación terciaria. Aun así, el nivel educacional terciario incide más que los niveles menores en el promedio de hijos nacidos vivos tenidos (Tabla 9 y Figura 8).

De este modo, si los cambios en las prácticas reproductivas se relacionan tan fuertemente con el acceso a la educación de las mujeres, es probable que la escuela y el sistema de salud pública incidieron en cambios importantes en la sexualidad; especialmente en el uso de anticonceptivos. Es importante indagar en los

cambios que se van produciendo en los modelos de sexualidad femenina y masculina promovidos por los programas de salud sexual y reproductiva y liderados por los agentes socializadores hegemónicos.

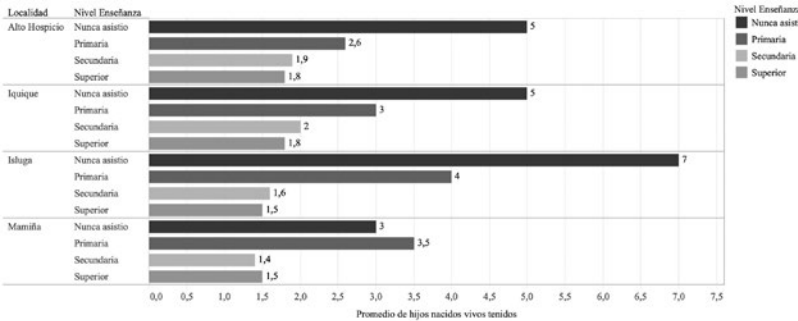
Tabla 9. Último Nivel Aprobado en la Enseñanza, Promedios de Hijos Nacidos Vivos Tenidos y localidad

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Último Nivel Aprobado en la Enseñanza Formal	Promedios de Hijos Nacidos Vivos Tenidos			
	Iquique	Alto Hospicio	Isluga	Mamiña
Nunca Asistió	5	5	7	3
Primaria	3	2,6	4	3,5
Secundaria	2	1,9	1,6	1,4
Superior	1,8	1,8	1,5	1,5

Figura 8. Último Nivel Aprobado en la Enseñanza, Promedios de Hijos Nacidos Vivos Tenidos y localidad

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



Al comparar los porcentajes por localidad, vemos que la diferencia más importante en la categoría Casados se presenta entre los hombres de Mamiña e Isluga con 28.1 puntos porcentuales (64.7% Isluga – 36.6% Mamiña) y entre Isluga y Alto Hospicio con 23.4 puntos porcentuales (Isluga 64.7% - A. Hospicio 41.3%). En cambio, la más estrecha se presenta entre Iquique y Alto Hospicio e Iquique y Mamiña con una diferencia de 7.2 puntos porcentuales. Así, es notable la estabilidad del matrimonio en la localidad de Isluga.

Puesto que los solteros predominan en Iquique y en Mamiña. La brecha más amplia se presenta entre estas localidades con Isluga con (18,2 puntos porcentuales y con Mamiña con puntos 17,3 puntos porcentuales), situación que marca la tendencia de las-los jóvenes a desplazarse allí donde se concentran los establecimientos educacionales secundarios y terciarios y a los mercados laborales más dinámicos.

El 21.3 % de los hombres de Alto Hospicio declararon estar conviviendo, lo cual representa el 12.3 puntos de distancia de los de Isluga. Mientras que con Mamiña alcanza los 5.4 puntos porcentuales. Igualmente la diferencia entre Mamiña e Iquique es bastante amplia con 10.3 puntos. Estos resultados se relacionen con la estructura etárea de las localidades y en este sentido con la presencia de población más joven en Alto Hospicio.

La brecha más amplia en separados se presenta entre Iquique e Isluga con 3.3 puntos porcentuales e Isluga y Mamiña con 3,4 puntos porcentuales; ello porque en Iquique y Mamiña se observa declaraciones de mayor ruptura matrimonial (5,2% y 5.3% respectivamente). Se trata de una localidad urbana y otra rural, pero, como hemos visto, Mamiña presenta características especiales por su vinculación a las empresas mineras que operan en su entorno geográfico.

Si comparamos a las mujeres por localidad la situación cambia. Dada la alta proporción de mujeres casadas en Isluga (56,4%), las diferencias más importantes se dan entre ésta localidad y Mamiña con 24.9 puntos porcentuales, con Alto Hospicio con 15.2 untos porcentuales e Iquique con 13,2 puntos porcentuales. Esto puede estar relacionado con la a composición etárea de Isluga, y como se mencionó antes con la mayor estabilidad del matrimonio en el ámbito comunitario rural. Alto Hospicio presenta la mayor proporción de mujeres convivientes (21,8%), y la distancia más amplia se presenta entre esta ciudad e Isluga con 13,8 puntos porcentuales, con Iquique (11.1 puntos porcentuales).y con Mamiña (5,9 puntos porcentuales). Estos resultados pueden ser consecuencia de la emigración de la población joven de las localidades rurales a Alto Hospicio. En Isluga las parejas jóvenes esperaban entre tres y cinco años de convivencia para proceder al matrimonio legal, instancia que hasta hoy día es la que asigna legitimidad a la unión. La cifra más alta de mujeres en la categoría Soltera se observa en Iquique con 31.7%, lo que se distancia de la localidad de Isluga en 6.5 puntos porcentuales, confirmando que las jóvenes se encuentran en su mayoría en Iquique.

El 8.3% de las mujeres de Mamiña se ubica en la categoría separadas, distanciándose de Isluga 4.8 puntos porcentuales. La brecha más significativa de mujeres separadas se da entre Mamiña e Isluga con y entre Iquique e Isluga con 4.1 puntos porcentuales. Estos antecedentes afirman la hipótesis de mayor estabilidad del matrimonio en Isluga y mayor secularización del mismo en Iquique y Mamiña. La brecha más amplia en la categoría mujeres Viudas se presenta entre Mamiña y Alto Hospicio con 4 puntos porcentuales.

De esta manera observamos que en la categoría casados las diferencias entre las mujeres de las cuatro localidades son menores que la que se observa entre los hombres; y que Isluga es la que expone mayor volúmen. Esto podría indicar que el peso del matrimonio civil se da con mayor fuerza en Isluga tanto para mujeres como para hombres. Confirma esta situación los datos de convivientes y separados. Es entre Alto Hospicio e Isluga el lugar de la brecha más importante de convivientes con 13,8 puntos porcentuales. En tanto que la brecha más amplia en separados se presenta entre Mamiña e Isluga y entre la primera y Alto Hospicio. Es decir, los hombres de Mamiña y de Iquique son los que presentan mayores valores de separación. Y, estos superan las brechas de las mujeres. Los datos para los hombres viudos dan como resultado una brecha bastante amplia entre Alto Hospicio y Mamiña con 7 puntos porcentuales, pero es igualmente significativa con Isluga (4 puntos porcentuales) y con Iquique (5 puntos porcentuales).

3.3.3 Participación económica y escolaridad por sexos

La Tabla 10 y Figura 9 muestran la población aymara económicamente activa (PEA) según sexo. Esta expone diferencias significativas por localidades. En Iquique la distancia entre mujeres y hombres se reduce de manera importante, lo cual implica que la tasa de participación femenina en esta ciudad es mayor que la población aymara que declara residencia en otras localidades. Se presenta una distancia de de 28,1 puntos porcentuales, en tanto que en el otro extremo se ubica Isluga con 48,2 puntos.

Tabla 10.PEA grupo Aymara por sexo y localidades

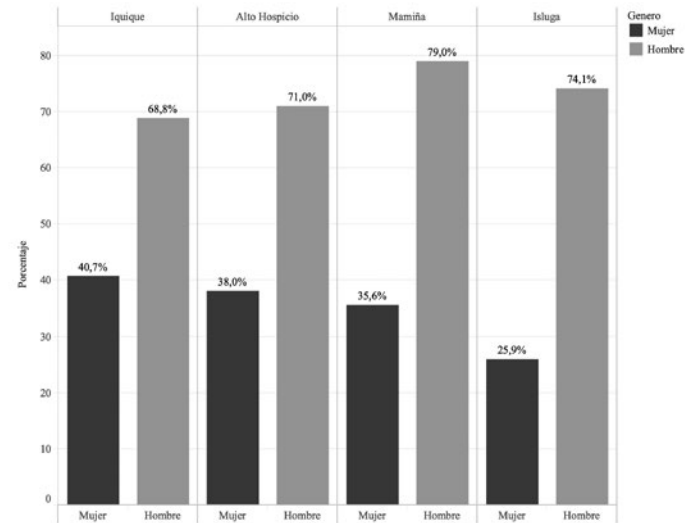
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Iquique		Alto hospicio		Mamiña		Isluga	
Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre
40,7%	68,8%	38%	71%	35,6%	79%	25,9%	74,1%

Al comparar solo a las mujeres vemos que en Iquique alcanzan la más alta proporción, siendo la localidad de Isluga la que presenta los valores más bajos, distanciándose 14,8 puntos porcentuales de la ciudad de Iquique. Es igualmente amplia la brecha entre Alto Hospicio e Isluga con 12.1 puntos porcentuales (ver Figura 9). Si consideramos los antecedentes etnográficos expuestos más arriba notamos una gran diferencia, puesto que mujeres y hombres en Isluga trabajan hasta edades avanzadas. Es razonable pensar que el subregistro se deba al sesgo metodológico propio de las encuestas estandarizadas basadas en la distinción de trabajo remunerado y no remunerado. Con todo, los valores regionales para la población femenina aymara en

la PEA, superan los números de la población que no se adscribe étnicamente a nivel nacional (33.1%) y a nivel regional (38.0%) (Damianovic, 2005).

Figura 9. PEA grupo Aymara por sexo y localidades
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



El grupo de los hombres de Mamiña sobresale en el conjunto con un 79% en la PEA, por el contrario, Iquique expone el valor más bajo con 68,8%; lo que nos indica que la brecha más amplia se presenta, entre estas dos localidades, con 10,2 puntos porcentuales. Lo mismo sucede entre Alto Hospicio y Mamiña con 8.0 puntos porcentuales. En los resultados presentados, incide la presencia mayoritaria de hombres en edad activa que se adscriben como aymaras, atraídos también por la empresa minera ubicada en las proximidades. Destaca la situación de Isluga, que presenta una alta proporción de hombres activos, a pesar de su bajo dinamismo económico, por lo que es probable que la vida laboral activa sea mayor en empleos vinculados a la actividad agroganadera, transporte y comercio; y, por otro lado, la presencia de instituciones públicas (como el municipio, servicio de salud y educación, aduanas) han tendido a reclutar mano de obra principalmente entre la población local.

Al relacionar a la población económicamente activa con el nivel de escolaridad alcanzado (Figura 10) se ve que los hombres en el mercado laboral tienen mayor escolaridad que las mujeres. Las diferencias se notan en la categoría “Nunca Asistió”, siendo la más importante en Isluga; pues los trabajadores sin escolaridad representan el 11,0%, en tanto que las trabajadoras en esta misma condición representan

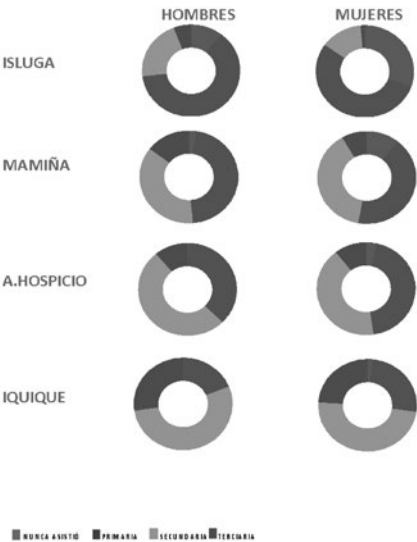
el 31,0%. En todas las localidades hay más mujeres sin escolaridad que hombres sin escolaridad en el mercado laboral.

Las diferencias en educación terciaria son igualmente contrastantes entre mujeres y hombres en el caso de las localidades rurales; en cambio en las ciudades la distancia se estrecha.

Al observar el grupo de las mujeres, dentro de la PEA, se ven dos situaciones polares; por un lado, aquellas que no tienen escolaridad se concentran en Isluga con el 31,0%; por el otro, tenemos a Iquique donde solo el 2,0% de las mujeres no asistió a la escuela. Resalta también Mamiña, que tiene la segunda cifra más alta de mujeres sin escolaridad (11,0%), lo que constituye un indicador de mayor demanda de mano de obra no cualificada al servicio del centro minero.

En Iquique las mujeres de la PEA presentan los más altos niveles de escolaridad, el 74,0% de ellas tiene enseñanza primaria y secundaria, en tanto el 24,0% posee educación terciaria. En cambio, en Alto Hospicio el 86,0% tiene enseñanza primaria y secundaria y solo el 11,0% tiene educación terciaria. En Mamiña el 81,0% alcanzó educación primaria y secundaria, mientras que el 8% logró la formación terciaria. En Isluga el 68,0% de las mujeres que participan en el mercado laboral posee educación primaria y secundaria, y el 1,0% posee educación terciaria.

Figura 10. Población aymara económicamente activa según sexo, escolaridad y localidad
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



Los hombres económicamente activos, en todas las localidades analizadas, presentan mayores niveles de escolaridad que las féminas. De manera similar al grupo de las mujeres, la mayor escolaridad de la PEA se sitúa en Iquique, en tanto que la menor escolaridad en Islua. En Mamiña el 87,0% de los hombres en el mercado laboral posee enseñanza primaria y secundaria, en tanto que el 15,0% declara tener educación terciaria. Cercana a estos valores se encuentra Alto Hospicio, el 89,0% de los varones tiene enseñanza secundaria y primaria; y el 11% terciaria. En Iquique, baja la cifra de quienes poseen educación primaria y secundaria al 74,0% pero sube en educación terciaria al 27,0%.

Se puede consignar que, si los niveles de escolaridad van asociados a cualificación de la mano de obra y ésta a salarios, el grupo de las mujeres presenta condiciones menos favorables que el grupo de los hombres. Pero, al interior del grupo de las mujeres, son las de Islua quienes presentan las peores condiciones laborales y las de Iquique las mejores características. Lo mismo ocurre en el grupo de los varones.

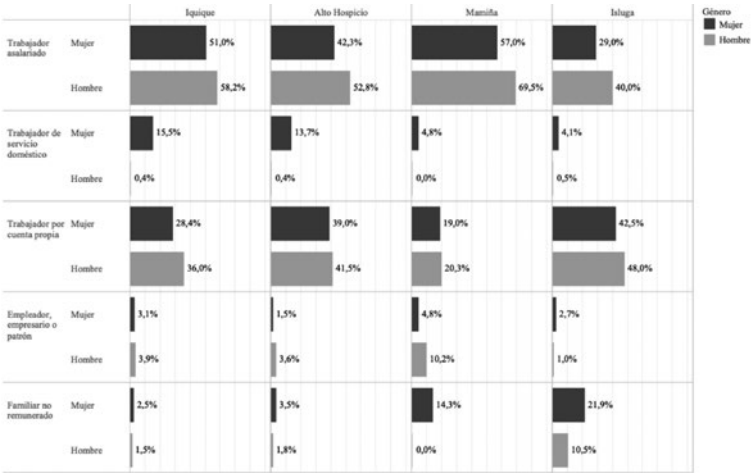
3.3.4 Situación laboral de mujeres y hombres que se adscriben al pueblo Aymara y localidades

En cuanto a la situación laboral del conjunto social que se adscribe al pueblo Aymara vemos que los hombres de todas las localidades superan a las mujeres en su condición de asalariados. La tabla 8 muestra que es en la ciudad de Iquique donde se presenta una brecha más ajustada con 7,2 puntos porcentuales. Esto quiere decir que el asalariamiento de las mujeres en esta ciudad es mayor que en el resto de las unidades geográficas consideradas; no obstante, es una diferencia significativa. Los valores más bajos se presentan en la comuna de Alto Hospicio y en la localidad de Islua; en ambas no alcanzan al 50%. Situación que se explica por el carácter de la economía en ambas localidades. En la primera se trata de una ciudad dependiente económicamente de la ciudad de Iquique; en tanto que la segunda constituye localidad rural y campesina, con comercio y transporte transfronterizo y un centro de aduanas y servicios policiales de frontera. En Mamiña, la presencia de la gran minería en territorios cercanos otorga un dinamismo económico que explicaría la alta proporción de asalaramiento, tanto de mujeres como de hombres. De esta manera, vuelve a perder peso la zona de residencia (rural/urbana), en lo que respecta a los avances del asalariamiento, para dar paso a la presencia/ausencia de empresas reclutadoras de mano de obra (Tabla 11 y Figura 11).

Tabla 11. Situación laboral, grupo Aymara por sexo y localidades
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

En este trabajo es o era	Iquique		Alto hospicio		Mamiña		Isluga	
	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre
Trabajador asalariado	51%	58,2%	42,3%	52,8%	57%	69,5%	29%	40%
Trabajador de servicio doméstico	15,5%	0,4%	13,7%	0,4%	4,8%	0	4,1%	0,5%
Trabajador por cuenta propia	28,4%	36%	39%	41,5%	1%9	20,3%	42,5%	48%
Empleador, empresario o patrón	3,1	3,9	1,5%	3,6%	4,8	10,2	2,7	1
Familiar no remunerado	2,5	1,5	3,5%	1,8%	14,3	0	21,9	10,5

Figura 11. Situación laboral, grupo Aymara por sexo y localidades
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



Si analizamos solo a las mujeres (Tabla 12) vemos que en la categoría asalariados la brecha más amplia se presenta entre las que residen en Mamiña e Islua

con 29 puntos porcentuales e Iquique e Isluga con 22 puntos porcentuales. Ello se explica, una vez más, por el carácter de la economía en ambas localidades. Mamiña es afectada por las empresas de la gran minería del cobre e Iquique por su dinámica en servicios. De aquí que las mujeres con pertenencia al pueblo Aymara de Mamiña (rural) e Iquique (urbana) presentan mayores tasas de asalariamiento.

En la categoría Trabajador de Servicio Doméstico se presentan brechas importantes por áreas de residencia. Son las mujeres de Iquique y Alto Hospicio quienes más se incluyen en esta categoría, por lo tanto, superan con creces a las que residen en áreas rurales.

En la categoría Trabajador por Cuenta Propia la brecha más significativa se presenta entre Mamiña e Isluga con 23,5 puntos porcentuales; en tanto que entre Alto Hospicio y Mamiña hay 20 puntos porcentuales. Aunque la diferencia entre Iquique y Mamiña es más baja no deja ser significativa con 9,4 puntos porcentuales. Si a esto sumamos la brecha entre Alto Hospicio e Isluga de solo 3,5 puntos porcentuales, vemos nuevamente las particularidades del mercado laboral de Mamiña, pues, aparte de ofrecer servicios a la minería, es un centro turístico que gira en torno a sus bondades de aguas termales (Tabla 12 y Figura 14).

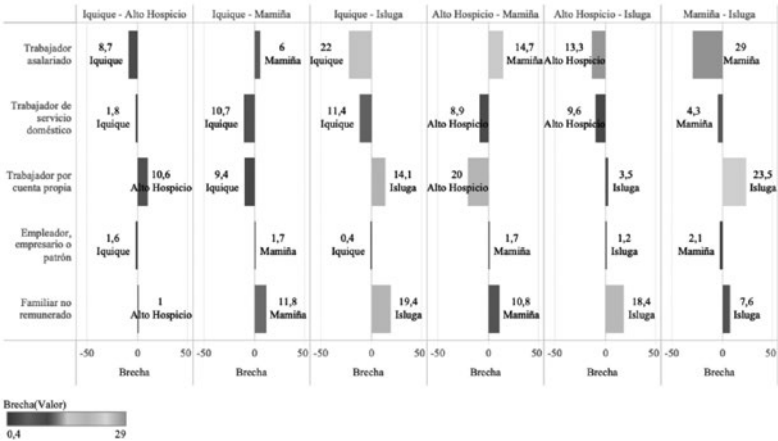
Tabla 12. Brechas de género, situación laboral, grupo mujeres aymaras y localidad (puntos porcentuales)

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

En este trabajo es o era	Iquique- Alto Hospicio	Iquique Mamiña	Iquique Isluga	Alto Hospicio- Mamiña	Alto Hospicio Isluga	Mamiña- Isluga
Trabajador asalariado	8,7 Iquique	6 Mamiña	22 Iquique	14,7 Mamiña	13,3 alto hospicio	29 Mamiña
Trabajador de servicio doméstico	1,8 Iquique	10,7 Iquique	11,4 Iquique	8,9 alto hospicio	9,6 alto hospicio	4,3 mamiña
Trabajador por cuenta propia	10,6 alto hospicio	9,4 Iquique	14,1 Isluga	20 alto hospicio	3,5 Isluga	23,5 Isluga
Empleador, empresario o patrón	1,6 Iquique	1,7 Mamiña	0,4 Iquique	1,7 Mamiña	1,2 Isluga	2,1 Mamiña
Familiar no remunerado	1 Alto hospicio	11,8 Mamiña	19,4 Isluga	10,8 Mamiña	18,4 Isluga	7,6 Isluga

Figura 12. Brechas de género, situación laboral, grupo mujeres aymaras, localidad (puntos porcentuales)

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



En el grupo de los hombres (Tabla 13) la diferencia más amplia se presenta entre la localidad de Mamiña e Isluga. Estos se distancian 29,5 puntos porcentuales. Lo mismo ocurre entre Alto Hospicio y Mamiña con 16,7 puntos porcentuales e Iquique y Mamiña con una distancia menor de 11,3 puntos porcentuales. De este modo, se confirma la incidencia de la economía minera en Mamiña, promoviendo un alto nivel de asalariamiento de la población masculina. Por el contrario, puesto que Isluga lidera en la categoría trabajador por cuenta propia, se presenta la brecha más amplia entre ésta y Mamiña con 27,7 puntos porcentuales. Le sigue la distancia entre Alto Hospicio y esta localidad con 21,2 puntos porcentuales. Esto es coherente con las características económicas de Isluga que se vienen señalando, en tanto unidad geográfica rural aislada de los centros económicos y Alto Hospicio como localidad dependiente de la ciudad de Iquique. No obstante, entre Iquique y Mamiña se ve que los hombres residentes en esta última se distancian como grupo en 16,3 puntos porcentuales.

En la categoría Trabajador de Servicio Doméstico, aunque son muy pocos los hombres, la diferencia más importante se ubica entre Mamiña e Isluga con 0,5 puntos porcentuales. En la categoría Empleador, Empresario, Patrón, la brecha más amplia se presenta entre estas últimas con 8,8 puntos porcentuales. Le siguen los valores entre Iquique y Mamiña con 6,3 puntos porcentuales y entre ésta y Alto Hospicio con 6 puntos porcentuales.

El grupo de Familiares no Remunerados presenta brechas significativas entre las localidades con mayor dinamismo económico, esto es, Iquique y Mamiña con Isluga (9 y 10,5 puntos porcentuales, respectivamente). (Figura 13).

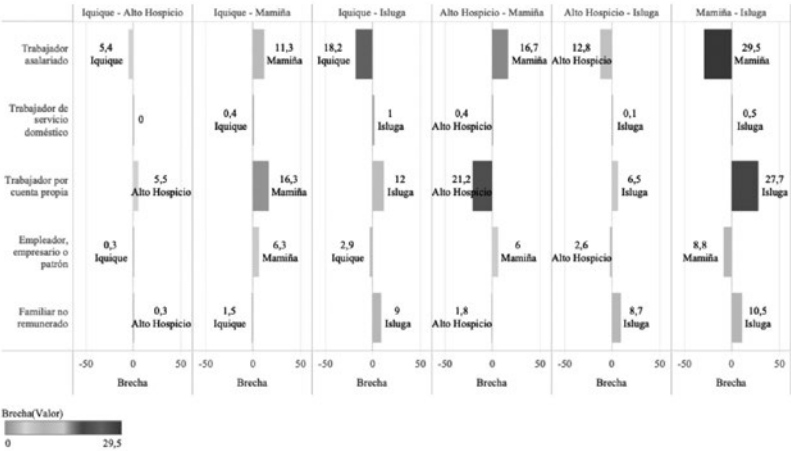
Tabla 13. Brechas de género, situación laboral, grupo hombres aymaras y localidad (puntos porcentuales)

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

En este trabajo es o era	Iquique- Alto Hospicio	Iquique – Mamiña	Iquique Isluga	Alto Hospicio- Mamiña	Alto Hospicio Isluga	Mamiña- Isluga
Trabajador asalariado	5,4 Iquique	11,3 Mamiña	18,2 Iquique	16,7 Mamiña	12,8 Alto Hospicio	29,5 Mamiña
Trabajador de servicio doméstico	0	0,4 Iquique	0,1 Isluga	0,4 Alto hospicio	0,1 Isluga	0,5 Isluga
Trabajador por cuenta propia	5,5 Alto hospicio	16,3 Mamiña	12 Isluga	21,2 Alto hospicio	6,5 Isluga	27,7 Isluga
Empleador, empresario o patrón	0,3 Iquique	6,3 Mamiña	2,9 Iquique	6,0 Mamiña	2,6 Alto hospicio	8,8 Mamiña
Familiar no remunerado	0,3 Alto hospicio	1,5 Iquique	9,0 Isluga	1,8 Alto hospicio	8,7 Isluga	10,5 Isluga

Figura 13. Brechas de género, situación laboral, grupo hombres aymaras y localidad (puntos porcentuales)

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



3.3.5 Actividad económica, sexo y localidad

La distribución por sexo de las actividades económicas informa que la diferencia entre mujeres y hombres se acentúa en dos categorías en la localidad de Alto Hospicio (Tabla 14). Por una parte, en comercio al por menor con 26,8 puntos porcentuales a favor de las mujeres. Por la otra, en Transporte vía Terrestre con 26.1 puntos porcentuales a favor de los hombres. Ello implica que en esta unidad geográfica la segmentación por sexo del mercado de trabajo para el grupo Aymara es bastante marcada. La segunda brecha más significativa se presenta en Hogares Privados con Servicio Doméstico, claramente inclinada hacia las mujeres. La tercera se presenta en Construcción con 12.9 puntos porcentuales. Las mujeres son más que los hombres en Enseñanza, Otras Actividades de Tipo Servicio, Actividades de Servicios Sociales y de Salud, Agricultura, Ganadería, Caza y Actividades de tipo Servicio Conexas, Actividades de Transporte Complementarias, Auxiliares, Actividades de Agencias de Viaje y Extracción de Minerales de Uranio y Torio. En tanto que los hombres son más en las categorías Otras Actividades Empresariales, Extracción de Minerales Metalíferos, Construcción, Administración Pública y Defensa, Planes de Seguridad, Sociales de Afiliación. Obligatoria y Comercio al por Mayor y en Comercio Excepción el Comercio de Vehículos, Automotores y Motorizados.

En Iquique, sucede lo mismo, pero con una distancia mayor en Transporte por vía terrestre por tuberías con 29,6 puntos porcentuales. En tanto que en Comercio al por Menor también predominan los hombres con 24,4 puntos porcentuales. En todas las categorías predominan los hombres, con excepción de la categoría Comercio al por Mayor con una cifra bastante alta de 16,1 puntos porcentuales.

En Mamiña, Hoteles y Restaurantes, Comercio al por Menor, Excepción el Comercio de Vehículos y Automotores y Motorizados; Reposición de Efectos personales y Enseres Domésticos y Enseñanza predominan las mujeres, presentándose la brecha más alta en esta última categoría. Los hombres en cambio son predominantes en Comercio al por Menor, Excepción el Comercio de Vehículos y Automotores y Motorizados; Reposición de Efectos Personales y Enseres Domésticos. Hoteles y Restaurantes Extracción de Minerales Metalíferos y en Construcción.

En Isluga las mujeres se ubican en Comercio al por Menor, Excepción el Comercio de Vehículos y Automotores y Motores; Reposición de Efectos Personales y Enseres Domésticos, Hogares Privados con Servicio Doméstico, Enseñanza, Otras Actividades de Tipo Servicio, Otras Actividades Empresariales, Actividades de Transporte Complementarias y Auxiliares, Actividades de Agencias de Viaje y Actividades de Servicios Sociales y de Salud. Los hombres en las categorías Agricultura, Ganadería, Caza y Actividades de tipo Servicio Conexas Extracción de Minerales Metalíferos.

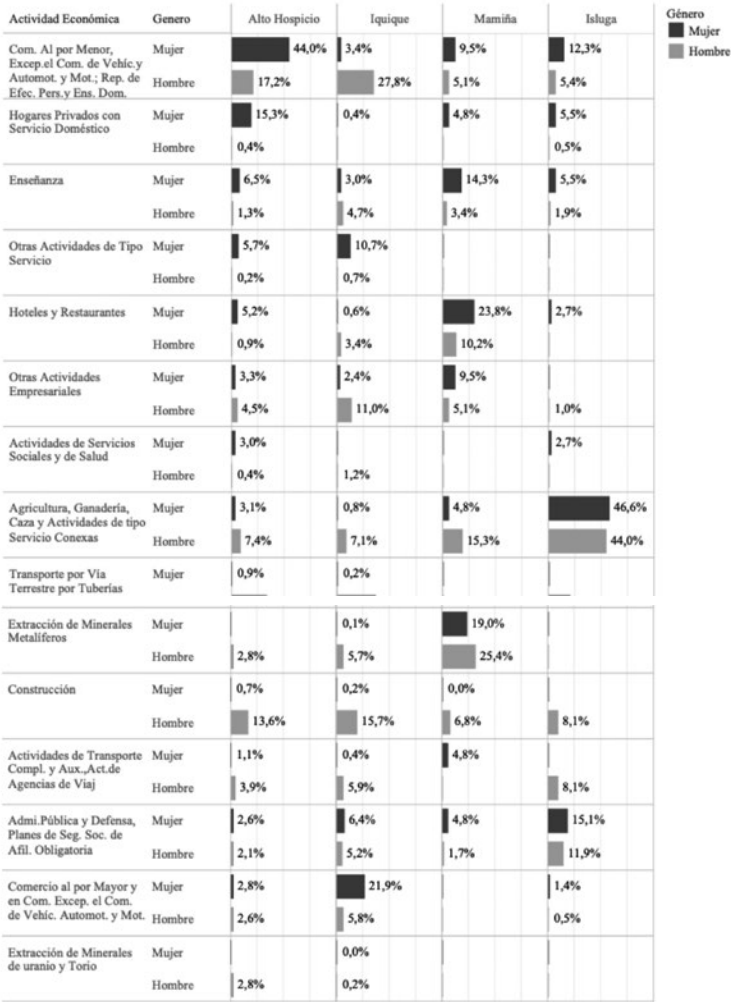
Tabla 14. Actividad económica, grupo Aymara, sexo y localidad (porcentajes)
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Actividad Económica/ Localidad y Sexo	Alto Hospicio		Iquique		Mamiña		Isluga	
	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre
Com. Al por Menor, Excep.el Com. de Vehic.y Automot. y Mot.; Rep. de Efec. Pers.y Ens. Dom.	44%	17,20%	3,40%	27,80%	9,50%	5,10%	12,30%	5,40%
Hogares Privados con Servicio Doméstico	15,30%	0,40%	0,40%	-	4,80%	.	5,50%	0.5%
Enseñanza	6,,%	1,30%	3,00%	4,70%	14.3%	3,40%	5%	1,90%
Otras Actividades de Tipo Servicio	5,70%	0,20%	10,70%	0.7%	-	-	-	.
Hoteles y Restaurantes	5,2	0,90%	0,60%	3,40%	23,80%	10,20%	2.7%	.
Otras Actividades Empresariales	3,30%	4,50%	2,40%	11%	9.5%	5,10%	-	1%
Actividades de Servicios Sociales y de Salud	3,00%	0,40%	-	1,00%	-	-	2.7%	-
Agricultura, Ganadería, Caza y Actividades de tipo Servicio Conexas	3,1	7,40%	0,80%	7,10%	4,8	15,3	46.6%	44%
Transporte por Vía Terrestre por Tuberías	0,90%	27%	0,20%	29,80%	-	-	-	17,10%
Extracción de Minerales Metalíferos	-	2,80%	0,09%	5,70%	19%	25,40%	-	.
Construcción	0,70%	13,60%	0,20%	15,70%	0	6,80%	-	8,10%
Actividades de Transporte Compl. y Aux.,Act.de Agencias de Viaj	1,10%	3,90%	0,40%	5,90%	4,80%	-	-	8,1
Admi.Pública y Defensa, Planes de Seg. Soc. de Afil. Obligatoria	2,60%	2,10%	6,40%	5,20%	4,80%	1,70%	15,10%	11,90%
Comercio al por Mayor y en Com. Excep. el Com. de Vehic. Automot. y Mot.	2,80%	2,60%	21,90%	5,80%	-	-	1,40%	0,50%
Extracción de Minerales de uranio y Torio	-	2,80%	0,04%	0,20%	-	-	-	-

Las brechas entre mujeres y hombres por localidad difieren notablemente (Figura 14). En comercio al por Menor en Iquique e Isluga las mujeres se distancian de los hombres (24,4 y 6,9 puntos porcentuales); sin embargo, en Alto Hospicio y Mamiña los hombres lideran esta actividad diferenciándose bastante de las mujeres (26,8 y 4,4 puntos porcentuales). Esto implica que más que actividad masculina o femenina, la incorporación de mujeres y/o de hombres dependería de las dinámicas laborales del contexto socioeconómico. La actividad claramente masculina es Transporte por Vía Terrestre y Tuberías, casi no hay mujeres en ninguna de las cuatro localidades. Lo mismo ocurre con Construcción. Del mismo modo, una actividad feminizada es Hogares Privados con Servicio Doméstico, sin embargo, llama la atención

la escasa diferencia en la ciudad de Iquique. Enseñanza se inclina también para las mujeres, presentándose la brecha más importante en Mamiña. En Iquique, en cambio, la brecha se inclina hacia los hombres. La actividad agrícola es principalmente masculina en el caso de Iquique y Mamiña, en tanto que en Isluga y Alto Hospicio es femenina.(Figura 14)

Figura 14. Actividad económica, grupo Aymara, sexo y localidad (porcentajes)
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



Al comparar al grupo de mujeres por localidad (Tabla 15), vemos que en términos proporcionales difieren bastante. Alto Hospicio presenta la más alta concentración en el Comercio al por Menor (44%). Lo mismo ocurre en Isluga, pero con una proporción más baja (12,3%). Esta misma tendencia se presenta en Hogares privados con Servicio Doméstico (15,5% y 5,5% respectivamente). En Mamiña sobresale Enseñanza (14,3%) y Otras Actividades Empresariales (9,5%). Otras Actividades de Tipo Servicio agrupa a una proporción significativa de Iquique y Alto Hospicio. Agricultura, Ganadería y Caza y Actividades de Servicios Sociales y de Salud, poco significativas para las mujeres de Iquique, Alto Hospicio y Mamiña, pero muy importantes para las que residen en Isluga. La Actividad Extracción de Minerales Metalíferos recluta a una proporción importante de mujeres (19%). Y una parte, importante también, de las mujeres de Isluga e Iquique se emplean en Administración Pública y Defensa, Planes de Seguros. Soc. de Afiliación Obligatoria. (Figura 15).

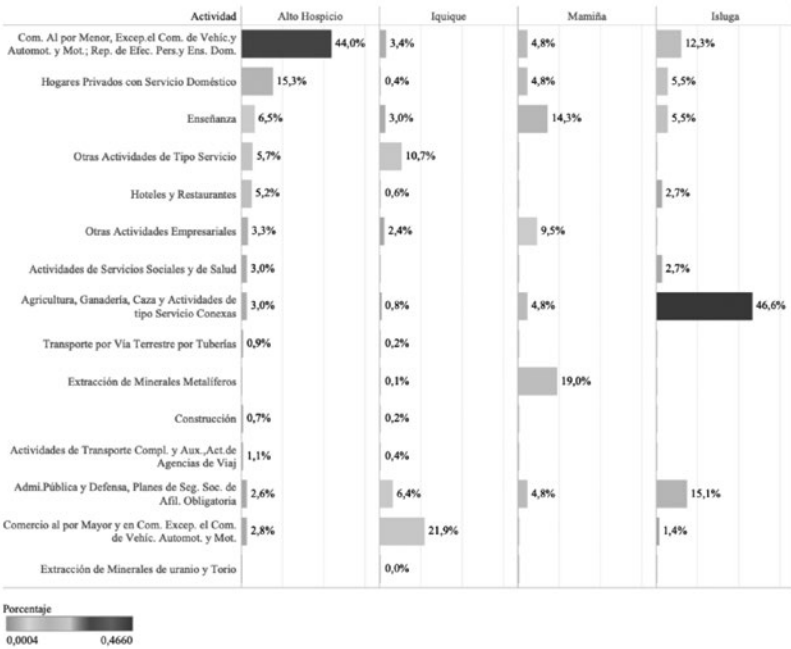
Tabla 15. Actividad económica grupo mujeres aymaras, sexo y localidad (porcentajes)

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Actividad Económica/Localidad y Sexo	Alto Hospicio	Iquique	Mamiña	Isluga
Com. Al por Menor, Excep.el Com. de Vehic y Automot. y Mot.; Rep. de Efec. Pers.y Ens. Dom.	44%	3,40%	4,80%	12,30%
Hogares Privados con Servicio Doméstico	15,30%	0,40%	4,8%	5,50%
Enseñanza	6,50%	3,0%	14,30%	5,50%
Otras Actividades de Tipo Servicio	5,70%	10,70%	-	-
Hoteles y Restaurantes	5,20%	0,60%	-	2,70%
Otras Actividades Empresariales	3,30%	2,40%	9,50%	.
Actividades de Servicios Sociales y de Salud	3,00%	-	-	2,70%
Agricultura, Ganadería, Caza y Actividades de tipo Servicio Conexas	3,00%	0,80%	4,8	46,60%
Transporte por Vía Terrestre por Tuberías	0,90%	0,20%	-	-
Extracción de Minerales Metalíferos	-	0,09%	19%	-
Construcción	0,70%	0,20%	-	.
Actividades de Transporte Compl. y Aux.,Act.de Agencias de Viaje	1,10%	0,40%	-	-
Admi.Pública y Defensa, Planes de Seg. Soc. de Afil. Obligatoria	2,60%	6,40%	4,8	15,10%
Comercio al por Mayor y en Com. Excep. el Com. de Vehic. Automot. y Mot.	2,80%	21,9%	-	1,40%
Extracción de Minerales de uranio y Torio	-	0,04%	-	.

Figura 15. Actividad económica grupo mujeres aymaras, sexo y localidad (porcentajes)

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



La Tabla 16 nos permite ver el comportamiento de los hombres. Esta muestra que en Iquique, Alto Hospicio y Mamiña se congregan en Comercio al por Menor, Excepción el Comercio de Vehículos y Automotores y Motores, Reparación de Efectos Personales y Enseres Domésticos. Es en Iquique donde la actividad Enseñanza tiene mayor peso. En cambio, Hoteles y Restaurantes es significativa solo en Mamiña. Otras actividades empresariales son importantes para los hombres que residen en Iquique. Casi la mitad de la PEA masculina en Isluga se ubica en Agricultura, Ganadería, Caza y Actividades de tipo Servicio Conexas. En tres de las cuatro localidades la actividad Transporte por Vía Terrestre por Tuberías reúne a una proporción importantes de hombres. No obstante, en Mamiña no hay personas en esta rama de la economía local. Construcción, sin embargo, es importante para los hombres de los cuatro distritos.

Tabla 16. Actividad económica grupo hombres aymaras, sexo y localidad (porcentajes)

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

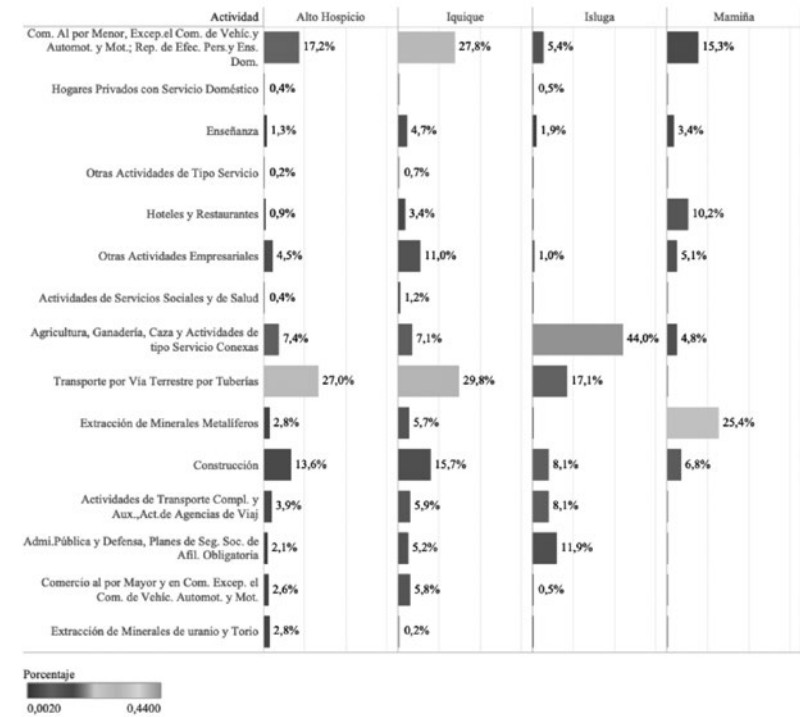
Actividad Económica/ Localidad y Sexo	Alto Hospicio	Iquique	Mamiña	Isluga
Com. Al por Menor, Excep.el Com. de Vehic. y Automot. y Mot.; Rep. de Efec. Pers.y Ens. Dom.	17,20%	27,80%	15,30%	5,40%
Hogares Privados con Servicio Doméstico	0,40%	-	.	0,50%
Enseñanza	1,30%	4,7%	3,40%	1,90%
Otras Actividades de Tipo Servicio	0,20%	0,00%	-	-
Hoteles y Restaurantes	0,90%	3,40%	10,20%	-
Otras Actividades Empresariales	4,50%	11%	5,10%	1,00%
Actividades de Servicios Sociales y de Salud	0,40%	1,20%	-	-
Agricultura, Ganadería, Caza y Actividades de tipo Servicio Conexas	7,40%	7,10%	4,8	44%
Transporte por Vía Terrestre por Tuberías	27%	29,80%	-	17,10%
Extracción de Minerales Metalíferos	2,80%	5,70%	25,40%	
Construcción	13,60%	15,70%	6,80%	8,10%
Actividades de Transporte Compl. y Aux.,Act.de Agencias de Viaj	3,9%	5,90%	-	8,10%
Admi.Pública y Defensa, Planes de Seg. Soc. de Afil. Obligatoria	2,10%	5,2%	-	11,9%
Comercio al por Mayor y en Com. Excep. el Com. de Vehic. Automot. y Mot.	2,60%	5,80%	"{	1,40%
Construcción	0.1%	0,04%	-	-
Extracción de minerales de uranio y torio	2.8%	0.2%	-	-

En el grupo de los hombres (Figura 16) la diferencia más amplia se presenta entre la localidad de Mamiña e Isluga. Estos se distancian 24,5 puntos porcentuales en Extracción de Minerales Metalíferos. Lo mismo ocurre entre Alto Hospicio y Mamiña con 22,6 puntos porcentuales en esta actividad; e Iquique y Mamiña con una distancia menor de 19,7 puntos porcentuales. De este modo, se confirma la incidencia de la economía minera en Mamiña, promoviendo un alto nivel de asalariamiento de la población masculina. Por el contrario, puesto que Isluga lidera en la categoría trabajador por cuenta propia, se presenta la brecha más amplia entre ésta y Mamiña en la actividad agrícola con 44 puntos porcentuales. Entre Alto Hospicio y Mamiña la actividad Transporte por vía terrestre muestra 27 puntos porcentuales a favor de la primera. Iquique concentra a los hombres en Comercio al por Menor, por ello se pre-

sentan diferencias importantes con Isluga (22,4 puntos porcentuales), con Mamiña (12,5 puntos porcentuales) y con Alto Hospicio (10,6 puntos porcentuales).

Figura 16. Actividad económica grupo hombres aymaras, sexo y localidad (porcentajes)

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



3.3.6 Ocupación. Brechas entre mujeres y hombres aymaras y localidad

La distribución por sexo según ocupación en Iquique muestra claras diferencias (Tabla 17). Las mujeres se concentran en Trabajadores no Calificados de Ventas y Servicios con una alta proporción (21,4%); mientras los hombres con una más amplia distribución en las diferentes categorías, se concentran en Conductores de Vehículos y Operadores de Equipos Pesados y Móviles (23%). La segunda ocupación

más importante para las mujeres es Modelos, Vendedores y Demostradores (15,4%); en tanto que para los hombres es Trabajadores no Calificados de Ventas y Servicios (15,7%). La tercera ocupación para las mujeres es Gerentes de Pequeñas Empresas (12,2%) y para los hombres se ubica en Modelos, vendedores y demostradores (11,3%). Otra ocupación importante tanto para las mujeres como para los hombres es es Otros Técnicos (10,2%) y 8,3%)

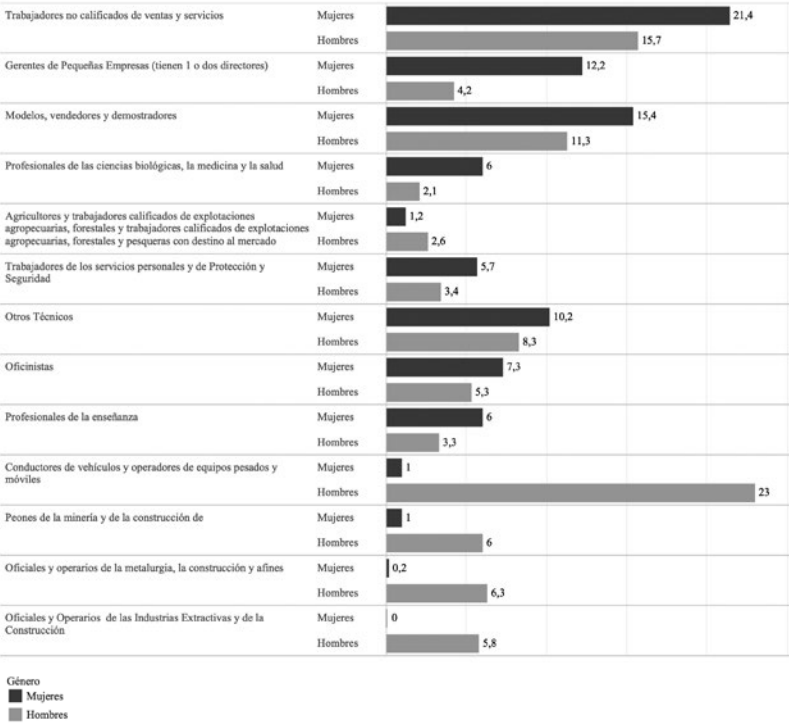
Tabla 17. Ocupación, Sexo, Iquique, Actual Región de Tarapacá (porcentajes)
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Categorías ocupacionales	Mujeres	Hombres
Trabajadores no calificados de ventas y servicios	21,4	15,7
Gerentes de Pequeñas Empresas (tienen 1 o dos directores)	12,2	4,2
Modelos, vendedores y demostradores	15,4	11,3
Profesionales de las ciencias biológicas, la medicina y la salud	6	2,1
Agricultores y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y pesqueras con destino al mercado	1,2	2,6
Trabajadores de los servicios personales y de Protección y Seguridad	5,7	3,4
Otros Técnicos	10,2	8,3
Oficinistas	7,3	5,3
Profesionales de la enseñanza	6	3,3
Conductores de vehículos y operadores de equipos pesados y móviles	1	23
Peones de la minería y de la construcción de	1	6
Oficiales y operarios de la metalurgia, la construcción y afines	0,2	6,3
Oficiales y Operarios de las Industrias Extractivas y de la Construcción	0	5,8

La segunda distancia más significativa se presenta en Gerentes de Pequeñas Empresas, pero a favor de las mujeres (8 puntos porcentuales). Las categorías ocupacionales Oficiales y Operarios de la Metalurgia, la Construcción y afines y Oficiales y Operarios de las Industrias Extractivas y de la Construcción son preferentemente masculina (6 y 5,8 puntos porcentuales); finalmente otra diferencia importante se presenta Trabajadores no Calificados de Ventas y Servicios pues son las mujeres que se concentran en ella (5,7 puntos porcentuales). La diferencia menos importante se

presenta en Agricultores y Trabajadores Calificados de Explotaciones agropecuarias, Forestales con destino al mercado (1,4 puntos porcentuales) (Figura 17)

Figura 17. Ocupación, sexo, Iquique, (porcentajes)
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

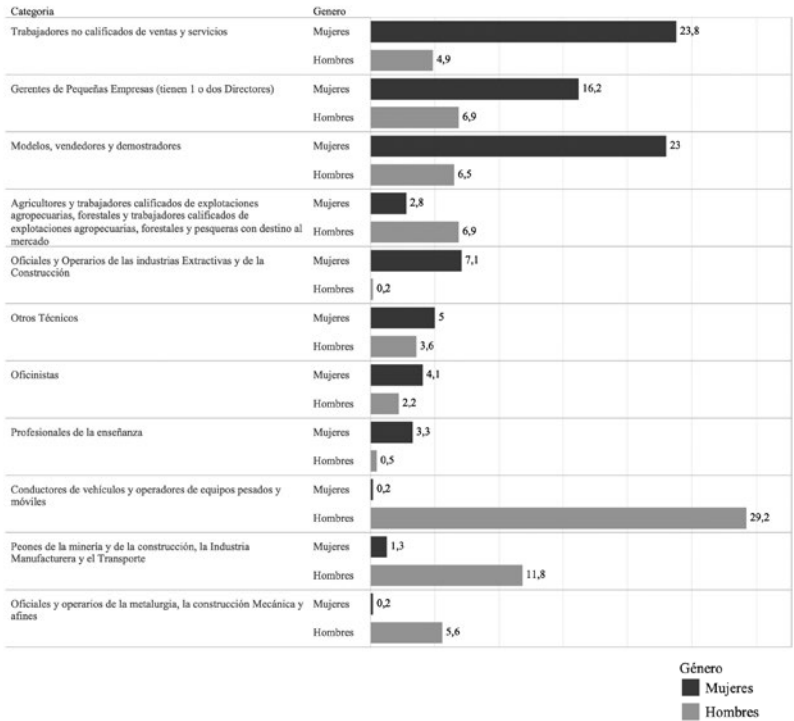


En Alto Hospicio (Tabla 18) la tendencia de Iquique se acentúa. En el caso de las mujeres aumenta la proporción en Trabajadores no Calificados de Ventas y Servicios (24%) y sube también la proporción en Modelos, Vendedores y Demostradores (23%). Un lugar significativo para ellas es la categoría Gerentes de Pequeñas Empresas (16,2%). En cambio, casi un tercio de los hombres se ubican en la ocupación Conductores de Vehículos y Operadores de Equipos Pesados y Móviles (29,2%). La segunda categoría ocupacional para estos es Peones de la Minería y de la Construcción, la Industria Manufacturera y el Transporte (12%). Con una proporción menor, comparten el tercer lugar Agricultores y Trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, etc. Y Gerentes de Pequeñas Empresas (7%). (Figura 18).

Tabla 18. Ocupación, sexo, distrito de Alto Hospicio (porcentajes)
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Categorías ocupacionales	Mujeres	Hombres
Trabajadores no calificados de ventas y servicios	23,8	4,9
Gerentes de Pequeñas Empresas (tienen 1 o dos Directores)	16,2	6,9
Modelos, vendedores y demostradores	23	6,5
Agricultores y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y pesqueras con destino al mercado	2,8	6,9

Figura 18. Ocupación, sexo, distrito Alto Hospicio (porcentajes)
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



En Mamiña (Tabla 19) las mujeres siguen concentrándose en Trabajadores no calificados de ventas y servicios (29%). Comparten el segundo lugar Trabajadores de los servicios personales y de Protección y Seguridad y Otros Técnicos (14,3%). El

tercer lugar y con una proporción importante las mujeres se ocupan en Agricultores y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y pesqueras con destino al mercado (10%). Los hombres se concentran en Oficiales y operarios de la Metalurgia, la Construcción Mecánica y Afines (12%). El segundo lugar es compartido por Conductores de vehículos y operadores de equipos pesados y móviles y Peones de la minería y de la construcción, la Industria Manufacturera y el Transporte (10,2%). El tercer lugar lo ocupa Profesionales de la enseñanza (9,5%). Una proporción significativa para estos es Otros Técnicos (8,5%).

Tabla 19. Ocupación, sexo, distrito de Mamiña (porcentajes)
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Categorías ocupacionales	Mujeres	Hombres
Trabajadores no calificados de ventas y servicios	28,6	3,4
Gerentes de Pequeñas Empresas (tienen 1 o dos Directores)	4,8	2
Otros profesionales científicos e intelectuales	4,8	0
Técnicos y Profesionales de Nivel Medio de las Ciencias Biológicas, la Medicina y la Salud	0	3,4
Agricultores y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y pesqueras con destino al mercado	10,2	0
Maestros e Instructores Técnicos	4,8	1,7
Otros Técnicos	14,3	8,5
Trabajadores de los servicios personales y de Protección y Seguridad	14,3	5,1
Profesionales de la enseñanza	1,7	9,5
Conductores de vehículos y operadores de equipos pesados y móviles	0	10,2
Peones Agropecuarios, Forestales, Pesqueros y Afines	4,8	0
Peones de la minería y de la construcción, la Industria Manufacturera y el Transporte	0	10,2
Oficiales y operarios de la Metalurgia, la Construcción Mecánica y Afines	0	11,9
Oficiales y operarios de la Industrias Extractivas y de la Construcción	5,1	0
Mecánicos de Precisión, Artesanos, Operarios de las Artes Gráficas y Afines	0	6,8
Operadores de Máquinas y Montadores	4,8	5,1

En la localidad de Mamiña, la distancia más significativa se presenta Trabajadores no calificados de ventas y servicios puesto que se trata de una ocupación

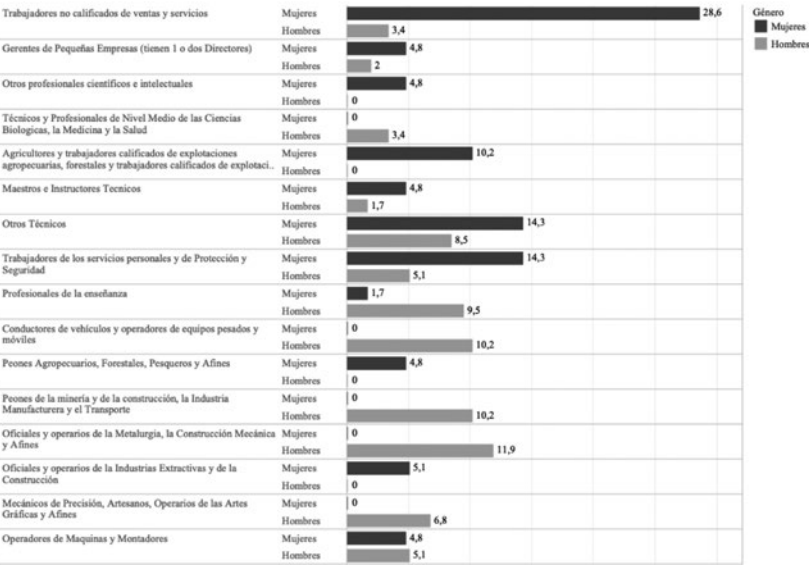
principalmente femenina (con una distancia de 25,2 puntos porcentuales). Por el contrario, siendo la categoría Oficiales y operarios de la metalurgia, la construcción y afines principalmente masculina, la distancia con las mujeres es bastante importante (12 puntos porcentuales). Lo mismo ocurre con la ocupación Peones de la minería y de la construcción de, la Industria Manufacturera y el Transporte (10,2 puntos porcentuales). Esta misma distancia se halla en Agricultores y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y pesqueras con destino al mercado. La otra ocupación feminizada se ubica en profesionales de la enseñanza (7,8 puntos porcentuales).

De manera diferente que en Iquique y en Alto Hospicio, en este distrito la ocupación Gerentes de Pequeñas Empresas (tienen 1 o dos directores) congrega a más mujeres que hombres (3,1 puntos porcentuales).

Casi la mitad de las mujeres en Islua se ocupan en Agricultores y Trabajadores Calificados de Explotaciones Agropecuarias Forestales y Trabajadores Calificados de Explotaciones Agropecuarias, Forestales y Pesqueras con Destino al Mercado (45%). En una proporción menor se ocupa en Gerentes de Pequeñas Empresas y Modelos, Vendedores y Demostradores (7%). Los hombres en su mayoría se ubican en Agricultores, pero una gran proporción lo hace en Conductores de Vehículos (24%). La tercera ocupación para éstos es Otros Oficiales Operarios y Artesanos de Artes Mecánica y de Otros (7%). (Figura 19).

Figura 19. Ocupación, sexo, distrito Mamiña (porcentajes)

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



Del mismo modo que en los distritos anteriores, en Islua la ocupación Conductores de Vehículos y Operadores de Equipos Pesados y Móviles concentra a los hombres, por lo cual se distancian bastante de las mujeres (22,4 puntos porcentuales) (Tabla 20). No obstante, las brechas tienden a disminuir. Las ocupaciones Trabajadores de los servicios personales y de Protección y Seguridad y Otros oficiales Operarios y Artesanos de Artes mecánica y de otros Oficios congrega principalmente a mujeres (ambas con 5,9 puntos porcentuales a favor de las mismas). En este caso y a diferencia que en las anteriores localidades, la ocupación Agricultores y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y pesqueras con destino al mercado, incluye más mujeres que hombres (se distancian en 4,7 puntos porcentuales).

La categoría ocupacional Trabajadores no calificados de ventas y servicios es importante para las mujeres aimara que residen en tres de las cuatro localidades, sin embargo no hay mujeres en esta en Islua. Gerentes de Pequeñas empresas (tienen 1 o dos directores) agrega a una proporción importante de mujeres, pero es en Alto Hospicio donde adquiere mayor peso (16,2) y en Islua el menor (6,9). La ocupación Modelos, vendedores y demostradores es bastante significativa para las mujeres que residen en Alto Hospicio (23%) e Iquique (15,4%). Agricultores y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y pesqueras con destino al mercado es una de las principales ocupaciones para las mujeres de Islua (45,2) y, aunque en una más baja proporción es igualmente importante para las mujeres aimara que residen en Mamiña (10,2%). En esta localidad adquieren relevancia otras dos ocupaciones: Trabajadores de los servicios personales y de Protección y Seguridad (14,3%) y Otros Técnicos (14,3%). En Iquique esta última ocupación es también importante (10,2%). La categoría oficinistas es importante para Iquique (7,3%), Alto Hospicio (4,1%) e Islua (5,5%). (Figura 20).

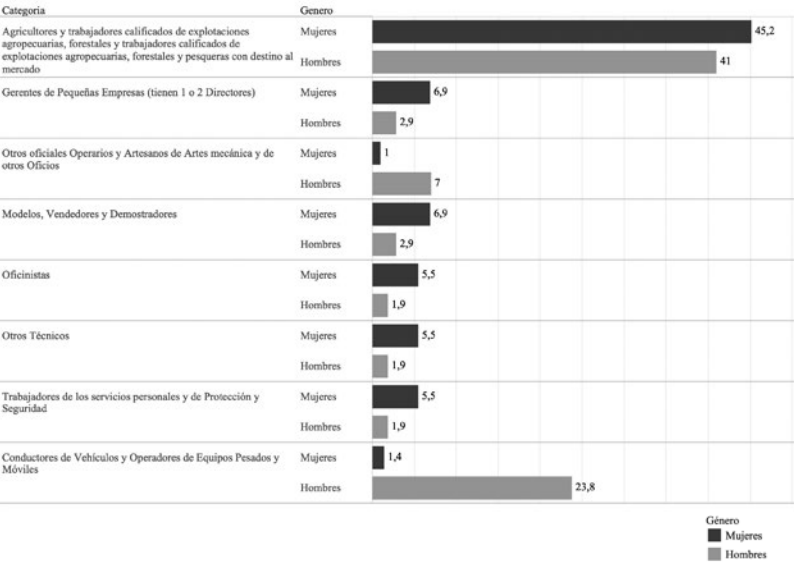
Tabla 20. Ocupación, Sexo, Distrito de Islua (porcentaje)

Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002

Categorías ocupacionales	Mujeres	Hombres
Agricultores y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y pesqueras con destino al mercado	45,2	41
Gerentes de Pequeñas Empresas (tienen 1 o 2 Directores)	6,9	2,9
Otros oficiales Operarios y Artesanos de Artes mecánica y de otros Oficios	1	7
Modelos, Vendedores y Demostradores	6,9	2,9
Oficinistas	5,5	1,9

Otros Técnicos	5,5	1,9
Trabajadores de los servicios personales y de Protección y Seguridad	5,5	1,9
Conductores de Vehículos y Operadores de Equipos Pesados y Móviles	1,4	23,8

Figura 20. Ocupación, sexo, distrito Isluga (porcentaje)
Fuente: Elaboración propia en base al Censo de Población y Vivienda 2002



3.4. La homogenización cultural compulsiva y la diferenciación social regional. El orden colonial de género

Las particularidades históricas de la incorporación de las familias campesinas indígenas al mercado regional fue posible por la aplicación de políticas extrac-tivistas destinadas a consolidar la industria de salitre y a producir la chilenidad como nación imaginada. En efecto, a fines del siglo XIX las elites se esforzaron por imponer un proyecto cultural que representó a la chilenidad “como una nueva y más elevada forma de etnia” (Baumann 2001). El estado anexó la zona sur, venciendo la guerra con los mapuches y la zona norte, venciendo en la guerra del Pacífico. En este contexto, el control del norte grande, antes tierras peruanas y bolivianas, cursó a través de un plan compulsivo de chilenización (González, S., 1995). El desafío por alcanzar la unidad nacional deseada incluyó un proyecto de género que se fue superponiendo a

los pre-existentes. Karin Rosemblatt (1995b) aporta datos históricos que nos ayudan a entender cómo las relaciones de género deseables para las elites se orientaron a constituir familias estables, dirigiendo a los hombres a ser proveedores confiables, laborar en forma diligente con la finalidad de producir trabajadores óptimos y jefes de hogar conscientes; en tanto que a las mujeres a centrar su identidad en torno a la maternidad, cuyo retrato contenía al embarazo y la crianza de los hijos como instintos femeninos. Para fortalecer esta idea y cumplir con las expectativas de los grupos dominantes, diseñaron actividades para adaptarlas a las nuevas condiciones de progreso y bienestar de la familia: se les enseñaba a mantener sus casas, cómo llevarse bien con sus esposos, a valorar la limpieza y a administrar los recursos do-mésticos en forma eficiente y económica. Rosemblatt (1995b) describe cómo las campañas educativas para madres incluían la idea de alcanzar relaciones armónicas entre hombres y mujeres y entre las distintas clases. Articulado al sistema escolar se situaba el sistema sanitario, ya que este cumplió un rol central enseñando a las madres nociones científicas de higiene y puericultura, activismo que ha permanecido hasta la actualidad.

Así, el mensaje unificado de maestros, programas y textos promovieron una división del trabajo por género excluyente, dejando de lado la realidad concre-ta en la que se desenvolvían mujeres y hombres de origen indígena. La puesta en práctica de las ideologías de género, excluyentes en el espacio doméstico y fuera de él, implicó un proceso de deslegitimación de cualquier fórmula que se apartara del mismo. La división del trabajo por géneros marginó a los hombres jóvenes y adultos de las tareas agropecuarias y reproductivas y el control del trabajo de las mujeres se mantuvo para propiciar el asalaramiento masculino que exigía la reproducción de la unidad doméstica. Los antecedentes expuestos confirman lo planteado por Ro-semblatt (1995b), ya que el proyecto cultural de género que impulsaron las élites metropolitanoas se basó en la afirmación de la diferencia colonial que implicaba im-poner el rol asignado a los hombres como proveedores de recursos para los hogares y como representantes sociales y políticos de la familia. Como interlocutores válidos de los agentes de cambios, ellos van poniendo en marcha las normas y valores de la institucionalidad estatal. Se van constituyendo como actores de las dinámicas de consolidación de la diferencia colonial de la modernidad chilena (van reemplazando la lengua aymara por el castellano antes que las mujeres, se alfabetizan en períodos anteriores, se incorporan al mercado de trabajo regional y actúan como garantes de los cambios que deben cursar para dejar de ser indio e india). En tanto que las mu-jeres se posicionaron a la zaga, actuando desde el antiguo régimen de género que las sitúa como proveedoras, esforzándose por responder a las demandas que les impo-ne formar parte de la comunidad cívica. Serán discriminadas tanto por hombres de sus propias comunidades, como por quienes no se consideran indígenas o quieren dejar de serlo. Como consecuencia de la expansión del sistema moderno colonial de género, fueron objeto de rechazo por parte de las féminas que residen en los valles

(igualmente descendientes de los pueblos originarios), ya que éstas, se esforzaron por “blanquearse” para evitar la estigmatización.

Las comunidades fueron adoptando el modelo de género hegemónico como señal de progreso y, por lo tanto, se va configurando como referente para el cambio civilizatorio y, de esta manera, van legitimando el nuevo régimen de género. Esto llevó a contradicciones y conflictos pues en muchos casos no fue posible seguir cabalmente esos estándares. Como hemos venido señalando, en los hombres impacta antes que en las mujeres y de manera diferente, pues los estimuló a emigrar antes hacia los centros urbanos, subvalorando el trabajo campesino y los orientó al asalariamiento. En cambio las mujeres debían asumir el trabajo campesino con mayor dedicación hasta que la inserción en la ciudad fue posible, mediante la obtención de una vivienda y de un empleo, trabajo independiente en comercio por menor o en los valles en actividades agrícolas orientadas al mercado regional. Aún así, las mujeres siguen siendo quienes vuelven para cultivar papas y quínoa y a vigilar el ganado en un proceso que tiende al abandono de las actividades agropecuarias, mas no abandonan sus localidades y mantienen las redes parentales que configuran la comunidad trans-localizada.

Al mismo tiempo, los modelos de género impuestos no coincidían con las representaciones del género femenino, ya que las prácticas laborales de las mujeres se ubicaban y se ubican en el centro de sus identidades; no solo el trabajo productivo campesino formaba parte de sus vidas, sino también sus aportes monetarios a los ingresos del hogar y los cuidados del marido e hijos. La generación de recursos económicos era y es una exigencia de la mujer casada y adulta, pero también de las adolescentes; lo cual se relaciona con la dimensión simbólica de lo femenino que vincula a las mujeres con la fertilidad y, por lo tanto, con el bienestar de la familia (Gavilán, 2005b).

Los procesos migratorios de la mayoría de las familias hacia los centros urbanos posibilitaron un mayor acercamiento a los modelos culturales de género de la mayoría de la población regional, los cuales incluyen una mayor autonomía personal de las mujeres y de los hombres de las redes parentales; así como también mas autonomía de las mujeres esposas respecto de los hombres esposos. Estas dinámicas de individuación, es decir de una mayor autonomía de las y los integrantes de la unidad doméstica, contribuyen a la diferenciación social y cultural que podemos visualizar en el análisis de los datos poblacionales. En este sentido, la perspectiva macro social nos provee de datos complementarios a los etnográficos y al de análisis de texto para ver estos procesos desde otro ángulo. La estrategia de recurrir al Censo de Población y Vivienda 2002 se inscribe en este contexto.

Los datos censales expuestos permiten documentar el devenir de la integración de la colectividad que se adscribe al pueblo Aymara a la sociedad y al mercado nacional. Considerando el hecho de que la mayoría de la población se encuentra en las ciudades y/o allí donde se halla el mayor dinamismo económico, y tomando en

cuenta el estado civil, número de hijos, escolaridad y la PEA, se puede ver que la colectividad que declara pertenecer a esta colectividad en la región de Tarapacá es tan diversa como aquella que no se adscribe a alguno de los nueve pueblos reconocidos por el Estado Chileno.

Las tendencias observadas desde un punto de vista microsocioal se confirman con los datos censales. Se puede apreciar el devenir de la integración de la colectividad aymara a la sociedad y al mercado nacional. Hemos visto que al estudiar el acceso a la educación, medido por los datos sobre alfabetismo, se tiene como resultado que en todos los grupos son las mujeres quienes presentan la mayor proporción entre quienes no asistieron a la escuela. Vemos que la brecha más importante entre mujeres y hombres se presentan en aquellas localidades que se integran a los procesos de modernización más tardíamente. Más que la condición de ruralidad, las distancias se amplían en aquellas en las que el dinamismo económico es más intenso y que han cooptado mano de obra diferenciada. Así, vemos que si bien son las mujeres quienes tienen menor acceso a la educación formal, las brechas de género disminuyen en educación universitaria, con excepción de Mamiña donde alcanza valores por sobre la media. En esta localidad se presenta la diferencia mayor en el nivel superior, lo que se explica por la incidencia de la gran minería del cobre en la zona que lleva a una mayor concentración de mano de obra masculina con mayores niveles educativos. Sin embargo, las brechas más significativas en el campo de la educación se presentan entre mujeres al interior del grupo Aymara.

La incidencia de la escolaridad en el promedio de hijos tenidos por mujer es significativa. Es posible afirmar que a mayor escolaridad menor es el promedio de hijos nacidos vivos tenidos, lo que ocurre en todos los grupos de mujeres en la región y en el país. Este antecedente es importante para considerar los cambios en las prácticas culturales de género. El aumento de las tasas de asalariamiento de las mujeres y la disminución de las actividades campesinas en la composición de los ingresos de los hogares inciden de manera importante, lo que probablemente va asociado al trabajo independiente y a empleos en el área de servicios profesionales; lo que incide en los bajos promedios del número de hijos por mujer en las últimas décadas.

Los datos respecto de las características económicas indican una gran diferenciación en cuanto a la Población Económicamente Activa (PEA). Un antecedente interesante es que las brechas entre mujeres y hombres son menores que en la población que no se adscribe al pueblo Aymara, especialmente en las ciudades de Iquique y Alto Hospicio. Es en Isluga, donde aumenta considerablemente entre ambos sexos, no obstante estos datos son cuestionables si consideramos los antecedentes etnográficos. Al comparar solo a las mujeres vemos que en Iquique alcanzan la más alta proporción, siendo la localidad de Isluga la que presenta los valores más bajos y le siguen Mamiña y Alto Hospicio. Las brechas menos importantes se ubican entre Alto Hospicio y Mamiña y entre la primera e Iquique. Estas cifras están señalando que la escolaridad también incide en la tasa de participación económica de las mujeres.

En el grupo de los hombres, Mamiña sobresale en el conjunto con una participación elevada tanto a nivel regional como nacional, por el contrario Iquique expone el valor más bajo, siguiendo la tendencia regional y nacional. Esto indica que la brecha más amplia se presenta entre estas dos localidades. La presencia mayoritaria de hombres en edad activa que se adscriben al pueblo Aymara en Mamiña muestra el polo de atracción laboral allí presente.

Al relacionar a la población económicamente activa con el nivel de escolaridad alcanzado por las mujeres vemos que es Isluga la localidad con mayor proporción en la categoría Nunca Asistió (un quinto de la misma). En el otro extremo se halla Mamiña, pues no hay mujeres activas en esta condición. Es en Iquique donde la PEA presenta más de la mitad de la población con enseñanza media. En tanto que en Isluga, la mayoría tiene educación primaria o nunca asistió.

En cuanto a la situación laboral vemos que los hombres de todas las localidades superan a las mujeres en su condición de asalariados. Es en la ciudad de Iquique que se presenta una brecha más ajustada. Esto quiere decir que el asalariamiento de las mujeres aymaras en esta ciudad es mayor que en el resto de las unidades geográficas consideradas. Los valores más bajos se presentan en la comuna de Alto Hospicio y en la localidad de Isluga, lo cual constituye otro indicador de la economía de ambas.

El mercado laboral segrega a las mujeres y a los hombres a determinadas actividades económicas. Las primeras tienden a concentrarse en comercio al por menor y Hogares Privados con Servicio Doméstico, los hombres en Transporte vía Terrestre y Construcción. Pero el peso que adquieren varía notablemente por localidad: mientras que en Alto Hospicio las mujeres se concentran en Comercio al por menor, en Iquique lo hacen en Comercio al por mayor; en Mamiña lo hacen en Hoteles y Restaurantes; en Isluga en Agricultura. En tanto los hombres de Alto Hospicio de Iquique se concentran en Transporte por vía terrestre; en Mamiña se agrupan en Extracción de Minerales Metalíferos. De este modo, las brechas entre ambos sexos se presentan en estas actividades.

Las ocupaciones vuelven a confirmar la heterogeneidad socioeconómica de mujeres y hombres. En Iquique tanto las féminas como los varones se concentran en Trabajadores no Calificados de Ventas y Servicios, pero son las primeras que presentan valores más altos. La segunda categoría importante en esta localidad es Modelos, Vendedores y Demostradores. En Alto Hospicio las mujeres siguen la misma tendencia, no obstante los hombres se agregan en Conductores de Vehículos y Operadores de equipos pesados y móviles. En Mamiña las mujeres siguen concentrándose en Trabajadores no Calificados de Ventas y Servicios, en tanto que los hombres en Oficiales y Operarios de la Metalurgia, en la Construcción Mecánica y Afines; Conductores de vehículos y Operadores de Equipos Pesados y Móviles; y Peones de la Minería y de la Construcción, la Industria Manufacturera y el Transporte. Casi la mitad de las mujeres en Isluga se ocupan en Agricultores y Trabajadores Calificados de

Explotaciones Agropecuarias Forestales y Trabajadores Calificados de Explotaciones Agropecuarias, Forestales y Pesqueras con Destino al Mercado; los hombres en su mayoría se ubican en Agricultores, pero una gran proporción lo hace en Conductores de Vehículos. De esta manera, la brecha entre ambos sexos más importante en Iquique se presenta en Oficiales y operarios de la metalurgia, la construcción y afines a favor de los hombres. En tanto que las mujeres son más en Gerentes de Pequeñas Empresas (tienen 1 o dos directores). En Alto Hospicio la distancia más relevante se ubica en la categoría Conductores de Vehículos y Operadores de Equipos Pesados y Móviles. La que se inclina a las mujeres es Trabajadores no Calificados de Ventas y Servicios. En la localidad de Mamiña, la distancia más significativa se presenta en Trabajadores no Calificados de Ventas y Servicios puesto que se trata de una ocupación principalmente femenina. Por el contrario, siendo la categoría Oficiales y Operarios de la Metalurgia, la Construcción y Afines principalmente masculina. Del mismo modo que en los distritos anteriores, en Isluga la ocupación Conductores de Vehículos y Operadores de Equipos Pesados y Móviles concentra a los hombres, por lo cual se distancian bastante de las mujeres. No obstante, las brechas tienden a disminuir. Las ocupaciones Trabajadores de los servicios personales y de Protección y Seguridad y Otros oficiales Operarios y Artesanos de Artes mecánica y de otros Oficios congrega principalmente a mujeres.

De esta manera, la categoría ocupacional Trabajadores no Calificados de Ventas y Servicios es importante para las mujeres aymaras que residen en tres de las cuatro localidades, sin embargo no hay mujeres en esta en Isluga. Gerentes de Pequeñas empresas (tienen 1 o dos directores) agrega a una proporción importante de mujeres, pero es en Alto Hospicio donde adquiere mayor peso y en Isluga el menor. La ocupación Modelos, Vendedores y Demostradores es bastante significativa para las mujeres que residen en Alto Hospicio e Iquique. Agricultores y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y pesqueras con destino al mercado es una de las principales ocupaciones para las mujeres de Isluga y, aunque en una más baja proporción, es igualmente importante para quienes residen en Mamiña. En esta localidad adquieren relevancia otras dos ocupaciones: Trabajadores de los servicios personales y de Protección y Seguridad y Otros Técnicos. En Iquique esta última ocupación es también importante. La categoría oficinistas es importante para Iquique, Alto Hospicio e Isluga. De este modo, la tendencia es al aumento de ocupaciones vinculadas al sector servicios.

El análisis de los resultados obtenidos para las variables seleccionadas muestran los efectos de los procesos históricos reseñados en los capítulos anteriores, y cómo éstos impactan de manera diferenciada por sexo. En síntesis vemos que el tejido de la colonialidad de género va profundizando la estructura binaria a través de la segregación del mercado laboral. La recomposición del trabajo familiar y los cambios en las relaciones de género, como efecto de la descampesinización y

desagrarización, se produce en la estabilidad de la exclusión de los hombres del trabajo reproductivo y la continuidad del estereotipo femenino asociado a las mujeres como proveedoras de bienes materiales. Así, los datos censales me permiten afirmar que la mediación de la etnicidad en las relaciones de género depende del grado de diferenciación social intra grupo étnico; y, en consecuencia, el carácter de las mismas dependerá del nivel de escolaridad alcanzado por hombres y por mujeres, lo cual estaría asociado a procesos de secularización de las relaciones familiares. Por otra parte, los antecedentes expuestos sobre la influencia escolar en las prácticas de género, me llevan a plantear que desde el punto de vista cultural se evidencian contradicciones entre los modelos masculinos y femeninos propuestos por el estado y las condiciones estructurales de la vida de las familias del altiplano. Pero contrastan más con la posición que ocupan las mujeres que con la posición que ocupan los hombres en la comunidad tranlocalizada; esto porque las representaciones de lo femenino y las prácticas laborales de las féminas comportan no solo el trabajo productivo campesino sino también aportes monetarios a los ingresos del hogar; y las tareas de cuidados. En cambio en el caso de los hombres tienden a reforzar cambios que devienen de períodos anteriores, es decir, legitiman su lugar en la reproducción de sus hogares, excluyéndolos de las actividades domésticas. Retomaré ambas hipótesis en los siguientes apartados.



Fotografía 18: trabajando en el Terminal Asoagro en la ciudad de Arica (2016)

CAPÍTULO IV

La organización de las desigualdades de género: las prácticas matrimoniales

“Cuando me casé, Agustín tenía como 36 años, yo tenía 16, viejo era, por eso no quería yo. Solterón era. Como yo andaba huerfana, de ahí me agarró. ¡Como te caste tan guagüita, me decían! Mi papá me entregó, pensaría morir.”
Francisca Ch. de Cotasaya, Isluga, 1983.

Vine a carnaval y ahí nos conocimos, me habló de travesuras. ¡Qué va a ser este mi marido!, le ofendía incluso. Al otro día vino a la casa, así nos juntamos, no sabíamos pololear nada, él dice que se enamoró de mí. Mi suegro fue hablar con mi papá y mi mamá. Mi mamá le dijo: mi hija esta menor de edad, yo habia cumplido 16 años. Yo tampoco quería ir. Después mi papá me dijo: mira hija, es solo hijo, ahí vas a estar bien. Yo seguía dudando y mi mamá me dijo: es solo hijo, si acaso el te dice que te quiere para esposa entonces debes casarte, yo estoy mal, voy a dejarlas, con quien te vas a quedar. De ahí no más dije bueno, me tengo que casar.
Josefina, Ch. de Mauque, 1983.

4.1 Aproximación al estudio de las prácticas matrimoniales

Comas d'Argemir (1995: 37) argumentó que el parentesco es una relación social que utiliza el lenguaje de la biología, intercambio sexual y la procreación para fundamentar sus principales relaciones (matrimonio, filiación); y que las construcciones de las categorías de parentesco incluyen las nociones de género y edad e intervienen en la división del trabajo. El capítulo anterior muestra de qué manera tanto el sistema de género, edad y las categorías parentales organizan el trabajo de los miembros del hogar, de la familia y de la comunidad. Además, regula los derechos de cada persona respecto a los recursos, las formas de transmisión de tales recursos y la apropiación del trabajo de los demás. En este capítulo me interesa exponer el modo por el cual el régimen de género guía a las prácticas matrimoniales y configura a la institución del matrimonio como mecanismo que organiza las jerarquías e inequidades para producir y reproducir a la comunidad aymara translocalizada.

El matrimonio es un sistema jurídico e ideológico que incluye el derecho positivo y el consuetudinario. En el caso de las comunidades de Isluga y Cariquima, las prácticas matrimoniales articulan elementos de un pasado en el que el estado nación no intervenía como lo hace en la actualidad. Asimismo, incluyen estrategias que las mujeres han utilizado para defender, proteger y mejorar su posición (Moore, 1990). En este sentido, me interesé por estudiar el devenir de éstas a partir de una revisión de notas de campo y entrevistas aplicadas desde las décadas de los años ochenta hasta la actualidad, poniendo atención en los cambios percibidos por las propias mujeres.

Si el matrimonio está sujeto al cambio histórico (Shapiro 1983), 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 hogares³¹. La noción de orden o régimen de género nos permite describir el patrón de prácticas que construye varios tipos de masculinidades y feminidades 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 que se adscribe al pueblo Aymara. Gail Rubin ([1975] 1986), 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 sociocultural, 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, Silvia Yanagisako y Jane Collier (1987) agregaron que el parentesco, como el carácter social de relaciones genealógicas, y el género, como al 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 dominan la política y economía moderna (Collier, *et al.* 1982: 33).

Las prácticas matrimoniales se inscriben en un sistema normativo que las organiza y en estrategias que los hogares y las personas van diseñando para vivir. Así, las reglas y valores implicados en la conformación de la unidad conyugal combinan la costumbre o derecho consuetudinario y el orden jurídico positivo (estatal) referidos al matrimonio, lo que implica, al mismo tiempo, al sistema de género que ordena las

actuaciones de mujeres y de hombres como responsables del cuidado y bienestar familiar. Entender al 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: 52). Desde esta perspectiva, puse atención en las prácticas que han ido desplegando mujeres y hombres en el contexto de los cambios socioeconómicos y sociopolíticos que se han impuesto a partir de finales del siglo XX hasta hoy.

Abordo aquí tres aspectos relacionados: 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. La información empírica proviene, como he indicado a lo largo de este trabajo, de registros etnográficos, entrevistas y genealogías de la comunidad de Isluga en 1982 y de Cariquima en 1992³². El material utilizado desde fines de los años noventa y este siglo, son igualmente notas de campo y entrevistas a mujeres y hombres residentes en Iquique, Alto Hospicio y Pozo Almonte. Si bien no apliqué encuestas genealógicas, realicé un seguimiento de 6 unidades domésticas correspondientes a ambas comunidades. En este caso, las observaciones se realizaron principalmente en los hogares urbanos.

4.2 La elección de los cónyuges/endogamia y exogamia

Los datos acopiados informan que las unidades domésticas de las comunidades de Isluga y Cariquima continúan poniendo énfasis en la unidad conyugal como base de la reproducción social de la familia. La translocalización de ésta 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 de 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, implicaba romper las normas sociales y se calificaba como una práctica incestuosa, no humana. Las transgresiones a estas acarreaban como consecuencia el apodo de burros, sanción que implicaba el bajo prestigio social por su ilegitimidad, mala suerte de la unidad conyugal entendida como dificultades económicas, infertilidad, etc.. La edad de los contrayentes era relevante. Se pensaba que el matrimonio debía realizar-

31 Ver Yanagisako 1979; Scott 1986; Rubin 1986; Collier y otros 1982; Collier, y Yanagisako 1987; Moore 1991.

32 Este material es resultado del trabajo realizado por Héctor González y Hans Gundermann en el marco de los proyectos financiados por el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología FONDECYT regular N° 191050095 y N° 1910034

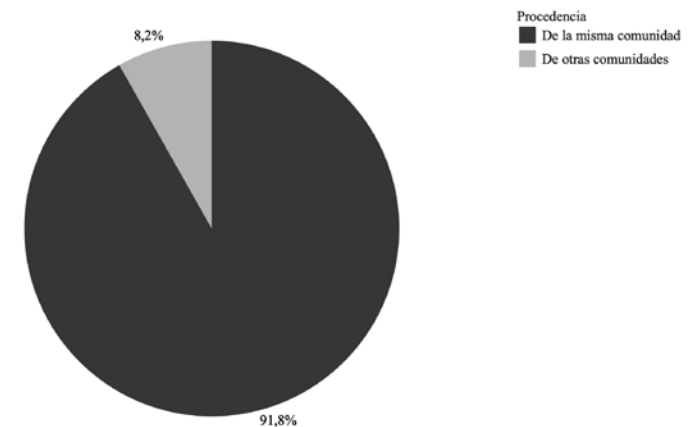
se entre iguales, la diferencia de dos o más años en cualquiera de los contrayentes constituía un inconveniente. María, mujer de Isluga, relata las dificultades que tuvo para casarse, pues su marido era primo en segundo grado y por ser un poco mayor que él:

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 sólo no más. (Máxima Ch., de Colchane, 1984).

Si bien la mayoría de las personas indicaron que eran ellas las que decidían con quién 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. Durante uno o dos años convivió con las dos: una en el altiplano y la otra en la ciudad de Arica. A pesar de abandonar un tiempo a su esposa, actualmente vive con ella en su localidad de origen y llevan más de 40 años de vida conyugal.

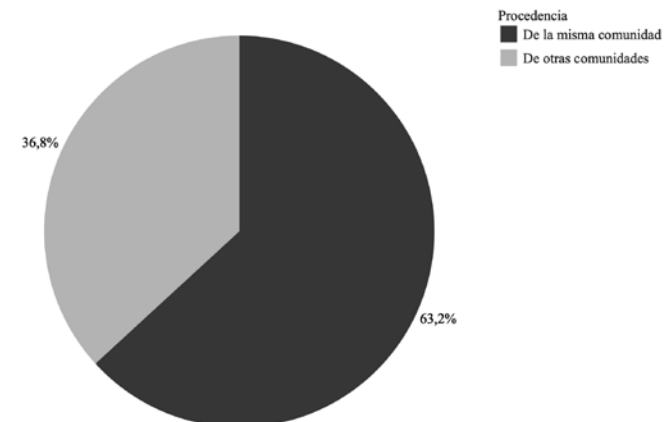
Tanto en Isluga como en Cariquima las familias se organizan territorial y socialmente en dos mitades (*Araj Saya* y *Manqha Saya*), éstas en estancias de uno, dos o tres grupos de parientes que controlaban los pastizales y terrenos agrícolas; derechos que reclaman por descender de los antepasados con 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 patriparientes el matrimonio era claramente exogámico. Mientras que, 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% proceden de otras comunidades, principalmente de la vecina comunidad de Cariquima (Figura 21).

Figura 21. Procedencia de las mujeres de la comunidad de Isluga (1982)



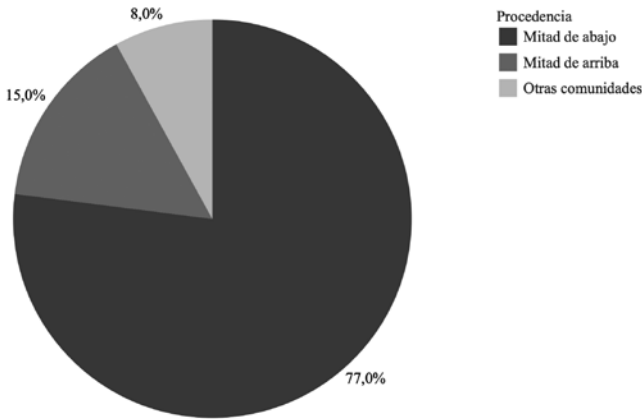
En tanto que en Cariquima alcanzó el 63,2% por comunidad y el 36,8% provino de otras comunidades aymaras aledañas (Figura 22).

Figura 22. Procedencia de las mujeres de la comunidad de Cariquima (1992)



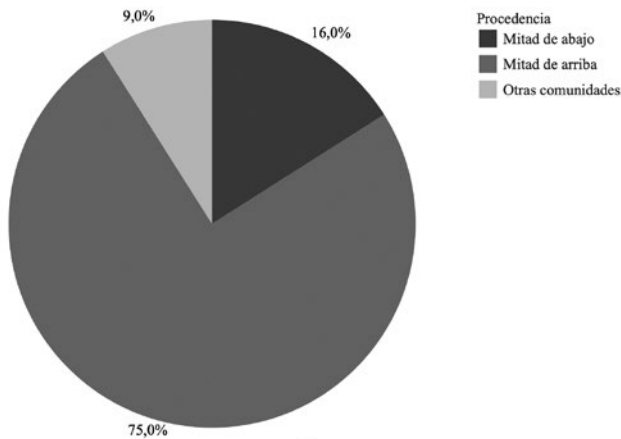
Por mitades se observa también una tendencia a la endogamia, aunque con valores más bajos. En la mitad de Abajo se registraron 100 mujeres, 77 de ellas eran de su misma mitad, 15 de la mitad contraria y solo 8 de otras comunidades (Figura 23).

Figura 23. Procedencia de las mujeres Manqha Saya, Isluga (1982)



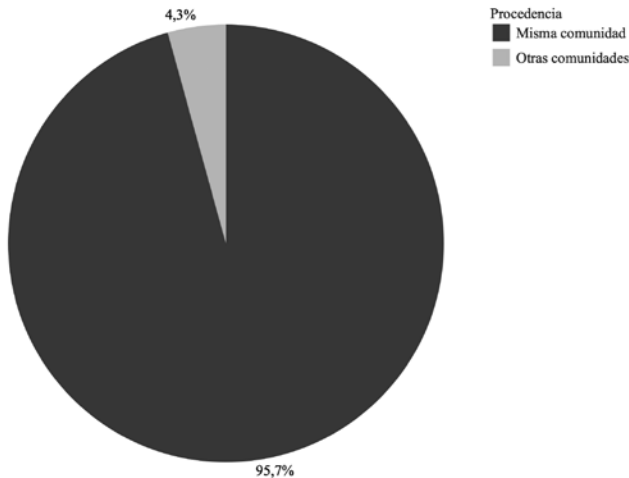
En la mitad de arriba de la comunidad de Isluga (*Arajj Saya*) de un total de 44 féminas, 33 (75%) pertenecían a su misma parcialidad; 7 (15,9%) a la mitad contraria y solo 4 (9,1%) de otras comunidades. (Figura 24).

Figura 24. 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 aquellas 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 aymaras (ver Figura 25).

Figura 25. Destino de las mujeres en Isluga (1982)



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. 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 26).

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). (Figura 27).

Figura 26. Destino de las mujeres por parcialidad en Isluga (1982)

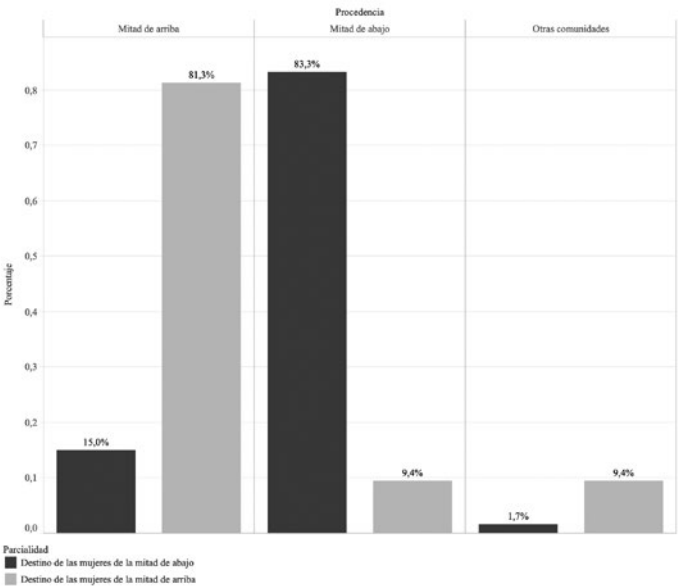
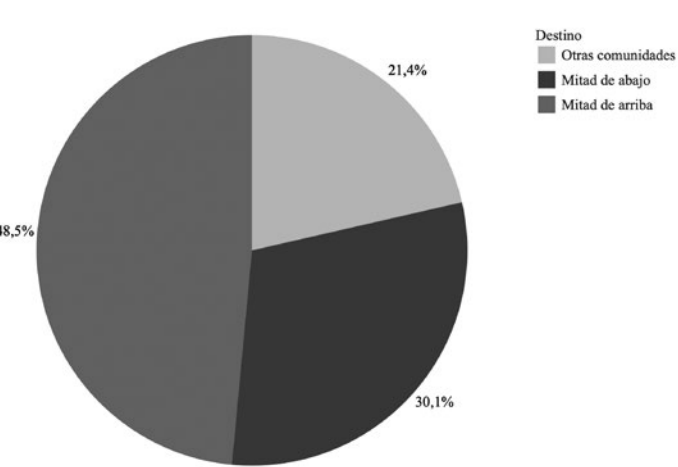
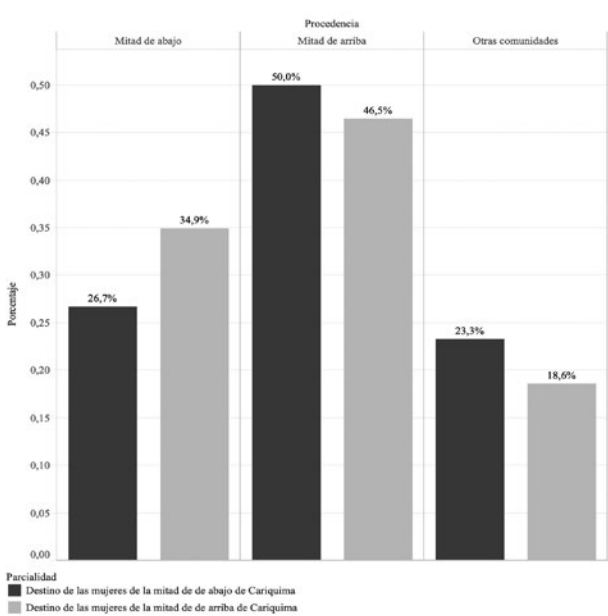


Figura 27. Destino de las mujeres de Cariquima (1992)



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 30).

Figura 28. Destino de las mujeres por parcialidad en Cariquima (1992)



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 las comparamos con sus vecinos de Isluga. La iglesia pentecostal cumplió un rol fundamental en este sentido, ya que a finales del siglo pasado las mujeres de Isluga que se casaron en Cariquima aumentaron y estas formaban parte de la congregación. De este modo, este 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) y por las nuevas generaciones más escolarizadas y secularizadas.

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 *Araji Saya* que se casó con un joven de la mitad opuesta, matrimonio que organizaron sus padres, cuenta que éstos le decían que a la gente de *Araji 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, pues 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 el único heredero. Otras mujeres cuentan que el número de animales que poseen las familias contrayentes era un aspecto importante para considerar en la elección de los cónyuges.

Gabriel 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 éstos para entender las estrategias de alianza, 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 la vulnerabilidad de éstas, especialmente en la primera etapa de la unión, debido a la desconfianza que crea su procedencia de otro grupo familiar. Ellas tenían que actuar con humildad para demostrar su incondicionalidad a través de su comportamiento servil y respetuoso de lo que se espera 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 los niños menores. La madre del esposo asumió el rol relevante en la aceptación final de la mujer. La relación suegra-nuera era jerárquica, la primera disponía de todo el poder. 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*, 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 éste trasciende a los individuos. Ellas argumentaban que:

(...) eso viene del tiempo de los bisabuelos, las madres antiguas dicen que viene del tiempo Inca. Antes eran más pesadas todavía, algunas hacían levantar a las 3 o 4 de la mañana, oscuro y pegando por detrás, las hacían trabajar. (Carmen, C., de Citani, 1984).

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 *Araji Saya* que se unió a un joven de *Manqha Saya* en Isluga y que permaneció en la casa de la pareja por cuatro meses. Su suegra y hermanas no estuvieron de acuerdo con su casamiento porque habían pensado en que se uniera con otra mujer. Varias mujeres 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 relación. El otro caso me lo informó 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 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 mal trato recibido de parte de la pareja eran instrucciones de su suegra y que el grupo familiar eran 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 le habían muerto. Señaló, además, que se trataba de gente que ellas 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 Máxima 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. Máxima intervino: yo no quería casarme, ni siquiera había pololeado. Agarré el consejo de mi tío Zacarías. Me aconsejó que aceptara no más. (Inés, Ch. de Chapicollo, 1983).

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 le 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 distrito³³. Es decir los dispositivos de la costumbre; mismos que incluían compensación por el trabajo prestado por la mujer al hogar del joven.

Otro caso que conocí en Iquique de una joven de Islua en 1985, trataba una situación similar. N. Ch. estuvo conviviendo dos meses con su pareja, indicaba que ambos pensaron en conformar un hogar y trabajar para ello. Su suegra era muy exigente e intervino en su relación con el esposo. Un día se fue a Calama, después de varias semanas de no saber nada de él, volvió con otro genio. le pegaba y la trataba mal. Quedó embarazada y cuando nació el bebé no la fue a ver. La acusó en el juzgado de Policía Local de adulterio y que debía entregarle a su hijo e irse de su casa. Si no lo entregaba significaba que no era de él sino de su supuesto amante. Por ello le dejó al bebé a su familia ya que su suegra y su cuñada soltera lo cuidarían bien. Una pariente le dijo un día: no llores más, vamos a trabajar a Iquique, te vas a olvidar de esta pena.

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 bajo el sistema de internados, para ofrecer 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 estudios, 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 a los centros urbanos para emplearse como trabajadoras de casas particulares.

El acceso a subsidios estatales, que consistían en pagos mensuales por asignaciones familiares, de vejez o discapacidad, generó un ingreso antes inexistente

³³ 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.

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, lo que continúa hasta hoy. La tendencia a la desagrarización implicó que los ingresos ya no provenían solo de las actividades agropecuarias, sino del transporte, comercio y empleo temporal como asalariado y de los subsidios. Las tareas campesinas se reorganizaron al interior de los hogares. Los hombres jóvenes se fueron excluyendo del trabajo agropecuario, para dejarlas 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 y 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, 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 siguió siendo importante. El número de ganado, la propiedad y el acceso a pastales, la cantidad de tierras para el cultivo se mantuvo 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 lo cual 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, pero se excluyen de las actividades reproductivas. El trabajo remunerado es importante para las mujeres y para los hombres. Un estudio realizado en el año 1995 en Arica indicó que el aporte de la mujer a los ingresos de los hogares encuestados alcanzó el 46,8% (Carrasco, 1995). 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 se iba independizando, sin dejar de participar en emprendimientos de actividades comerciales o de otra naturaleza. Aunque las mujeres se iban distanciando de sus familias de origen, los vínculos de las familias aliadas se definen como parientes. Los consuegros se denominan 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 implicado 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 a lo femenino como ejes de la vida doméstica y principales responsables del bienestar de la familia.

4.3 *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 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, está recién formándose. Una pareja recién casada ha comenzado a tener corazón. Un abuelo tiene corazón. Ludovico Bertonio ([1612] 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 chhimani*, lo que significa 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*. 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
(María, F. de Enquelga, 1988).

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..... (Lucía, F. de Colchane, 1984).

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? (Carmen. De C. Citani, 1998)

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 atraía a los hombres, quienes podían llevarla 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! (Carmen, C. de Citani en Arica, 2012).

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 legitimidad de la unión. Si ésta era aceptada por las familias de la pareja implicaba varios pasos. Comenzaba con la llegada de la mujer a la casa de los padres del novio, continuaba con las ceremonias *jaquichasiña*, *kasarata*, o bajada de mano y luego de unos años se realizaba el matrimonio civil. Según Manuel Mamani la palabra *jaquichasiña* se divide morfológicamente en *jaqi* o persona, el complemento *-si-* conversión entre sí, y *-ña*/ verbalización de acción; lo que puede traducirse como conversión en persona adulta (1999, p. 312). En efecto, las fases del reconocimiento social de la unión conyugal implicaba rituales que aunque variaban en sus formas, mantenían la estructura. En primer lugar, la mujer amanecía un día en casa de sus suegros. Ella se incorpora a las 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 conozca 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 conversaba en otra casa. Mi papá, mi mamá, mis tíos, sus papás, sus tíos, entre ellos conversan, hablan de pedir la mano, tiene que rogarse. Parece que mi papá no quería darme, se demoraron mucho, a las 4, 5 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? -Si- 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 llajilla y mi papá un poncho. De ahí nos vinimos pa' Escapiña, así con mi ropita no más. La llama, el cordero después lo traje. (Felisa, G. de Escapiña, 1893).

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 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 se pone 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 a cumplir como matrimonio. El comportamiento de los novios es andar juntos del brazo, muy tímidos y dispuestos para 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 la vida de casados, se les debe instruir a como 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 debe ser 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 al hogar, cumplir los deberes de pareja sexual, y cumplir las exigencias de un buen padre. La categoría *warmi* orienta a las mujeres como ser una esposa (pareja sexual), atender bien a su marido y 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 aquella en la 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.

4.4 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 basada 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*) implica a lo femenino y a 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 al que todas y todos aspiran. De aquí que la noción *chulla* para designar a una mujer o a un hombre soltero aluda a tristeza y pobreza por estar incompleto. 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 al 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 legitiman el orden de género. Las ceremonias de los diferentes tipos de bautizos en la infancia van configurando a los *yocallas* (hijos- niños) e *imilllas* (hijas-niñas). Pero, son las 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, Manuel 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 con este autor, el concepto aymara que permitiría entender a este modelo es *panipacha*, lo 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: 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 sujetas 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 generados por el no cumplimiento de las reglas, de los deberes; y no como privilegios sociales generados 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, lo 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 derechos al descanso, al ocio, ni a invertir dinero en sí misma; 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 para disponer 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 cuando se aparta del comportamiento ideal. Era el líder del proyecto familiar, aun cuando las esposas tomen decisiones sobre la alimentación, emprendimientos agroganaderos o comerciales, en la educación de los hijos e hijas y/o asuma 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 distritos. Estos mecanismos permitían enfrentar los problemas de pareja que involucraba 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 hegemónicas de la sociedad nacional. En la década de los ochenta esta situación era 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... (Teodora Ch., de Pisiga Carpa, 1982).

Teodora argumentaba tener el comportamiento correcto como esposa: trabajaba y era fiel a su esposo. Su marido no cumplía con los deberes de esposo-padre. Habla de la ausencia de protección por la pérdida de sus padres, de otros parientes que las representarían y de la falta de los 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 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 consultarle respecto de actividades económicas o religiosas. Para los hombres, el que las mujeres sean flojas, no sean diligentes en las actividades de la

casa y en las actividades productivas, no los atienden con cariño o celos. Una entrevista aplicada a un marido residente en la comuna de Alto Hospicio 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. (Jovina. V., de Cariquima, 2017).

Ellas no debían dar pie a nada que suponga un grado de confianza mayor con los varones. El comportamiento 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 cotidiano como si fuera día 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 éstas 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 acarrearán dificultades prácticas y de imagen ante las demás unidades domésticas. Aún así, 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 y 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 que debía encargarse de sus gastos pues los de ella correspondían a sus hijos biológicos.

Registré sólo un caso donde 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 maltrataría 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 protestantes. No obstante, informa acerca de cómo los cambios promovidos por la administración estatal chilena implicaron 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 ellas 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; y éstos conocen 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, la expansión del control de la natalidad que lideraron los agentes de salud estatal en la segunda mitad de la década de los ochenta, fueron lentamente adoptados y los maridos decidían si se sometían 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. Por otro lado, había maridos que no permitieron que sus esposas los adoptaran por temor a ser engañados sexualmente con otros hombres.

Hasta fines del siglo pasado, la ruptura matrimonial cuando se ha legitimado en el registro civil era difícil. El divorcio era pensado 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 lo siguiente:

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 quien 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. (Eugenia, M. de Cariquima, 1989).

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 pastorear 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 implica conciliar la vida laboral, la vida en pareja y el cuidado de hijos en los modos de vidas no campesinos; en consecuencia, no les es fácil, tanto al hombre como a la mujer, cumplir con lo que se espera. 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 las 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 implica que estos pueden contraer nuevamente matrimonio e y/o permanecer como miembro y residente en la localidad de la familia del hombre como miembro legítimo de ella.

4.5 El matrimonio y las relaciones de género en el centro de la comunidad translocalizada

He propuesto que los cambios que se han desplegado en las prácticas matrimoniales nos aproximan al devenir de las relaciones de género en la colectividad que se adscribe al pueblo Aymara del norte chileno. La unidad conyugal se estructura según el régimen de género que configura a mujeres y hombres en su condición de esposo y esposa. Esto ocurre en un contexto en que la familia se organiza siguiendo los principios de patrilinealidad y residencia virilocal de la unidad doméstica.

Es posible hablar de dos órdenes de género en un campo de lucha. Por una parte, aquel que deviene de los antepasados, cuyas bases normativas e ideológicas producen relaciones de poder entre los géneros. El modelo dual de complementariedad se explica por las diferencias ontológicas de mujeres y hombres. Por la otra, el que impone el estado y la sociedad nacional, basado en las ideas judío-cristiana que otorga, también, privilegios a los hombres; y, en menor medida, en las ideas feministas contra hegemónicas contemporáneas. Ambos van construyendo varios tipos de masculinidades y feminidades según las exigencias económicas, políticas y religiosas de los hogares, de las familias y de la comunidad en un contexto sociopolítico de reconocimiento étnico y de políticas de redistribución.

Las prescripciones matrimoniales han regulado el control de los recursos y asegurado el orden social esperado. Se trata de un mecanismo que promueve alianzas políticas que contribuyen a la continuidad de la comunidad. Las prácticas endogámicas de los grupos agnados forman grupos corporativos en torno a la propiedad de los pastales para mantenerla en manos de los hombres. Lo mismo ocurre con la residencia virilocal y la descendencia patrilineal. La reproducción de estas formas de organización es posible por el funcionamiento de un sistema de género que asigna a los hombres y a lo masculino el control y dominación para lograr estabilidad (*cf.* 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 (*Araji Saya* y *Manqha Saya*) 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 de 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 es importante 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 como *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 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 re-produce 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. Esto 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 y normalizando la subalternidad de las mujeres y de sus grupos.

Los principios de reciprocidad y complementariedad como paradigma de la unidad conyugal, que postula igualdad de estatus (Mamani, 1999; Speeding, 1997), forman parte de la ideología de género, que justifican los comportamientos de mujeres y de hombres para lograr estabilidad en las relaciones familiares. 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 nueva unidad doméstica, disminuye 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 de la nueva unidad doméstica. En este marco, si bien el sistema de género no

se agota en las relaciones de pareja, ni en la relación suegra-nuera, los datos acopiados sitúan a 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 Olivia Harris, (1985); esto es, que el matrimonio o *chacha-warmi* no explica las relaciones de género porque no incluye a la violencia en contra de las mujeres y otras exclusiones, vemos que la investigación de la institucionalidad del matrimonio en las comunidades estudiadas da cuenta de un sistema normativo que regula las relaciones de género. Estas normativas incluyen aspectos nucleares del comportamiento de las personas adultas que están asociados a la dominación masculina tales como la violencia, la exclusión de la representatividad social y política de sus hogares, el control de su sexualidad, el derecho al ocio.

En esta línea argumentativa, lo mismo es válido para lo descrito para el estudio del término quechua *yanantin* Tristan Platt (1980), quien afirmó que se trataría de 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 era asimétrica. Visto como ideología que asignaba a los hombres “el monopolio masculino sobre el poder político”, Platt sugirió que se trataba de un problema “meramente lógico”. Dejó fuera muchos aspectos propios del derecho consuetudinario indígena que se materializa en los comportamientos concretos que incluyen a los cuerpos y en los sistemas de parentesco y alianzas, en los regímenes de propiedad y de herencias. En resumen, no se trata solo de lógica, de representaciones y simbolismos, sino de prácticas sociales, económicas, culturales y políticas ordenadas por un sistema y por prácticas de género. Con otras palabras, los órdenes de género producen y reproducen a la comunidad translocalizada, pues ésta estructura su integración en torno a unidades domésticas que se conforman y establecen alianzas con base en el control del trabajo de las mujeres. En consecuencia, el género cumple una función clave en las dinámicas contemporáneas de la organización social de la comunidad de origen indígena.

En cambio, las interpretaciones vertidas concuerdan con Silvia Rivera Cusicanqui (2010), pues la complementariedad como principio de organización del género no implica igualdad social. En el contexto de los cambios que impone la sociedad nacional, la convivencia equilibrada entre diferentes sería un ideal al que aspiran las familias, 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. La tendencia a no reconocer el trabajo femenino por parte de la familia del esposo, si es que la familia decide no aceptar a la mujer, es un indicador de la colonización de género por parte de la sociedad nacional. 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 estos principios. El devenir de las prescripciones matrimoniales, de los rituales y de las reglas que normativizan el comportamiento de los esposos y esposas, muestran 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. Aun así, a diferencia de las mujeres que no se adscriben a los pueblos originarios, las mujeres 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. En un ambiente en el que las formas de habitabilidad no son las campesinas, pues se producen cambios en las labores, las exigencias de higiene, de orden doméstico y de cuidados familiares (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 lo siguen. 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.

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. Pere Morell y Joan Roura (2014) afirman que en Bolivia la perspectiva que considera al matrimonio andino (*chacha-warmi*) como una institución más igualitaria que aquella que instituye la sociedad nacional se contrapone 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 contra hegemónicos 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 utopía³⁴ 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.



Fotografía 20: *chacha-warmi*, Cariquima (2015)



Fotografía 20: *chacha-warmi*, Isluga (2015)

³⁴ Silvia Rivera Cusicanqui (2010) propuso, de igual manera, que las interpretaciones del régimen de género en el pasado constituyen una inspiración para el futuro.

CAPÍTULO V

Identidades-alteridades, configuraciones de género y los cuerpos binarios

*“(...) de los cerros heridos manan riachuelos
de agua; un niño que la Tunupa pare en el cami-
no toma el aspecto de un cerro y la leche de su
pecho se convierte en el Salar de Uyuni
Teresa Gisbert 1999:16³⁵.*

5.1 Las clasificaciones sociales y las representaciones de sí misma

Los estudios acerca de las relaciones de género en América Latina han estado orientados a comprender las relaciones sociales entre mujeres y hombres en la estructura social y particularmente a entender el hecho generalizado de la dominación masculina. La universalización de este problema eclipsa las formas distintas que ha asumido ésta en la historia y en contextos culturales diferentes a occidente. Este hecho es particularmente relevante en países que forman parte del sur andino, dada la gran heterogeneidad de clase y étnica en la que convivimos. Por otra parte, el énfasis puesto en las relaciones de poder en ocasiones soslaya el hecho que las construcciones sociales de género se comprenden por los contenidos culturales otorgados al cuerpo, sexo y sexualidad y sus conexiones con los sistemas de género.

El estudio de las representaciones del cuerpo y del sexo y sus relaciones con el género en comunidades indígenas nos ayuda a conocer las argumentaciones que legitiman la posición y condición de las personas y que fundamentan, al mismo tiempo, fronteras diversas que producen clasificaciones sociales en la sociedad regional. La pertenencia al pueblo Aymara significa compartir el complejo simbólico-cultural que funciona como emblema para configurar identidades y alteridades. Este complejo se puede entender en términos de representaciones sociales en un

³⁵ Extracto del mito de Viracocha recogido por Teresa Gisbert (1999).

contexto de distinciones configuradas en una larga historia de colonialismo. Pertenecer a esta colectividad implica compartir - al menos parcialmente - el núcleo que caracteriza el ser descendiente de conjuntos sociales clasificados como indios durante la colonia española. Se trata de construcciones sociocognitivas propias del sentido común, que pueden definirse como “conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado” (Abric, 2001: 18). Las representaciones sociales serían, “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Jodelet, 1989: 36).

Jean Claude Abric sugiere una interesante hipótesis respecto a cómo comprender la noción de representaciones sociales. Plantea que los elementos constitutivos de una representación, jerarquizados, valorados y relacionados, están organizados alrededor de un núcleo central, constituido por uno o varios elementos que le dan su significación (2001:18). Gilberto Giménez (2004) afirma que las representaciones colectivas así definidas - socialmente contextualizadas e internamente estructuradas - sirven como marcos de percepción y de interpretación de la realidad, y también como guías de los comportamientos y prácticas de los agentes sociales. Por esto, también definen la identidad y la especificidad de los grupos. Ellas “tienen también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social [...], permitiendo de este modo la elaboración de una identidad social y personal gratificante, es decir, compatible con sistemas de normas y de valores social e históricamente determinados” (Mugny y Carugati, 1985: 183).

Otra característica fundamental de la identidad - sea ésta personal o colectiva - es su capacidad de perdurar - aunque sea imaginariamente - en el tiempo y en el espacio. Es decir que la identidad implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de las situaciones; al mismo tiempo, la identidad es la diferencia que define a ellas y ellos. De aquí derivan la relativa estabilidad y consistencia que suelen asociarse a la identidad, así como también la atribución de responsabilidad a los actores sociales y la relativa previsibilidad de los comportamientos. Pero más que de permanencia, habría que hablar de continuidad en el cambio, en el sentido de que la identidad es la que corresponde a un proceso evolutivo, y no a una constancia substancial (Giménez, 2000). Siguiendo a este autor, se entiende que es más bien la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, lo que caracteriza por igual a las identidades personales y a las colectivas. Éstas se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado.

A partir de estas ideas investigué sobre el cuerpo y sus relaciones con la etnicidad y con las tradiciones culturales de género. En los capítulos anteriores afirmé que las familias de origen indígena se distinguen de la sociedad nacional como una colectividad descendiente de familias clasificadas como indias (el más bajo esta-

tus) en la sociedad colonial eurocentrada; y en consecuencia, se trata de un conjunto social que ha sido subalternizado y racializado. En el imaginario de la población que se autodefine como no indígena, la colectividad que se adscribe al pueblo Aymara conforman un todo, un grupo monolítico no solo en términos culturales sino también raciales. Esta distintividad constituiría, en palabras de Tharaileth K. Oommen (1994) el resultado de un largo proceso histórico, iniciado en el siglo XVI y prolongado hasta nuestros días, a través del cual ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*), es decir como extranjeras en sus propios territorios. En América Latina, Anibal Quijano ha propuesto el concepto de colonialidad del poder para el análisis de los procesos de subjetivación enmarcado en procesos de explotación/dominación. Señala que “en el capitalismo mundial, la cuestión del trabajo, de la raza y del género, son las tres instancias centrales respecto de las cuales se ordenan esas relaciones conflictivas de explotación/dominación. Ergo, los procesos de clasificación social consistirán, en procesos donde esas tres instancias se asocian o se disocian respecto del complejo explotación/dominación/conflicto” (Quijano, 2000: 213).

Los trabajos que abordan el estudio de los procesos identitarios en el norte de Chile han realizado grandes aportes para la comprensión de la realidad social en este territorio (Chipana, 1986; Grebe, 1986; Kessel, 1990-91; González y Gavilán, 1989; Tudela, 1992; Gundermann, 2000 y 2002, entre otros). No obstante, son escasas las investigaciones acerca de la subjetividad del actor social indígena, dimensión central de la identidad étnica. Se podría decir hoy que los enfoques aplicados al conocimiento de los pueblos originarios se pueden ordenar (simplificar) dentro del esquema clásico: primordialismo/constructivismo. Entre los primeros se hallan los trabajos de Juan van Kessel y demás seguidores, cuya perspectiva se orienta a dilucidar la “esencia” del “mundo andino”³⁶. Esta perspectiva considera la idea de la persistencia de una matriz cultural precolombina opuesta a la occidental, que ha sido transformada causando pérdidas de envergadura, al punto de la desintegración. la desestructuración de la comunidad indígena. Para éstos, los procesos de aculturación impuestos llevarían a la pérdida de la identidad aymara, pues se antepone la identificación con la nación peruana, primero y con posterioridad con la chilena. Motivando y acelerando el proceso de emigración a la ciudad y el abandono de la tradición. En este sentido los procesos de modernización son los causantes de la pérdida cultural (cf. Kessel, 1991:69). Por otra parte, la interpretación constructivista de la identidad en la comunidad indígena plantea que la cultura aymara ha ido transformándose a través de los distintos contextos de dominación social y política, sin que ello implique necesariamente desintegración. En estas dinámicas, la condición

36 Aunque con algunas diferencias, autores como Patricio Hernán Tudela, M. Esther Grebe y Cornelio Chipana podrían inscribirse en esta línea en la medida en que al estudiar el cambio social se parte del supuesto de un antes no contaminado. Se tiende a olvidar la permanente relación de intercambios culturales que se han producido a través de la historia y de la posición subordinada de las comunidades de origen indígena; se olvida que nos situamos en un contexto de larga tradición colonialista en el cual las personas no han sido un ente pasivo, sino que han sido sujetos activos de los procesos sociales.

de indio o indígena sería el antecedente histórico más importante para comprender la identidad colectiva de hoy (Gundermann, 2001a). De aquí que los procesos de subjetivación del ser indígena adquiere relevancia, pues las diferencias remiten a una continuidad de las fronteras étnicas durante varios siglos. Aunque las identidades se han ido transformando, el “indio” ha mantenido los límites que ellos definen como centrales. Al ubicarnos en el agente social que produce y reproduce su historia y su cultura, sería posible un abordaje que contribuye a aproximarnos a las dinámicas sociales y personales que las condiciones de vida les va imponiendo en cada momento histórico. En este sentido, me parece importante identificar los argumentos de los actores sociales y los de las/os investigadora-es, teniendo presente que ambos están históricamente relacionados. Una cosa es que los aymaras se identifiquen con atributos culturales fundamentales como pueblo, basadas en cualidades primordiales (o que los no indígenas les asignen); y otra diferente los resultados de los procesos sociohistóricos que han intervenido en la arquitectura de la identidad social, y dentro de ésta la identidad étnica. Habría que agregar que “cuando se rastrea la historia de un grupo étnico a lo largo del tiempo, no se está rastreando simultáneamente, en el mismo sentido, la historia de una “cultura” (Barth, 1976). Si asumimos que la tradición no constituye por sí misma la antítesis de la modernización, podríamos evitar el pensamiento dualista, reductor de la complejidad (Giménez, 1994); pues la tradición se define esencialmente por conferir al pasado una autoridad trascendente para regular el presente (Hervieu-Léger, 1993: 126-127); y las bases de esta autoridad no es la antigüedad sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente. Por lo tanto, la tradición es una noción dinámica compatible, en principio, con el cambio, la modernización y el desarrollo (D'Andrea, 2000). El asunto es como entender los cambios culturales de los pueblos originarios y su relación con la modernidad. Desde el punto de vista de Quijano la tradición se configura en contextos de procesos de dominación y explotación que se inician en el siglo XVI con la invasión europea, lo que ha conducido a procesos de subjetivación del poder que devienen en agentes sociales en permanente lucha en contra de la colonización.

La población indígena en la región de Tarapacá ha sido conformada como un grupo étnico (minoritario y marginalizado) en el territorio que ocupaban, por otra colectividad dominante y que hasta hace poco se negaba a reconocer o desvirtuaba sus vínculos morales y simbólicos con dicho territorio. Al mismo tiempo, ha sido racializado -mediante diversos tipos de violencia física y simbólica- para posicionarla en la última escala de prestigio y ejercer dominación y explotación. La perspectiva eurocéntrica que la ha guiado confunde genotipo y el fenotipo para producir y reproducir las desigualdades sociales³⁷. En este marco, la subjetivación del sí mismo

37 La Asociación de Bioantropólogos de Estados Unidos (AABA) ha señalado que, si bien los grupos raciales humanos no son categorías biológicas, la “raza” como realidad social es una forma de estructurar sociedades y de experimentar el mundo - es muy real. Los grupos raciales que reconocemos en Occidente

y de otra-os va cursando en torno a estereotipos en la población regional generando conflictos y contradicciones en el actor indígena, lo que hoy se expresa en prácticas contestatarias y contrahegemónicas que denuncian los procesos de dominación cultural. Un dirigente ejemplifica este argumento de la siguiente manera:

Ser aymara se manifiesta desde la misma condición de nuestra forma de ser como personas, con todas nuestras características biológicas, físicas ¿cierto? Usted me ve a mí y me identifica como aymara por mis rasgos, por la piel y por todo eso, y eso es replicable en la ciudad en todos los lugares. Si usted entra a una oficina de impuestos internos me ve a mí, ya tiene conocimiento que soy aymara o soy indígena. ¿No es así?

La culpa de la discriminación no la tiene solamente la sociedad occidental sino que nosotros como indígenas, tenemos que ser cada vez más fuertes, no podemos seguir agachando la cabeza ese es nuestro peor error, el aymara por estrategia, yo creo, de sobrevivencia tal vez nuestros abuelos agacharon la cabeza, pero hoy en día nosotros tenemos las mismas condiciones para entender algunas lógicas, las mismas condiciones de poder entender dos mundos y por eso en ese sentido hay una ventaja de una mirada intercultural de tal forma que con esos elementos tenemos que plantearnos en una condición de horizontalidad para que la sociedad en su conjunto pueda, definitivamente, reconocer realmente los derechos de los pueblos indígenas³⁸.

Siguiendo a Tharaileth K. Oommen (2000) podemos tomar cuenta de que la distinción entre etnia y raza en la región es clave pues nos permitiría observar cómo la población étnicamente diferenciada puede transformarse en el curso de un período mediante un proceso de asimilación e incorporación cultural (a través de mecanismos tales como la conversión religiosa, la sustitución de la lengua materna por otra adquirida o la adopción de un nuevo estilo de vida). Es el caso, por ejemplo, de la población europea que vino al desierto de Atacama durante la época de la explotación del salitre. Sin embargo, las personas que descienden de los pueblos de indios no pueden transformarse en una sociedad racializada porque deben dejar atrás el pasado, hacer esfuerzos para reemplazar su condición fenotípica por una más cercana a la europea y adoptar comportamientos ciudadanos para ser incluidos en la comunidad nacional.

se han construido social, política y legalmente durante los últimos cinco siglos. Se desarrollaron en conjunto con la expansión colonial europea y el surgimiento de Estados Unidos con historias documentadas y estructuradas por razas jerárquicas, desigualdades de poder, explotación económica, despojo, desplazamiento, genocidio y racismo institucional. <https://www.americananthro.org/ConnectWithAAA/Content.aspx?ItemNumber=2583>

38 Fragmento de entrevista de Antonio Mamani, en Maluenda, M. y Paulina Valenzuela (2004). Tesis para optar al grado de Licenciada de Sociología.

Las personas que descienden de los pueblos originarios han subjetivado las estructuras de poder que los distinguen como grupo por el color de la piel, el cabello oscuro y liso, nariz prominente, estatura baja, entre otros aspectos corporales que condicionan las relaciones de las personas y los grupos. Estas características se trenzan con aspectos estéticos y éticos que se elaboran en un contexto de la moderna colonialidad, situando en el lugar de superioridad a aquellos que adoptan los grupos dominantes y en el de inferioridad lo que practican los grupos subalternos: forma particular de vestir y peinarse, preferencias musicales y de recreación, prácticas matrimoniales y de parentesco, religiosidades, de pertenencia-no pertenencia a la comunidad política, entre otros aspectos. Los grupos indígenas se distinguen de otros grupos subalternizados por su condición de indios (clasificación colonial), pues se definen por lo que no son, esto es, europeos. Se articula, de este modo, el fenotipo (no ser blanco) con la subalternización de las tradiciones culturales (modos de vida) para etnizarlos, o sea inferiorizar sus formas de relacionarse y proyectarse en el espacio territorial y social.

En estas dinámicas, los grupos indígenas como sujeto colectivo luchan contra la dominación. Entre los componentes culturales básicos de la representación social que tienen de sí mismos se hallan aspectos tales como una tradición archivada en la memoria colectiva, que remite a antepasados comunes y que registra el trauma de la colonización; la reivindicación de sus territorios ancestrales como lugares de anclaje de esta memoria y referente simbólico de su identidad social; la valoración del lenguaje, no solo como medio de comunicación intragrupal sino como archivo vivo de su visión del mundo y símbolo de identidades colectivas (Giménez, 2004). De aquí que vale la pena distinguir la etnia como símbolo y la etnia como instrumento. La etnia como símbolo se refiere básicamente a la construcción y mantenimiento de límites socioculturales, esto es a la búsqueda de una identidad. En cambio, la etnia como instrumento apunta a combatir la desigualdad material. Por lo tanto, la etnia que busca una identidad y la que lucha en pro de la igualdad sería cualitativamente distinta (Oommen, 2000).

La superioridad/inferioridad de las clasificaciones sociales basadas en la condición racial, étnica, de clase en la región es experimentada por mujeres y hombres corporalmente, dejando huellas en la memoria personal y colectiva. Un testimonio de una mujer residente en uno de los barrios populares de la ciudad de Arica ilustra las vivencias de diferentes formas de violencias, comparte sus reflexiones sobre el pasado y las acciones que ha realizado para romper con la opresión:

(...) me molestaba cuando le decían paisana a mi mamá, me dolía, entonces... eso te molesta, entonces tú dices no po yo no soy india, porque mi papá es del sur (sonríe). Entonces yo de eso me defendía, pero, de repente me daba pena mi mamá porque le decían: ¡cállate india! Y se agarraban con mi papá, más cuando estaba con tragiitos, “india mugrienta” le decían a mi

mami, entonces decía: ah yo no soy india, no importa que le digan a mi mamá total yo tengo sangre de chilenos (sonríe). Y al final, ahora yo sacando conclusiones de que... ellos son más chilenos que nosotros, porque ellos trabajan la tierra, y es tierra chilena, eh te trabajan también todo lo que sea lana, la papa, el orégano, entonces yo digo, de esa gente yo me siento orgullosa ahora, no me avergüenzo, de que te laven con piedras, imagínate mi mamá al principio, le costó dice mi papá, por ser yo no la vi nunca pa qué te voy a estar mintiendo, pero mi papá dice que le costó mucho lavar en una batea, mi papá tuvo que hacerle una poza de cemento y ahí lavaba, con una tabla y unas piedras, son costumbre de ellos (Raquel, T. de Arica, 1993).

Un dirigente quechua de los valles interandinos relata sus experiencias escolares que marcaron sus vidas:

(...) yo fui discriminado desde chico, entonces empezamos a esconder nuestra identidad. En Victoria, en el colegio me discriminaban mucho por ser moreno y siempre me trataban de indio. Me acuerdo también de que cuando iba mi abuelo de Mamiña a visitarnos los niños se reían de él, porque él hablaba po, hablaba quechua. En el fondo se reían de todos nosotros porque para ellos era algo desconocido, algo distinto a lo que ellos están acostumbrados a escuchar, a ver. Y también me acuerdo que mis papás me retaban porque cuando iba mi abuelo yo empezaba a repetir las cosas que él decía y mi mamá se enojaba y mi papá también, yo no podía repetir las cosas porque era causa de risa..., entonces como que empezaron a esconder su identidad (Nelson. E. de Mamiña, 2004).

La relación conflictiva, basada en una historia de diferentes tipos de violencias, se observa en la percepción del pueblo Aymara del mundo no indígena. Las comunidades se refieren a los no indígenas como *q'ara*. Esta categoría lingüística es registrada por el jesuita L. Bertonio en el diccionario de lengua aymara en 1612 y la define como: “dícese de todo lo que es pelado, como la cabeza, cerros, llanos y si es piedra o peña *Hanccara*”. Las siguientes expresiones nos informan de su sentido y aplicaciones:

Kara Ppekeñani; Calvo
Karalaccampu; cielo raso
Karaisi; vestido sin pelo
Karakhatatha; estar sin gente la plaza
Kara, de un solo color
Kara puntas de rostro blancas
 (Bertonio, [1612]1984: 47)

Asimismo, la expresión *karakhatha* significa pelarse, quedar sin nada. De aquí emerge el término *q'ara* para referirse al “otro”: el español invasor. ¿Por qué fue ésta la palabra seleccionada? Esta pregunta es importante aquí no por su traducción literal, sino por lo que implica en términos de las representaciones que las personas de habla aymara hizo y hace del “otro”. Como toda expresión lingüística, sus significados han variado a través del tiempo; y el seguimiento de esta evolución es importante pues constituye un dato relevante para rescatar precisamente esos significados.

Cornelio Chipana nos dice que en la actualidad *q'ara* es el término que designa a una persona no india, ladino, blanco, refinado, ajeno a los andinos condición de extraño o ignorante en la cultura aymara (Chipana, 1986: 256). Indica que *q'arakiptaña* es la forma verbal que se usa para referirse a aquel que quiere imitar al *q'ara*. Es interesante también reconocer otra derivación de esta raíz como es la palabra *q'araxtaña* que significa empobrecerse, pero no en el sentido de bienes materiales sino de cultura: de normas y valores. Justamente el término *q'ara* significa pelado en el sentido de sin nada, que no tiene parientes³⁹. *Q'ara* no es precisamente extraño o extranjero, pues esta idea se expresa hoy en la palabra *maysa jaqi*, vale decir persona otra. *Jaqi* es un término respetuoso, en tanto que *q'ara* es una palabra despectiva.

Así como la categoría “indio” contiene la carga de un estigma y subsume etnia y raza, *q'ara* tiende a contener ciertos aspectos negativos, que resume también ambas dimensiones. Esto aparece con mayor claridad entre los dirigentes indígenas que para enfrentar el estigma y superar la descalificación y subalternidad han seguido la consigna “el indio es bello”. En términos culturales la distinción que hace la población indígena respecto del *q'ara*, puede hallarse en las actitudes, opiniones y percepciones respecto de su forma de vida: es despilfarrador (no ahorra), es irrespetuoso con el buen comportamiento del ser humano, es débil para enfrentar el clima y las exigencias del medio ambiente de la región. Cuando se habla del buen o mal comportamiento se refieren a o no seguir su propio sistema normativo. Así, en la década de los años ochenta del siglo pasado, situaciones tales como la separación matrimonial, el respeto por el marido o la esposa, el respeto por los valores asociados al ciclo vital, el valor al trabajo, de la reciprocidad, entre otros, pueden dar pie a la descalificación; lo que puede derivar en la designación de *anuuq'ara* (literalmente: perro/no indio), como opuesto a *jaqi*, que quiere decir persona que cumple con los valores y normas establecidas.

El dirigente citado más arriba caracterizaba al indígena regional de la siguiente manera:

Los aymaras con esfuerzo se han integrado al mercado de la libre competencia, mantienen una estricta política de austeridad en las unidades

de producción, se capitaliza y reinvierte en bienes en forma ascendente, su nivel de consumo tiene una constancia, no cae con facilidad en el consumismo, por su condición de andino no es dado a adquirir bienes suntuarios, sino bienes de producción, también es muy autónomo como persona, no resiste la dependencia, es recíproco, pues nada puede dar en forma gratuita, todo debe ser recíprocado. Generalmente el aymara es muy buen comerciante, domina las técnicas del regateo, reinversión y ahorro. Cuentan siempre con capital mínimo propio, lo que les facilita aprovechar la oferta y están siempre atentos a las oportunidades, nunca se quedan sentados sobre sus éxitos. Persiste la concepción de la educación andina. Las normativas y valores ancestrales que los diferencian nítidamente del sureño (Antonio. M., Iquique, 2008) .

Estos antecedentes nos permiten afirmar que los cuerpos y lo corporal se encuentra en el centro de los procesos identitarios, en la percepción del sí mismo en el espacio social, y que es en esta dimensión de la vida que se manifiestan los procesos de subalternización. Es en este sentido, que la reflexividad de la colectividad de origen indígena adquiere relevancia para comprender los procesos sociohistóricos que han dado lugar a la configuración de las prácticas sexistas, racistas y etnicistas.

5.2 Mi experiencia corporal reflexiva. Los cuerpos de mujeres y hombres de las comunidades indígenas del altiplano

El cuerpo no fue un tema prioritario de investigación, a pesar de que los resultados de los indicaban que lo corporal era un tema recurrente de seguir para entender las prácticas de género. Fue la experiencia etnográfica que operó por contraste, lo que me llevó a considerar mi cuerpo y los cuerpos de mujeres y hombres de las comunidades. Desde este lugar, exploré referencias en la antropología clásica para comprender esta dimensión en las relaciones sociales observadas y conversadas con las personas, especialmente con las mujeres de las comunidades de Isluga y Cariquima. Lo dicho por Marcel Mauss (2004) fue relevante para considerar de qué manera la producción de los cuerpos es mediada por la cultura y para poner atención en las “técnicas del cuerpo”; esto es el modo en que de sociedad en sociedad los seres humanos saben como usar sus cuerpos y son un medio importante para la socialización de los individuos en la sociedad. Mauss fue uno de los primeros antropólogos que postularon que los usos de los cuerpos de hombres y mujeres se diferencian. Ellos y ellas aprenden a caminar, a hablar, a correr, a luchar de forma diferente (Mauss 1973: 70 en 2004). Un aporte clave en esta perspectiva fue asumir que las técnicas corporales pueden ser estudiadas desde un punto de vista sincrónico y diacrónico a lo largo de la vida, lo que puede incluir los cambios en diferentes momentos históricos. La nominación de técnicas sigue la idea utilitarista de concebir las prácticas corporales como un medio

39 Referencias entregadas por el Profesor de lengua aymara Elías Ticona

de la sociedad para controlar los cuerpos de los sujetos. Por otra parte, los asuntos relacionados con las posiciones y desplazamientos de los cuerpos puede entenderse como lenguaje. Es lo que propone Pierre Guiraud (2001) como objeto de la proxemia, ya que alude sistemas explícitamente arbitrarios y convencionales que operaría a un nivel inconsciente.

Teniendo presente estos antecedentes, durante el trabajo de campo un asunto que me involucró en términos corporales fueron los intercambios sostenidos con las y los residentes en las localidades respecto a mis desplazamientos por las localidades, lo que implicaba mis formas de vestir y peinar y, sobre todo, mis comportamientos. Fui comprendiendo que todo se centraba en mi categoría de mujer casada (en lengua aymara *warmi*). Mis vecinas mayores me visitaban para aconsejarme, especialmente en las modalidades adecuadas de atender a mi compañero en la casa. A medida que fue pasando el tiempo, intentaba estar a la altura de lo que esperaban de mí y al mismo tiempo estableciendo límites en aquellos aspectos en los que me parecía que no podía cumplir, lo que nos condujo a discusiones, reflexiones y largas conversaciones en las que mi condición de extranjera me permitía instalar la cuestión del respeto entre formas diferentes de ser mujer en general, y esposa en particular.

A partir de experiencias concretas que se fueron produciendo en mi vida cotidiana pude entender que un cuerpo femenino altamente valorado, era aquel que no era delgado y con una cintura ancha. Un rostro redondo con ojos que se extraviaban constituía un modelo estético femenino ideal. Un cuerpo masculino valorado era el firme y fuerte, esto es, brazos y piernas bien constituidas y espalda amplia. El color de la piel más clara era también un signo de belleza. El peinado y el vestido eran parte de distinción y elegancia y signo del estatus social. Las mujeres podían utilizar el vestido tradicional tejido de lana de camélido o faldas compradas, estas últimas las señalaban como personas de avanzada y con un estatus superior. Nunca se vestían con polleras, vestido de las mujeres de las comunidades del territorio boliviano y de la zona de altos de Arica. Los hombres vestían con ropa occidental: pantalones, camisas y chalecos industriales y sombreros de fieltro. Para las mujeres el pelo largo que se trenza y se ajusta hacia atrás era una exigencia importante. Ya en los años ochenta las cuatro trenzas amarradas hacia atrás se habían transformado en dos y en los noventa se volvió una cola sin trenzar. El número de trenzas distinguía a las mujeres de Santa Ana de Chipaya de aquellas que pertenecía a los grupos de habla aymara en las ferias fronterizas, pero entre éstas las féminas de Islluga y Cariquima no usaban *tulmas* como en Bolivia. Las primeras se diferenciaban de las segundas porque solían mantener las trenzas, en tanto que las mujeres de Cariquima llevaban cola sin trenzar. El peinado servía para distinguir también a solteras de casadas. El viento y la sequedad del ambiente despeinaban mi corto cabello y en las juntas que teníamos en los patios de las casas en diferentes localidades a las mujeres mayores le resultaba intolerable mi peinado, me pedían trenzarlo. Con lo corto que lo tenía no había más remedio que confeccionar un peinado similar a las bebés. Aunque era objeto de risas, les parecía mejor que mi propio estilo.

El vestido, ya sea el *akso* o la ropa comprada, tenía una forma particular de caer sobre el cuerpo y cubrirlo de manera decente, abrigar o embellecer. El sombrero y su posición eran importantes. Si este se encuentra cargado hacia un lado, era signo de una coquetería sancionada socialmente por las propias mujeres y provocaba celos a los hombres que los llevaba a prohibir la vida social y castigar a sus esposas. El rebozo o chal, que cubre desde la cabeza hacia las piernas, era un elemento especialmente femenino. Con este se cubría el rostro, dejando casi la mitad para mirar de lado o hacia abajo, pues de frente era violento; forma que recuerda a Las Tapadas que pintó Rugendas en Lima.

Era en la fiesta de los carnavales el espacio privilegiado para exponer el buen gusto y los logros del trabajo del año. La vestimenta adecuada y bella era un *akso* bien tejido y con bordes de lindos colores por cada día de fiesta, y, los adornos en el cabello. En el caso de los hombres, pantalones, camisas y chalecos nuevos, el mejor de los sombreros, reloj, cinturones, acompañados de radios y ojalá con un vehículo que lo espera para volver a casa, configuraba un muy buen partido. Se veían cuerpos orgullosos de sus apariencias, ostentando su condición.

Mi primera experiencia de vestir para este evento fue particular, pues las mujeres que pertenecían a la comparsa con la cual iba a participar llegaron en la madrugada para asesorarme. El problema de mi cuerpo era la delgadez, pues el *akso* requería una cintura gruesa y la caída de la falda debía ser lo más amplia posible.

Me pusieron tres gruesas enaguas para posibilitar una bonita forma de usar este vestido en la fiesta. El color de este y la combinación del chaleco que va debajo eran de gran importancia: el *akso* café y el chaleco rosado, verde o amarillo intensos. Por supuesto, cara descubierta de cabello y trenzado para lucir un sombrero de paja con cinta roja; todo adaptado para la figura de la mujer casada.

Si bien mi cuerpo fue objeto de risas, las experiencias de discriminación de las mujeres en el ambiente de las mayorías urbanas no se pueden comparar. En las ciudades las mujeres fueron violentadas, dejando huellas de dolor en sus cuerpos oprimidos:

Me sentía diferente total en el colegio, siempre me aislé y a la fecha de hoy no sé por qué, me avergonzaba de yo misma, será por lo que mi mamá me hacía esas trenzas, andar con el vestido largo, con esas sandalias horrendas (sonríe), yo te digo porque es lo que yo me sentía cuando era joven, incluso yo se los he comunicado a mis hijos, yo les digo como nos vestía la abuelita y ellos me dicen “que era salvaje mi abuelita, menos mal que está bajo tierra” (sonríe), imagínate, entonces como te digo, yo me avergonzaba y me alejaba de las amistades, de las, de las otras niñas, es que a las otras niñas yo las encontraba que eran tan bonitas, ¿me entiendes tú?— Eran, especiales, las miraba, otra vestimenta, más sexi como podría decirse ahora, vestiditos cortitos, algo bonito que se le veía a la mujer... y yo no, tosca-tosca, olvídate... entonces, siempre me alejé. (Raquel, T. de Arica, 1993).

Uno de los aspectos que me llamó la atención en las convivencias cotidianas o festivas era la drástica diferencia entre mujeres y hombres a la hora del descanso, particularmente en la forma de sentarse. Los hombres podían hacerlo en sillas y tirarse de forma extendida en el suelo. Las mujeres, con las piernas hacia un lado sobre la tierra, siempre en contacto con ella. En todos los rituales, los hombres se ubicaban a la derecha, mientras que las mujeres a la izquierda. Los desplazamientos en el pueblo o hacia localidades diferentes a la propia muestran a hombres (esposos) por delante y a mujeres (esposas) atrás, de forma rápida y a pasos cortos, lo que fui adoptando sin darmw cuenta hasta que nos lo hicieron saber otras y otros colegas.

Un cuerpo que muestra el trabajo que se ha desarrollado a lo largo de la vida era altamente valorado. Mientras para las mujeres el cuerpo cansado es notorio en la actividad textil, el pastoreo y la agricultura eran los referentes de los hombres.

Las reglas de cortesía imponían saludar con la mano, solo con un suave roce y en ocasiones especiales un abrazo que no toque de frente los cuerpos ni con golpes. Las mujeres cargaban sobre sus espaldas a sus hijos, leña u otros objetos. Los hombres nunca cargaron a los niños, solo objetos. El beneficio de la quinua, esto es, pisarla con los pies, apenas tostada para sacar su cáscara, solo era realizada por mujeres, nunca lo hicieron los hombres. Si alguien transgredía estas reglas, provocaba risa por el ridículo que generaba, pues los cuerpos masculinos no eran aptos para estas tareas.

Todos estos aspectos, considerados como formas correctas de comportarse, configuraban un cuadro de referencia para designar a quienes no lo seguían como carente de normas y valores éticos y estéticos humanos que aplicaban a los cuerpos sexuados y generizados según edad y estado civil. El *q'ara*, justamente es aquel que se halla lejos de estas pautas. Las personas casadas deben cumplir con estricto apego a las normas. Es el esposo y la esposa, en tanto *jaqi* (persona social), en quien recae la máxima responsabilidad como seres generizados y esto procede en términos estrictamente binarios. Como veremos en el siguiente capítulo, se cultivan cuerpos según modelos basados en diferencias esenciales de ser mujer esposa y ser hombre esposo. De aquí que la corporeidad femenina seguía estrictas reglas que se van encarnando durante las etapas de vida previa a la unión conyugal.

Como vimos en el capítulo dos el desarrollo del ciclo vital de las personas era concebido según las capacidades-habilidades que los cuerpos de los seres humanos van desarrollando en términos cíclicos: nacimiento y desarrollo de los cuerpos (según fases cultivadas socialmente) madurez- muerte-nacimiento. La familia, grupo de parientes y la comunidad étnica eran las instituciones que aplicaban un sistema normativo que guía este desarrollo. Este último distingue, según oposiciones binarias, el comportamiento de hombres y mujeres y los contenidos de lo femenino y lo masculino.

Los saberes y creencias sobre los cuerpos humanos indican que las personas van elaborándose a lo largo del ciclo vital a través de un proceso, pasando etapas que se configuran sobre la base del crecimiento orgánico. Esto es, mediante una compleja forma de concebir la materialidad e inmaterialidad de los cuerpos. Es el *chima* o *chu-*

yma (concepto que integra los órganos corazón, pulmones, hígado y cerebro) la clave para comprender el desarrollo de lo que podríamos llamar el desarrollo físico y mental de los cuerpos humanos. Este término ha sido traducido como corazón desde la lengua colonial, pero no es adecuado puesto que lo que la biología designa con esta palabra, en aymara se dice *lluqu*. La persona bien formada (*jaqi*) posee un *chima* que traducen como tener corazón, pero se refieren a las capacidades y habilidades de los cuerpos para alcanzar el estatus de persona o *jaqi*, lo que implica aspectos como memoria, sentimientos, carácter, pensamientos. Un niño pequeño tiene “poco corazón”, esta recién formándose, biológica y socialmente, sus capacidades-habilidades están en desarrollo. Cuando se adquiere el estatus de esposa/esposo comienza el inicio de un aprendizaje que los conduce a un verdadero “corazón”. De aquí el ritual del matrimonio denominado *jaquisachiña* en el que a los recién casados se les llama “*guaguas*” (bebés). Pronto van tomando las riendas de su vida y realizando acciones que les permiten ganarse el respeto y prestigio del grupo. El prestigio se va adquiriendo a través de la vida mediante la adopción de distintas responsabilidades y desafíos. Entre estas actividades se hallan las pasantías como alférez de santos patronos y carnavales, hasta llegar a la ancianidad. Un abuelo que ha cumplido correctamente a lo largo de su vida con el ideal de un comunero tiene “corazón” y exitosamente cultivado, es un sabio.

Estas ideas pueden ser observadas en los funerales de las personas adultas o *jaqi*. Si la fallecida o fallecido era respetado, de alto prestigio en su grupo, el ritual funerario será con mayor parafernalia y asistirá mucha gente. En el extremo opuesto, un nonato, un bebé o algún adulto que rompa las normas de la convivencia humana, o sea, aquellos que no tienen “corazón” tendrán un funeral discreto y participará solo su grupo familiar restringido.

Ludovico Bertonio registró algunas ideas relacionadas con lo anterior. Por ejemplo, hallamos el término *manqhue chuyma* que designaría “lo interior del corazón o pensamiento” (Bertonio, [1612] 1984, p. 215). Esta parte del cuerpo es esencial en la construcción del sujeto; pues en tanto pensamiento se precisa elaborar, formar. Esto coincidiría con Joseph Bastien (1986 y 1987) cuando señala que su función para la vida es clave para la reproducción del individuo y la sociedad. Se trataría de la emoción y la razón.

En la comunidad aymara del norte chileno encontramos que la cabeza, es la parte que se forma primero en el feto masculino, las manos y las piernas en el femenino. Si consideramos que cabeza en las lenguas latinas, es una parte capital del individuo puesto que se distingue como sede del pensamiento y la parte superior del cuerpo, lo que deriva en la noción de mando (Guiraud, 2001), tendríamos que asumir que los hombres y lo masculino se marca en este sentido. No obstante, la importancia asignada a *chima* pervive como lugar del motor de la vida, por lo que tanto mujeres como hombres están dotados de este componente que explica la vida humana. Pero la sede superior del cuerpo, entendida como razonamiento, esta estrechamente vinculada a los interiores (pulmón, corazón) y se distinguen mujeres y hombres por sus capacidades

reflexivas. En palabras de las mujeres entrevistadas: “las abuelas decían que las mujeres tienen siete pensamientos y los hombres uno solo.”

Las categorías del ciclo vital de hombres y mujeres nos ofrecen una fuente importante de información para aproximarnos a la configuración de los cuerpos configurados en forma binaria siguiendo los modelos de géneros apropiados para madres, padres y demás parientes que la vinculan con el conjunto de la comunidad.

Tabla 21. Términos aymaras del ciclo vital

Masculino		Femenino	
Sullu	Antes de nacer. Desde la fecundación hasta antes de nacer	Sullu	Desde la gestación hasta antes de nacer
Asuwawa	Recién nacido, puede ser hasta seis meses o quizás menos	Asuwawa	Recién nacida, puede ser hasta seis meses, quizás menos
Wawa	Hasta cuando baja de la espalda, cuando comienza a andar	Wawa	Hasta cuando baja de la espalda, cuando comienza a andar
Wawa Yuqalla	Niño, cuando comienza a andar, hasta 3-4 años	Wawa Imilla	Niña, cuando comienza a andar hasta 3-4 años
Jisk'a Yuqalla	Pequeño Yuqalla	Jisk'a Imilla	Pequeña Imilla
Yuqalla	Niño (puber)	Imilla	Niña (púber)
Jach'a Yoqalla	"Yuqalla Mayor. Hasta los 14-15 socialmente deja de serlo"	Jach'a Imilla	"Imilla mayor Hasta los 14- 15 deja de serlo. Cuando su cuerpo toma forma de mujercita"
Wayna	Aproximadamente a partir de los 15 años. No es exacto. Lo es hasta que se casa	Tawaqu	Aprox. a partir de los 15 años, hasta que se casa
Chacha	Esposo, alude al sexo masculino y a la sexualidad activa.	Warmi	Esposa, alude al sexo femenino y a la sexualidad activa.
Auki	Padre. Varón maduro	Tayka	Madre. Dama madura
"Ancha Auki Achichi"	"Muy viejo Abuelo"	"Ancha Tayka Apache"	"Muy vieja"
Jiwata	Muerto	Jiwata	Muerta
Amaya	Concepto más general para aludir a todos los muertos	Amaya	Concepto más general para aludir a todos los muertos

Efectivamente, la gran cantidad de términos y sus referencias nos remiten a las marcas de género en el proceso del curso de la vida. Las categorías revelan la idea de fases “cultivadas”, lo cual significa que cada una de ellas implica un conjunto de normas que deben ponerse en práctica cotidianamente. Las denominaciones de estas etapas y las interpretaciones que hacen las y los entrevistados indican que existirían dos fases en las que el género desaparece: el principio y el fin de la vida. Las

categorías de diferenciación, que comienzan alrededor de los cuatro años de edad, refieren tanto al desarrollo corporal como a las capacidades y limitaciones esperadas en el contexto familiar y social. Los términos *Imilla* para las mujeres y *Yocalla* para los hombres aluden al primer momento en el que se inicia el proceso de configuración del género binario, es decir para encarnar la femineidad y la masculinidad. Las tareas diferenciadas entre mujeres y hombres comienzan a realizarse, compartiendo la asistencia a la escuela; espacio de socialización donde se recibe información acerca de los modelos genéricos homogenizantes del estado chileno. Las etapas que le siguen: *Tawaju* y *Wayna* consolidan lo aprendido antes y se trata de la fase crítica de la formación, pues desarrollarán las principales tareas que realizarán el resto de la vida. Se estimula y evalúa la capacidad de “ganarse la vida”, o sea la independencia económica y, en general, la capacidad para resolver problemas. Los principales agentes socializadores son la madre, el padre, la abuela, el abuelo, los tíos y tías por el lado del padre (grupo de parientes de una estancia). Los comportamientos maternos y paternos son los modelos ideales que se intentan imitar. El padre asume un rol de autoridad, la madre enseña y corrige. Ambos castigan cuando las y los jóvenes no cumplen con las conductas esperadas. Son los responsables de inculcar los valores adecuados para la vida adulta (respeto, obediencia, responsabilidad, buena reputación, reciprocidad, competencia, honradez, austeridad). Las abuelas y los abuelos intervienen especialmente a través de consejos, de crítica a los desvíos conductuales de los jóvenes y en enseñanzas relativas a las celebraciones y rituales. Una de las expresiones más recurrentes que escuché de parte de ellos en los días cotidianos cuando alguien no se comportaba correctamente fue: *jacaso no eres gente*;

El grupo de pares era fundamental en el proceso de relaciones intergéneros. Las y los jóvenes mayores y con más experiencia son los que instruyen e informan. El pastoreo, las fiestas, la escuela (internados) eran los lugares propicios para establecer contactos. Las relaciones amorosas se expresaban en intercambios de regalos: las mujeres obsequiaban bellas fajas, en tanto los hombres les confeccionaban sandalias, trenzados, sombreros o aretes. Solían también enviar cartas de amor y las experiencias sexuales antes de formalizar la unión era común. Si no formalizaban la unión, los hijos o hijas de estas relaciones se entregaban en adopción a parientes, los criaban la familia del padre o con la familia de la madre si es que permanecían en ella.

La fase *chacha* y de *warmi* es la más larga y la de mayor reconocimiento político en la comunidad. La noción de *chacha* (esposo o conviviente) alude a la sexualidad⁴⁰, esto es a la potencia sexual masculina de lo cual no está exenta su alter: *warmi* o esposa.

La etimología de los términos que nombra cada fase parece marcar las diferencias entre los géneros, pero no observamos una palabra que designe al hombre o a la mujer, como la existente en la lengua castellana; sino que estos dependen

40 Información recogida en las entrevistas y aportada por el Profesor Manuel Mamani en comunicación personal. Idea que se refuerza por otros antecedentes etnográficos que se exponen en el siguiente capítulo.

de la fase del ciclo vital. La denominación *jaqi*, que en las comunidades se traduce como “gente” y que se ha comprendido como persona, implica a ambos géneros en su condición de partes de la unidad conyugal. Por ello se acompaña de los términos *chacha* o *warmi* (*jaqi chacha* o *jaqi warmi*), lo que equivale a persona social. Aun cuando resta por investigar sobre los contenidos de este concepto, las nociones de *chacha* y *warmi* contienen significados importantes para comprender las concepciones de la masculinidad y de la feminidad. En tiempos coloniales el cura jesuita definió en su diccionario: *marmichata* disfrazar a uno en hábito de muger o *chachanco karahuakho cutita, ipa keusa*, mujer atrevida o masculinizada (Bertonio, [1612] 1984).



Fotografía 21: hombres de Cariquima representando la fiesta de los carnavales en la Feria Anual de la comuna de Colchane (2016)

5.3 El devenir de los cuerpos

La escuela, el servicio militar y el trabajo en las ciudades llevó a las nuevas generaciones a adoptar, de manera generalizada, vestidos y peinados más cercanos a los estilos modernos que se usan en las ciudades del norte de Chile, sin embargo fueron y han ido transitando a formas locales que aún distinguen al grupo. La tendencia de largas cabelleras para las mujeres se mantiene, pero ahora se deja suelto o ligeramente tomado. Sin embargo, hay algunas mujeres que optan por cabellos cortos. Entre los varones jóvenes se ven tendencias a los nuevos cortes de cabellos de las mayorías, los que incluyen una amplia variedad de estilos. Los vientres expuestos de las jóvenes universitarias o los tatuajes en sus cuerpos no son ya excepcionales. Las festividades (especialmente carnavales en las localidades de origen y las celebraciones de bodas en las ciudades) siguen ofreciendo un espacio en el que el vestido y las formas de peinar en la actualidad se ven de manera similar a las que utilizan las familias de estratos populares. El maquillaje en los rostros de las mujeres es ampliamente utilizado, especialmente en las solteras. De igual manera, el vestido de los hombres no difiere de los no indígenas: jeans ajustados, camisas de colores y chaquetas de cuero.

El saludo de beso en la mejilla y abrazo va dejando atrás el escaso contacto físico de antaño.

Para algunas mujeres residentes en la ciudad, la parte más importante del cuerpo femenino sería el vientre, especialmente dentro de él la matriz, la cual debe cuidarse, ya que si ésta se enferma peligrará la gestación de los hijos. Por otro lado, la parte más importante del cuerpo del hombre serían sus órganos genitales.

La gran importancia que adquiere la matriz (útero) en términos simbólicos está vinculada a Pachamama, deidad a la que se venera; esta se piensa como contenedora, que cobija, nutre y posibilita la vida en este mundo. Asimismo, asociada a lo femenino y a la sangre (*wila*), como sustancia corporal esencial de los cuerpos, es también sustancia apreciada y requerida por todas las divinidades (antepasados)⁴¹. En cambio, la grasa y el semen son los elementos básicos que producen la vida y se asocian a lo masculino. Por ejemplo la palabra *lik'ichiri*, es el término aymara para designar al personaje mítico que extrae la grasa a los vivos por efectos mágicos produciendo la muerte. Justamente la grasa y la sangre son dos componentes fundamentales de las ofrendas en todos los rituales.

En un encuentro de sanadoras y sanadores realizado el año 2009, les solicitamos nos enseñaran sobre el cuerpo humano a través de dibujos nombrando sus partes, lo hicieron distinguiendo a mujeres y hombres, no aceptaron un cuerpo abstracto sin sexo-género. Y al consultarles sobre las enfermedades más frecuentes, también consideraron al género. Como se ve en la tabla 32, los atributos reproductivos marcan las diferencias.

Tabla 22. Enfermedades más frecuentes por géneros

Cuerpo enfermo de la mujer	Cuerpo enfermo del hombre
Cerebro Corazón Recaída de la matriz a los cuarenta y cincuenta años Los riñones Matriz. Pasada de frío Después de los 40 días del parto debe cuidarse. Sentarse en tierra caliente El cuerpo de la mujer se gasta más Matriz de mujer por fuerza se gasta Se gasta la columna por trabajo. La guata se enferma La mujer es más firme Descuido del cuerpo durante el embarazo hay que calentar el cuerpo porque está frío En las mujeres los huesos se vuelven blandos por amamantar y pérdida de calcio.	Garganta fría Corazón presión alta Pulmones/Tuberculosis Próstata fría, salado alcohol Dolores de cuerpo Estómago, más débil que la mujer Trabajo sexual. El semen hace debilitar a los hombres. Pasa de la próstata a la cabeza

⁴¹ Wilancha es el nombre que recibe el sacrificio ritual, ofrenda a las deidades principales.

Las celebraciones que agrupan a gran parte de las comunidades, ya sea en las localidades de origen (carnavales y fiestas patronales) y en las ciudades de la costa (matrimonios) se pueden ver en las redes sociales. Estas nos muestran, de un modo extraordinario, los cuerpos generizados como partes del tejido de parentesco y de la comunidad aymara contemporánea. En estas, la música y el baile, sintetizada en estilos propios de todo el sur andino, genera sentimientos de comunidad para configurar espacios de producción y reproducción de tradiciones en permanentes cambios. En un contexto de reivindicaciones étnicas y culturales, afirman procesos contra hegemónicos a la cultura que imponen las clases sociales dominantes euro centradas; y en este contexto, estos eventos actúan como fuerza centrípeta en términos étnicos. Pero también, se observan transformaciones en las relaciones de género, ya que tanto mujeres como hombres jóvenes se resisten al control de padres, madres y demás miembros de una comunidad con menor poder para frenar las decisiones individuales, que van tomando sus integrantes.

5.4 Los saberes acerca del cuerpo y su funcionamiento

David Le Breton (1990) ha señalado que los saberes acerca del cuerpo son la expresión de un estado social y van transformándose a través del tiempo. En las sociedades modernas se produce una ruptura entre el sujeto y el cosmos, el cuerpo es la parte indivisible del sujeto, el factor de individuación. Las actuales concepciones del cuerpo están vinculadas con el ascenso del individualismo como estructura social y con la emergencia de las ciencias. Es significativo que la lengua aymara actual no registre el término cuerpo. Se encuentra una aymarización de la palabra en español (*kurpu*). Denise Arnold *et al.* (1997a) señalan que es difícil traducir el concepto de cuerpo en las lenguas andinas, lo cual se debería a que su epistemología no reconoce el concepto de un cuerpo distinto e individualizado. Señala que:

No se piensa del cuerpo como algo que crece naturalmente sino algo producido por otros, en la acumulación corporal de conocimiento, sabiduría, alma, comida, etc. Por eso es más común utilizar conceptos como piel para describir la interfaz entre persona y ambiente. O se usan términos como *qama* para describir todo el complejo de nociones somáticas que engloban a la vida (ocupación, barriga, coraje, fuerza, sustento, descanso, placenta, y sangre menstrual) en una epistemología basada en los procesos de intercambio muy distinta de aquella de la medicina moderna. (Arnold, *et al.* 1997a: 9).

La separación entre sujeto y cuerpo ha ido procediendo en los últimos 50 años de una manera muy heterogénea en la población, pero al mismo tiempo de un modo contradictorio. A veces se superponen las epistemologías populares sobre lo

corporal, a veces conviven de manera paralela la separación entre cuerpo y cosmos con aquella visión en la que sujeto y cuerpo es una sola cosa. Sin embargo, las nuevas generaciones -más escolarizadas- tienden a concebir el cuerpo como una entidad orgánica discreta desde la perspectiva de la biología. Entre quienes han cursado solo enseñanza básica tienden a plasmar saberes acerca de la dinámica corporal que no separa cuerpo y cosmos, independientemente de su adscripción eclesíastica. Tanto en las personas con mayor escolaridad y/o con fuerte influencia de los medios de comunicación y residencia urbana permanente, se produciría la superposición de saberes entre los que la biología y el saber popular no indígena predominan por sobre aquellos que devienen de la historia de la medicina andina. En el otro extremo, entre las personas con menor escolaridad existiría un razonamiento positivo y religioso sobre la naturaleza y el universo; las concepciones del cuerpo tenderán a ser tributarias de la concepción de persona, que, como hemos indicado, en la tradición aymara implica que ello se alcanza solo si se siguen las normas y valores correspondientes a la categoría *jaqi*.

Las y los sanadores, con los cuales he compartido en varios encuentros a partir del año 2009, identifican lingüísticamente órganos articulados. En el caso de las comunidades altiplánicas de Tarapacá, la vida humana se compara anatómica y fisiológicamente a la vida animal, aún cuando se identifican ciertas particularidades. La comparación, que busca similitudes y diferencias, se asienta en una perspectiva de unidad en cuanto a lo esencial que une a estos dos seres (el ser humano y el animal); esto es que lo esencial está dado por la existencia -dentro del cuerpo- de un conjunto de órganos, relacionados entre sí, con ciertas funciones. Los matices diferenciadores entre unos animales y otros no escinden sino interrelacionan, contribuyen a connotar una misma naturaleza, que es la que explica en todos los seres vivos el funcionamiento de los cuerpos concretos. Pero, es la proximidad con las llamas y alpacas que se produce la mayor identidad de sustancia, pues tanto estos como los seres humanos provienen del mismo origen.

Se observa cierta categorización de un adentro y un afuera. Denise Arnold y Juan de Dios Yapita (1997a: 28) registran la distinción entre el cuerpo "físico" (lat. el "cuerpo superficial", *patxa kurpu*) y el cuerpo espiritual" (lit. el cuerpo dentro *manqha kurpu*), que exige la aplicación de diferentes técnicas de curación, psicológica/ritual o física. No obstante, los antecedentes acopiados en Tarapacá no confirman la asociación adentro=cuerpo espiritual, afuera=cuerpo físico. La parte interior, *adentro*, enfatiza en las vísceras cuya dinámica es lo más relevante para el funcionamiento del cuerpo. Existe consenso en que "el *chima* está compuesto de tres partes; el bofe (pulmones), el hígado y el corazón. Estos se vinculan a la cabeza, al cerebro por su relación con el pensamiento. La influencia de la biología se presenta en algunos casos a través de la duda, de la combinación de ideas. Se argumenta que "*el corazón es por la sangre no tanto con el pensamiento, en el cerebro hay un pensamiento, un animu*" (Sanador de Escapiña, 2009).

Las sanadoras y los sanadores argumentan que el corazón (*lluqu*), los pulmones (*chima*), el hígado (*k'iucha*) son fundamentales para la vida, acercándose más a lo propuesto por Joseph Bastien. Argumenta que, en los kallawayas, colectivo de la zona medio-oeste de Bolivia, el cuerpo (*nqhuntín*) es entendido como todas aquellas partes que forman un mismo interior, incluyendo el yo interior y las experiencias no son percibidas dualmente como aquellas de la mente y aquellas del cuerpo. Se refieren a su cuerpo como dentro e interior (*uqhu*). La parte más importante es el corazón que bombea la sangre a través del cuerpo. El corazón es el pensamiento, las intenciones y las emociones. La sangre y la grasa dan poder al cuerpo y se produce en las entrañas. Estas incluyen el hígado, riñones, estómago e intestinos. La sangre es el principio de la vida y viene del corazón; la grasa el principio de la energía y viene de las entrañas. (Bastien, 1986)

Este autor, sostiene que los andinos contemporáneos no creen en un alma o espíritu que sea inmaterial y esté agregado a sus cuerpos, tales como los conceptos post platónicos de un patrón ideal o las ideas cristianas de una forma inmortal. Ellos creen que el alma o ánima no es un ser, sino un fluido-físico, que a veces se describe como vapor o resuello. Nos informa que un análisis etnohistórico de las partes del cuerpo muestra que lo conceptualizan como principalmente constituido por un corazón (un sistema orgánico responsable de las funciones cognitiva, nutritiva y de bombeo) y *samay*, esto es un sistema orgánico responsable de la respiración. Argumenta que alma y *animu* /*animu*/ se utilizan el uno por el otro para referirse a las emociones, el vapor y el aliento que fluye a través del cuerpo. De este modo, concluye que los andinos conciben el cuerpo en términos de procesos orgánico y respiratorio que hacen circular sustancias vitales (sangre, alimentos, la respiración y las emociones). Estas sustancias son físicas, aunque no se puedan ver directamente (Bastien, 1986: 8).

Gerardo Fernández, por su parte, señala que el corazón (*chuyma*), es considerado uno de los órganos más importantes del cuerpo humano en comunidades aymaras de Alto La Paz. Este sería el centro de la persona, puesto que en él se ubicarían las tres sombras o las tres almas: *māayu* (primer *ajayu*) o *Ajayu, pā ajayu* (segundo *ajayu*), o *ánimu, kimsa ajayu* (tercer *ajayu*) o coraje. Agrega que el corazón es un lugar inespecífico dentro del organismo que facilita el contacto con los principales órganos corporales del ser humano, potenciando el intercambio de fluidos corporales. En el corazón se ubica todo lo relativo al ánimo, como también las vísceras y las entrañas del cuerpo, es decir, lo que está dentro del individuo. (Fernández Juárez, 2004: 283).

Los andinos de Tarapacá coinciden en que el cuerpo humano y animal está compuesto por un elemento central para su funcionamiento: el *animu*. También se le puede llamar *ispíritu*. Se trataría de un componente material e inmaterial para el buen funcionamiento del organismo. Se puede ubicar en todo el cuerpo, aunque también se reconocen dos localizaciones específicas: la cabeza y el corazón.

En este sentido, la noción de *chima* expresaría un concepto clave para

comprender la naturaleza del cuerpo humano. La relación que se establece entre los órganos principales (*lluqu, k'iucha, chima*) y a la acción de sentir-pensar nos dice que se trataría de un concepto complejo, de un nivel de abstracción mayor. Esta idea puede sostenerse también si analizamos otros campos semánticos, como el que se observa en la textilería o en la concepción del territorio. Como mencionamos antes, *chima* sería el centro del espacio textil tripartito, configurando un cuerpo animal, con referencia a su interior (adentro y profundo) (Cereceda, 1978: 1030). De igual modo, la otra analogía utilizada para la representación del cuerpo en la que aparece el concepto de *chima* se encuentra en la concepción del espacio que habitan. Este se concibe como la anatomía del cuerpo humano concebido en tres partes unidas orgánicamente a través de las entrañas.

Otra lectura posible es que si *chima* nombra a los pulmones (García, 2005: 36), el centro de las cosas y las personas estaría en la función que cumple este órgano para dar vida, aspecto que se relaciona con la importancia del sistema respiratorio y el aliento vital como dimensión principal del *animu* (ver *infra*). Una interpretación como esta plantea la cuestión de por qué se traduce y o define como corazón. Se puede suponer que fue y es una equivalencia realizada para comprender la idea de la centralidad del corazón para la medicina colonialista. Sea una u otra idea la más acertada, podemos decir que la estructura orgánica de los cuerpos opera sobre procesos, que podríamos llamar fisiológicos, con base en una condición energética (motor) y en una correcta coordinación y sincronía de sus segmentos o partes constitutivas. Es posible argumentar que para los sanadores el desequilibrio de la temperatura afecta la salud provocando diferentes padecimientos. Una aproximación certera al enfermo es aquella que da cuenta de su condición cálida, fría o cálido-fría. Es por ello por lo que se insiste en el examen físico a través de la palpación del pulso y se mira con desconfianza el proceder de algunos médicos que no se dignan en examinar a sus consultantes. No procede a la manera del exorcismo alopatóico intentando erradicar de un solo golpe todo mal, sino pausadamente acompañar al enfermo en su recuperación facilitando el proceso mórbido en su curso.

Las sanadoras y los sanadores expresan su conocimiento del funcionamiento del cuerpo a través del ritmo de la circulación de la sangre en las venas, lo cual se relaciona con el corazón *chima-animu*. Al parecer lo que las personas ingieren afecta a la sangre, como sustancia y a la circulación. Una mala circulación de la sangre afecta a todo el organismo. Las pastillas e inyecciones mal administradas cortan o interrumpen la circulación de la sangre, produciendo “encogimiento”, algo así como parálisis del cuerpo. Interrumpe procesos biológicos básicos y en algunos casos puede producir la muerte. La idea de la circulación intracorpórea como un proceso en el que sustancias y fluidos se desplazan por un sistema de tubos o canales internos impregna gran parte de la explicación del enfermar, del desplazamiento interno de la enfermedad y, por tanto, de su localización final en la topografía o anatomía del cuerpo. La sangre, que circula por las venas hacia todo el cuerpo, partiendo del

corazón, es el elemento capital; su curso es posible seguirlo con una palpación fina siguiendo el trayecto de los vasos sanguíneos de la superficie, también las características de grosor, fuerza, velocidad de sus pulsaciones clarifican aspectos diagnósticos centrales. Fluyen o se desplazan a modo de circulación o de tránsito interno otros componentes: la respiración y sus secreciones, los alimentos por el lumen digestivo, la menstruación por el aparato genital, fluyen sensaciones y corrientes por el nervio. Se enferma todo aquello que presenta una obstaculización de dicho tránsito: alimentos y elementos extraños que tapan las tripas; las secreciones bronquiales que se estancan y no fluyen, la pérdida del flujo menstrual por enfriamiento de la matriz o por embarazo, etc. Subyace aquí una representación muy dinámica de flujos dentro de sistemas o circuitos internos pensados según una lógica de equilibrio interno en el que el concepto de cálido, frío, cálido-frío opera de manera importante. De este modo, la medicina andina se esfuerza por eliminar todo lo que entorpece los flujos, saca sustancias tóxicas del cuerpo, favorece la circulación de la sangre restableciendo equilibrio frío/calor, limpia el interior del tubo digestivo obstruido, masajea el nervio doliente, etc. En esta parte de su tarea el sanador o sanadora aymara se asemeja a la imagen del médico del sistema de salud: en tanto sujeto con cuyos conocimientos está interviniendo directamente sobre determinados órganos y procesos internos con el fin de establecer la cura de la enfermedad; este es el momento del acto médico en el cual se analizan síntomas, se explora irregularidades, se prescriben tratamientos, como hace el doctor. Las correspondencias que las y los entrevistados establecen entre el cuerpo (individual-colectivo) el territorio y el cosmos nos hablan de un modelo relacional; en consecuencia, sería un error realizar esta equivalencia pues el modelo anátomo-fisiológico que subyace en la medicina moderna, ya que en el razonamiento aymara se identifican relaciones a partir de la fuerza interna, que es la que está comprometida en la interioridad de estos procesos, y que es la responsable en última instancia de la vida humana. Fuerza interna vinculada al cosmos a través del *animu*. La vida sería un proceso que el médico aymara reconoce y describe en la materialidad del cuerpo, como condición necesaria pero no suficiente, pues la humanidad se debe a las generaciones anteriores (*achachilas, mallkus-t'allas*), quienes dictaron las normas y ética del buen vivir y que se manifiestan en el territorio como divinidades protectoras (cerros, vertientes, ojos de agua). Las generaciones pasadas, presentes y futuras se integran en lo material e inmaterial, inscritos en un territorio tan conocido como un cuerpo viviente, todas forman parte de un universo en el que la vida humana no se escinde de aquello que la hacen posible. Es en este contexto que adquiere relevancia la noción de *animu*.

El cuerpo humano y el de las llamas y alpacas están compuestos por un elemento central para su funcionamiento: el *animu*. Corresponde a un principio fundamental para la vida cuya pérdida parcial o total lleva a la enfermedad y a la muerte respectivamente. Se puede ubicar en todo el cuerpo, aunque también se reconocen dos localizaciones específicas: la cabeza y el corazón. Estas localizaciones no son

compartimentos aislados, sino que reflejan una ligación profunda que se expresa en aquello que denominan como pensamiento (reflexión-emoción-memoria).

El *animu* crece junto con la persona, viene con la *wawa* desde la gestación, período en el cual no hay diferencia de género, se desarrolla a lo largo de la vida humana y sobrevive la muerte de la persona, pasando a denominarse *alma*. Una acepción relacionada a *alma* es *ánima*. Una mujer chipaya atribuye la figura del *animu* al “ángel de la guarda”, denotando así la influencia cristiana del término. Se considera que el *animu* viaja durante el sueño, lo que implica un desdoblamiento del cuerpo que se considera relevante si este sueño predice la suerte o el infortunio. Como nos relató Silveria M. cuando recuerda lo que dijo su marido unos días antes de su muerte: “*Ahora esta noche me soñé mal, dijo. Parece que yo me voy, mis guaguas quedarán vivo*”.

El *animu* también puede escapar del cuerpo cuando ocurre un *susto* como veremos más adelante. El *animu* sólo podría visualizarse en la sombra de la persona: “Una vez he visto en la luz, dos sombras había, uno claro y uno más oscuro, el oscuro dice que es del *animu* y el otro es normal no más la sombra” (Ernesto. M. de Camiña, 2009).

El corazón se considera la parte del cuerpo más importante, no sólo ligada a la vida material, la circulación de la sangre, sino también a la vida de relación, el *pensamiento*, el enamorarse:

Si corazón malo ¿acaso puedes vivir tú? No puh, por corazón estamos pensando, tamos vivos poh” (Samuel.M., de Isluga, 2009).

El corazón se asocia no sólo por proximidad al estómago y al pulmón. El hígado se menciona a su vez como otra parte principal.

El cuerpo sano es aquel en el que la circulación de la sangre es adecuada. No todas las personas son iguales en este sentido, lo que se observa, empíricamente, en la temperatura corporal y ésta se percibe en la vena palpando el pulso e interpretando su condición a través de tres categorías: *chuñuri* (fría), *junt'u*, cálida, *junt'uptat* (tibio). La otra sustancia esencial es la grasa. Joseph Bastien sostiene que la distribución de la grasa es, junto a la circulación de la sangre, a la unión de un fluido aglutinante (*animu*) y a la eliminación de fluidos tóxicos, los componentes básicos para la salud (Bastien, 1986, p. 14). En Isluga, las sanadoras indican que la circulación de la sangre se percibe en la *vena*, palpando el pulso e interpretando su condición fría o cálida, siendo diferente en cada persona:

Hay personas que tienen cuerpo caliente, cuerpo frío. Así, ellos saben. De acuerdo con eso tocan primero, te ven la sangre como circula”. (Isabel, C. de Alto Hospicio, 2009)

Mira, sangre corre, este es la vena, sí, mira esta sangre de ahí a acá [silbido indicando rapidez], salta al tiro como agua, ¿ve? (Samuel, M. de Isluga, 2009).

En el estómago también se establece la distinción cálida/frío: “No somos solo un cuerpo, algunos tenemos el estómago cálido, otros fríos, ¿no ve? Por eso curanderos hay que tantear bien” (Samuel, M. de Isluga, 2009).

La reproducción humana se representa en el cuerpo femenino en la figura de la *matriz*. En el cuerpo masculino su equivalente es el *padre* (asociado en términos modernos a la próstata). El embarazo se percibe en el cuerpo femenino cuando “salta la matriz”. La placenta presenta una connotación de peligro para la madre si queda dentro del cuerpo y debe enterrarse luego del parto.

La fertilidad se asocia en la mujer a una *matriz* cálida, por oposición: “por frío, por viento se hela matriz, así tampoco se cría guagua”. En el hombre, la fertilidad se asocia al semen (*muju*) espeso: “semen tiene agua, por eso no tiene guagua. Ese que tiene espeso, ese tiene guagua” (S.M., Isluga, 2009). El “cuerpo abierto” se considera riesgoso para la vida. En el embarazo, el parto y el puerperio el cuerpo debe ser protegido del frío. Pero especialmente en el puerperio, pues se encuentra proclive al *aire*, que puede entrar por frío o por calor, en el caso de la *recaída*.

Hay una distinción intrínseca en las personas que explicaría su resistencia y valor frente a la enfermedad que se expresa en la noción de “cuerpos firmes” versus “cuerpos débiles”.

Se encuentra presente en el imaginario colectivo la idea de mutilación y comercio que ejercen los *doctores*. La cirugía no busca solucionar la causa del lema sino “cortar la tripa”, lo que genera secuelas irreversibles. A su vez, la figura del *liq'ichiri* se puede leer todavía en las prácticas hospitalarias:

Pero grasa hacen sacar, algunos se sacan para hacer medicina, hospital saca ese yo sé poh, hospital saca después de la mitad que queda, te deja ese está bien, todos sacan, por eso se mueren, de ahí esa grasa hacen remedio pues, hacen remedio, hasta con esa persona mismo ya está venido. (Samuel, M., de Isluga, 2009).

5.4.1 El concepto de animu

El *animu* es un elemento sustantivo para la vida. La comprensión de los fundamentos ontológicos y epistémicos de la teoría de la vida para los andinos pasa por entender el concepto de *animu*. Es una parte del cuerpo cuya naturaleza no es fácil de entender. Solo una interpretación ligera podría argumentar que este concepto equivale al de ánimo, al de alma y/o al de espíritu como lo entiende la lengua castellana. Contiene referencias materiales e inmateriales y se halla en la base del

modelo etiológico-terapéutico del sistema médico indígena. Es posible identificar dos aproximaciones a los contenidos de este concepto. Una de ellas sostiene que el *animu* sería un componente del organismo de las personas, animales y vegetales, de las entidades animadas (fuentes de agua, montañas) cuya naturaleza es material e inmaterial al mismo tiempo. La otra se inclina por enfatizar en su inmaterialidad.

Palmira La Riva (2005) es una de las autoras que ha investigado especialmente sobre sus significados. A partir de data etnográfica, principalmente de la región del Cuzco, y de fuentes etnohistóricas concluye que el *animu*, sería una “fuerza anímica” no sólo humana. También recibe el nombre de *ispiritu* y sería la entidad que da vida al cuerpo (principio vital). Una vez que la persona fallece, se denomina *alma* al *animu* del muerto, y se encuentra íntimamente asociado al *aya* (cadáver). Esta autora constata que no hay una concepción única ni unívoca de *animu*, sino una pluralidad de representaciones y una variación en el número de entidades anímicas que involucra tanto diferencias regionales, como de género. Varía a lo largo del ciclo de vida de un individuo en un proceso paulatino de adquisición de fuerza anímica y fijación de esta en el cuerpo para decrecer con la edad hasta la pérdida total con la muerte. Respecto de su localización, argumenta que este se encuentra repartido por todo el cuerpo; no obstante, un análisis más detallado muestra que el *animu* se puede concentrar en ciertas zonas y sustancias corporales: ‘en el “corazón” *sunqu*, en la “cabeza” *uma*, en la “sangre” *yawar*, así como en el mismo nombre de la persona, entre otros. Agrega que el *animu* es también identificado o comparado con la sombra de un individuo, misma que aparece como su manifestación visible. Se identifica con sonidos o forma de animales alados como las mariposas, luciérnagas, moscas o pajaritos, especialmente cuando los sanadores lo reintegran al cuerpo a través de un tratamiento terapéutico (La Riva, 2005: 64).

Hemos visto que Joseph Bastien marca la dimensión material del *animu*. Cita a Enrique Oblitas para recuperar la idea de fluido que da consistencia al cuerpo: “Él quiere decir que es un fluido que psicológicamente liga todo el cuerpo. El *animu* se llama *juchuy ajayu* (*ajayu* pequeño) y el *alma* se llama *jatun ajayu* (grande). Cuando una persona pierde su *ajayu pequeño* se enferma, se desorganiza y su cuerpo empieza a secarse (la sangre se vuelve delgada, la piel empalidece, se manifiesta una extenuación general). Cuando una persona pierde su *jatun ajayu*, la persona muere, porque su cuerpo se seca (Oblitas 1963: 32-33). Dicho de otro modo, Bastien plantea que

Los qollahuayas (sic) consideran al *animu* y al *alma* como fluidos que fluyen a través del cuerpo, en forma análoga a la energía eléctrica que es invisible, pero que conecta todas las partes con una sustancia cargada. Ellos distinguen el *animu* del *alma*, en que el *animu* es utilizado para describir la partida temporal de este fluido, pero el cuerpo está todavía en el ciclo húmedo y seco. En otras palabras, el fluido puede retornar al cuerpo seco. El *alma* se refiere al fluido que se separa del cuerpo en el momento de la

muerte, de suerte que el cuerpo permanece en el ciclo seco y el *alma* en el ciclo húmedo. El *animu* y el *alma* no se consideran seres sino fluidos dentro de los ciclos húmedo y seco del cuerpo. (Bastien, 1986: 13).

Entre aquellos que tienden a considerar que se trataría de un componente inmaterial, hallamos a Fernández, Arnold y Yapita (1998) y a Xavier Albó (2000). Gerardo Fernández (2004) señala que entre los campesinos aymaras del área de Jesús de Machaca, así como los del sector lacustre de Santiago de Huata y Achacachi (provincia Omasuyo, departamento de La Paz) las entidades anímicas que poseen los seres humanos en el altiplano reciben la denominación de *ch'iwi*, “sombra”, y son tres (*kimsa ch'iwi*) las entidades que poseen la característica de ser sombras gemelas entre sí y con respecto a su propietario, por cuanto constituyen su “doble”. Cada una de estas tres “sombras” recibe una denominación específica: la primera y más importante es conocida como *ajayu*, término antiguo recogido por Ludovico Bertonio, ([1612]1984: 108) que lo define como “la sombra de todas las cosas”. El *ajayu* es la sombra principal, su pérdida implica la muerte irreparable del doliente. Las otras “sombras” reciben denominaciones prestadas del castellano; tal es el caso del *animu*, “ánimo”, de carácter secundario frente a la primera.

La tercera de las “sombras” recibe la denominación de *kuraji*, “coraje” y su pérdida resulta sólo un episodio sin importancia”. En el cruce semántico de sombra y *animu*, atribuye a las sombras una existencia dual: por un lado, en el interior de la persona, en su corazón, *chuyma*, por otro, en la “sombra” externa, *ch'iwi*, sobre la que se aprecia el contraste de matices que la luz provoca entre el *ajayu* interno y el “coraje” externo (Fernández Juárez, 2004: 279-281).

Denise Arnold *et al.* (1997a) definen el término *ajayu* como sinónimo de *espíritu* y como lo que va junto con la persona, cuidándola como “ángel de la guarda”. Dicen que el ánimo o espíritu suele dejar el cuerpo de la parturienta durante el parto dejándoles sin fuerzas (Fernández Juárez, 2004: 279-281). Por su parte, Xavier Albó (2000) nos dice que la palabra espíritu, que trató de imponerse a los andinos, sólo se usa en contextos muy específicos: para referirse al *Tata Espíritu*, pero no en una identificación con el espíritu santo, sino como un día dentro del ciclo agrícola, el “día de pentecostés” en que se realiza la fiesta de los productos recién cosechados y se marca el inicio de la estación del “hambre”. El otro uso de espíritu, lo cual equivale a *animu*, es para referirse a un arquetipo germinal, el aliento vital. Según este autor existe una distinción básica entre los términos *animu* y *alma*: *animu* se refiere al espíritu de lo vivo, mientras que *alma* se utiliza más para referirse al de los muertos. Existirían tres espíritus vitales que se clasifican según su capacidad de desprenderse del cuerpo: estos son *animu*, *ajayu* y *coraje*. El elemento que permite referirse a los tres es “*chiwi*”, vale decir *sombras*, tanto en el sentido de la sombra material proyectada por los cuerpos, pero también en el sentido de todo lo que anteriormente se llamaba *supay* (demonios). Estos tres espíritus pueden abandonar el cuerpo incluso

en vida, generando enfermedades, por lo cual se requiere rituales capaces de devolverlos a su lugar (Albó, 2000).

En un estudio sobre la concepción de la vida y la muerte en Isluga, norte chileno, Marietta Ortega se refiere a la existencia de tres almas. Alma sería equivalente a los contenidos asignados al de *animu* o *ajayu* por investigadores que han estudiado la salud y la religiosidad en comunidades andinas, pero los significados difieren toda vez que estos serían exclusivamente metafísicos y desvinculados de su naturaleza material. Sin embargo, es posible que las referencias a las ideas cristianas impuestas para evangelizar tengan alguna relación (Ortega, 2001: 255).

Se puede afirmar que la noción de *chima* (*chuyma*) encierra un conjunto de significados que complejiza la comprensión del cuerpo. A partir de los datos expuestos se puede afirmar que las distinciones entre lo corpóreo e incorpóreo, lo material y lo inmaterial, lo espiritual-psíquico y lo físico no pueden aplicarse para comprender la dinámica corporal desde la tradición cultural aymara. Otras referencias etimológicas del término *chuyma* aportadas por Bertonio a fines del siglo XVII, señalan que la noción de alma fue tempranamente adoptada por la población indígena⁴², lo cual nos informa de su inclusión al sistema de saberes indígenas y que su asociación con ánimo (concepto perteneciente a la tradición cultural occidental) ha sido interpretada por los aymaras desde sus sistemas de saberes, aun cuando la evangelización cristiana, aun en curso, va imponiéndose en los razonamientos y en las prácticas.

Los datos etnográficos acopiados en la región tarapaqueña indican que los significados identificados no son unívocos en las entrevistada y en los entrevistados. Coinciden en la importancia superlativa que le asignan al *animu* en el bienestar de las personas. No se registró el término *ajayu*. Los sanadores explican que el cuerpo incluye tres sombras que nos acompañan siempre, *ch'iju*. Un *animu*. Cuando las personas mueren el *animu* se convierte en alma. Estas no se ven, solo se sienten. “Es como el ángel de la guarda que tiene uno”. Las personas que no están bautizadas arriesgan a que su *animu* sea llevado por los gentiles o *chullpas*, especialmente cuando tienen hambre. Estos no son cristianos y están asociados a *mallku-t'alla*, deidades masculina y femenina, que protegen y dictan las normas, la ética. Una persona con buen comportamiento protege su *animu*. Aquel que rompe las reglas corre el riesgo de perder el *animu*. Si el *animu* se escapa, por acción de gentiles y demonios-divinidades con quienes comparten la vida, afecta especialmente al pensamiento y provoca circulación alta. La posibilidad de la muerte o de enfermarse en forma crónica e irrecuperable (como volverse loco, p.ej) depende de la capacidad del sanador (*yatiri* o *waytiri*) para hacer retornar el *animu* al cuerpo; mientras más tiempo pasa o más lejos se va el *ánimu*, se reducen las posibilidades de curación, ya que puede ser capturado definitivamente por los *malgnos*. Subyace una concepción de “urgen-

42 El cura jesuita registra la palabra alma y añade: “alma, porque ya saben y usan de este vocablo”.

cia crítica” respecto de estas formas de enfermar, en las cuales la oportunidad de intervención del *yatiri* es clave para un pronóstico.

El *animu* viene de la tierra (*pacha*), se va al cielo cuando la persona muere, pero no se va de inmediato, viaja, no se transforma en alma automáticamente, es un viaje costoso, que requiere de esfuerzos. Por otra parte, se trata de un elemento que recorre el cuerpo: *Sube o baja dentro del cuerpo, se sube al cerebro o baja al corazón*. Su función, es el pensamiento, la capacidad de razonar, de permitir una buena circulación de la sangre y de aquí al bienestar. Sin *animu*, la persona se vuelve tonta. *Pisi chima*, en Isluga significa poca inteligencia (García, 2005: 36). La utilización del concepto “pensamiento” admite la posibilidad de entenderlo como un sinónimo de “conciencia”, se necesita de la conciencia para que uno tenga ánimo (estado de ánimo). Pero, ella se hallaría articulada a “las entrañas”.

El razonamiento no abstrae la materia, al contrario, enfatiza en la intrínseca materialidad de la vida. *Chima*, término equivalente a *chuyma* en la lengua aymara que se habla en la región de Arica y Bolivia se halla en el diccionario de Bertonio con muchas acepciones, marcando la importancia del término para comunicarse en la vida social indígena. Una de ellas dice: “los bofes propiamente, aunque se aplica al corazón y al estómago y a casi todo lo interior del cuerpo”. Y que *chuyma amajasitu* significa acordarse; y, memoria, como potencia del alma se nombra como *chuyma amajasiña, amutaña*. El pensamiento también requiere o se posiciona en el corazón, por ejemplo, cuando uno se enamora; sin el corazón funcionando no puede haber pensamiento, uno piensa con el cerebro, pero también con el corazón. El *animu* está vinculado a la cabeza, al cerebro, al corazón, no tanto en términos de órganos sino en términos de relación: una ligación que se expresa en el pensamiento. Se relaciona al aliento vital, por ello se ubica en algo así como el sistema respiratorio (*samay*).

La acción de consolar se expresa en Isluga como *chimacht'aña* (García, 2005:36). *Chuyma churasiña*, nos dice Bertonio significaba poner su corazón o pensamiento en alguna cosa; *chuyma* “todo lo perteneciente al estado interior del [ánimo], bueno o malo, virtud o vicio, según lo que le precediere”. De este modo, su registro identifica aspectos relacionados al carácter de las personas y/o a estados de ánimo (soberbio, terco, enojadizo, amar, suspiros de mozos por su enamorado) y a la imaginación.

La idea del “carácter” entendido como proceso que se cultiva social y “fisiológicamente” está presente en el concepto de ciclo vital; lo cual se relaciona con lo señalado por Palmira La Riva. (2005). En Isluga, el curso de la vida se representa como un proceso que exige varios ritos de pasaje: bautizos, matrimonio, pasante de las fiestas patronales, cacicazgo⁴³. Las exigencias sociales que otorgan prestigio y dan centralidad a la persona (*jaqi*) se relacionan con la pertenencia a una comunidad. Esta condición solo se logra con el matrimonio. De aquí en adelante se debe cultivar *el corazón*, el pen-

43 Las fiestas que celebran al término de los estudios de enseñanza media adquieren un carácter similar.

samiento⁴⁴ a través del cumplimiento de las costumbres. Una persona que ha cumplido correctamente a lo largo de su vida con el ideal de una persona tiene “corazón” y exitosamente cultivado. Al contrario, un niño no tiene “corazón”, los jóvenes lo están formando. Los jóvenes suelen enfermar de pensamiento cuando no son correspondidos en el amor. Se trata de una fase crítica en la formación personal. La pérdida del *animu* es más fácil en los niños y jóvenes que en los adultos, estos tienen mayor capacidad de razonar, mayor inteligencia; es más fácil en las personas cuyos comportamientos éticos no son correctos (el corazón para alguno, el cerebro para otros). Dicen las abuelas, relata una mujer, que estas tienen siete pensamientos y los hombres solo dos, argumento que se acerca a la información recogida en Cuzco, donde se considera que las mujeres poseen más *animu* que los hombres, dándose la cifra de siete para el género femenino y de tres o uno para el masculino” (La Riva, 2005: 82).

5.4.2 La historia local y la analogía de los cuerpos generizados

Mary Douglas nos enseñó a ver el cuerpo como un objeto natural moldeado por las fuerzas sociales. Existirían dos cuerpos: el físico y el cuerpo social, este último restringe el modo en que se percibe el cuerpo físico (Douglas, 1979^a: 93). El cuerpo social, ordenado según un sistema simbólico, condiciona el modo en que percibimos nuestro cuerpo físico pues éste forma parte de ese orden. Nuestra experiencia física del cuerpo nos viene dada a través de las categorías sociales con las que conocemos, pero a la vez, se da el movimiento inverso que consiste en que el cuerpo refleja una determinada visión de la sociedad. En sus palabras “existe un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencias, de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro. Como resultado de esa interacción, el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones”. (1979: 8). Las propiedades fisiológicas del cuerpo son el punto de partida para la cultura que hace de mediadora y las traduce en símbolos significativos en un sistema de símbolos naturales.

En el caso de las comunidades estudiadas, puedo afirmar que la organización social y los procesos culturales son modelados a imagen y semejanza de los procesos orgánicos de los cuerpos, y estos se piensan a semejanza del cosmos que contiene la vida. Este pensamiento isomorfo entre cuerpo y sociedad se observa en la concepción del territorio en tanto organismo, espacio geográfico (o cuerpo) producido por las divinidades y el recuerdo del “Inka Rey”.

Veamos, en palabras de los protagonistas, los significados del cuerpo. En el testimonio que expongo a continuación A.M. (Q.E.P.D) reflexiona con una sobrina, quien lo entrevista para comprender la religiosidad aymara en el año 1997. En español aymarizado, el abuelo compara los rituales cristianos y los propios de sus antepasados:

44 Bertonio propone que *jaquikanka* significaba la persona, existencia del hombre (humanidad).

(...) Otro no pu', otra forma, *wilancha*, ese de Inka; este la mesa cualquier compadre, comadre, esa es otra cosa. Ese no pu', está la virgen no más. Ese no pu, evangélico dice el diablo, puro malo, diablo. _ No, no es diablo, porque diablo es inocente, porque diablo es otra forma, es otro. Porque el llamo dice, no? el llamo no se formó del dios ni padre, ¡es Inka!, como nació el piedra, en cerro, el Inka hace nacimiento, nació del llamo. Eso claro, porque nació del Inka, su nacimiento, ahí el señor le bendiciótodo levantó esta tierra, por eso tres mil años tiene que cumplir, ahí vamos a ver necesitado los vicios, ¡ahora no!. Ejército de salvación dice 2500 años yo les leí, pero ahí dice ah.... Por eso hay que florear llamito, porque el dios que marcan por eso que flocean, por el Pachamama, el *Inka mallku*, *Inka t'allla* está viendo ...el Inka hace el llamo, no la gente, el dios, no, eso es de Inka. Uno le encomienda, por eso challar, eso decimos, esos otros dicen diablo, aviador, dicen diablo diablo diablo...¡No!. Hay que dar bendición, esta tierra todo comimos, todas las plantas quinuas, papas, arroz todo comimos...

Inka, todo el cerro, su hijo se nació del piedra, por eso era rico el Inka, pero el español lo mataron esos, porque saben que esos tienen oro, metales tiene, de ahí lo mataron, el cuerpo le destrozaron, la cabeza quedo en el Perú.... ahora está manteniendo el Perú a nosotros, eso sabemos, piernas aquí quedó por eso estamos viviendo pobres acá, si no seríamos ricos mismos. (Agustín, M., de Cariquima, 1997).

Aquí aparecen varios elementos que configuran la identidad étnica corporizada en la memoria colectiva que alude a los ancestros (pasado-futuro). El pueblo ganadero, vive gracias a su ganado (llamas y alpacas) que solo es manejado por la población indígena y que existe gracias al Inka, quien nació de la piedra en el cerro, gestor y arquitecto de lo humano y de las llamas y alpacas; lo que fundamenta la naturaleza orgánica similar entre ambos cuerpos. El Inka, que fue vencido y su cuerpo destrozado en tres partes, volverá a nacer para restaurar el orden perdido. El mito del retorno, aquel que representa al estado Inka como un cuerpo humano que renacerá, es interpretado por los abuelos en términos territoriales. La cabeza, correspondería al actual Perú, otra zona intermedia (Bolivia) y las piernas la zona sur altiplano chileno y empobrecido. Recordemos que Garcilazo de la Vega, nos dice que la solidaridad del imperio Inka se hallaba en su parecido a un cuerpo humano (Bastien, 1996).

Las montañas forman parte central de la mitología y son el lugar privilegiado para los rituales propiciatorios. Estas son representadas como antepasados o *achachillas*. La siguiente entrevista colectiva expone una conversación en la cocina, en la que dos matrimonios y una joven aymara intercambian saberes;

Mujer: ...por ejemplo, acá en *Kiñuta* decían *Sojay Mallko*, *Escarwaya T'allla*. Hay dos cerritos pues, de *Wanka* al frente hay cerro más abajo hay un cerro

pal lao de *Kiñuta*,

Hombre: si tú miras ese cerro tiene cara de gente pues, *Escarwaya*. Usted. le miras de *Kiñuta*, es un hombre excelente,

Mujer: *Wanapa*, también ese al norte, tiene brazo codo, pata, para delante cara mismo con su arito, cara larguita, cara de india, larguito,

Mujer: ahí, así es pues

Hombre: cara de Inka...

Mujer: ¡claro Inka son esos pues!, antes andaban en sus cerros, ese *Wanapa* ha venido de allá, de Bolivia ha venido dice pues. Por eso dice que estaba enamorado de los cerros de Sabaya de *Cawarraya*

Hombre: incluso el *Wanapa*, otro Sabaya...

Mujer: le echaron con *sartenejo* al Sajama. Después el Sabaya se enamoró, después *Wanapa* se arrancó, dice que estaba siguiendo, de ahí hondeó. *Wanapa* le hondeó. Esos cerritos chicos son los hijos de *Wanapa*. Con dos guaguas ha venido *Wanapa*, *Wanapa* chico, el otro está allá al otro lado donde esta pina pues, con ese dos hijos.

Mujer: Ese se vino siguiendo al Sillajuaya

Mujer: No, *Wanapa* es muy jodio por eso se arrancó pu, y se fue a la pampa

Mujer: ¿Su marido es Sillajuaya?

Mujer: No sabemos, Sillajuaya será pues

F: Sillajuaya ..., cuento de abuelo

Hombre: Por eso hablaba de que antiguamente el zorro se convertía de día gente, de noche es zorro, lagarto igual,

Mujer: en la noche se convertía en gente, al revés.

Los relatos legados por los antepasados hablan de cerros femeninos y masculinos, abuelos y jóvenes, materia del paisaje en el que se encarnan divinidades y parientes. Asimismo, los rituales propiciatorios para alcanzar el bienestar de la comunidad se realizan en ellos. Apreciamos, también, que estos antepasados son representados en parejas generizadas en términos binarios: *mallku-t'allla* (hombre-mujer de alto prestigio) en los altares de *uywiris* (criadores-cuidadores), cuya traducción puede ser criar con cariño. Si no se recuerdan con respeto pueden traer desgracias.

Bastien (1996) es uno de los autores que ha abordado la relación que los pueblos indígenas de Bolivia establecen entre el cuerpo humano y la organización del espacio geográfico y social. En su estudio sobre los qollawayas, comunidad en territorio boliviano, describe cómo estos pobladores de la montaña nombran a sus lugares según la anatomía del cuerpo humano. La montaña es como un organismo, un cuerpo, las partes están unidas orgánicamente (cabeza, entrañas-corazón y las piernas).

El cuerpo humano también se encuentra en la simbolización de los tejidos de Isluga, Cereceda (1978) sugiere que las telas se organizan espacialmente de manera simétrica en dos mitades, nombradas cuerpos, con un centro que recibe el nombre de

corazón; asociación que simbolizaría a la vez la organización social dual de la comunidad. *Araji Saya* y *Manqha Saya*, concebidas como masculina y femenina cuyo centro remitiría al pueblo central o Marka.

La organización social y espacial pensada en términos de género se constata en la mayor parte de la literatura. Cada una de las mitades contienen implícitamente referencias sexuales y en relación asimétrica (mayor o menor prestigio y poder). Platt (1980) y Montes (1986) señalan la percepción de la naturaleza y de la cultura en términos de opuestos simbólicamente sexuados. Ambas se concebirían como una ampliación a mayor escala del modelo provisto por la pareja humana, la cual estaría constituida por dos individuos distintos y diametralmente opuestos en su polaridad sexual y en sus atributos. Esta oposición se resolvería a través de la cópula, comunión entre macho y hembra. Así, las parcialidades, concebidas simbólicamente en términos de género, se unen en un acto sexual también simbólico: el *Tinku*, un combate ritual que periódicamente enfrenta la mitad 'masculina' del ayllu con la 'femenina' (Montes, 1986:128-130; Platt, 1980: 160). En este mismo sentido María Esther Grebe (1981) afirma que la diferenciación sexual sería un principio de la cosmovisión aymara, lo cual expresaría el interés de los pueblos andinos por la fertilidad y reproductividad.

En el altiplano chileno, la fiesta de los carnavales o "floreo de la gente" es por definición el espacio de reproducción social de la comunidad. En las ceremonias que ocurren durante tres días de fiesta surge la organización espacial y social de la *marka*, en torno a las mitades: *Araji Saya* y *Manqha Saya*. En ella se pone en escena la adscripción y pertenencia a un grupo social específico y se recuperan las tradiciones y costumbres legadas por los antepasados. A través de la realización de los rituales, la comunidad actual se vincula con las generaciones pasadas y con los seres tutelares que custodian el orden natural y social en el que se desenvuelven mujeres y hombres en el diario vivir, y quienes otorgan bienestar económico y social. Como hemos visto en el capítulo tres, ambas mitades tienden a la endogamia y se conciben en una relación de jerarquía. *Araji Saya*, concebida como masculina, posee mayor prestigio y simboliza también la costa por su posición geográfica. Mujeres y hombres pertenecientes a esta, son nominados también como *camanchacas*, término que refiere a la niebla espesa proveniente del Pacífico. *Manqha Saya*, posee menor prestigio y se denomina también como pampa, simbolizada en términos femeninos. Cada una de las familias posee casas en la *Marka* (pueblo central); la que está organizada espacialmente también en mitades. De esta manera, durante los carnavales, los grupos y comparsas se conforman por mujeres y hombres de ambas partes, los que se relacionan permanentemente mediante juegos de intercambio y competencia referidos al dominio sexual y de los géneros (Gavilán, 2003).

Uno de los días de fiesta, llamado "el día de los membrillazos", compiten ambas mitades a través del lanzamiento de esta fruta entre los hombres y hacia la campana de la torre. En este acto, puede ganar la mitad de arriba (masculino) o la

mitad de abajo (femenino), pueden hacer tocar la campana hembra o la campana macho. Si gana la parte femenina, se dice que va a ser un año abundante y productivo; si gana la parte masculina, habrá entonces escasez. Esta misma relación la hallamos en el sexo de los bebés. Si el primer bebé de una pareja es mujer se augura fertilidad para la nueva unidad doméstica y si nace un hombre, esta tendrá un camino difícil y tendrá que desplegar mayores esfuerzos en su trayectoria social y económica.

Richard Price (1983) planteó la necesidad de poner atención a las diferentes formas de representar el pasado, y a partir de su tesis, se puede afirmar que el pasado significativo, es decir la historia, se centra en el cuerpo del Inka, que en la memoria colectiva se inscribe como figura ancestral presente en el espacio para generar vida: ideas fuerza que relacionan el pasado directamente con la identidad, la organización social y política, las relaciones intra y extra grupales. Joanne Rappaport (2002) sugiere que en este contexto la historicidad se plantea como un proceso continuo de interpretación por medio del cual las narraciones son constituidas y reconstituidas para dar sentido al presente y proyección al futuro. De este modo, las maneras aymaras de representar los procesos temporales no son menos históricas que las narraciones escritas de la historia académica, a pesar de que no se someten a los mismos cánones; son procesos que se inscriben en el cuerpo puesto que se trata de estructuras temporales ritualizadas. Entender la concepción aymara de la historia, implica abordar el sistema simbólico que existe al interior de la comunidad y las formas particulares de interpretar la inserción de las colectividades indígenas en la sociedad nacional. Como señala Joanne Rappaport (2002), las narrativas orales y del lenguaje ritual yuxtaponen diferentes marcos temporales omitiendo, de manera intencional, la explicación causal y se abstienen de narrar eventos de forma lineal o los localizan fuera del tiempo cronológico. La forma y contenido de los relatos estarían determinados tanto por la memoria de interpretaciones pasadas como por las exigencias del momento. A pesar de estas distinciones generacionales, no es posible hablar de una memoria oral y de otra memoria escrita como dos ámbitos opuestos, sino que ambas son recursos para elaborar una historia propia. Siguiendo a Antonio Cornejo Polar (2003), es posible establecer que lo que especifica a esta historia es la articulación del tiempo lineal con el tiempo cíclico del ritual y la no articulación también. Es decir, es la coexistencia de diferentes temporalidades en un mismo discurso (de manera contradictoria o no, pero en tensión) que caracteriza al relato histórico y otorga sentido a los rituales y a la vida colectiva.

5.5 Memorias corporizadas

Mari Luz Esteban (2013) ha propuesto que el cuerpo en la nueva teoría social no es el cuerpo como signo, símbolo y significado de, por ejemplo, el estructuralismo de Mary Douglas, ni siquiera el cuerpo de los planteamientos de Michel Foucault o Pierre Bourdieu, o el cuerpo como un mediador en el análisis de las culturas,

sino el cuerpo como un objeto de estudio priorizado, como una manera diferente y alternativa de acceder al análisis de la existencia humana y la cultura, de las relaciones entre sujeto, cuerpo y sociedad, entre naturaleza y cultura, entre lo orgánico y lo cultural, de la constitución pero también de la fragmentación del sujeto. Sería un cuerpo, como señaló Michel Foucault, prisionero de un dispositivo de dominación, pero libre al mismo tiempo de este; un cuerpo identificado pero libre de identidades limitantes, un cuerpo que probablemente son muchos cuerpos (según la disciplina o campo de estudio de que se trate), muchos cuerpos que discuten entre ellos. Pero un cuerpo todavía huérfano epistemológicamente, que apenas estamos aprendiendo a pensar y escribir. Se responde así a una necesidad de entender de otra manera la diversidad humana y las relaciones entre teoría y práctica, lo que contribuye a resolver la tensión entre explicar la existencia humana y comprenderla a partir de una ciencia social que no se olvide de reflejar el sentido de la vida para las personas inmersas en distintos procesos de pequeño o gran alcance.

Esteban (2013) agrega que debiésemos seguir a Robert Connell (1995), para aplicar una perspectiva que no sea ni biologicista ni totalmente constructivista; sino que tenga en cuenta la interacción personal y la reflexividad, lo que él denomina la experiencia corporal reflexiva. Una antropología del cuerpo que tenga en cuenta los discursos y las prácticas, el seguimiento de la cultura, pero también su contestación, los fenómenos de resistencia y de creación cultural. Que considere a las actrices y actores sociales como agentes, que consiga lecturas científicas innovadoras, que ponga en práctica análisis de la realidad social que contribuyan también a la transformación social, al «empoderamiento», de aquellas/o en situación de subordinación o discriminación, como es el caso de las mujeres. Dentro de este paradigma, la corporeidad es parte integral de todos los dominios de la existencia, en consecuencia, su relación con el género es un campo de estudio importante para comprender sus configuraciones en las estructuras binarias descritas para las comunidades estudiadas. En este sentido se trata de estudiar como se manifiestan existencialmente las ideas de género en los cuerpos personales y colectivos. Siguiendo esta perspectiva recurrí a mi experiencia etnográfica (corporizada) como estrategia para estudiar las maneras en que los cuerpos de las personas encarnan el sistema de género, las etnicidades y las racialidades que estructuran la dominación.

El sí mismo, tanto el mío como el de mis pares que se adscriben al pueblo Aymara, es cuerpo cargado de una historia clasista, sexista, racista y etnicista que se expresa en diferentes tipos de violencias y dinamizan respuestas contrahegemónicas. Ello se observa en varios casos de profesionales que, reflexionando sobre su pasado, toman cuenta de las vivencias de discriminación y pueden sentir las como opresión, especialmente la dimensión racial de las mismas; ya que aun se naturaliza y estigmatiza. Este fenómeno, escasamente estudiado por la antropología, puede ser comprendido si estudiamos la memoria instalada en nuestros cuerpos para reconocer vivencias significativas que marcan nuestras vidas y activan reflexividades múlti-

ples para develar tradiciones culturales y generar diversas respuestas a las prácticas de dominación y opresión.

Los cuerpos de las mujeres “indias” se expresaban en las festividades, lugar donde compartimos experiencias en un ambiente distendido. En varias celebraciones en las que se bebe alcohol, entre llantos y risas ellas se acercaban para decir: “soy india, así sabemos ser. ¡Indias somos!. ¡Gente sufrida, somos!”. ¿Por qué has venido aquí? Entre lamentos y risas narraban sus experiencias de opresión para señalar las diferencias con el grupo que yo representaba para interpelar a mi pasado-presente, demandando respuestas a preguntas sobre la discriminación racista que habían vivenciado. En las fiestas del ganado, mientras bailábamos en los corrales, me indicaban, entre lamentos, la importancia de seguir con el legado de sus ancestros para la vida y, entonces, justificar sus formas de ser y estar. Participar en las prácticas que implican lo que ellas llaman “la costumbre”, y que han sido objeto permanente de persecución de las iglesias en sus diversas formas de evangelización, ayuda a comprender lo que se comparte y lo no se comparte con el extraño, como estrategia de protección a la violencia, pero también para persistir y luchar para que sus cuerpos no sean siempre dóciles. Interpreto estos momentos, que me permitieron comprender parte de los sentidos asignados a su intimidad, como hitos de confianza en los que es posible expresar saberes y emociones, como reacción a mi participación cotidiana en sus vidas. Estas situaciones me llevan a reflexionar sobre los efectos de la diferencia colonial instalada en sus cuerpos. Mientras las diferencias elaboradas desde el sujeto subalterno son fundadas igualmente en la naturalización de las mismas, las jerarquías que racializan los grupos dominantes estigmatizan, subvaloran y excluyen de manera violenta. Vivir la condición de descendiente de los pueblos indígenas puede expresarse en verbalizaciones, pero son los cuerpos que registran la memoria de la violencia y donde se subjetiviza el poder.

El binarismo de género se justifica a partir de representaciones de cuerpos pensados en términos de sustancias diferenciadas, en las que se marcan las fronteras para prefigurar valencia diferencial entre mujeres y hombres y entre lo femenino y lo masculino, tanto al interior como fuera del grupo de pertenencia. Los cuerpos de los indígenas, sujetos al territorio, se distinguen de los cuerpos de los no indígenas por su procedencia y ontología, ya que los primeros provienen del Inka Rey lo que se manifiesta en diferencias corporales (temperatura, circulación sanguínea, resistencia, etc.).

La persistencia de los rituales comunitarios muestra cuerpos que narran la historia local y es en los cuerpos participantes que se despliegan sentimientos de pertenencias y se expresan las emociones e imaginaciones de las personas, pues estas tienen *chimma* y *animu*, dos aspectos de las memorias corporizadas según un orden de género binario.



Fotografía 22: *wilancha*, ofrenda a Pachamama, en Pozo Almonte (2009)

CAPÍTULO VI

Los sexos, las sexualidades y los géneros

*“(...) yo le digo: ¡cómo tantos hijos!
Ella me responde: “pero, ¡el cuerpo pide puhj.”*
Francisca Ch., Isluga, 1983.

Llausatha designaría el padecer *fluxum feminis*, como signo del deseo femenino.
En Diccionario de L. Bertonio [1612] 198.

“Mi hija no atiende a su marido porque trabaja y cuida a sus hijos. Yo le recomiendo que tiene que cuidarlo, tiene que atenderlo. Como dicen en la iglesia y dice la biblia: las esposas tienen que atender a sus maridos y darle cariño, porque si no, fácil se van a buscar cariño con otra mujer. Los hombres no pueden aguantarse, las mujeres sí, porque ellas botan muchos líquidos, así se desahogan, mientras que los hombres no. La biblia tiene una parte que se llama cantares ahí sale clarito”.
Maria M. de Isluga, Arica, 2011.

En este capítulo intento comprender los vínculos que las comunidades del altiplano establecen entre el género, los sexos y las sexualidades. Podemos entender género como categoría de análisis que nos permite superar las concepciones dualistas (hombre/mujer), y, en consecuencia, alude a cómo las sociedades establecen las diferencias sexuales de los cuerpos humanos en su diversidad. En este sentido nos sitúa en las formas en que las personas organizan sus vidas a partir de las representaciones que se elaboran en torno a sus cuerpos-sexos. Britt-Marie Thurén (1993: 101) afirmó que el género funciona como un principio organizador y que el número de géneros en una sociedad dada, los criterios para distinguirlos, a qué aspectos de la vida social se aplica, varía. Así, se trata de un concepto que abre la investigación empírica considerando descripciones de procesos y prácticas. Desde esta perspectiva, exploro en las ontologías de los cuerpos en el ámbito de la reproducción de la vida humana, en el campo de la religiosidad y en las prácticas rituales de la ganadería y la agricultura. Esto permite una aproximación a las elaboraciones de las diferencias de los cuerpos generizados, prácticas que no son fijas ni monolíticas.

6.1 La reproducción humana en las comunidades andinas. Ontología de los cuerpos sexuados y la estructura binaria de los géneros

A fines del siglo pasado comienzan los estudios específicos acerca de la situación y condición de las mujeres, sobre el cuerpo, el sexo y la sexualidad en las comunidades de origen indígena en los Andes. Una gran parte de ellos se centró en la cosmovisión y en la religiosidad (Bastien, 1996; Platt, 1980, 2003; Harris, 1980; Kessel, 1993; Albó, 1992; Dalles, 1971; Codorette, 1977; Grebe, 1981; Montes, 1986; Martínez, 1990 y 1996). Entre las ventajas que presenta este recorrido se halla el hecho de que ofrecen una variada y rica información respecto de las concepciones culturales del cuerpo, de los sexos, de las sexualidades y de los géneros. Entre las desventajas observo una tendencia a subteorizar el estudio de estos fenómenos sociológicos, lo que condujo a naturalizar y a universalizar sus contenidos culturales; de aquí que las lecturas no están exentas de visiones etnocentristas y androcentristas. Además, los trabajos se caracterizaron por un marcado culturalismo pues no consideraron los procesos de transformaciones que las comunidades andinas experimentaron en los procesos colonialistas.

Una breve evaluación de la literatura muestra que, a pesar de las diferencias en las interpretaciones, existe cierto consenso en la existencia de asociaciones simbólicas asignadas a lo femenino, a lo masculino y a sus relaciones. Una primera hipótesis, planteada por Platt (2003) sugiere que las diferencias de género son presentadas como esenciales; esto es, afincada en las formas de concebir la naturaleza del cuerpo humano en términos binarios. En su estudio sobre los Macha, Bolivia, propone que la sangre menstrual es una de las principales partes de la contribución de la mujer a la sustancia fetal y que el feto es como una planta y como tal necesita humedad. El semen del hombre es una forma complementaria de la sangre en la concepción. Para los miembros de esta comunidad existirían dos tipos de sangre: roja y blanca y los hombres tendrían también un útero, en el cual se sitúa su semilla. Así, la concepción de un nuevo ser humano es posible por la combinación de ambos tipos de sangre. De acuerdo con este autor, el ciclo menstrual de las mujeres estaría asociado con el ciclo lunar y sería el período de la luna nueva y llena el que se considera de extrema fertilidad. Durante este tiempo se piensa que la luna tiene relaciones sexuales con el sol. Identifica tres formas metafóricas para comprender la concepción humana: ordeñar la leche y la preparación del queso, el proceso textil y la fundición de los metales. La primera de ellas sitúa al hombre y a la mujer como activos sexualmente y portadores de sustancias complementarias. El sexo femenino “ordeña” al pene hasta instalar la semilla en la matriz de la mujer y producir el feto, tal como se corta la leche al recibir el cuajo y hacer queso. La segunda refiere a la vagina como tejido que envuelve al pene y a la sangre coagulada (fecundada) por el semen, como el torcido de los hilos lo que forma una bola de lana que sujeta el feto a la matriz (cordón umbilical). La tercera, se refiere al proceso solidificación del metal líquido: el

semen solo en la sangre femenina puede solidificarse y generar la nueva vida (*sullu*). Las tres metáforas aluden a la concepción como el momento en que la sangre roja y menstrual de la mujer se coagula por efecto del semen, la sangre blanca del hombre (como se funden los metales). Pero el coagulado, envoltura, congelado o torcido de la sangre blanca y roja puede solo establecer un material viable para una nueva vida si existe un conjunto de condiciones por la introducción de una chispa vital. La vida debe ser impulsada si el inicio de la coagulación germina. Esta vitalidad estaría dada por una fuerza sobrenatural asociada a las divinidades de la tierra. La capacidad de una mujer para concebir está asociada con su piedra fértil local o *k'amiri*. Sería a través de ésta que la energía vital entra en la matriz de la mujer, conjunta la sangre de ambos padres torciendo, dentro, la coagulación. Vida, desde esta perspectiva, sería nacer del fondo de la tierra desde los “demonios” femenino y masculino, del deseo y poder genésico. La asociación de estos demonios con la regeneración y crecimiento se muestra también en los rituales a los aviadores (*supay*), nombre dado por los cristianos al alma de los ancestros muertos. Así, el autor infiere que la chispa de la vida de las nuevas formas de fetos es un alma ancestral transmitida como emanación petrificada de un *k'amiri* y entonces reencarna en una nueva vida que formó la matriz como resultado del cruzamiento de la coagulación producto de ambas sustancias (Platt, 2003).

La idea de los aportes diferenciados de los sexos a la concepción es señalada también por otros autores. Alejandro Ortiz para los chanka de Moya, sur del Perú, postula que la madre da el cuerpo, el padre la vida. Ella pone la materia y su forma el padre el semen que es vida pura y despierta lo dormido (Ortiz, 1982). Una interpretación parecida encontramos en Isluga y Cariquima. En la década de los años ochenta, las mujeres decían que al término del período menstrual es el momento más fértil de la mujer: “cuando uno se abre, cuando menstruación, entonces antes que se cierre eso, cuando tiene relaciones, ahí queda embarazada”. La metáfora de la coagulación del queso es la manera que encuentran las mujeres (*qollere*) para que yo comprenda:

Cuando estamos coan hombre ahí se cría la guagua, en la mensual, ahí cae la guagua. Cuando perdiendo tu mensual al tercer o cuarto día ahí vas a tener Según gente también es. Los hombres y las mujeres hay que tener, el hombre agarra sueño no más. En ese agarra, cuando nosotros estamos echando cobaja a la leche pa' hacer queso, asimismo agarra la guagua, asimismo pesca, como dos semanas, un mes, así está como bolita en un rinconcito, clarito está. Cuando toca jiyauj dice. Otros días sin mensual no puede tene”. (Silveria, M., de Isluga, 1984).

En la comunidad Macha, en Bolivia, el feto femenino de tres meses emerge en la coagulación de la sangre que no ha sido “solidificada”, mientras que el feto masculino del mismo tiempo de gestación está ya formado. Las mujeres argumentaban

que un feto de sexo masculino se mueve aquí y allá como un pequeño pescado mientras que una mujer se mueve más suavemente, como una nube separándose o como una ola en un lago. El tiempo de gestación puede ser medido por las nuevas lunas. Pero existían discrepancias sobre el número de meses del embarazo. Ellas afirmaban que las niñas necesitan menos tiempo para madurar que los niños, quienes deben coagular más músculos y sustancias en los huesos. De aquí que las guaguas de cuerpo femenino podían nacer a los ocho meses y los de cuerpo masculino a los nueve o casi diez meses. En este sentido, el proceso de formación del feto de sexo femenino es más tardío que el de los hombres, pero el proceso de gestación total es más largo en los hombres que en las mujeres (Platt, 2003).

En un trabajo sobre los kallawayas, Bolivia, Bastien (1996) propone que el origen del sexo del bebé se decide por fuentes humanas: el sexo contiene su embrión que se transmite directamente —en el caso de las hembras— de madre a hija; en el caso del linaje masculino, éste es transmitido indirectamente a través de la esposa. Creen que si el hombre alcanza el clímax antes de la mujer entonces él le inyecta su embrión masculino y ella concibe un niño. Pero si la mujer llega al clímax antes que el hombre entonces ella gana y concibe una niña. Esto coincide con los planteamientos de las mujeres de las comunidades estudiadas del norte de Chile, ya que la definición del sexo estaba determinada, también, por quien logra el orgasmo. No obstante no conocían esta palabra: “*dicen que nacen hombre porque es el hombre el que está más cargado, está más fuerte; y cuando nacen mujeres es lo contrario, cuando la mujer está más fuerte*”. Los significados de estar cargado alude a la fuerza del deseo que lleva al climax de manera más rápida.

Arnold (1997a) coincide con Platt (2003). Plantea que lo que permite la fecundación es la mezcla del semen con un nudo de sangre menstrual coagulada durante los días de la luna nueva, cuando ya ha pasado el período menstrual. Sugiere que en estas nociones acerca de la reproducción persiste una ambigüedad respecto a las relaciones de afinidad y las de incesto, puesto que la guagua concebida en tal momento no es considerada como fruto de relaciones maritales normales. Se le considera criatura natural *wajcha* y se concede prioridad a su ancestro materno, antes que al paterno. Propone que el principio materno es lo que estructura la manera en que se percibe el significado de las semillas de alimentos, el ciclaje de los muertos como sustancia ancestral y el ciclaje del abono fertilizante y que, en torno a este, transforma las categorías de afinidad y parentesco.

En las comunidades estudiadas las mujeres indicaban que es posible otras formas excepcionales de embarazo, como las producidas por seres sobrenaturales que habitan en los campos; hecho que ocurre comúnmente cuando estas se quedan dormidas en los cerros. En estos casos los fetos son señalados como animales (lagartos o sapos). Esto se relaciona también con la “braveza” sexual de las deidades tectónicas. Los hombres también pueden ser violados por estos, particularmente por aquellos lugares considerados peligrosos, los que normalmente se denominan *waynas* o cerros jóvenes. (Carrasco, 1998b).

A partir de un estudio de los mitos y leyendas del siglo XVI y de resultados de investigación etnográfica de una comunidad quechua del Perú, Isbell sugiere que las construcciones de género se relacionaban con las fuerzas extraordinarias que otorgarían tanto las especificidades sexuales, así como sus relaciones. Plantea que el deseo, el sexo y la reproducción, como categorías, estarían separadas en los Andes y serían manejadas por fuerzas distintas. Al mismo tiempo, el deseo femenino es siempre el estado “ontológicamente *priorem*”, por ejemplo, a los actos sexuales o a la creación del mundo. Por eso Isbell evoca a *Pachamama* como el último punto de referencia para la categoría no marcada de la totalidad que abarca todo (Isbell, 1975).

La cópula como mecanismo que produce la vida aparece en los rituales. Simbólicamente lo femenino y lo masculino se une en un acto sexual: el *tinku*, un combate ritual que periódicamente enfrenta la mitad ‘masculina’ del ayllu con la ‘femenina’ (Montes, 1986: 128-130; Platt, 1980: 160). En este mismo sentido María Esther Grebe (1981) y a partir de sus etnografías en el norte chileno, afirma que la diferenciación sexual sería un principio de la cosmovisión aymara, lo cual expresaría el interés de los pueblos andinos por la fertilidad y reproductividad. Como expuse en el capítulo anterior, en Isluga y Cariquima las competencias que se celebran en los carnavales entre las mitades “el día de los membrillazos”, implica hondear a las campanas, pensadas como hembra y macho, para diagnosticar el carácter de los tiempos venideros. Si gana la parte femenina, será un año abundante y productivo; si gana la parte masculina, habrá entonces escasez. Esta misma relación la hallamos en el sexo de los bebés. Si el primer bebé de una pareja es mujer se augura fertilidad para la nueva unidad doméstica y si nace un hombre, esta tendrá un camino difícil y tendrá que desplegar mayores esfuerzos en su trayectoria social y económica.



Fotografía 23.: alpaquitas en el corral, la temporada estival de apareamiento (2015)

La sexualidad en estas comunidades es pensada como una dimensión de los cuerpos humanos que comprende el deseo, como pulsión hacia la satisfacción de placeres corporales, lo cual contribuye a la reproducción biológica, social y simbólica de la comunidad. Esta no se excluye del contexto religioso, sino que forma parte del sistema de creencias y de saberes que explican la vida. Los cuerpos son diferenciados para sostener relaciones sociales de género no solo a partir de los genitales externos, ni de los aparatos reproductivos sino de las características que se les asignan a las dinámicas corporales, en general. Se trataría de dos cuerpos naturalmente diferentes; desde el efecto que produce el orgasmo en la definición de los sexos a su constitución ósea y orgánica que surge durante la gestación. Las representaciones de los mismos crean particularidades marcadas para cada uno de ellos en términos binarios. Como mencioné en el capítulo anterior, lo corporal humano -pensado en términos de entidad orgánica discreta- se distingue por –y se complementa con- su alter para la reproducción.

Como se mencionó en el capítulo anterior, la sangre, sustancia esencial para la vida humana se marca con lo femenino, en tanto que la grasa es la sustancia esencial marcada por lo masculino, pero ambos cuerpos requieren de ambos componentes. La menstruación como signo de lo femenino en la reproducción, aludía al lugar donde el *sullu* (feto humano) emerge por efecto de la acción del semen, pero la vida humana depende del deseo femenino, mismo que parecía ser activado por las circunstancias corporales orgánicas que produce “la mensual” (sangramiento) en las mujeres. De aquí que el período menstrual fuese considerado como el momento más fértil de ésta. Es el instante en que la matriz se abre, momento único de recepción para fecundar. Pero la fertilidad máxima de la mujer será al término del sangramiento. El instante de la fecundación se representa como desahogo del hombre, cuyo trabajo lo lleva a un decaimiento, si este siente sueño y se duerme es señal del óvulo fecundado.

La heterosexualidad es base de la vida, solo con ella la fertilidad es posible; ya que la reproducción es efectiva por la unión de dos tipos de sustancias naturalmente asignadas a los cuerpos binarios. La sexualidad entre homos era posible de manera restringida y excepcional en el ámbito de los seres tutelares y entre estos y las personas para producir situaciones complejas y excepcionales.

Los datos etnográficos aquí referidos fueron registrados en la década de los años ochenta. La escuela y los medios de comunicación fueron instituciones que se expandieron y aceleraron cambios importantes; pero la actuación del servicio de salud ha sido uno de los principales agentes de transformación en las prácticas de salud reproductiva y en las formas de comprender lo corporal humano. Justamente, es en los años ochenta que se hace presente en las comunidades estudiadas; primero bajo la forma de rondas médicas cada tres meses a las localidades y a la presencia permanente de una técnica paramédica en el municipio de Colchane. Los cambios que se van desarrollando a lo largo del siglo XX, se profundizan a fines del siglo XX y

en lo que va de este siglo. M. Belén Vásquez indica lo siguiente en su estudio sobre las significaciones de la menstruación:

(...) a través de los relatos de las mujeres aymaras pudimos encontrar interesantes resultados de orden generacional dando cuenta que, tanto la percepción como los procesos vividos descritos en cada testimonio, presentan una marcada diferenciación entre las experiencias y significaciones del ciclo menstrual. Junto a ello, planteamos que los diversos actores sociales e instituciones ya descritas son quienes han moldeado y/o modificado en el total de los casos las percepciones y prácticas tradicionales sobre la menstruación. (Vásquez, 2015: 10)

Señala que los testimonios de las mujeres adultas muestran escasez de conocimientos respecto a la sangre menstrual, y sólo algunas de ellas señalan a la familia como único transmisor de saberes. Justamente, más que hablar sobre los cambios de los cuerpos de las mujeres, al modo de las sociedades urbanas modernas, las niñas en el campo veían a sus mayores sangrar todos los meses, pues no se ocultaba. Las prácticas colonizadoras de saberes y actividades frente a ellos fueron consolidando las ideas cristianas y los conocimientos biomédicos hegemónicos. Vásquez sostiene:

(...) los significados y prácticas que podemos reconocer entre los distintos grupos de mujeres aymaras difieren; mientras las mujeres más jóvenes poseen una mayor incidencia de la vida urbana y de la biomedicina a través de las instituciones educacionales y de salud, las generaciones adultas adquieren influencia por parte de la familia nuclear y de la ideología judeo-cristiana. (Vásquez, 2015: 11).

En efecto, la menstruación como característica del cuerpo de las mujeres, su sexualidad y capacidades reproductivas fue resignificada con la imposición de las tradiciones occidentales, cuyo sustrato judeocristiano ordena saberes y prácticas. Estas son transmitidas eficientemente por las iglesias, las escuelas y el sistema de salud pública a través del modelo biomédico. El control de la natalidad, como política pública, se expandió por todo el territorio nacional a través de la entrega de anticonceptivos como la píldora y dispositivos intrauterinos. La decisión de prevenir embarazos en los años ochenta recaía más en los maridos que en las mujeres-esposas. Escuché a varias mujeres que no querían usarlos porque sus cuerpos no los resistían, argumentaban que las enfermaban y no podían trabajar en forma normal; y consideraban que eran remedios para cuerpos de mujeres no indígenas. Así, preferían continuar lactando a sus bebés durante dos años y eso actuaba como anticonceptivo natural y seguir sanas. El aborto era considerado como una práctica peligrosa en

todos los sentidos, ya que ponía en peligro a las madres; y la vida de estas se consideraba más importante que la de los bebés. En una conversación en un grupo de mujeres de Cariquima y a propósito de la muerte de una bebé, se me ocurrió decir que me apenaba el suceso y que me parecía doloroso pasar por eso y comenté que tal vez sentiría más pena que si se muriera mi pareja. Luego de un silencio profundo y de miradas entre ellas, la más adulta me instruye: ¡nunca tienes que decir eso!. El marido es gente, las guaguas no, tendrás otras más adelante.

Esto me permitió entender por qué las mujeres que habían enterrado a sus bebés (incluían los nonatos)⁴⁵, recién nacido o niños volvían a sus actividades en una completa normalidad. Una encuesta genealógica que levantamos en esta misma época indicaba que la tasa de mortalidad infantil estimada alcanzaba a 30 por mil; mientras que la mortalidad materna era bastante baja. El parto domiciliario era penado por ley y obligaban a las madres a concurrir a los centros hospitalarios, pero la resistencia era evidente, la mayoría se ocultaba en los días anteriores al parto para no ser reportada por la paramédica o la policía. Esto sucedía en un contexto en el que el control del embarazo estaba asociado a los subsidios estatales por carga familiar, por consiguiente, había un registro de la mayoría de las gestantes pues les interesaba recibir este dinero mensual a partir de los seis meses de gestación. Y, por otro lado en la obsesión del estado chileno por erradicar con el parto domiciliario.

Como veremos más adelante, la reproducción basada en el deseo y en la cópula de cuerpos diferenciados en términos de géneros va resignificándose subordinando los saberes de las y los antepasada-os. Un ejemplo de ello es una interesante conversación que tuve con una amiga de la localidad de Enquelga, Isluga. Hablando de las visitas que hacíamos varios y varias colegas al pueblo en diferentes épocas del año por dos o tres semanas, me dijo que para la comunidad era raro que las mujeres casadas durmieran en la misma habitación con los hombres casados y solteros. Pensaban que entre colegas teníamos relaciones sexuales. Al consultarle por qué pensaban eso, me responde: el cuerpo pide.

6.2 La religiosidad: el género como símbolo y la legitimidad de las diferencias esenciales

Concebir el género como un constructo simbólico permite poner la atención en el sistema de valoraciones, en cómo las diferentes sociedades piensan y sienten las diferencias genéricas y, al mismo tiempo, puede ser entendido como parte de un sistema cultural que los actores pueden manipular, interpretar, legitimar y reproducir los patrones que ordenan su mundo social (Collier y Rosaldo, 1981: 313).

45 Durante el levantamiento de un censo genealógico en Isluga fue notable que las respuestas a las consultas por el número de hijas e hijos que habían parido, todas las mujeres encuestadas mencionaron hijos nacidos y los no-natos.

La religiosidad que practican los pueblos originarios del norte de Chile es un campo de estudio fértil para el abordaje de la construcción simbólica del género. Las acciones ceremoniales, las narrativas y el tejido social que estas generan se inscriben en un sistema de clasificaciones en el que predominan las ideas que tienen las personas que pertenecen a esta colectividad sobre la diferencia sexual. Retomo aquí las etnografías realizadas en las décadas de los ochenta y noventa con registros levantados en este siglo (1982-1997 y 2007-2016). Para el primer período, la información proviene de observaciones realizadas en fiestas patronales y carnavales, y 26 entrevistas cuyas preguntas se orientaron a hablar de la fe y el bienestar de las personas y la familia, sobre las peticiones para las actividades productivas, para la salud y la suerte, término frecuentemente utilizado para referirse a los destinos personales. El equipo de investigación aplicó once entrevistas hombres entre los 35 y 81 años, a quince mujeres entre los 27 y 65 años de edad. Entre los hombres se entrevistaron a seis católicos, tres evangélicos y dos sin adscripción en la actualidad, aunque habían sido católicos y pentecostales. Entre las mujeres, ocho son católicas, cuatro evangélicas y tres sin adscripción. Para el segundo período, se utilizaron observaciones de fiestas patronales (San Juan de Cariquima y Santo Tomás de Isluga) y de carnavales de estas mismas comunidades y diez entrevistas; en éstas se incluyeron 4 mujeres y 2 hombres que participaron de la investigación anterior y que se adscriben tanto a la iglesia católica como a la evangélica pentecostal; las cuatro personas restantes son mujeres y hombres jóvenes.

Los contextos históricos de ambos períodos son distintos. Como he planteado, el siglo pasado se caracterizó por una gran presión de la sociedad nacional por homogenizar culturalmente a la población. Las prácticas religiosas se desplegaban con recato y con cierto temor a la represión histórica de los agentes eclesiástico y a la discriminación étnica. En las últimas décadas, caracterizadas por el reconocimiento de los pueblos originarios por parte del estado y nación chilenos, este temor ha disminuido notablemente. Más aún, el pasado se recupera para enfatizar la diferencia cultural en la sociedad nacional. Si bien en la segunda mitad del siglo pasado las personas adscritas a la religión evangélica y los/las jóvenes fueron reticentes a hablar sobre el tema, ya sea por prohibición, inhibición o desconocimiento, actualmente tanto los primeros como los segundos se refieren, con comodidad, a las prácticas religiosas que la costumbre indica y se resignifican en clave política para buscar nuevas formas de integración o inclusión a la sociedad chilena, ahora como ciudadanas y ciudadanos.

En general existe consenso en que la religiosidad actual de la población de origen indígena en el sur andino es producto de las diversas expresiones religiosas nativas que imperaron durante el período prehispánico, especialmente aquellas dirigidas por el estado inka y la imposición del cristianismo agenciada por la iglesia católica y protestante. Hay acuerdo también en que la evangelización no ha terminado y en que la colonización ha sido violenta y excluyente. El debate existe en torno a

cómo calificar la combinación de diversas tradiciones, considerando las políticas de la iglesia durante todo el período colonial español y republicano. Algunos señalan que existiría una síntesis entre las creencias antiguas y el cristianismo. Se habla de integración para referirse a cómo la tradición indígena incorporó el evangelio. Otros, en cambio, prefieren llamarlo sincretismo religioso debido a que se trataría de una mezcla o yuxtaposición de las creencias indígenas y cristianas, puesto que existiría el dualismo: religión clandestina/religión oficial⁴⁶.

Podríamos caracterizar a la religiosidad indígena como una lucha histórica por legitimidad y como una batalla de ideologías; en la que la cristiana ha contado con mayores herramientas institucionales para imponerse y subalternizar a las tradiciones nativas, pero las sujetas y sujetos sociales disponen de elementos culturales propios para reflexionar y crear nuevas formas de pensar y configurar prácticas a través de interpretaciones que les provee la historia vivida en sus comunidades. Como señala Isbell (1997: 300) la historia del género en los Andes es una batalla entre ideologías andina y cristiana.

Ciertamente, las actuales relaciones de poder sitúan al cristianismo en una posición hegemónica y subordinan aquellas prácticas que se inscriben en el ámbito de lo que la comunidad indígena llama “la costumbre”, entendida ésta como conjunto de actividades que, si bien hoy continúan otorgando las bases para la alteridad en la sociedad regional y nacional, se caracterizan por incluir ideas cristianas apropiadas desde la filosofía pre-cristiana subalternizada, o al menos, desde concepciones católicas que se impusieron en la temprana colonia, las cuales no fueron monolíticas (Estenssoro, 2001).

Las transformaciones en la vida religiosa se manifiestan hoy en una gran heterogeneidad social y cultural que caracteriza a las colectividades estudiadas aquí. Actualmente se adscriben a las iglesias católica, evangélica pentecostal, evangélica nazarena; adventista, sabática del séptimo día, evangelio cuadrangular, metodistas pentecostales, testigos de Jehová. Con excepción de la primera, todas son adopciones que se fueron produciendo en la segunda mitad del siglo XX. Asistimos, también, a la no adscripción eclesiástica, aunque adhieren al cristianismo y/o a lo que ellas y ellos han llamado religiosidad andina.

En los años ochenta del siglo pasado se produjo una masiva conversión hacia la Iglesia Evangélica Pentecostal. Existió un gran fanatismo que descalificó todo acto relacionado con “la costumbre”. Aquellos que profesaron el culto protestante tendieron a dejar de practicar, de manera abrupta o paulatina, ceremonias y rituales que realizaban siendo católicos. Quienes se adscribieron al catolicismo continuaron con la vieja tradición de festividades del ciclo anual. Sin embargo, en lo que va de este siglo, se observa la tendencia a una mayor valoración de la diferencia; por lo tanto, “la

costumbre” es relevada para marcar identidades-alteridades con las colectividades que no se adscriben a los pueblos indígenas.

En este contexto, al estudiar los símbolos de género, asumo que las representaciones de las diferencias sexuales se han corporizado en las personas y sus grupos sociales a través de los procesos históricos (Canessa, 1997; Appadurai, 2001); por lo tanto, los elementos que componen las tradiciones culturales de género provienen de los procesos coloniales y neocoloniales regionales.

En los períodos considerados se observan importantes cambios generacionales. Las personas mayores con menor escolaridad son reconocidas por la comunidad por sus saberes y competencias para seguir la tradición de los antepasados. Las entrevistas confirman que las personas con mayor manejo de la lengua aymara y con poca escolaridad reflexionan y explican las relaciones entre las divinidades y muestran dominio en el manejo de la producción de los rituales. Al contrario, los jóvenes y las jóvenes que aun no se casan y con mayor escolaridad afirman no saber y aplican contenidos aprendidos en la escuela o iglesias. No obstante, las y los dirigentes de organizaciones que reivindican derechos a la diferencia cultural y que residen principalmente en las ciudades se esfuerzan por recuperar la memoria colectiva para su lucha política. En estos casos, los rituales y sus contextos experimentan modificaciones si las comparamos con la que realizaban las familias campesinas en la segunda mitad del siglo pasado.

A pesar de que la mayoría de la población reside hoy en las ciudades, la movilidad y los procesos migratorios no han borrado las diferencias étnicas y la religiosidad contribuye a sustentarlas. Los procesos de desruralización, desagrarización y descampesinización inciden directamente en los cambios en las prácticas religiosas. La familia translocalizada se manifiesta en las festividades como carnavales, fiestas patronales, fiestas matrimoniales y los días de muertos; ya que configuran los momentos más importantes de la afirmación de las pertenencias a los grupos locales y de la validación de las estrechas relaciones al territorio ancestral. Es en estos espacios sociales que se observan las transformaciones socioeconómicas y socioculturales.

Los resultados de las observaciones de las prácticas religiosas permiten ver la hegemonía cristiana en la estructura binaria de los géneros, la que condiciona la percepción y prácticas del cuerpo, el entendimiento de los sexos y de las sexualidades. Al mismo tiempo, se observan vacíos en los campos representacionales que la tradición cultural cristiana no provee a la reflexión de las personas entrevistadas. Y es en el ámbito de la sexualidad, donde este vacío se hace notar.

6.2.1 *Sujetas/Sujetos de Culto*

Las entrevistas aplicadas entre los años 1982-1997 dan cuenta de una gran flexibilidad en cuanto a la centralidad del culto por parte de los comuneros y co-

46 J. Esch-Jakob asegura que según sus estudios no se podría hablar de síntesis entre las dos religiones porque la esencia del vangelio no pertenece al pensamiento indígena como eje central (Esch-Jakob, J. 1994:94).

muneras. Las respuestas no fueron homogéneas respecto de la principal divinidad. Entre los católicos de mayor edad identifican su principal fe en sus *uywiris* (cerros o vertientes)⁴⁷. Aparece Mama Candelaria u otro santo o santa, patrono-a de su localidad de origen. Entre los evangélicos, Dios Padre. En relación a las prácticas rituales, la mayoría identifica tradiciones familiares para expresar distinciones en sus formas. Esto incluye particularidades entre esposo-esposa, ya que la procedencia de las mujeres (otras localidades) implica adherir a los *uywiris* de su familia paterna. No consideré temas tales como convivencia del pentecostalismo y catolicismo, creencias cristianas no cristianas; me enfoqué en describir a los sujetos y sujetas de culto, ya sea del presente y/o del pasado.

A diferencia de lo planteado por Alison Speeding para la zona rural de Bolivia (1997) las figuras divinas veneradas en estas comunidades para los dos períodos considerados, muestran una clara referencia al sexo-género binario y un marcado dualismo, que enfatizaba en la unidad de lo masculino y lo femenino como figura para comprender la vida. *Tata Kollanta* (*Tata Dios o Inti*), ocupa el primer lugar en el primero. Se trata de un referente de la más alta jerarquía y su par, en el orden de lo femenino, es *Pachamama* (Virgen *Tayka*, Santa Tierra, *Mama Virgina*). Esta entidad se desdobra en *Mallku-T'alla*, entidades masculino-femenina que habitan en el paisaje alto andino: los seres de los cerros, de las vertientes y de las *pirkas* que se convierten en *Pachamama*, y también denominados como *uywiris* o criadores y mantenedores. En un lugar de menor jerarquía se ubican las figuras del santoral católico que corresponden a patronos de pueblos y referentes identitarios de los grupos locales.

Las deidades reseñadas forman parte del universo o *pacha* en el que se distinguen: *araji pacha* o mundo de arriba y *aca pacha* o este mundo. Ambos espacios están signados por uno de los géneros: arriba-masculino; abajo-femenino. Como veremos, las relaciones que se establecen entre ellos y ellas se pueden observar en los rituales. El mundo de adentro-abajo o *manqha pacha*, descrito por otros autores, no apareció, de manera explícita, en ninguna de las entrevistas; lo cual está en directa relación con la formulación de los protocolos de entrevistas; pero también se trata de un ámbito sobre el cual no es fácil abordar con los no aymaras por temor a la sanción cristiana. En este sentido, las prácticas asociadas a las propias formas de expresión religiosa se reducen a los espacios íntimos como autocensura por los efectos discriminatorios de la iglesia, pero también de la sociedad regional que los

47 El término *uywiri* alude a crianza con afectos. El diccionario de Pedro García, miembro de la comunidad de Isluga (2005) señala que la palabra *uywa* designa animal-ganado, reduciendo el término a la cría de animales. Esta referencia se relaciona con el origen común de estos y los humanos. Efectivamente, Bertonio indica que *uywaña* denomina la crianza de las personas como de los animales. Martínez califica a estos como aviadores, indica que *Bravo Q'ari* en aymara se refiere a la naturaleza temible y peligrosa de los lugares marcados con un fuerte grado de sacralidad. "Lo poderoso es peligroso y aquí en Isluga los poderes de un aviador están casi siempre acompañados en proporción directa a los prestigios, de los cuales forma parte por los peligros que emanan de esta ambivalencia de lo sagrado." (1976, p. 37).

etniza. En las comunidades de la zona altiplánica de la región de Tarapacá, *Jutur Mallku* y *Jutur T'alla* sujeta y sujeto de culto como aviadores de ganado, es la referencia más cercana a lo demoníaco y peligroso. Sin embargo, esto no es así en la zona que corresponde a la región de Arica y Parinacota, donde estas entidades eran mencionadas con frecuencia. De todas maneras, es común que los *mallkus* y *t'allas* sean nominados como demonios, particularmente por los evangélicos.

La dualidad masculino-femenino se manifiesta en la religiosidad a través de la presencia de parejas divinas, particularidad que se constata en la mayor parte de la literatura. El debate se sitúa en la naturaleza de estas, sus relaciones y ubicación en el cosmos. Como espero demostrar, la ambigüedad y diferencias en la interpretación entre los distintos autores radica principalmente en los significados asignados a una de las entidades presentes en gran parte de la zona andina: Pachamama; nombre otorgado por la población contemporánea a una de las principales divinidades.

Tristan Platt (1980) identifica a *Tata Inti*, Padre Sol y *Mama Killa*, Madre Luna y los ubica en la mitad superior o *Pata Parti Pacha* (o dimensión superior, *Hanan Pacha*); mientras que dentro de la tierra se ubicaría *Pachatata* (padre tierra) *Pachamama* (madre tierra). En la mitad inferior o *ura parti* (o dimensión inferior, *ukhu Pacha*). Esta última deidad recibe también el nombre de virgen, pero entre los Macha se le asignaría "mayor importancia a la fertilidad de la Madre de Dios que a su castidad" (1980: 158). Por su parte, Grebe (1981), a partir de su estudio en Isluga, coincide con Tristan Platt (1980), sin embargo, *Pachamama* sería una deidad asociada a la virgen María, por lo que su posición sería ambigua entre Arriba y Abajo; a pesar de su clara presencia en este mundo (abajo-adentro). Asociados a esta se hallarían *mallkus* y *t'allas*, entidades que circundan en torno al espacio comunitario en la tierra. Entre estos, identifica a *Torre Mallku* y *Santa-belin T'alla*, como los espíritus guardianes de la torre y de la iglesia y que mediatizan *uywir* parte (o parte de abajo) con Dios Parte; vale decir, las dos partes de la religión aymara: la cristiana y la autóctona. Postula que son concebidos como una pareja mixta antropomórfica y son recordados solamente en carnaval mediante una *wilancha*, ritual de sacrificio de un animal, afuera de la iglesia (Grebe 1981). Estas mismas entidades son descritas por Martínez (1990) como Santa Vitalina, Torre *Mallku* y Santa Plaza, tríada semejante a los santos patronos de Isluga: Concepción *T'alla*, Santo Tomás y Santa Bárbara.

La persistencia de las parejas de géneros binarios y heterosexuales en los saberes y sistemas de creencias es propuesta también por un yatiri, de Bolivia: "Las deidades siempre han de ser pareja: Madre Tierra y Cumbre; Cumbre y Madre Tierra. Nosotros también nos casamos y somos pareja. Así también son ellos" (testimonio de Domingo Jiménez, en Albó y Layme 1986: 149).

Esta vinculación de *Pachamama* con los *Mallkus* es planteada por Harris (1980) para Bolivia. Ella propone que, entre los Laymis, grupo de hablar ymara del Lago Poopó, esta es la parte femenina de los montes, encarna al espacio y el tiempo y es esposa de las cimas de las montañas. A su vez, estas últimas se relacionan a los Rayos,

quien manda los relámpagos. De este modo, hallamos una vinculación entre *Pachamama*-Montañas y Rayos. Esta autora agrega componentes diabólicos a la divinidad femenina, al caracterizarla como malvada, peligrosa y voraz; por lo cual ésta dejaría de tener los contenidos virginales del catolicismo al destacar también otras dimensiones de la maternidad como el aspecto nutritivo. Ya no sería la madre trascendental sino más bien representaría el suelo fértil de cuyas cosechas viven los campesinos (Harris, 1980).

Platt (1980) sugiere que *Torre Mallku* adquiere un significado fálico, por tanto, masculino alto; mientras que *la Plaza T'alla* o la Iglesia representa lo femenino-bajo. Las relaciones entre estas entidades las encontramos de igual modo en los trabajos de Juan van Kessel (1992) realizados en la comunidad de Cariquima. Este autor identifica elementos culturales “autóctonos” y “externos” que se acomodarían en el panteón según el principio de tripartición. Ubica a *Inti*, Dios, Sol, junto a Virgen María y a los Santos en el mundo de Arriba o *Araji Pacha*. Si bien la deidad femenina se halla en *Araji Pacha* como lo hace Grebe (1981), ésta no es identificada a la Luna. Para este autor *Pachamama* se encontraría relacionada con otras dos figuras importantes: el *Mallku* o Espíritu de las montañas y el *Amaru*, la serpiente que se asocia al agua y especialmente a la limpieza y apertura de los canales de riego. Propone así, que se trataría de un triple culto a la fertilidad que se centra en el agua como dadora de vida (Kessel 1992:211). Sugiere que a pesar del proceso de sincretismo que se ha producido entre *Pachamama* (llamada también *virgina*) y la virgen María serían claramente distinguibles para los aymaras. Ello se expresaría tanto en los rituales como en su designación. Mientras esta última se ubica en el cielo, la deidad andina pertenecería al *Acapacha* o este mundo. Sin embargo, para Kessel existiría similitud de funciones: ser madre universal y ser virgen; a las cuales no se les reconoce esposo⁴⁸. Tienen que ver con la vida humana, pero mientras María sólo dispone indirectamente de la fertilidad del campo y del ganado, *Pachamama* es madre de toda la flora y la fauna. Su maternidad es también diferente: esta última cuida con cariño maternal la fertilidad y la salud, la alimentación de la vida y el bienestar de sus hijos en la tierra, que la respetan; María en cambio, fue representada por los misioneros como maternidad espiritual (Kessel 1993: 36). En este contexto, la relación entre *Pachamama* e *Inti* no es explicitada. Para este autor la deidad femenina es asexuada y no requiere de un alter masculino para la reproducción. Por otra parte, la distinción que establece Juan van Kessel entre la deidad cristiana y andina no es tan clara para Irarrázabal (1987: 31). Argumenta que existe una extendida asociación entre la virgen cristiana y *Pachamama* por efecto de la evangelización católica; pero las festividades dedicadas a la virgen incorporan creencias y ritos propios del culto a la tierra o *Pachamama*: María habría sido pachamamaizada y *Pachamama* marianizada”. La maternidad como componente central de *Pachamama* es remarcada también por algunos autores. Juan van Kessel sugiere que en el caso del norte de Chile los aymaras se la

48 En su obra principal, este autor agrega que *Pachamama* “no conoce esposo ni procreador que tuviera relación con ella y su llamada virginidad expresa explícitamente que ella genera por su propio y autosuficiente poder creador, la vida en la tierra.

imaginan como una mujer andina, vestida de *aksu* que lleva en su *llijlla* toda clase de cultivos y todo tipo de hierbas saludables y medicinales (Kessel, 1993: 36).

Gerardo Fernández sugiere que para considerar la importancia de *Pachamama* dentro de la concepción religiosa aymara es bueno tener presente el carácter insustituible de la madre dentro de una sociedad campesina que ha maternizado igualmente a la tierra. Por esta circunstancia *Pachamama* si bien no tiene una imagen iconográfica unívoca está vinculada a una imagen de mujer campesina. *Pachamama*, madre tierra es el paradigma pertinente en la expresión configurativa del *acapacha*. Es la tierra en donde todo ser humano vive, es toda la tierra, el mundo entero. Es esta tierra o este mundo con capacidad suficiente como para representar al propio *acapacha*, de hecho, los campesinos acostumbran a referirse a ella como *pacha* (universo) (Fernández, 1995).

Xavier Albó (1992), por su parte, plantea que esta deidad es una y múltiple está presente en todas partes incluso en los lugares agrestes y peligrosos y está diferenciada de una manera muy personal y particular en cada parcela concreta como *uywiri* (criador), cuidador de la familia que la trabaja: puede quedar personificada además en una virgen en la capilla local. Junto a ella están todos los espíritus generadores de los diversos animales y productos. Ellos son los que al ser llamados y atendidos con cariño en los momentos cumbres del ciclo anual, aseguran la fecundidad abundante de las parejas, tanto de animales como de plantas e incluso del dinero y de las personas. Estos espíritus reciben diversos nombres según el producto y los lugares germinantes de cada especie. Uno de los nombres más frecuentes es *Illla* o *Mama Illa*, referido sobre todo al espíritu multiplicador del ganado. Su nombre está relacionado con *Illapa*, rayo que tienen poder duplicador de los seres y con el nombre de algunos de los nevados más majestuosos del altiplano, como el *Illimani* y el *Illampu*, fuentes de rayos y lluvias. *Ispallas*, *Illas* y otros espíritus se concretizan además con *Pachamama*, hecha imagen de la virgen, en objetos determinados como una papa de forma y tamaño excepcional, piedritas vistosas a las que se ve al caminar por las pampas e incluso amuletos elaborados artificialmente en forma de animales, de una mano que teje, de una pareja haciendo el amor, de una casa surtida con todos los bienes, etc..

Juan Víctor Núñez del Prado (1970), para el sur del Perú, propuso que *Pachamama*, deidad femenina, podía en ciertas circunstancias tener una categoría similar a la deidad masculina, denominada Roal, pues sus poderes no están supeditados a los de este, ni le han sido delegados por él, como en el caso de los grandes *Apus* (término quechua equivalente a *Mallkus*). Sería más bien un ser de vigencia panterráquea que interviene como el factor femenino en la génesis. Teniendo preponderancia en la agricultura y también estaría relacionada a las hembras en el génesis de los animales y vinculada a las ceremonias del *Warmichakuy*, matrimonio tradicional en el que tiene relación directa con la mujer y los quehaceres femeninos. En algunos casos se considera como manifestación de la *Pachamama*, las *Wiñaque*

Rumi (piedras emergentes), que son rocas de piedra similar a un lanzón que afloran de la tierra y se presume que provienen del centro de esta, dándosele en este caso al espíritu que las habita el tratamiento de *Ñusta*. Este autor agrega otra entidad que se halla próxima a *Pachamama*, *Pachamqqa* o simplemente *Pacha*. Es masculino y de naturaleza perversa, habita en los despeñaderos, barrancas y cárcavas y es él quien origina una serie de calamidades como los movimientos tectónicos. Devora también el corazón de la gente que queda dormida en los caminos, produciéndoles una enfermedad llamada *pachaq hap' sisqan* (cogido por *Pacha*). Es muy celoso de la integridad de la tierra y por esto en los casos en que hay que hollarla ya sea para excavación de los cimientos de una vivienda o la construcción de una acequia, es menester primero aplacar su ira ofreciéndole pagos. *Pacha* no tiene categoría similar a *Pachamama* pues, aunque maléfico, no es tan poderoso como ella. Pero *Pacha* anda siempre con *Pachamama* y se dan casos en que los conceptos han sido confundidos o sincretizados, conformándose de ambas una deidad ambivalente (Núñez del Prado, 1970).

A pesar de la coincidencia existente en los argumentos de varios autores respecto de la unión del bien y el mal o lo divino y lo demoníaco, no hay acuerdos en la naturaleza de *Pachamama* en tanto deidad femenina y mucho menos en la relación entre ésta y los cerros, nominados como *Apus*, *Mallkus*, *T'allas*. En este sentido, Gabriel Martínez aporta una interesante línea de interpretación. Propone identidad del dios del cerro con *Pachamama*, es decir del Diablo o *Saxra* con la *Pachamama*:

Lo que se ha dado en llamar la *Pachamama* no es semióticamente otra cosa que la tematización y la figuración femenina del Diablo-Dios del cerro. O si se quiere se trata de la misma entidad masculino/femenino, bisexual o andrógina; *qhari-warmi* en quechua; *mallku-t'alla*, en aymara. La *Pachamama* actual, entendida como una deidad exclusivamente femenina, sin relación con ninguna divinidad masculina, diosa de la fertilidad agrícola andina, al modo de una deméter mediterránea, madre generosa, bondadosa y protectora es un cliché, creación de diversas fuentes y extremadamente ideologizada. (Martínez, 1996: 290).

La figura del dios del cerro o *waka* como demonio tectónico y dador de metales, dador de dinero, de ganado y de música ofrece una imagen cercana de lo que es la fecundidad femenina o de una “configuración uterina”: metales gestándose en las entrañas de la tierra, cavidades uterinas y agujeros creacionales de donde emerge el ganado, aguas subterráneas como líquido amniótico, donde pululan pequeños ánaes; imagen de la gestación femenina, pero atribuida a una divinidad que hasta el momento, aparecía como definitoria de la potencia sexual masculina.

Esta vinculación de *Pachamama* con el mundo demoníaco y de los ancestros en relación a la regeneración y crecimiento es establecida también por Tristan Platt, Xavier Albó y Juan Víctor Núñez del Prado. Platt sugiere además que los aviadores,

denominados como *supay* por los cristianos al alma de los ancestros muertos, han contribuido a una forma peculiar de cristianidad en los Andes. Los ancestros o *chullpas* y estos asociados a la influencia lunar y renaciendo en lagos en los mitos, forman parte también de la concepción de la gestación y desarrollo del nacimiento humano. El feto creciendo en el cuerpo de la mujer, estaría bajo la influencia de la luna chullpa y por lo tanto el bebé debe ser preparado a través del nacimiento y bautismo para su encuentro con la luz del sol. El mito refiere a las invasiones solares del Inka y español de la sociedad lunar de los ancestros, en las cuales los Inkas y españoles se unen como etapas de la nueva sociedad solar.

Bastien (1996) encuentra una variación de estos relatos en *Kaata* para explicar el transcurso del tiempo en el espacio. Según Bastien, los indígenas dicen que en el alba el sol se levanta desde el lago *Chacamita* cerca de la base oriental de la montaña de *Kaata*, asciende sobre las laderas inferiores durante la mañana y descansa encima de las laderas centrales en el mediodía y sube a la cima de la montaña donde muere en el lago *Pachaqota*, durante el crepúsculo. *Pachaqata* se traga el sol se hunde hasta el fondo del lago y desciende nadando por los manantiales debajo de los tres niveles hasta alcanzar el lago *Cahaquamita* de donde emerge el sol joven. Se utilizan analogías de la vida humana y de las plantas para explicar el diario nacimiento y muerte del sol. Aunque nacen bebés a lo largo y ancho de la montaña tienen sus orígenes como bebés miniatura cerca de la cumbre en el lago *Pachaqota*. Durante la vida el indígena joven camina encima de la montaña de *Kaata*, cruzando a menudo sus niveles mientras pastorea animales y cultiva su suelo. Cuando los indígenas se vuelven viejos mueren y son enterrados en la montaña donde ellos experimentan el ciclo regenerador. Primero se pudren hasta que solo quedan huesos, luego nadan como una persona en miniatura hacia la cima. Los santuarios masculinos de la tierra por un lado son peñas, cerros y lugares altos; porque se cree que los seres humanos son permanentes como la montaña: se asientan sobre las tierras de sus antepasados masculinos. Se asocian calidades de erguimiento y permanencia con los hombres *kaateños*. Los santuarios de la tierra femeninos son los lagos y lugares bajos porque se considera que las mujeres son fértiles y cruzan los niveles (Bastien, 1996).

Denise Arnold sugiere que “aparte del énfasis nocturno, los cuentos de los orígenes agrícolas frecuentemente recalcan los temas de la sangre, el incesto y su contraparte alimentaria, o sea el canibalismo, en el contexto de la muerte y la regeneración de la vida” (Arnold *et al.* 1997b: 200). La voracidad descrita para los aviadores (*uywiris*), aparece con fuerza en el período de iniciación de las actividades agrícolas o comienzo del año nuevo. Gerardo Fernández, propone que el mes de agosto define el paso de la muerte a la vida. La tierra tiene hambre, sed, hambrea, esta abierta y recibe con facilidad, está viva. Es también adecuado para ofrendar a los cerros sagrados. Se pide a los *Achachilas* o ancestros, protección y recomendación para todos los miembros de la familia y se le ofrece una mesa (ritual) a cambio de su apoyo durante el ciclo productivo. (Fernández, 1995).

Los resultados obtenidos para las comunidades de Isluga y Cariquima, tenemos que las interpretaciones que realizan las mujeres y los hombres entrevistados acerca de sus prácticas rituales dan cuenta de referentes divinos y de demonios. Las deidades se ubican, en dos ámbitos del cosmos: *arajj pacha* o mundo de arriba y *acapacha* o este mundo⁴⁹. Ambos espacios están signados por uno de los géneros: arriba-masculino; abajo-femenino, aunque ello no implica necesariamente la ausencia de parejas en el mismo nivel. En *arajj pacha* se ubica a *Tata Kollanta*-Dios Padre o *Inti* Sol y a una entidad femenina, *Kollanta T'alla*, aunque esta no es claramente la Luna. Se mencionan a las estrellas como cohabitantes de este mundo y se denominan como hermanos/hermanas menores y mayores.

Inti (dios-sol) o *Kollantatata* es traducido por mujeres y hombres entrevistados como Dios padre. Su masculinidad es asociada a la paternidad entendida como protector de los humanos. El nombre de *kollanta* alude a Señor Principal. El diccionario de Ludovico Bertonio indica que *collana* quiere decir excelente, prima cosa, *collanancatha* ser el primero, estar en primer lugar (Bertonio, 1879: 50). Por otra parte, la expresión aymara *kollan auqui* nos refiere a padre principal. Cumple la función de proteger del mal y líder del buen camino. Las expresiones: él nos patea o él es nuestro pastorero permite comprender sus atributos y significados. Contiene la idea de cuidar con cariño, guiar por el camino correcto, velar por la vida, proteger de catástrofes y de peligros. Su lugar en el mundo lo expone la expresión usado por todos los entrevistados: “siempre tiene que ir por delante de toda ceremonia o pedimento. Es el primerísimo que ayuda a la gente. Vive en el cielo.” Se recuerda con incienso y cuando está saliendo el sol, de rodilla en la puerta de la cocina, en todo momento, pero las abuelas lo hacían especialmente los días jueves y sábado.

Tata kollanta se relaciona con la primera luz del día. Un fragmento de la entrevista a un comunero de Cariquima nos permite aproximarnos a sus características:

P: ¿Cuándo hace la *wilancha*, a quien se pide?

R: Al señor, que es el *tata kollanta*, que quiere decir alumbró ¿ve?, floreció el corazón ¿ve? Esa es primera que hay que rocear, después *mallku-t'alla*, da tu bendición, yo te cumplí. ...Porque *kollanta* quiere decir cuando alumbró, que ya apenas que nos vio ¿ve?,

P: ¿Al sol le están diciendo tata...?

R: Al sol si, claro, *kollanta* es sol

P: ¿No dicen *Inti*, *kollanta* no más, pero ese el Tata Dios...

R: Si

49 El mundo de adentro o *Manqha pacha* descrito por otros autores no apareció en ninguna de las entrevistas; lo cual está en directa relación con él cómo se formularon los protocolos; pero también de un ámbito sobre el cual no es fácil abordar con los no indígena. En el sector del Altiplano Sur, *Jutur Mallku* y *Jutur T'alla* es la entidad más cercana a los demoníacos. Sin embargo, esto no es así en el sector norte, donde adquiere mayor preponderancia. De todas maneras, es común que los *Mallkus* y *T'allas* sean nominadas como demonios, particularmente por los evangélicos.

P: ¿Cuál es el rezo en el momento de la *wilancha* al Sol?

R: *Tata kollanta*, *kollanta t'alla*, *uywirpa*, quiere decir ¡mantiene todo!, ¡mantiene al ganado!, *uywiri* mantiene al ganado ¿ve? ahí.

P: ¿Ese es *uywiri*?

R: Si, *uywiri*. ese es el primer cristo que nos alumbró, esa es la antigua...

P: ¿Dónde está el *Inti*?, ¿Dónde está *kollanta*?

R: El sol, en el cielo vive con gente

P: ¿Con quien vive *kollanta* en el cielo?

R: No sé bien

P: ¿Está en el cielo no más?

R: En el cielo no más

P: ¿Cómo pides al *kollanta*?

R: Acordamos al Señor en castellano, *kollanta* en aymara

P: ¿Cuándo se recuerda al *kollanta*, al *Inti*?

R: Cuando sale el sol, cuando uno se acuerda, cuando uno viaja o pasa cosas malas, se acuerda.

P: ¿Puedes decir una oración completa en la *wilancha*?

R: *juma dios yatista*, *juma uintista*, *juma utasista*, *jani walijanas*, por castellano: Ud. sabe bien como estoy, tu me cuidas de los malos, si estoy mal me echas en el agua, total usted sabe.

(J.F. Hombre, 50 años, Cariquima)

Otra entrevistada nos habla de su relación con Santísimo o Jesucristo:

P: ¿Cómo es *Inti*?

R: *Inti* es el sol

P: ¿Dónde está *Inti*?

R: *Inti* está en el cielo, de ahí tenemos que rogar, porque ese es el nuestro Jesucristo que es el que nos da también.

P: ¿Cómo se le pide al *Inti*?

R: Con un poquito de puro [alcohol] y así se hace un sahumero

P: ¿Cómo se le recuerda al *Inti*?

R: Al *Inti* hay que pedirle bien, a veces le decimos Santísimo, es Santísimo

P: ¿Tu sabes como se recuerda al sol?

R: A *Inti* en la mañana cuando está saliendo sol siempre mi abuelita con incienso, creo que siempre estaba acordando abuela madre, con incienso cuando esta saliendo solcito, Santísimo, hincadita en la puerta de la cocina sabe estar, pidiéndose pues. Siempre yo me acuerdo de eso.

P: ¿Todos los días?

R: No, los días jueves y sábado, hay que hacerse siempre. Ese siempre yo me acuerdo de mi abuelita *kollantata*, *chorancha con...* *nayay uywir* ..*kollantata*,

se sabe estar pidiendo. Yo sé poco hablar aymara también, no sabemos nada también. Pa una parte los papás, las mamás como no le enseña a uno, no le enseña na. En castellano, le está diciendo padre dios, cuídame hoy día, alúmbrame.

(M.E. Mujer, 60 años, Cariquima).

Durante todo el año se le implora y en todos los rituales asociados a las fiestas propiciatorias de la agricultura y ganadería. Se pide ayuda para la salud, en momentos difíciles, etc. El incienso y el alcohol son los elementos rituales básicos para pedir a *kollanta*. Otros comuneros dicen que para las peticiones a Dios no aplica la ofrenda de sangre de un animal (*wilancha*). Sin embargo, este ritual se realiza en todas las celebraciones importantes a la salida del sol, momento en el que se le implora y reza.

El lugar donde habita Tatita Dios y con quien es difuso. Sólo en dos de los entrevistados aparece *Kollanta T'alla*⁵⁰ o Señora principal. Las reflexiones dejan un vacío a la hora de describir la acompañante de Santísimo-*Inti*. Ninguno de las-os entrevistados-as mencionó a la luna como objeto de culto. La existencia de una contraparte femenina supondría que, como en el caso de los *uywiris*, la pareja masculino-femenino es también válida en el mundo de arriba o *arajj pacha*. Grebe, antropóloga que trabajó en las mismas comunidades, informa sobre la partición Dios Parte y *Uywir* Parte. La primera sería habitada por *Koyan Santísimo* o *Inti* Sol, quien estaría casado con *Phajsi Mama* (luna, virgen *tayka*, virgen María, identificada con *Pachamama*). Estos tendrían por hijos a las estrellas. Ella ubica a *Pachamama* en el *taipi pacha* (*akapacha* o este mundo) como mediadora entre *arajj pacha* y *manqha pacha*; pero no establece relaciones claras entre *Inti* y *Pachamama* (Grebe, 1981).

La luna como referente femenino del mundo de arriba fue registrado por Tristan Platt en sus estudios sobre los machas, comunidad quechua de Bolivia. De la misma manera que Esther Grebe (1983), ubica a la pareja divina *Tata Inti*=Padre Sol/*Mama Killa*- Madre Luna, en la mitad superior o *Pata Parti* Pacha (o dimensión superior=*Hanan Pacha*); mientras que dentro de la tierra se ubicaría *Pachatata* (padre tierra) *Pachamama* (madre tierra), en la mitad inferior o *Ura Parti* (o dimensión inferior = *Ukhu Pacha*). Esta última deidad recibiría también el nombre de virgen, pero en este grupo cultural se le asignaría mayor importancia a la fertilidad de la Madre de Dios que a su castidad (Platt, 1980:158). Asimismo, cada una de estas mitades contienen implícitamente referencias sexuales y en relación asimétrica (mayor o menor prestigio y poder). Sin embargo, las parejas ubicadas en la misma parcialidad, como

50 Tristán Platt (1988:407) indica que la palabra *Ttalla* en el vocabulario de Bertonio, expresaba la fertilidad abundante de las mujeres. El diccionario registra en la página 347 la palabra *Ttalla Ccapkhomi* significaba reina mujer del señor principal del pueblo y las parientas cercanas de los *mallkus*. En tanto que el diccionario de Pedro García, perteneciente a la comunidad de Isluga, publicado en 1997 y reeditado el año 2005, incluye el término *t'alla* y lo define como esposa del cacique y reina.

es el caso de la *luna* y *pachatata* son figuras ambivalentes (femenino-masculino y masculino-femenino respectivamente), lo que implica que los macha pueden afirmar simultáneamente una unión entre los rayos fertilizantes del sol y la tierra productiva: el tata *Inti* es puramente masculino; la *Pachamama* puramente femenina” (Platt, 1980: 160).

Como se mencionó antes, las y los entrevistada-os no mencionaron a la luna como referente de culto y si bien el hábitat de *Inti* o *Kollantata* es arriba (cielo) está presente en el *aca pacha* (representada por *Pachamama*), como entidad masculina que activa la fertilidad. *Pachamama* se representa en las entrevistadas como mujer, madre, vital (“está viva”) y se ubica en *acapacha*. Presenta rasgos más humanos: Tiene voluntad, ánimo, se alegra, se entristece y se enoja. Es virgen o madre de todas las plantas. Ella vive en la tierra y mantiene a la gente, la alimenta; lo cual se expresa como “Da bendición”. Se le ama y recuerda en el tiempo de siembra y de cosecha (agosto y mayo); en los meses entre diciembre y febrero; temporada de lluvias y de fertilidad del ganado. Se podría decir que, como en el caso de *kollanta*, está presente en todas las ceremonias religiosas. Se le pide permiso antes de empezar a comer o beber en la casa, en cualquier momento. Se le nombra también en las fiestas patronales. En cualquier comida festiva el primer plato que preparan las mujeres para todos los invitados se lo ofrecen a *Pachamama*, ofreciéndole “a la tierra” en primer lugar.

El análisis de los antecedentes respecto de *Pachamama* refiere a una entidad de un alto estatus. Aparece, como *Kollanta*, en todos los rituales. Sin embargo, no es invocada como los *uywiris*: *mallku-t'alla*. En medio de las ceremonias pueden implorar a *Jutur Mallku* o *Jutur T'alla*, *Inca Mallku* *Inca T'alla*, etc. En las oraciones nombran a Tata Dios o los *Mallkus T'alla*, pero no a *Pachamama*. Si comparamos *Pachamama* con los seres de los cerros, vertientes y *pirkas* vemos que están en directa relación. Sus atributos refieren a una entidad femenina y madre, asociada a la fertilidad: es dadora de productos agrícolas y de pastos, para los animales. Está asociada también al dinero. Ella es la tierra y está viva, son los cerros y las chacras. El lugar del rito son justamente los cerros, los *pukaras* (piedras arregladas como muro), donde pasta el ganado y los terrenos agrícolas. Se relaciona siempre a *Kollanta Tata* en las peticiones y en las fiestas patronales y se le recuerda a través de la *wilancha* y de la acción de “*ch'allar*”, “*pautar*” o “*collar*”, términos que se refieren a brindar con bebida, hojas de coca y *kopala*. Su vinculación con Dios es difusa. La mayoría de las personas entrevistadas sugieren que Dios esta primero y después “hay que recordarse de las *Pachamamas*, o sea los cerros, los lugares donde comen los animales”

Estas ideas asociadas a *Pachamama* se acercan a lo dicho por Gabriel Martínez, (1996) a Albó (1992) y a Harris (1988). Esta parece ser concebida como una figura femenina que contiene lo femenino y lo masculino, lo divino y lo diabólico. Refiere tanto a *Mallku* como a *T'alla*; a los santos y a las santas. En este sentido, podría ser una categoría que alude a la complementariedad de lo femenino y lo masculino como símbolo de la fertilidad y reproducción. A diferencia de lo registrado en otras comunidades andinas,

en el norte de Chile no aparecen entidades masculinas conviviendo con ésta. Lo que algunos autores identifican como sus acompañantes (Arnold, 2008) parecen ser lo que aquí se reconoce como *mallkus*, con sus nombres propios. Situación que se relaciona también con la vinculación de *Pachamama* con los cerros como pareja (Harris, 1988). En este sentido, *Pachamama* podría ser la simbolización de lo masculino y femenino, en tanto, que las categorías *mallku-t'alla* serían los polos extremos de las nociones de sexo-género, aquella que facilita la reproducción biológica y social. La representación de *Pachamama* en una pareja haciendo el amor registrada por Albó (1992) en comunidades vecinas confirmaría esta línea de interpretación. Por otro lado, a pesar de que esta divinidad es mencionada y caracterizada como una entidad femenina, el hecho de que generalmente no sea nombrada en los rituales podría estar afirmando la idea de que su identidad con la Virgen María ha sido una construcción que los andinos han realizado para los no aymaras; como un efecto de los procesos compulsivos de cristianización que han tenido que sobrellevar. El culto a esta entidad ambigua *Pachamama-Mallku-T'alla*, calificada como lo diabólico parece dirigirse, como sugiere Gabriel Martínez, (1996), a una suerte de configuración uterina de donde emerge la vida, pero a partir de dos materias: lo femenino y lo masculino, lo andrógino o lo bisexual.

Los principales destinatarios de las ofrendas son los *mallkus* y las *t'allas* que se ubican en el *acapacha*. Estos tienen nombres propios y residen en cerros, vertientes, ojos de agua, piedras o montículos. Tienen cuerpos sexuados y pertenecen a uno de los dos géneros, es decir, pueden ser hombres o mujeres; residiendo solos de manera separada o ubicados ambos en un mismo lugar. Comúnmente son parejas o matrimonio y pueden tener hijos. En las ceremonias siempre son recordados en pareja, a pesar de encontrarse solos. Sus capacidades sexuales son atributos que también resaltan. En tanto “seres humanos” con capacidades sobrenaturales, dominan los espacios circundantes de la población determinando las actividades productivas, la salud y el bienestar de las personas; pueden dar vida y dar muerte. Su alimento preferido es la sangre, les gusta beber y compartir con sus devotos; resguardan el orden y la moral de los habitantes. Si no se les recuerda, castigan a través de enfermedades, sequías, terremotos, baja producción agrícola o ganadera; señal de malestar expresado en hambre, sed o enojo.

Los términos *mallku t'alla* nos remiten, también, a una categoría de cargos de representación política y ritual de alto prestigio, asignada a hombres y mujeres de la comunidad que asumían el cargo de representación más importante, equivalente a cacique. Sus características humanas refieren a un pasado indígena, específicamente a los Incas. Son también llamados *achachilas* o antepasados. La representación que se hacen de estos en las fiestas de los *uywiris* tanto de la agricultura como de la ganadería es de una pareja de comuneros vestidos a la usanza antigua. Se visten talegas con semillas o bien piedras, con toda la indumentaria tradicional. Algunas mujeres relataron también las representaciones de mujeres en tiempo de cosecha, sin su pareja masculina. En este caso se visten costales de quinua o papa que representa la

“hermana quinua” o “hermana papa”; las que pueden ser denominadas como *mama*, mas no como *t'alla*. Otra característica importante de estos seres es su presencia nocturna. Normalmente son convocados a la media noche y vistos con luna llena.

De este modo, no es posible hablar de espíritus de los cerros, de las vertientes, etc., o almas de los ancestros; ya que la materialidad y las características antropomorfas de las y los sujetos de culto es evidente. La distinción cartesiana cuerpo-mente-alma o la inmaterialidad de las categorías espíritu o alma no parecen coincidir con las argumentaciones aquí esbozadas; y si consideramos las ideas sobre lo corporal, el *ánimu* como componente de la vida en el universo tanto material como inmaterial y como enlace con los ancestros-territorios, debemos aceptar la complejidad de las apropiaciones particulares que las personas han realizado del cristianismo.



Fotografía 24:
Mamita Guadalupe en la iglesia de la
estancia de Mauque, *Araji Saya*, Isluga
(2009)

Fotografía 25:
Tata san Felipe en la iglesia de la estancia
de Mauque, *Araji Saya*, Isluga (2009)

6.2.2 *Los santos y las santas*

Siguiendo el orden colonial español de reducir a la población a pueblos, las comunidades históricas de Isluga y Cariquima se organizaron en torno a un territorio cuya localidad central o *marka* incluyó una iglesia con santos y santas venerados por todas las familias que pertenecen a la misma. En tanto que las estancias, en las que la mayoría trabaja y reside, tienen iglesias con santas y santos de menor jerarquía cuyos devotos corresponden a unidades familiares menores.

Las representaciones de los santos y de las santas se asemejan a las parejas *mallku-t'alla*; aun cuando se observen diferencias. Estos no tienen el estatus de antepasados de las actuales generaciones, no son *inkas*, no son *uywiris* (criadores) o *awatiris* (pastores), no se celebran en los cerros, *pirkas* o vertientes. Sus ofrendas rituales no consideran *ch'uwa* ni *colla*. Las mesas rituales no se hacen en la piedra, ni en la tierra, sino en la mesa central de la plaza.

Las mujeres entrevistadas sugieren que cada santo o virgen posee un genio propio: temperamento bueno o temperamento malo. Pueden ser humildes, atropelladores o poco generosos. Algunos/as son más o menos celosos. Ello implica respeto para los ofrecimientos de sus devotos. Si no se les cumple lo prometido, castigan, trayendo enfermedades o mala suerte. Los santos son como mujer y hombre, no pueden celebrarse solos; ello significa que siempre tienen que salir a la procesión acompañados con sus compañeros de vivienda, es decir, con quienes comparten el altar en la iglesia. Aunque los comuneros dicen que, si en alguna iglesia se encuentran solos o solas, se celebran con su compañera o compañero (Santo Tomás con Mamita Concepción o Santa Bárbara, Tatita San Felipe con Mamita Candelaria, etc.). No se conciben sin pareja (*chulla* o impar), por lo cual el día grande recorren el pueblo en andas con su par, siempre en masculino-femenino.

Al representarlos como personas se conciben como miembro de la localidad. Argumentan que viven en la iglesia como cualquier otro comunero, en pareja. El día de la celebración, se les pide bendición (buena cosecha, que de alimentos) para que den suerte en el comercio, para tener buena salud; por milagros. Los caracterizan como protectores lo que equivalen a abogados. Es decir, los defienden de la mala suerte, de sequías, de atentados, etc.

Cada año se hace cargo una unidad doméstica y sus parientes de celebrar su día, representada por un hombre y una mujer (esposo-esposa, hermana-hermano, madre-hijo, padre-hija). Las entrevistas muestran que en los días de fiesta se revelan a través de los sueños para comunicarles que deben pasar el cargo de cacicazgo. Los santos para pasar el cargo de *mallku* y las santas a las mujeres para el cargo de *t'alla*.

Hay una clara jerarquía entre los santos y aquellos de mayor jerarquía abarcan a más población de residentes del sur andino: patronas/nos de la unidad familiar (*siblings*), de estancias, de comunidad y de varias comunidades. Este es el caso de la virgen de Copacabana y San Santiago de Yungullo, ambos en territorio boliviano.

La celebración dura por lo general tres días y sigue la misma estructura de las demás festividades: antevíspera, víspera, día grande, *cacharpaya* o despedida. En música predominan los instrumentos de viento (*sikura* y *lichiguayos*), aunque las bandas de viento y bandas electrónicas complementan durante todos los días de fiesta.

6.3 Lo masculino y lo femenino en los rituales de la agricultura y ganadería

Los ritos, especialmente aquellos que propician la agricultura y la ganadería, muestran las relaciones que establecen sus agentes entre las figuras divinas en un contexto en el que los dominios de la sexualidad y de la reproducción se hacen presente.

El ciclo anual del proceso agrícola se inicia en agosto, año nuevo y período fértil de *Pachamama*. Esta se abre para recibir ofrendas y ofrecer fertilidad y abundancia a sus devotos. Este momento comienza simbólicamente recordando a *mallkus* y *t'allas*, a los ancestros, *uywiris* que crían o cuidan sus parientes del presente, por lo cual se les invita a un banquete. Una mesa ritual con alimentos, hoja de coca, licores, pastillas. Se sacrifica una llama para ofrecer sangre y grasa a *Pachamama* sustancias que fortalece sus cuerpos y como señal de cariño de sus devotos. El lugar de la ofrenda (el medio de la chacra, del corral, del cerro, concavidad) parece representar la matriz y las entrañas; parte central de un ser vivo o un cuerpo humano desde donde surgen la sangre y la grasa. Bastien (1996) indica que en esta época *Pachamama* tiene hambre, lo que se confunde con el deseo. La tierra se abre: tiempo del deseo masculino y femenino (*mallku-t'alla*) en la temporalidad anual, la luna nueva, tiempo del deseo femenino en la temporalidad mensual. El sol naciendo, deseo masculino en la temporalidad diaria. El ciclo menstrual, tiempo del deseo en las mujeres. Del mismo modo que la mujer en su período menstrual se abre para recibir el semen y promover la vida. *Pachamama*, simbolizada como cuerpo, algo así como una configuración uterina explicaría el lugar redundante de las ofrendas. De aquí, el deseo sexual femenino y el masculino sería el inicio del proceso de reproducción, cuya germinación depende de la vitalidad sobrenatural promovida por las deidades.

La siembra, entendida como embarazar la tierra, alude tanto a la génesis de la vida como a la crianza. En 1988 dos amigas me explicaron por qué se realizan los rituales:

Hay que pedirse del señor su bendición para que viva y de bendición. Primero del Señor y después el virgen, *wilanchamos*, *collamos* y nombramos nuestros terrenos, nuestras chacras. Después *pindinchau*, *Pachamama* virgen *sipiti* (inyecciones) o sea; sembramos hoyito para embarazar la tierra para que crezca planta. ... estamos echando con hojita, covando, challando para que esté en buena condición, o sea con voluntad. De esa forma sahumamos con incienso con *kopala*. Pal Señor siempre incienso pal Sol, porque hace orrear todo. El sol en primer lugar, botan el alcohol purito, pa pedirse. En primer lugar, por ejemplo, dice que se tiene que *inchune* como dice esa es la

mama de la quinua de la papa también. Eso, por ejemplo, estás embarazada, estás esperando, tu lo tienes en tu estómago, está sembrado, ya la criatura se parece de chiquito a grande, igual la planta también se siembra. y después *quepinchuri*⁵¹, como dice, la mamá de la quinua, de la papa también. Igual que la criatura que tenemos en nuestro vientre se parece a la madre al padre, igual la planta también; se siembra, que la semilla situada en un cuerpo femenino sea cubierta, guardada, protegida, así como en el seno de *akso*, vestido de la mujer, se cubren, guardan objetos; y *‘jilpan’*⁵², que crezca, así como crece el *sullu* o feto humano. por eso decimos *‘jilpan’*. (María, F. y Eliana, C., de Enquelga, 1988).

Hay que embarazar a la tierra ¿no ve?, por eso decimos virgen, la mama de la quinua, de la papa también. Por ejemplo, en Azapa, en Camiña ahí esta poniendo inyección, para vivir pa’ comer. Entonces nosotros le *pawamos* pa’ que tenga más fuerza pa’ que tenga más ánimo para que la virgen no tenga problemas. Por ejemplo, si tu vas al médico entonces te haces ver pa’ estar en buena condición así, igual la virgen.” (María, F., Enquelga, 1988).

Ambas mujeres se referían a *Pachamama* como equivalente a virgen, asociada a la reproducción de nuevas vidas y a la crianza. La manipulación ritual incluye sangre y semilla, hojas de coca, *kopala*, todos productos vinculados a la fertilidad. La sangre del sacrificio animal es otorgada para dar fuerza a la matriz que permitirá la germinación.

Durante la ceremonia de *Pukar Mallku y Pukar T’alla*, ofrecida en una estancia de Isluga en luna nueva el 1 de agosto en 1983, se recordaron a los antepasados invitándolos al festejo con chicha y licores para terminar, cuando “rayó el sol” con el sacrificio o *wilancha* de un llamo. *Pukar mallku Pukar t’alla* era una pareja de comuneros vestidos a la usanza antigua. Se vistieron los pukaras (montón de piedras), con toda la indumentaria tradicional. Algunas mujeres relataron también las representaciones de mujeres en tiempo de cosecha, sin pareja masculina en la que se visten costales o talegas con quinua o papas que representa la “hermana quinua” o “hermana papa”; las que pueden ser denominadas como mama, mas no como *t’alla*. Ellas argumentan que va solo la mujer porque cualquier producción es mujer.

La asociación de la luna nueva con el período fértil de las mujeres y con el momento en que esta tiene relaciones sexuales con el sol o el ocaso del sol tragado por

51 En este mismo diccionario, *q’epi* es atado o bulto. *Q’epi* es la *llijlla* o manta tejida por las mujeres que guarda (a modo de bulto) los útiles que sirven para adornar a los animales y materiales para el ritual propiciatorio del ganado camélido.

52 *Jilaña* significa crecer en Isluga y *jilachaña* es un sinónimo de *uywaña* que Bertonio registra como criar como las madres a sus hijos.

la entidad femenina del lago fue descrita por Joseph Bastien (1996). Dos metáforas de la unión sexual entre las divinidades. Por otra parte, *mallku-t’alla* representan entidades que propician la vida y pertenecen al mundo de los demonios como se les caracterizó a partir de la influencia cristiana. Así, lo que provoca la germinación o la concepción provendría desde las entrañas, de lo tectónico.

Los rituales que preceden a la siembra se desarrollan en torno a una mesa de ofrendas y *wilancha* a *Pachamama*. Así lo relata una mujer de Cariquima:

Todas las familias venían con un jarrito para pedir un poco de sangre del animal sacrificado y con su dinero, y su *collita* (coca) iban a su chacra a depositar en su *kapala* su ofrenda para iniciar su siembra; para pedir permiso a la tierra y sembrar. En la tarde se reúnen a comer asado sin sal para adorar. Se hace el arco, después recién se empieza a sembrar. Así se pide perdón, permiso, antes de sembrar porque venimos a atropellar. En nombre del señor Jesús, se pide permiso y decimos: “Jesús aquí echo mi grano; challa, virgen *tayka*, *oraja* bendición. (Juana, M., de Cariquima, 1997).

El ofrecimiento de la sangre implica dar más vitalidad o ánimo a *Pachamama* para que germine con fuerza. La sangre es indispensable para contribuir a la buena tierra, pero la semilla asociada a Jesús es parte necesaria para la fecundación.

La festividad que giraba en torno de los ritos agrícolas incluía cantos con bandolas y bailes, en los que mujeres y hombres en filas van desafiándose. Había cantos para cada producto, para la quinua, para la papa, que llamaban bendición de quinua o de papa. Así, *Pachamama* está contenta y se siente bien. Unos meses después de la siembra, junto con regar o barbechar las familias se reunían para acompañar el crecimiento de la planta. Una mujer de Isluga recuerda uno de los cantos denominado *juiran j’allapa*, una bella melodía que tiene la finalidad de *urullar*, (arrullar) esto es llamando suerte para la quínoa:

Capaz no recordar que tiraste la pollera verde
capaz no acordar que tiraste la pollera amarilla
Cholarana’ (quinua blanca), le dije a Ud., ya pues hermana
choq’e perba’ (mata de quinua), le dije a Ud., ya pues hermana.
Quinua de todos colores, le dije a Ud. ya pues hermana.
Corpa Corpa (chacra) estás levantando, le dije a Ud., ya pues hermana.
Yo te quiero, le dije a Ud., ya pues hermana
Tu no me quieres, le dije a Ud., ¡ya pues hermana!
(Lidia.G., de Colchane, 1983)

El ritual agrícola une lo masculino, representado en *kollantatata*, *Inti*, Cristo o Santísimo y ubicado en el *arajj pacha* o mundo de arriba con lo femenino, represen-

tado en *Pachamama*, figura que se desdobra en *mallku-t'alla* (masculino-femenino). La expresión embarazar la tierra nos sitúa en el dominio de la fecundación. Coherentemente, al consultar a mujeres y hombres respecto de la reproducción humana ambos utilizaron la metáfora de la siembra. A la pregunta del papel de la mujer y del hombre en la fecundación la mujer dice:

(...) o sea, por ejemplo, igual que sembrar el maíz en buena tierra es bueno el fruto, pero si no, no; yo creo que es más...es la mujer la que le da la fuerza a la guagua [bebé] porque está dentro del vientre de la madre. (Alejandrina, Ch., de La Tirana, 2009).

El hombre responde:
(...) bueno, el padre aporta lo que es él, el es como la semilla del hijo y la madre lo que aporta la crianza de los nueve meses. (Eulogio, V., de La Tirana, 2009).

Podemos ver que comúnmente los *uywiris* son representados generalmente como *T'alla* (señora de prestigio) o *Mallku* (Señor de prestigio), es decir adulta y adulto y en pareja. Suelen tener capacidad reproductiva. Pueden ser matrimonio o amantes. Sus capacidades sexuales es un atributo que también resalta. En este sentido, las historias de cerros son explícitas en representar a la entidad femenina con autonomía sobre su sexualidad.

La sexualidad como parte del universo religioso es referido por Verónica Salles (1992: 263) en su estudio documental del Siglo XVI sobre el encuentro entre el cristianismo con la religión andina en Copacabana. Ella sugiere que la imagen que se venera en Copacabana es una talla de la virgen de la Candelaria hecha hacia 1582 por Francisco Tito Yupaqui, cuya representación acarreó enfrentamientos entre la visión femenina de los andinos con la europea. Señala que las características de la divinidad femenina autóctona por excelencia, *Pachamama* y la Virgen María eran tan opuestas que se entraba en contradicciones internas tan profundas e insostenibles que acababa por separarlas. Postula que, en la mente de algunos evangelizadores, entre ellos Ramos Gavilán y Arriaga, *Pachamama* y su culto se asociaban no sólo con la agricultura y con la fertilidad, sino con la mujer andina y la lascivia. Su referente anciano sería Eva. *Pachamama* y los ritos de fertilidad de la mujer, la lascivia y lo demoníaco iban juntos en algunos textos del período. De esta manera, llega a señalar que la asociación *Pachamama*-concupiscencia hacia imposible su asentamiento o su síntesis con la virgen María, pues los atributos de virginidad castidad y pureza de la virgen se oponen por exclusión a aquellos de *Pachamama*.

6.4 Hacia la comprensión de las marcas de los cuerpos diferenciados

Henrietta Moore (1994) afirmó que cada sociedad procede a marcar los cuerpos y los significados simbólicos de las diferencias que producen asimetrías para naturalizarlas. Así debemos estar atentas a cómo se elaboran socialmente los cuerpos sexuados, independientemente de la biología o la medicina moderna; puesto que es preciso reconocer el hecho que tanto la sociedad como la biología han sido conceptos históricos y culturalmente variables, al igual que las relaciones entre ellos. Si el género es culturalmente variable, lo son también las categorías de las diferencias sexuales (Moore, 1994: 13).

Podemos retratar los componentes que aluden al sistema y prácticas de género en tres dominios semánticos relacionados, como un momento del análisis; a saber: las y los sujetos de culto, las concepciones de espacio y tiempo y las nociones de cuerpos, sexos y sexualidades.

Tabla 23. Categorías de las diferencias de género, de los cuerpos y las sexualidades

Sujetas y sujetos de culto

Lo Masculino	Lo Femenino
Inti Uywir Mallku (Tata) Jutur Mallku Pukar Mallku Santos (del santoral español) Torre de la Iglesia	Pachamama Uywir T'alla (Mama) Jutur T'alla Pukar T'alla Santas (del santoral español) Iglesia-Plaza

Concepciones de espacio-tiempo

Lo Masculino	Lo Femenino
Araj Pacha (Inti) Derecha Puna Costa (camanchaca) Presente Sol Sol del amanecer Día Arajj Saya (mitad o comunidad de Arriba)	Aka Pacha (Pachamama) Izquierda Valle Pampa Pasado Luna Luna nueva y llena Noche Manqha Saya (mitad o comunidad de Abajo)

Del cuerpo, sexo, sexualidad y reproducción

Lo Masculino	Lo Femenino
Grasa (principio de la energía)	Sangre menstrual (principio de la vida)
Sangre blanca-Semen	Sangre roja Coagulada
Espeso	Líquido
Duro	Blando
Pesado	Liviano
Primer orgasmo del varón define sexo masculino	Primer orgasmo de la mujer define sexo femenino
Formación inicial del feto: cabeza	Formación inicial del feto: manos-piernas
Matriz-Entrañas	Matriz-corazón
Protector	Nutrición
Útero Pequeño	Útero Grande
Pene que Congela-Coagula	Vagina que envuelve y ordeña
Contenido-Depositorio	Continente, receptora
Capacidad sexual limitada	Capacidad sexual ilimitada
Movimientos fuertes y rápidos	Movimientos suaves y lentos
Más tiempo de gestación	Menos tiempo de gestación
Escasez	Abundancia

Estas representaciones condensan las ideas sobre la naturaleza femenina y de las mujeres: procreación, crianza, proveedora. Se simboliza en la producción y reproducción de todos los elementos vitales: sangre, alimentos, agua, música, energía. Pero estas cualidades se activan en su vinculación con lo masculino, es inseparable. Sus potencialidades universales se entienden en el acto de reproducción tal como se manifiesta en la relación esposo-esposa. La castidad, presente en los referentes del cristianismo, no es evidente en la religiosidad aymara. Lo femenino no da vida de manera autónoma, es en la unidad con lo masculino que provee. En la vida diaria, ya sea en el campo o en la ciudad, la presencia de *Pachamama* se mantiene en la base para nuevas interpretaciones. En su esencialidad se representa como fuente creacional de vida, una especie de configuración uterina que se activa por su sexualidad. Es posible afirmar que el carácter fecundante de *Inti* o lo de arriba y engendradora de *Pachamama*, adentro-abajo, se inscribe en el campo semántico del deseo sexual; pero ello requiere de nuevos datos. El diccionario de Bertonio indica que la palabra aymara *sapaqa* o *jatha* significa tanto semilla como semen ([1612] 1984: 309); y, el término *hatha* o *jatha* especifica líneas de descendencia masculina (124). *Llausa*, *thaltha*, *vikhira*, en cambio, *aluden a* baba femenina, y, la expresión *llausatha* designaría el padecer *fluxum feminis*, como signo del deseo femenino. Asimismo, la expresión *lawsa llawsa mistuyasiña* significa cometer pecado de molicie la mujer y su equivalente en el hombre es *sapaqa mistuyasiña*. La sexualidad femenina sería equivalente a la masculina, entendida esta como el deseo expresado en pulsión corporal de los seres vivos. Estos antecedentes se relacionan con lo dicho por Isbell (1975), pues indica que las especificidades sexuales constituyen los géneros, que el deseo se encuentra separado de la reproducción humana y que es un estado “ontológicamente *priorem*”, vale decir se prioriza en el entendimiento de la vida. Y el deseo

forma parte estructural de los cuerpos humanos y el de las llamas y la alpacas, lo cual se ve en la fiesta del ganado o *wayño* y en la fiesta de la gente o *Anata* que se celebran en el período de clima tibio y lluvioso, cuando los ancestros, que se hallan adentro del mundo (*Manqha Pacha*), vuelven para convivir con su descendencia.

6.5 Saberes y prácticas en transformación

Los antecedentes expuestos muestran procesos de apropiación del cristianismo y de los saberes populares de la biología y no simple imposición. Al comparar los períodos considerados (1982-1997 y 2005-2017) se observa que en los últimos diez años la mayor escolarización de la población promueve cambios en la religiosidad y por lo tanto en los contenidos culturales del género. La descampesinización de las nuevas generaciones facilita la adopción de saberes, creencias e ideas seculares, resignificando las concepciones de las diferencias sexuales. Pero, los procesos de translocalización de la comunidad rural a los espacios urbanos implica la vinculación permanente con las localidades de origen y esto se expresa en la producción y reproducción de las fiestas patronales y carnavales. En el contexto del reconocimiento de los pueblos originarios por parte del estado y la sociedad nacional, se observa que tanto evangélicos como católicos realizan los rituales y producen un discurso que valora el legado de los antepasados. Patrocinar una fiesta de carnaval como *mallku-t’alla* implica agradecer a las divinidades, en nombre de su comunidad, por el bienestar económico, salud y armonía familiar; para lo cual se destina una parte importante de los recursos (económicos y sociales) de la unidad doméstica. De este modo, se alcanza el mayor prestigio social. En este escenario, los contenidos culturales asignados a las figuras divinas en términos de género se van aproximando más a los occidentales en un ambiente reflexivo y contradictorio. En este contexto se ve que la sexualidad de las sujetos o sujetas de culto, va eclipsándose, pero ello no implica su desaparición. La atención asignada a esta dimensión en la relación de pareja y a la fecundación como reproducción de la vida humana evidencian la condición de los cuerpos sexuados, no obstante, estas referencias van siendo reemplazadas por los contenidos culturales de la maternidad-paternidad propios de la ideología cristiana. Es decir se va reduciendo lo femenino y lo masculino a las cualidades al cuidado y protección, excluyendo la potencia de las sexualidades como condición de la vida.

El carácter heterogéneo de las ideas que sustenta la religiosidad en las comunidades estudiadas puede ser comprendido como unión contradictoria de componentes de naturaleza diferentes. La vigencia de las divinidades (concebidas en términos de dualidad femenino-masculino y en la ambigüedad diabólico y divino) hacen que el devenir de las prácticas religiosas muestre la coexistencia de ideas con bases epistemológicas e ideológicas distintas. Esto es visible en el campo de la salud, ya que las concepciones de la naturaleza humana se hallan en la base de las actividades concretas que se deben desplegar para el logro del bienestar de las per-

sonas, es decir para poner en marcha las prácticas médicas. El caso de la muerte de un joven en el año 2005 en el hospital de la ciudad de Iquique ilustra esta afirmación. Desde el punto de vista de la familia estaba afectado por la enfermedad nominada como *katjata* (agarrado) y desde la biomedicina fue diagnosticado con epilepsia y los tratamientos aplicados para su sanación por ambos sistemas no fueron positivos. La comunidad indígena local ratificó la vitalidad de los seres tutelares, pues argumentaron que fue devorado por *Seren T'alla*, deidad de la vertiente de pueblo Isluga a la que recurren principalmente los hombres para inspirarse musicalmente. Se trata de un ser femenino poderosa, “brava, porque se come a la gente” si no se respeta. Un aspecto de estos atributos es su potencia sexual.

El género como símbolo elabora procesos identitarios de lo masculino y lo femenino. Las representaciones del género binario están presentes como mecanismo para entender las diferencias sexuales que, y es en su unidad que configura las bases del orden cósmico y social. Los contenidos de género esencializan la naturaleza de ambos y la sexualidad constituye un componente central para establecer la diferencia. Este antecedente no coincide con lo señalado por Alison Speeding (1997:59) pues, aunque la noción de persona (*jaqi*) incluya a ambos géneros, distingue en su interior valores para mujeres y para hombres. Asimismo, aunque las jerarquías están presentes al interior de lo masculino y de lo femenino, lo primero ocupa el lugar de mayor prestigio. Lo femenino en su esencialidad se representa como fuente creacional de vida, se ubica abajo-adentro, es referente del pasado indígena. Ambas designaciones permiten a mujeres y a hombres (en pareja y edad productiva) ordenar e interpretar su mundo social y a legitimar sus comportamientos y relaciones. Al mismo tiempo, estos símbolos de género van manteniendo las fronteras, pues la identidad (pasado indígena) vuelve en cada ciclo de celebraciones familiares o comunitarias.

La dominación masculina incorporada se manifiesta en la institucionalidad del matrimonio heterosexual y el régimen de género como fundamento de la vida. Como hemos visto para matrimonio de un hombre y una mujer es un hito fundamental en la vida de una persona. La unidad conyugal es la institución que regula las prácticas de los agentes, sobre esta se erige el edificio social, político y económico de la comunidad. La celebración de la unión de la pareja consagra el estatus de *jaqi* o persona social, lo que marca la pertenencia a un determinado grupo de parientes y, al mismo tiempo, incorpora el régimen de género que estructura las prácticas de lo que debe ser y hacer una esposa y un esposo. El ritual expresa los saberes y las creencias sobre las diferencias corporales y de las sexualidades de cada uno de ellos, lo que justifica las posiciones sociales y proyecciones de género bajo un estricto binarismo. De este modo, la legitimidad de las prácticas de género se sostiene en los saberes sobre los cuerpos como organismos discretos, que se representan a partir de la construcción cultural de género basado en un binarismo que da forma a la sexualidad. Como un espejo el entorno del territorio, habitado por los antepasados, se representa de manera análoga. A la vez, las relaciones de pareja, modeladas por el

sistema de género que contiene el concepto de *chacha-warmi*, incorporan la ideología cristiana y el sistema jurídico positivo para configurar un régimen social, económico y político basado en la dominación masculina. En esta dinámica, la adopción de este régimen por las personas concretas depende de las circunstancias económicas y sociales de los grupos domésticos y de las transgresiones que van cursando a partir de un proceso reflexivo de mujeres y de hombres que les permite razonar y ajustar sus vidas o proyectos personales y colectivos a los nuevos escenarios que van enfrentando.



Fotografía 26: suegro y nuera de Pisiga Karpa, estancia de *Manqha Saya*, Isluga, en su casa de Pozo Almonte (pueblo situado en la pampa del Tamarugal)



Fotografía 27: En escuela de líderes organizado por ONU Mujeres. 2019

CAPÍTULO VII

Ser mujer indígena y ciudadana. La participación social y política de las agrupaciones indígenas en el norte de Chile

“Ahora nosotras las mujeres zapatistas estamos más organizadas, tenemos trabajos colectivos, en nuestra organización ocupamos diversos cargos, con alto grado de responsabilidad y autoridad. Por eso ahora que estamos aquí no es que venimos a ponernos de rodilla ni implorar ni que nos tengan lástima, no queremos changarro, vocho ni tele, queremos que se nos reconozca nuestro derecho como indígena y como mujer. Les hacemos un llamado a todos los hombres y mujeres indígenas y no indígenas, para que luchemos juntos, es tiempo que nuestros derechos se escriban en la Constitución Mexicana porque es necesario para que se construya un México de igualdad y más humano”

Fragmento del discurso de la comandante Esther en el Zócalo de la Ciudad de México el 11 de Marzo de 2001.

7.1 Acerca del reconocimiento del pueblo Aymara

En América Latina se inicia el siglo XXI con un movimiento indígena inédito que reivindicó derechos a la diferencia cultural en los estados naciones modernos. Entre los efectos notables de la actuación política de estas agrupaciones fue poner en duda la integración de las sociedades nacionales y la demanda por reconocimiento de sus identidades minorizadas, descalificadas y estigmatizadas en el proceso permanente de etnicización perpetrado por los grupos dominantes y los estados (Giménez 2000). En la actualidad existe una multiplicidad de pueblos originarios que buscan un nuevo lugar en las sociedades nacionales y una nueva relación con los estados. A partir de reconocerse como colectividades culturalmente diferenciadas, hacen ver que han sido disociadas de su territorio, marginalizadas y discriminadas.

Las prácticas reivindicativas de los pueblos originarios en Chile han evidenciado que las identidades indígenas en los nuevos escenarios sociopolíticos emergen como una estrategia para luchar en contra de la hegemonía cultural y el racismo. Hemos sido testigos de procesos sociopolíticos que reivindican identidad

des étnicas diferenciadas para demostrar que no pueden ser consideradas como una simple sobrevivencia residual destinadas a ser marginadas, sino que son una condición que debemos tener en cuenta para proyectar nuevas formas de convivencia. Desde el punto de vista de la nación impuesta por el estado, desde la perspectiva de la comunidad política de iguales en las democracias liberales y más allá del liberalismo, las diversidades culturales y étnicas plantean un gran desafío para buscar nuevas formas de integración o autonomía sociopolítica⁵³.

Hasta la década de los años ochenta del siglo pasado el estado y la sociedad chilena reconocían principalmente al pueblo mapuche. En el norte del país, fueron jóvenes universitarios descendientes de familias de los antiguos pueblos de indios quienes formaron la primera organización que reivindicó el derecho al reconocimiento del pueblo Aymara como colectividad culturalmente diferenciada en la sociedad nacional. Cercanos al movimiento indígena que se desplegaba en Bolivia, se plantearon una lucha política de resistencia con base en acciones dirigidas al reconocimiento de la comunidad indígena. En estas campañas la literatura indigenista constituyó un referente importante para reflexionar sobre su pasado, presente y futuro en el contexto de los estados naciones y se fueron sumando a la lucha en contra de la dictadura cívico militar (1973-1989), intentando incidir políticamente con sus demandas particulares. Junto a otros pueblos originarios y con el apoyo de las fuerzas democráticas se avanzó a la nueva Ley Indígena que garantiza los derechos humanos básicos de una ciudadanía diferenciada en 1993; no obstante, la ratificación del Convenio 169 de la OIT ocurrió varios años después, en el año 2008, quedando como cuerpo jurídico subordinado a la actual constitución que fue diseñada por el régimen autoritario.

La lucha de los pueblos indígenas ha ido acompañada por el movimiento feminista que denunció las violaciones de los derechos humanos en Chile, la exclusión de las mujeres y la subalternidad de lo femenino en la arquitectura de la sociedad nacional y en la configuración del estado. La posición y condición de las mujeres ha sido el foco de transformación hacia una mayor equidad social a partir de la organización de una gran diversidad política y con una gran heterogeneidad de demandas, entre ellas las de las mujeres de pueblos indígenas. Las mujeres que se adscriben al pueblo Aymara han formado parte de ella, presionando por mayor participación social y política, explorando al interior de sus comunidades apoyadas por organizaciones de mujeres indígenas pertenecientes a otros pueblos originarios y de colectivos que no se adscriben a ellos. Al mismo tiempo, los movimientos feministas de la década de los años ochenta y noventa del siglo pasado tendieron a eclipsar los etnicismos y racismos propios del estado y la sociedad colonizadora. Estas dinámicas marcaron una tensión que persiste hasta hoy, pues las agrupaciones de mujeres se esforzaron por distinguirse de las no indígenas intentando subsumir sus demandas a las

planteadas para sus pueblos en general. También ocurrió que la mayoría de las organizaciones regionales han sido resistentes a los asuntos de género argumentando que las desigualdades sociales basadas en las diferencias culturales entre mujeres y hombres es una cuestión de las dinámicas de colonización occidental, sin reconocer las consecuencias prácticas que estas han instalado en las relaciones de género contemporáneas. Son las propias mujeres las que comenzaron a abrir caminos hacia la reflexión, a la crítica y a la acción política frente a la dominación masculina en contextos propicios para sus demandas. Por otra parte, si bien no han estado aisladas de los movimientos transnacionales, marcados por la defensa de los derechos humanos, en el norte del país no ha habido la incidencia que otros países andinos han tenido. La antropología decolonialista es todavía incipiente y ha tenido escasa influencia en las y los dirigentes aymaras de las regiones de Tarapacá y Arica-Parinacota.

En este capítulo expongo antecedentes y reflexiones sobre la participación social y política de las mujeres en el norte del país, considerando el período comprendido entre 1990 y 2020, esto es, desde los inicios del reconocimiento del pueblo Aymara por parte del estado chileno hasta la actualidad. Me propongo describir y analizar las prácticas reivindicativas y conocer la perspectiva que tienen las mujeres de las relaciones de género en sus comunidades. El material empírico que utilizo se compone de entrevistas a dirigentes, documentos elaborados por ellas y declaraciones realizadas en diferentes medios de comunicación digitales nacionales. Sistematizo 17 entrevistas aplicadas a mujeres cuyas edades van de los 35 a los 60 años, de escolaridad básica, media y universitaria, residentes en las zonas rural y urbana de las actuales regiones Arica-Parinacota y Tarapacá. Además, utilizo material documental producido por las líderes en los momentos señalados. De manera complementaria, recurro a material etnográfico recogido en reuniones y acciones colectivas de las agrupaciones de mujeres residentes en la ciudad y en la zona rural y que se desplegaron no solo en el norte, sino también en Santiago, la capital de Chile.

El corte temporal escogido se debe a la emergencia de la comunidad aymara ante la sociedad nacional y al estado nación chileno; pues, como he indicado, es a partir de este momento que el movimiento indígena en el norte comienza a cuestionar al estado monocultural y a demandar nuevas formas de ciudadanía. No obstante, la participación en la comunidad política, prometida por el sistema republicano, no fue fácilmente comprendida por sus líderes y tampoco aspiraron a la independencia como sucedió con el pueblo mapuche. Desconfiados de los partidos políticos y de las acciones del pueblo mapuche, su inclusión en el movimiento nacional fue incómoda, ya que se fue produciendo lentamente hasta llegar al plebiscito de 1988; y el proceso que vivía el país fue comprendido solo por las dirigencias. Dada la heterogeneidad de la colectividad que se adscribe al pueblo Aymara, la participación política fue muy diversa, pero en general, esta no adopta las prácticas ciudadanas que espera el sistema republicano vigente.

53 En Chile solo una fracción del pueblo mapuche apela a autonomía territorial y política, es un grupo que desde fines del siglo pasado lucha en contra del estado por independizarse del mismo.

Como señalé al inicio, durante los años ochenta y noventa participé en la fundación de una organización no gubernamental de apoyo a los derechos humanos de los pueblos indígenas; en este periodo las redes nacionales que formamos con otro grupo de profesionales de las ciencias sociales feministas en contra de la dictadura cívico militar incluyeron enlaces para el trabajo social con mujeres del centro, sur y norte del país. Se trató de programas que contribuyeron a emprendimientos que favorecieran la autonomía económica de las mujeres y de apoyo para sus organizaciones locales. En postdictadura, la formulación de la Ley Indígena y la emergencia de los partidos políticos favorecieron el trabajo más elitista y la emergencia de nuevos líderes, principalmente hombres escolarizados y con residencia urbana. A pesar de ello, desde mediados de los años noventa hasta inicios de este siglo la participación de las mujeres fue aumentando, pero diferenciándose en las demandas y formas de accionar. En este espacio temporal puedo identificar tres momentos en el devenir de la participación social y política, cada uno de los cuales estuvieron marcados por formas diferentes de sostener, argumentar y actuar: a) la búsqueda de autenticidad, esto es una interpretación de “la cultura aymara” basada en el matrimonio o *chacha-warmi*, concepto aymara que se refiere a esposo-esposa como relación que configura equilibrios entre los géneros, la que se caracterizó por la afirmación de la diferencia cultural y las demandas por el reconocimiento como pueblo; b) la promoción de una mayor participación ciudadana, entendida esta fundamentalmente como derechos sociales; muestra a las dirigentas bregando por abrir espacios para la reflexión sobre su ciudadanía y, c) la lucha por una mayor equidad étnica y de género, orientada a identificar desigualdades sociales. El tercer y último ítem avanza hacia las dos últimas décadas en las que aspectos tales como los problemas de dominación masculina son enfrentados en la complejidad de la sociedad nacional y los procesos de globalización.

Tratándose de una comunidad heterogénea social, económica y culturalmente, los discursos son también heterogéneos y diversos. Si bien las entrevistas analizadas no dan cuenta de esta diversidad, exponen las dinámicas que se desplegaron a nivel regional. Aunque es evidente que el material empírico presenta limitaciones, los antecedentes permiten conocer las formas de participación política de las mujeres que afirman pertenecer al pueblo Aymara en los últimos cincuenta años y comprender la visión que ellas han ido construyendo sobre sí mismas como colectivos que forman parte de estructuras de dominación más amplias,

El primer apartado de este capítulo presenta la perspectiva teórica que sigo para abordar el tema, enfatizando en las narrativas que elaboran las dirigentas. En el segundo, describo y analizo los discursos y las acciones que se generaron en la década de los años noventa del siglo pasado, período que se caracterizó por el regreso de las libertades, el diseño de políticas dirigidas a los pueblos originarios y el papel subsidiario del estado. En el tercero, abordo la fase siguiente, acciones y reflexiones de mujeres que cuestionaron los discursos de la complementariedad de

los géneros, enfrentando los aspectos que consideraron negativos de las costumbres comunitarias, pero en un contexto de gran fragmentación de los colectivos y de baja participación. En el cuarto y último, expongo las reflexiones de dos dirigentas sobre los procesos vividos, es decir piensan en retrospectiva sus aprendizajes y, a partir de estos, opinan sobre el presente.

7.2 Colectivas dentro de los colectivos. ¿Cómo entender las prácticas reivindicativas de las mujeres que se consideran descendientes de los pueblos indígenas?

Los procesos de afirmación de las identidades de género de las mujeres indígenas de América Latina han sido tema de interés para investigadoras e investigadores ocupados en el estudio de la participación política de los pueblos originarios (Wilson, 1988; Curiel, 2014 Hernández, 2007; CELADE-CEPAL, 2013; Schmunk, 2013; Sciortino, 2015). Estos trabajos han consignado la importancia de los contextos sociohistóricos para la comprensión de los procesos identitarios de los colectivos que han demandado a las sociedades nacionales y a los estados latinoamericanos. Efectivamente, al abordar el estudio de la participación social y política de los pueblos originarios del norte chileno he optado por comprenderla como parte de sistemas históricamente activos dentro de sistemas más amplios, perspectiva que considera la clase, pero también la dimensión cultural. Abercombrie (1991) postula que tanto los sistemas locales como los globales son, al mismo tiempo, sistemáticos y contradictorios; los mismos se engarzan en relaciones mutuas caracterizadas por simbiosis a la vez que por enfrentamientos. En este marco y siguiendo a este autor entiendo las dinámicas políticas en los Andes como “procesos en que los andinos tomaron en sus manos estrategias administrativas impuestas, tales como la reducción y las instituciones de doctrina, para reconstruir un sistema de articulación que servía tanto a sus propios fines como a los de sus dominadores. En el proceso, los mismos vehículos con que la hegemonía debía reproducirse se tornaron en canales para expresar algo muy poco parecido a lo que los arquitectos de la colonia habían previsto. Un tipo de resistencia táctica que, en oportunidades, deviene terreno fértil para la rebelión.” (Abercombrie, 1991: 203). De este modo, para el estudio de las actuaciones de los pueblos originarios del sur andino en las sociedades nacionales se precisa poner atención en sus prácticas. Marisol de la Cadena, (2010) ha propuesto que es conveniente pensar lo indígena como un campo mundial de gobernanza, subjetividades y conocimientos en el que participan los pueblos indígenas y no indígenas y, en consecuencia, lo que ella llama indigenidad estaría constituida por una intrincada dinámica entre agendas, visiones e intereses convergentes y revitalizantes que ocurren en los planos local, nacional y global. En síntesis, la indigenidad sería un proceso histórico abierto, marcado de manera inevitable por colonialismos pasados y presentes y que aun así también se desarrolla como un camino indeterminado.

Esta mirada historicista coincide con la perspectiva de Rita Segato (2010) quien apunta a un análisis crítico de la interculturalidad para proponer conceptos como pluralismo histórico o interhistoricidad para comprender los procesos de dominación dentro de los cuales los sistemas de género subalternizan a las mujeres indígenas. Teniendo presente que los enfoques conceptuales provienen de una epistemología hegemónica eurocentrada, Ramón Grosfoguel (2007) apunta a revisar las categorías de poder, participación, género y ciudadanía argumentando que las racionalidades indígenas latinoamericanas se basan en nociones como sujeto colectivo y cuerpos holísticos. Efectivamente, las posturas decoloniales llaman a relativizar la pertinencia de los paradigmas europeos, dado su carácter universalistas, aparentemente neutrales y objetivos. En este contexto, Rosalva Aída Hernández (2007) sugiere conocer las distintas maneras en que las mujeres indígenas se aventaron a la participación social y política a nivel local y regional, cómo imaginaron y reflexionaron sobre sus identidades de género y cómo fueron definiendo estrategias de lucha en contra de la discriminación étnica, racial y de género.

La mujer indígena como un nuevo sujeto social y político de los estados naciones de América Latina se puede visualizar en los discursos que han guiado las prácticas reivindicativas; y estos, como práctica social incluyen las ideas y los sentidos particulares que tienen para ellas; es decir, las interpretaciones que hacen sobre sí mismas en sus entornos sociales y culturales. Hacen referencia a sistemas de representaciones que regulan lo que se puede hacer con el lenguaje en una situación y un contexto determinados (Foucault, 1970). En esta línea, podemos afirmar que las relaciones de género son mediadas por la actividad de representación del discurso que va configurando las identidades sociales de mujeres y de hombres según sus contextos socioculturales y sociopolíticos. Los procesos de dominación de las mujeres, así como las prácticas que intentan subvertir el orden social actual se pueden observar en tres ámbitos: a) las representaciones que tienen los propios actores del pasado, b) la visión que tienen de los cambios en las relaciones de género, y c) lo que esperan para el futuro, lo cual denomino proyectos de género; vale decir el conjunto de representaciones que contribuyen a configurar procesos de descolonización en cuanto a los regímenes de género impuestos por los grupos dominantes.

7.3 Identidades y alteridades. Interpelando a la sociedad nacional en la década de los años noventa del Siglo XX

La afirmación de la diferencia cultural constituye la principal bandera de lucha para demandar procesos de inclusión social y política en el estado y la sociedad nacional como pueblos originarios. Wilson (1988) Sckmunck (2013) y Sciortino (2015) señalan que las mujeres han ido participando del movimiento social impulsado por los pueblos originarios y por el de mujeres que reivindican mayor equidad de género. En el caso del norte chileno, las acciones colectivas se sumaron al proceso

de lucha en contra la dictadura militar y en menor medida al movimiento de mujeres que se había desplegado a nivel nacional. Las acciones de las organizaciones no gubernamentales cumplieron un papel central en el tejido de agrupaciones a nivel nacional. En la primera parte de la década de los años noventa y en el contexto del proceso participativo que se generó por la nueva ley indígena las mujeres que se adscribieron al pueblo Aymara aparecen tímidamente en el escenario. Las líderes buscaron especificar las relaciones de género en su colectividad, poniendo énfasis en las diferencias con las tradiciones de género occidentales.

La valoración del pasado indígena permitió reaccionar a la histórica discriminación étnica y, apropiándose de los estudios antropológicos indigenistas que hablaron de complementariedad entre los géneros como principio básico de la filosofía andina, elaboraron un discurso contrahegemónico. De este modo, propusieron, por primera vez, su propia concepción sobre las relaciones sociales de género, mediante un contradiscurso para romper con el estigma de pertenecer al colectivo de menor jerarquía: los indios y las indias.

En 1997, una fracción de estas organizaciones, lideradas por dirigentas con mayor escolaridad y con conciencia étnica presenta reflexiones colectivas que venían realizando con sus compañeros. Se trataba del grupo con mayor vinculación con la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), instancia estatal diseñada por el gobierno de la Concertación de Partidos por la Democracia. Las propuestas se sintetizaron en una ponencia presentada en un seminario organizado por la municipalidad de Arica en 1997.

El documento elaborado por el grupo de dirigentas y dirigentes distingue tres componentes para desarrollar sus propuestas: tal como resumimos en la Tabla 24:

Tabla 24. Fragmento de la ponencia presentada por Elsa e Inés Flores: “aproximación aymara”

Dimensiones	Conceptos	Comprensión
“Cosmovisión”	“Pacha”	“Orden armónico de todos los elementos del universo organizado simbólicamente en masculino y femenino, con cualidades opuestas pero que se complementan formando la unidad, cuya dinámica está dada por su carácter recíproco”.
La pareja en el matrimonio	“jaquichasiña o casamiento”.	“El hombre y la mujer son parcialidades heterogéneas que se complementan logrando una unidad de la familia. Esta unidad bien definida está constituida por dos individuos distintos, diametralmente opuestos. Es justamente esta diferencia la que los equilibra, cada uno posee lo que le falta al otro y juntos constituyen la base de la unidad familiar. Ambos, al organizar la familia, se ponen en condiciones iguales, armonizan y cohesionan, cultivan reproducen y alimentan las partes como una totalidad”.

“Postura de género auténticamente andina”	Chacha-warmi	“El chacha warmi (esposo-esposa) se basa en la práctica ancestral de convivencia entre mujeres y hombres andinos y constituye una alternativa de convivencia que el mundo aymara aporta a la sociedad occidental. Esta concepción toma en cuenta la complementariedad entre los géneros y no la igualdad. Reconoce a hombres y a mujeres como diferentes, valora y estimula esta diferencia, porque esta diferencia hace posible la unidad. Respeta además la diferencia de roles y funciones, cuya característica no es la rigidez sino la flexibilidad en el sentido de que los roles se pueden alternar o permitir la colaboración mutua.
---	--------------	--

Los contenidos manifiestos en este documento evidencian una búsqueda por principios filosóficos “propriadamente andinos” que habrían sostenido las sociedades no colonizadas en el pasado. Como muestra la Tabla 24, las narrativas distinguen tres dimensiones para comprender la posición y condición de mujeres y hombres: la cosmovisión, la pareja en el matrimonio y la postura de género “auténticamente andina”. El concepto aymara *pacha* (universo: tiempo-espacio) alude al orden del universo pensado en términos de género, con cualidades opuestas y complementarias; y basadas en la reciprocidad. El concepto “*jaquichasiña* (término que la lengua aymara nombra la ceremonia de la unión conyugal) que es comprendido por sus dirigentas y dirigentes como práctica que alude a la importancia del estatus de esposo y esposa para adquirir la condición de *jaqi* como persona. Ambas categorías serían parcialidades heterogéneas que se complementan logrando la unidad para producir y reproducir la familia, buscando el equilibrio, armonizar y cohesionar el matrimonio. El discurso no reconoce las relaciones de poder encriptadas en las normativas de género que se manifiestan en la ceremonia que marca un rito pasaje relevante para la vida social de la comunidad.

La tercera dimensión sugerida es el concepto *chacha-warmi* (relación esposo-esposa), que constituye el eje de la postura andina de género, sería el resultado de una práctica ancestral de convivencia del matrimonio que enfatiza en la complementariedad de personas diferentes. La diferencia de género, contenida en la noción de *chacha-warmi*, respeta los distintos roles y funciones que cada uno cumple, sin rigidez sino con flexibilidad para facilitar la colaboración mutua. Se dejan fuera la institucionalidad local que reproduce un orden de género que posiciona a los hombres esposos con mayores privilegios que a las mujeres esposas.

Los esfuerzos por desarrollar reflexiones que justifiquen las particularidades culturales, no se refieren a cómo este sistema normativo se lleva a la práctica en el contexto de las dinámicas de transformaciones; por lo tanto no se identifican las desigualdades sociales presentes en la vida cotidiana basadas en la condición de género, como sí lo identificarán otras mujeres en la misma época (ver infra). Frente a las demandas del movimiento feminista que estaba emergiendo durante la segunda mitad de los años noventa en Chile, las y los líderes indígenas proponen que estas prácticas pueden configurarse como un modelo alternativo de género para la socie-

dad nacional en su conjunto. En este sentido, es importante considerar el trabajo reflexivo que se estaba gestando como colectivo al interior del pueblo Aymara, cuestión inédita al menos para el siglo XX.

El discurso evidencia una representación de un pasado en el que la complementariedad en la diferencia fue el principio sobre el cual se desplegaban las prácticas de género. Se asume, en cierto modo, un pasado primordial en el que las actividades de mujeres y de hombres buscaban la *completitud*, término que aun cuando no lo incluye la RAE, interpreta mejor esta idea; ya que la palabra totalidad tampoco traduce del todo los significados de la unión conyugal. La idea de par (como opuesto a impar) es la traducción que hacen las personas de Isluga y Cariquima de *chacha-warmi*, es decir dos iguales para conformar una unidad responsable de la unidad doméstica, de las relaciones parentales y de la comunidad. Desde esta perspectiva, el presente se entiende como consecuencia de los procesos de dominación traumáticos colonial hispana y de aquellos que instaló la república. Textualmente se afirma que la concepción andina “*de género se ha ido perdiendo por efecto del progreso, la modernidad, la migración campo ciudad y diversos cambios sociales y tecnológicos, originando un proceso de transculturación, ante el cual oscila la moderna sociedad andina*”. La sociedad occidental impone nuevas formas de relaciones de género que se van superponiendo al modelo *chacha-warmi*. En el documento referido se puede ver la idea de un proyecto de género situado principalmente en el campo de las políticas públicas, dado que el gobierno de transición había diseñado el dispositivo estatal para actuar sobre los pueblos originarios.

En 1995 la subdirección nacional norte de la Corporación Nacional para el Desarrollo Indígena (CONADI), hizo un llamado a realizar una propuesta para la formulación de políticas de género que considerara “*las necesidades, anhelos y aspiraciones de las mujeres aymaras*”. En este momento y a cinco años de transición a la democracia, los líderes del movimiento indígena regional fueron cooptados por el estado para trabajar en los programas públicos dirigidos a continuar con los planes de integración regional; en tanto que la mayoría de las mujeres participaron en organizaciones no gubernamentales o se mantuvieron en sus agrupaciones. Justamente las expositoras mencionadas formaban parte de la consultora Plan Andino, instancia que se adjudicó la propuesta. En este marco, presentan los resultados de este trabajo, mismo que incluyó, según declararon, talleres y seminarios en la región. La vocera de Plan Andino informa que, siguiendo los principios y valores antes reseñados, su propuesta para la CONADI Arica fue la siguiente:

- Impulsar la interculturalidad de género en las políticas en favor de las mujeres andinas. Esto significa impulsar cambios estructurales en torno a la discriminación negativa y reconocer la diferencia cultural. Realizar un convenio con el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) para diseñar un marco legal que implemente las políticas *chacha warmi*.

- Incorporar las demandas de la mujer andina en el ámbito internacional. Para ello es necesario la capacitación de la mujer, proporcionándoles la asesoría técnica que se lo permita.
- Las políticas dirigidas a las mujeres andinas deben basarse en el *chacha-warmi* y enmarcarse en el desarrollo con identidad impulsado por el movimiento indígena. Esto incluye estrategias como impulsar la unidad familiar andina, fortaleciendo la práctica de la complementariedad entre el hombre y la mujer núcleo fundamental en el cual se cimienta la sociedad andina. El rol preponderante de la mujer como eje de la familia aymara y potenciadora de la transmisión de los valores costumbres tradiciones etc. hablar de mujer necesariamente estamos hablando de familia.” (Flores, E. y Flores, I. 1997).

De este modo, las reflexiones evidencian una ruptura histórica. Por primera vez las mujeres exponen ante la comunidad regional una historia de las relaciones de género y se publica una propuesta que reivindica la diferencia. La interpretación del pasado es una estrategia para una crítica del presente y una puerta que abre un nuevo camino hacia la crítica de los procesos de dominación. No obstante y al mismo tiempo, las bases de la diferencia cultural afirmada en un pasado esencial y a-histórico les lleva a invisibilizar las desigualdades sociales que generan los regímenes de género vigentes. Sugieren respetar las diferencias culturales para retomar ordenes familiares basados en la complementariedad de roles contenidos en el concepto *chacha-warmi*. Por otra parte, ubican al proyecto de género bajo la tutela del Estado moderno colonizador; puesto que al delegar a la CONADI la tarea de impulsar actividades orientadas al respeto de las tradiciones de género aymara, se les otorga legitimidad a un aparato estatal monocultural.

Estas bases ideológicas eclipsan las relaciones de poder que generan los contenidos culturales de las diferencias entre mujeres y hombres y no cuestionan el *statu quo* de las relaciones familiares basadas en desigualdades sociales; cuestión que será retomada por las líderes del siglo XXI. Estas observaciones no deben minimizar la importancia que tuvo este discurso contrahegemónico, pues produjo un referente para la afirmación positiva de la identidad aymara que impulsó acciones colectivas orientadas a cuestionar las relaciones poder presentes en las tradiciones culturales de género hegemónicas que universalizaron la subordinación de las mujeres y de lo femenino a los hombres y a lo masculino.

En este periodo, los dirigentes y las dirigentas con menor escolaridad y con mayor apego al trabajo campesino iniciaron un proceso más lento de reacción a la exoidentidad estigmatizante, a través de procesos de valoración de la lengua y de su pasado. Acompañadas por organizaciones no gubernamentales regionales y nacionales las agrupaciones de mujeres pertenecientes a comunidades de valles y altiplano fueron reflexionando sobre su posición a través de su participación en diversos

eventos con otras colectividades indígenas y no indígenas. Se vieron a sí mismas valoradas externamente por su trabajo, por sus voluntades para generar organizaciones locales que les permitieron plantear problemas contingentes. Al compartir sus experiencias de vida y conocer las de otras mujeres fueron generando nuevas formas de pensarse a sí mismas en el contexto nacional. La valoración que hicieron de su trabajo en la reproducción de sus hogares y de sus comunidades se fortaleció en las acciones colectivas que las distinguían como mujeres indígenas dentro de colectivos más grandes⁵⁴. Esto implicó que trascendieran las identidades locales para pasar a unidades más amplias regionales. La alteridad, representada en las mujeres no indígenas, se basó en su ascendencia inka (entidad ancestral masculino-femenino), no como la historia oficial, sino como descendientes de antepasados locales. La distinción se sintetizaba en los términos *q'ara-india* que significaban identidades (nosotras-ellas) y que se representaban como personas con formas de vida diferentes (Gavilán, 2005b). En este grupo el concepto *chacha-warmi* no se resignificó como en el caso de las organizaciones urbanas, compuestas principalmente por jóvenes universitarias y no se elaboró un discurso coherente respecto de la “cultura aymara”, pero se reflexionó en torno al importante rol que desempeñaban las mujeres en la reproducción del hogar y en la comunidad. Por otra parte, la alteridad respecto de los hombres se elaboró con elementos de la tradición cultural de género cuyos contenidos simbólicos y sociales se entendían en el contexto del ciclo vital y de las categorías de parentesco: hija/hermana/esposa. Es decir, las posiciones de jerarquías y sus argumentos para justificarlas tenían que ver con los roles que la comunidad exige cumplir a hombres y a mujeres a lo largo de la vida personal con su hogar, familia y comunidad. En este sentido, los privilegios masculinos de representatividad social y política o la ocupación de los hombres en las tareas productivas y reproductivas con mayor prestigio, o las posibilidades del ocio permitido a estos, fueron pensados y reflexionados colectivamente generando críticas y promoviendo cambios personales y colectivos. Un ejemplo que ilustra esta situación puede verse en un acta (1986) del centro de madres de la estancia de Central Citani, comunidad de Isluga ubicada en el altiplano chileno. Esta indicaba que los hombres que golpearan a sus esposas durante la fiesta patronal serían sancionados por sus parientes a través de una multa. Esto ocurre cuando las instituciones comunales (tales como los padrinos de matrimonio, los caciques y los jueces de distrito) fueron reemplazadas por los juzgados de policía local. Se trató así de una iniciativa de las mujeres, apropiándose de un espacio organizativo creado por el estado para fines personales y colectivos.

⁵⁴ Durante las décadas de los ochenta y noventa se realizaron varios encuentros regionales y nacionales de mujeres indígenas y campesinas y se crearon organizaciones supralocales con el propósito de dar visibilidad a la mujer indígena a nivel nacional y generar redes de apoyo en pro de la defensa de los derechos humanos de la mujer indígena. Las autoras participaron en la mayoría de estos eventos, como profesionales del Taller de Estudios Andinos, ONG regional que cumplió una importante labor de acompañamiento en la lucha por el reconocimiento del pueblo Aymara.

Vemos que la década de los años noventa se caracterizó por una búsqueda por *autenticidad de la verdadera cultura* aymara, lo que lleva a las y los dirigentes a explorar en la producción antropológica indigenista de la década de los años sesenta y setenta. De aquí que coincidan en lo que Bahba (1994) llama la coherencia de la cultura. Asimismo, se trató de un período en el que la circulación de información y de personas se expandió y la participación política del movimiento indígena generó nuevas reflexividades y actuar frente a los procesos de dominación. De aquí que la noción de indigeneidad sugerida por De la Cadena y Orin Starn (2010), ofrece un camino para comprender las dinámicas de participación de los pueblos originarios en América Latina:

La indigenidad sería un campo mundial de gobernanza, subjetividades y conocimientos en el que participan los pueblos indígenas y no indígenas, y donde siempre han participado en formas propias muy distintas. Por consiguiente, no hay manera de evitar la idea de que la indigenidad misma está constituida por una intrincada dinámica entre agendas, visiones e intereses convergentes y rivalizantes que ocurren en los planos local, nacional y global. (De la Cadena y Stern, 2010: 204).



Fotografía 28. participando en ferias de los pueblos indígenas, Iquique, 2010

Fotografía 29: feria de los pueblos indígenas en Iquique (2010)



7.4 Hacia una mayor participación ciudadana

Paralelamente a la política “indianista” liderada por profesionales, las comunidades, cada vez más translocales y por consiguiente cada vez más urbanizadas, fueron sumándose al proceso de vuelta a las libertades cívicas. Las agrupaciones de mujeres fueron aumentando, proceso que fue acompañado por las organizaciones no gubernamentales. En los últimos años de la década de los noventa la diversidad de colectivos femeninos y las dinámicas sociopolíticas que vivía el país propiciaron diferentes tipos de demandas, pero predominaron aquellas que exigían mayor participación social para mejorar las condiciones de vida. Las políticas estatales dirigidas a disminuir la pobreza definieron a los pueblos originarios como un grupo objetivo. Los programas sociales de afirmación positiva facilitaron la emergencia de dirigentes que se adhieron parcialmente a la postura teórica de género descrita en el apartado anterior. Se trató de líderes locales que plantearon los problemas concretos de las mujeres. La vinculación de las dirigentes con líderes feministas y/o con organizaciones nacionales de mujeres contribuyó a nuevos debates. Entre estos destacan el reconocimiento de las jefas de hogar, mayor participación política y erradicación de la violencia de género.

De este modo, las narrativas se distancian de la antropología indigenista para situarse en las necesidades básicas, en las aspiraciones por resolver dificultades cotidianas y en redefinir su ciudadanía con base en la etnicidad. En este contexto, la pobreza debe ser superada; especialmente el estigma construido desde la exoidentidad y la escasez de recursos sociopolíticos. En este sentido, la condición étnica en el espacio nacional se concibe como una oportunidad para mejorar las condiciones de vida de las mujeres y para denunciar la hegemonía masculina en el hogar y en las organizaciones sociales.

La presidenta del Consejo Nacional Aymara y miembro del Consejo de la Corporación Nacional para el Desarrollo Indígena (CONADI) plantea que “*hay que aprender nuevas formas de participación para ayudar a las mujeres aymaras. Muchas de ellas no saben cómo defenderse, no saben cómo pedir ayuda al estado*” (Ivón Q. 1998). La conciencia de pertenecer a un pueblo indígena dentro del escenario nacional va acercando a las mujeres a la reflexión de su ciudadanía:

Quisiera ser presidenta de la república. Me gustaría trabajar en la mesa de la mujer como coordinadora de las agrupaciones de mujeres. Veo con alegría que las mujeres nos estamos organizando más y que estamos apostando y dando todo de sí como persona. Realmente yo me siento más que contenta y orgullosa de pertenecer a esta agrupación y mis ambiciones quizá van más allá de ser una simple dirigente en el ámbito social porque siempre me ha gustado ayudar a las demás personas, tratar de que se superen y logren sus metas y también me gustaría poder hacerlo en un ámbi-

to de poder lo que es ser alcaldesa, ser concejal o quizás llegar mucho más allá; pero si ser ambiciosa.” (Ivón Q. 1998).

Los discursos dejan ver que se piensan a sí mismas con necesidades de aprendizaje e información para lograr lo que se proponen. Para ello se identifican mecanismos tales como educarse cívicamente, capacitarse para exponer sus problemas y mantenerse informadas. Las entrevistas son redundantes en estos temas: “*las mujeres están desinformadas. No saben leer ni escribir, son tímidas, tienen miedo de hablar.*” (Entrevista a L. M., 2000); “*las mujeres tienen que tener la capacidad suficiente para decir yo quiero esto y yo quiero lo otro.*” (Entrevista a J. M., 2001).

Las líderes promueven la participación social y política en el contexto de las dinámicas regionales y nacionales:

Yo siempre les he pedido que hablen en los talleres, pa que sepan presentarse, porque es un terror que le tienen a presentarse en público, yo también le tenía en principio a pescar el micrófono... y no, yo siempre les he dicho que uno nunca tiene que venir a presentarse con voz baja ¡NO! Usted tiene que entrar de frente, con su pecho bien alto, porque usted es una persona y está solicitando algo que el estado tiene la obligación de darle si usted lo solicita, si no lo solicitamos no nos dan ná, pero nunca ir con la cabeza baja por muy derrotada que estén... de frente, y tengo harta plata en los bolsillos aunque tenga pocos papeles, eso hay que construir, eso le falta a las mujeres (...) (...) he crecido como mujer, he aprendido lo que antes yo no me expresaba con las autoridades, no hablaba en público,... hoy en día no, y por último digo lo que pienso y lo que siento... no me interesa que quede la grande, pero yo digo lo que yo siento y lo que pienso por lo general... no soy pa' andarle con documento, me dicen ¡léete ese documento y hablar sobre ese documento olvídense, puedo decir a lo mejor tres palabras que lo que estaba escrito, pero todo el resto es mío. Entonces me he fortalecido como mujer (Jovina, M. Concejala de la comuna de Putre, 2002).

La lucha en contra de la discriminación étnica y de clase formó parte importante de las experiencias de participación social y política:

Yo participo para luchar en contra de la discriminación. O sea el que uno entre a un servicio público y te vean con pollera, o con trenzas o con ojotas, inmediatamente te paran y no tienes el mismo trato. Ahora, si uno va más arregladita recién te toman en cuenta. Entonces, quebrar esos esquemas es lo que me ha llevado a estar trabajando en estos temas. Quebrar ese es-

quema de no como vestirme es lo que tú eres. Cambiar el esquema de que los servicios públicos estén al servicio de las personas, y no las personas al servicio de ellos. Cambiar el tema que siempre al indígena se le nombre como un “indigente” o “un pobrecito”. Somos sujetos de derechos. Porque uno dice, “ah, es pobre es indígena”. Y no, es una forma distinta de vida. Entonces, yo creo que eso me ha llevado, y bueno, obviamente luego vienen los derechos, pero fue más que nada por un tema de discriminación. Y no solamente como persona, sino también los recursos hídricos, territoriales (...). (Marcela, G. presidenta Consejo Nacional Aymara, 2000).

Las interpretaciones que hacen las dirigentas del pasado y el análisis de la sociedad contemporánea se expresa en un discurso de afirmación de sus identidades étnicas y de género para luchar en contra de la exclusión social y política:

Yo espero que la brecha de la discriminación se acorte. Espero que las mujeres indígenas sean capaces de hacer ella la historia, no que otros vengan y le pongan la historia, si no que ellas sean capaces de decidir, de pensar. Creo que las mujeres indígenas en un futuro no muy lejano estén, quizás, en lugares más alto. No solamente lo que es la dirigencia, sino a nivel de diputados y senadores, por qué no presidenta, presidente. Creo que para allá vamos, y por qué para allá? Porque es la única forma de implementar políticas al alcance nuestro. (Marcela, G. Asociación de Mujeres de Arica y Parinacota. Integrante del Consejo de Pueblos Originarios de la Región de Arica y Parinacota, 2001).

Esta misma dirigente comparte su interpretación sobre el pasado de las relaciones de género de la colectividad aymara en el contexto del proceso político que implicó instalar la situación y condición de mujeres y de hombres y la exigencia de presentar propuestas:

Antiguamente nuestra cultura aymara, era femenina, cuando nosotros nos unimos a los quechuas, con los incas, ellos eran de una forma machista, patriarcal, entre nosotros la mujer mandaba., matriarcal. Entonces, cuando se unieron ambas partes se formó el *chacha warmi*”, esto es lo que uno quiere ver en el futuro. Que la mujer no sea ni más ni menos que el hombre, pero que sean de una forma efectiva no? que sean, no tanto igual, más que puedan conjugar ambos, o sea, eso de la igualdad es como muy irreal. Porque eso no se da, ni en una pareja se da, pero sí que hombres y mujeres puedan trabajar bien y respetándose en todos los ámbitos”. (Marcela, G., presidenta Consejo Nacional Aymara, 2000)

Las experiencias de participación social y política son compartidas entre ellas y enuncian las dificultades que ponen sus maridos y/o los compañeros para la participación política.

El hombre te hace a un lado, porque piensan que ellos solamente pueden ocupar cargos de poder o cargos altísimo, pero no miran que las mujeres somos capaces e incluso lo harían mejor que el hombre. (Ivón, Q. presidenta del Consejo Nacional Aymara y miembro del Consejo de la Corporación Nacional para el Desarrollo Indígena, 1998).

En la primera década de este siglo se realizaron tres congresos nacionales y en un informe de sistematización realizado, este no reporta en ninguno de ellos temas relacionados con las mujeres y o de género, lo que evidencia una distancia importante con el movimiento político que elaboró una propuesta ideológica del primer grupo de mujeres que reivindicó los derechos a la diferencia cultural en temas de género y presentado más arriba. Esto coincide con una fragmentación del movimiento y una baja participación política que afectó al conjunto de organizaciones feministas, lo que se manifestó en una disminución significativa de agrupaciones con presencia regional; en cambio emergen nuevas voces que presentan características diferentes. La incidencia de los partidos políticos contribuyó a esta fragmentación, como lo expresan las entrevistadas en el siguiente apartado. Ellas retoman la cuestión de las desigualdades y plantean el problema de manera distinta; sin embargo, tienen pocas seguidoras que las respalden.

7.5 Las identidades de la mujer indígena en la sociedad nacional, colonizada y compleja

En la primera década de este siglo se perfilan nuevos liderazgos femeninos. Las líderes que guían la participación social y política son diversas, representando la heterogeneidad sociopolítica y sociocultural de la colectividad a la que pertenecen. En este momento se observan los efectos que la política de afirmación positiva, diseñada por el estado a lo largo de dos décadas, va teniendo en la comunidad indígena (Gavilán y Lagos, 2014). La desarticulación de las redes supralocales que se crearon en el período anterior afecta a todo el país y, por lo tanto también a las organizaciones aymaras. Tanto las agrupaciones de mujeres como las compuestas por hombres y féminas que venían actuando se van reduciendo a sus espacios locales sin perder vínculos con las redes nacionales e internacionales. La influencia y el acompañamiento realizado por los organismos no gubernamentales para apoyar los procesos participativos van disminuyendo debido a la cooptación de los recursos de la cooperación internacional por parte de los gobiernos y al débil financiamiento del estado para sostener programas sociales por fuera de las líneas establecidas desde

las administraciones de la Concertación de Partidos por la Democracia y por la Alianza por Chile⁵⁵. En cambio, emergen organizaciones de estudiantes universitarios; sin embargo, si bien influyen los espacios educativos no inciden en la participación social de las comunidades históricas. Las nuevas líderes denuncian la discriminación de las mujeres al interior de las colectividades indígenas y plantean el problema de las desigualdades en forma más clara. Las voceras del sector, que podríamos llamar más radicales, son mujeres profesionales con un discurso elaborado para la comunidad nacional e internacional. Este manifiesta una búsqueda por afirmar su identidad en una sociedad colonizada y compleja. El concepto *chacha-warmi* como modelo de género del pasado se plantea, ahora, como un proyecto, una utopía y se ven esfuerzos por comprender a la sociedad indígena como una colectividad heterogénea. Cuestionan las relaciones de poder existentes que vulneran los derechos humanos de los pueblos originarios y, al mismo tiempo, el de las mujeres; punto de partida para ensayar estrategias de cambios. Una parte de estas líderes se declaran feministas y participan en distintos movimientos políticos y o de organizaciones supralocales. Con la finalidad de recuperar la diversidad de perfiles entre las dirigentas, considero aquí las conversaciones, entrevistas y documentos a cuatro líderes. Una de ellas, Hortencia H., una joven profesional, integrante de un partido político, de las redes feministas y activista medio ambiental, que toma conciencia de su condición indígena durante su período de formación universitaria. En tanto que Alejandra F., una luchadora social que se enfrentó a la dictadura en su época de universitaria, se suma al movimiento indígena en Santiago. Cecilia F., presidenta del Consejo Nacional Aymara de *Mallkus* y Talla y Patricia H. dirigente vinculada a agrupaciones de mujeres tejedoras, con enseñanza media completa y con una extensa participación en la región de Arica y Parinacota.

El discurso enunciado por Hortencia pone atención en cuatro aspectos: reconocimiento de la diferencia cultural, violencia y derechos sexuales y reproductivos, el modelo *chacha warmi* como horizonte utópico, y el rechazo a las políticas estatales sobre equidad de género. En este contexto, la alteridad con las mujeres no indígenas se elabora sobre la base de las prácticas cotidianas de vida. Hortencia, fue presidenta de la Coordinadora de la Mujer Indígena Rural y Urbana de la región Arica Parinacota y vocera del Consejo Autónomo Aymara, señala:

Yo veo que somos diferentes, partiendo por la cosmovisión (...) lo que vas comiendo todos los días; aunque tú vivas en la ciudad (...) vas en eso. Sabes que eres diferente al resto no?, que tu comes diferente, que hablas diferente (...) que tienes una manera de pensar diferente (...) que el tema de la religión es diferente, que el tema de la afectividad es diferente. (Hortencia, 2010).

⁵⁵ El primero reúne a partidos de centro izquierda y el segundo a los de la derecha política.

Siendo diferentes, para la dirigente las mujeres aymaras forman parte de un estado, cuyas políticas no solo impactan a la comunidad indígena sino también a otros grupos:

En nuestro país no solo se violan los derechos de las mujeres indígenas, sino todo el tema de los derechos de las mujeres. Siendo que somos un país laico, que la iglesia por ejemplo se interponga en las decisiones políticas del país, en el tema de la píldora del día después, en el tema los anticonceptivos, en el tema del aborto, no aborto, ¿me entiendes?, esos son temas de derechos sexuales y reproductivos. Sobre la sexualidad no es fácil hablar. Tú llegas a un taller y te das cuenta que jamás las personas, las mujeres han sabido qué es un orgasmo, entonces tú te das cuenta que falta entender que no por ser un pueblo indígena vas a ser sesgado de sexualidad. Bueno, nosotros no tenemos tantos problemas como tienen otras culturas que entregan a las niñas a hombres adultos, no tenemos esos problemas; pero sí hay muchos problemas... que mira yo te lo planteo como una inquietud, no te lo aseguro, pero a mí por ejemplo y en eso quiero hacer una investigación en el tema del incesto. (Hortencia, 2010).

Su perspectiva es crítica y cuestiona la idealización de la comunidad indígena contemporánea y las posturas basadas en la dualidad y equilibrio:

Somos una cultura machista. El *chacha warmi* son utopías que hoy no se practican que sí se practicaron, que son parte de nuestra cosmovisión; pero el tema de la dualidad para mí es una utopía. Por ejemplo cuando yo planteo eso delante de los hombres poco más que me comen, porque el tema de idealizar mi cultura no puedo ser así, dentro de la cultura suele ocurrir eso, que uno idealiza su cultura o por ejemplo yo en estudios que he hecho he puesto el tema de la violencia hacia la mujer indígena que es más alta, es mucho más alta y las denuncias son mucho más altas que cómo se te ocurre, y es la realidad o sea es la realidad, es parte de una investigación de casi un año que hicimos, porque la mujer indígena está inserta dentro del sistema patriarcal, que permite en mínima medida su participación y visibilización pública. (Hortencia, 2016).

Estas declaraciones han generado conflictos entre los y las líderes del movimiento indígena, puesto que su unidad se basa en las diferencias con la sociedad no indígena y porque en su interior no hay una sola postura frente al tema. Pero, dar visibilidad a los problemas que enfrentan las mujeres constituye el propósito de estos nuevos liderazgos.

Otro de los aspectos presentes en este contradiscurso está en relación con las críticas hacia las políticas de género por parte del gobierno:

Le pedí a la CONADI las políticas de género y se pasaron como dos o tres meses y vuelvo a insistir y me llaman por teléfono para indicarme que ellos no tienen, que se la pasaron al PRODEMU entonces que ellos no ven ese tema (...) O sea, te das cuenta que el organismo más importante en la temática indígena no tiene la cuestión de género. (Hortencia, H. 2010).

Alejandra, sigue un camino parecido a Hortencia para reflexionar sobre su autoadscripción al pueblo Aymara. Es interesante como va reflexionando sobre su condición de origen indígena. Relata que durante su infancia y adolescencia no tenía conciencia sobre las diferencias:

Lo que pasa es que yo en ese entonces no asimilaba diferencias, si las había, pero la proceso después. Por ejemplo cuando estudiaba acá en el liceo de niñas, yo era una niña cualquiera que estudia igual que las otras, pero ahora cuando analizo esa situación me doy cuenta que mis amigas eran la Edith Challapa, Silvia Baltazar, la Elizabeth Callasaya, ¿me entiendes?, o sea tendimos a agruparnos, pero sin sabernos, yo creo que porque quizás la gente se da, pero luego se juntan entre ellos y otros se puede haber dado, pero yo lo vivencí, lo analicé después, pero en ese tiempo no porque no había la conciencia de ser diferente, o sea una se cree igual a todos, culturalmente uno tiene eso, entonces yo creo que ese tipo de elementos sin saberlo nos fueron agrupando a nosotras que no formábamos parte de estas otras costumbres. (Alejandra, F., 2010)

Cuando ya es profesional toma cuenta de este pasado:

Fue en Santiago donde empecé a participar activamente en organizaciones y a identificarme frente a los demás como “yo soy aymara, soy del norte”. Fue ahí donde se afianza fuertemente el tema de la identidad y trabajaba organizadamente. Teníamos una organización aymara de la región metropolitana... Inti Marka, entonces desde ahí hicimos muchas cosas. Esos años, el 2000 un movimiento más centrado en lo cultural. Es en este momento en el que comienza a pensar en problemas de género. Le pusimos chachawarmi, relaciones de género en el mundo andino, y a través de eso profundizamos en nuestra historia e identidad (Alejandra, 2010).

En el año 2009, Alejandra escribe un artículo en el que indica que en el norte de Chile existiría una heterogeneidad de mujeres que se adscriben al pueblo

Aymara y que por lo tanto habrán muchas formas de lucha: mientras unas reivindican las luchas para subvertir la opresión que sufren y buscan satisfacer las necesidades básicas; otras están realizando acciones para revitalizar las estructuras tradicionales aymaras donde la expresión colectiva de *chacha/warmi* que involucra al hombre, la mujer y su relación con su entorno social y comunitario. (Flores, 2009: 82). En el año 2018 escribe lo siguiente en sus redes sociales sobre la participación de las mujeres:

Desde la mirada de la cultura occidental se las ve participativas de los procesos que ésta le ofrece a través de políticas públicas que buscan su integración definitiva al Estado nacional. Decimos definitiva, porque ya debieron vivir como pueblo el proceso de chilenización con la imposición cultural principalmente a través de las escuelas, posteriormente la evangelización del territorio y, sumados a ellos, los tiempos del salitre donde se hicieron parte de la economía imperante. Hoy, la integración es más sutil, ya no es imposición, sino convencimiento. Así, las mujeres aymara se han organizado como mujeres jefas de hogar, mujeres emprendedoras, mujeres productoras. Al hacerlo, si bien reivindican sus derechos como sujetas, dejan de lado la visión comunitaria. (Alejandra, F., 2018).

El análisis que realiza no permite comprender a cabalidad lo que ella comprende por lo comunitario. Por un lado, plantea la cuestión de los derechos individuales, propios de la ciudadanía liberal, versus, los derechos colectivos. Por el otro, la comunidad es un asunto de organizaciones registradas en la CONADI para el reconocimiento social desde fines del siglo XX y, al mismo tiempo, alude “espíritu comunitario” en el cual se sustentan prácticas culturales indígenas, que devienen del pasado. En este sentido, no tiene en cuenta la historia de las comunidades que se constituyeron durante el período colonial (Siglos XVII y XVIII) en la región; y que, como he mostrado en este trabajo es clave para comprender las pertenencias actuales, me refiero a la comunidad translocalizada.

La referencia a las particularidades culturales de las relaciones de género en los pueblos originarios le permite hablar de estrategias de participación colectiva y la reivindicación de la unidad política que comporta la categoría pueblo, la lleva a proponer una mirada feminista, siendo, junto a Hortencia, una de las pocas líderes que reflexionan y publica sus ideas sobre la cuestión feminista:

Cuando nos preguntamos sobre la posible existencia de un feminismo aymara, concluimos que existen al menos dos respuestas, dependiendo de la perspectiva. Cuando hablamos desde la mirada occidental —como en este caso—, tenemos que decir que efectivamente algunas lideresas indígenas enarbolan un discurso de defensa de los derechos de las mujeres, antes

que de los derechos colectivos como pueblo. En ese sentido, sí habría un “discurso feminista” (A. Flores, 2009: 83).

Agrega:

La existencia de voces feministas aymaras demuestra que se han producido cambios. Sin embargo, lo que se debe cuidar como feministas es que esos cambios no transgredan el espíritu comunitario en el cual se sustentan prácticas culturales indígenas, pues caso contrario estaríamos hablando de asimilación de prácticas y elementos conceptuales en detrimento de una cultura dada. En ese sentido como feministas solo estaríamos propiciando nuevas formas de sometimiento de carácter etnocentrista y colonial (Alejandra Flores, 2009: 84).

Identifica dimensiones compartidas con el conjunto de las mujeres:

Muchas mujeres indígenas en la actualidad, y las aymaras no son la excepción, están sujetas, al igual que las mujeres no indígenas, a problemas de violencia intrafamiliar, exclusión de los espacios de poder, dificultades para participar social y políticamente, desarrollan triple jornada de trabajo, y en la mayor parte de los casos están supeditadas al ambiente privado de la familia y el hogar. Es decir, los patrones de raigambre patriarcal las afecta casi por igual que a sus hermanas no indígenas. Se suma a estos factores, la condición de pobreza que las afecta mayoritariamente a lo largo de América Latina. (2009: 85).

Violencia intrafamiliar, exclusión de los espacios de poder, dificultades para participar social y políticamente, triple jornada de trabajo y en la mayor parte de los casos están supeditadas al ambiente privado de la familia y el hogar. Es decir, están afectas también a patrones de raigambre patriarcal, pero a ello debemos sumarle las diferencias culturales. Y deberán ser ellas y (ellos) quienes busquen y definan el camino adecuado para no desaparecer tras la rápida integración a la cultura dominante. (Alejandra 2018)⁵⁶.

Por otro lado, advierte que el feminismo como movimiento proveniente de occidente, no ayuda a

ver los problemas dentro del contexto étnico al que pertenecen, sino que las traslada a un campo que les es ajeno, conceptual e históricamente. Una visión más acertada implica no considerar las tradiciones como el proble-

⁵⁶ Flores, Alejandra <http://www.observatoriogeneroyliderazgo.cl/index.php/las-noticias/3315-mujeres-aymaras-hoy>

ma central, sino el patriarcado que ha extendido sus redes más rápidamente que la solidaridad y la hermandad que demanda” (2009: 86).

En el caso de Cecilia F., como presidenta del Consejo Nacional Aymara de *Mallkus y Tallas*, identifica aspectos transversales de la situación de las mujeres indígenas a nivel nacional.

Aún no han abordado en profundidad el trabajo específico que tiene que ver con género, visibilidad, especificidad, igualdad de oportunidades, empoderamiento, etc., conceptos que no conocen bien, y por tanto no los manejan. (Cecilia Flores, 2011: 23)⁵⁷.

Afirma que las mujeres indígenas estarían insertas en la lucha social de sus comunidades, eclipsando sus demandas específicas. En este sentido se construye la identidad por lo que le falta para ser ciudadana, según los términos técnicos del diseño de políticas públicas. Pero reconoce los avances visibles de la participación de las mujeres:

La participación de la mujer aymara ha cambiado notablemente, siempre tuvo un rol más de transmisión cultural, de crianza, de trabajo familiar, pero desde hace algún tiempo ha incursionado en lo dirigencial y eso ha sido un gran paso. La mujer aymara hoy está desarrollando un liderazgo, se ha empoderado y hoy podemos ver a mujeres dirigentes de organizaciones, e incluso en comunidades. También en este ámbito tenemos algunas mujeres aymaras concejales, pero es un campo muy difícil de abarcar por el sistema de 25 elecciones que tenemos en nuestro país, sin duda un espacio que debemos conquistar. (Cecilia Flores, 2011: 23).

La dirigente se pregunta “¿En qué estamos las mujeres aymaras hoy? y responde:

Estamos ahora trabajando y tratando de fortalecer la participación de la mujer en distintas instancias. Estamos preocupadas de ser aporte de cuidar nuestros territorios, de mantener nuestra cultura, de que se respeten nuestros derechos y sobre todo de que la política pública sea acorde a los estándares internacionales a los cuales nuestro país se ha suscrito. Estamos luchando por construir un mejor futuro para las nuevas generaciones y que las propuestas de las organizaciones sean la base de una política pública acorde con nuestra cosmovisión. (Cecilia Flores 2011: 24).

57 Informe del Seminario Internacional “Mujeres Indígenas: Su Aporte y Liderazgo en los distintos Procesos Sociales Indígenas. Santiago de Chile, septiembre 2011. <https://agronomia.uchile.cl/dam/jcr:8d36709a-8b61-4583-88c5-48075db80378/memoria-final1.pdf>

Patricia H. se inicia como integrante de una agrupación de tejedoras en el año 1987 y continúa hasta la primera década de este siglo como líder de organizaciones de mujeres basadas en objetivos económicos. Es una mujer descendiente de familias del altiplano de altos Arica. Sus padres emigraron a la ciudad en la década de los años setenta, período de expansión urbana que se produjo como efecto de las políticas estatales para zonas extremas liderada por una importante organización pública y privada para el desarrollo llamada Junta de Adelanto de Arica. Estudió la enseñanza media completa en Arica, tuvo una hija soltera a los 18 años y se casa unos años después, con quien tuvo dos hijas y un hijo. Se separó a fines de los años noventa y después de la ruptura matrimonial de sus padres, la que se produjo diez años antes. Durante la dictadura, participó en un grupo de tejedoras apoyada por una organización no gubernamental asociada a la iglesia católica, como actividad de resistencia económica y política. Al mismo tiempo trabajaba en una industria textil y luego como independiente vendiendo comida eventualmente. Su ex marido pertenece a una comunidad vecina a las de ella, se desempeñaba como chofer en empleos temporales y residían en Arica en un espacio pequeño que los padres de Patricia les asignaban en su casa. Como integrante del equipo de profesionales que liderábamos el trabajo con mujeres en el Taller de Estudios Andinos, la invitamos a participar en las propuestas para la organización de las mujeres que veníamos desarrollando con grupos del altiplano de Tarapacá y Arica. Iniciamos una experiencia de fortalecimiento organizativo a través del acompañamiento del trabajo productivo de tejidos con tradición textil indígena. Se trataba de apoyarlas para obtener ingresos mediante la comercialización de sus productos a nivel regional y nacional. Al mismo tiempo, realizábamos talleres para reflexionar sobre sus vidas y diseñamos escuelas para dirigentes que incluyeran la heterogeneidad de condiciones y demandas.

Patricia es jefa de hogar que desempeña un trabajo independiente, se define a sí misma como una dirigente social y sus reflexiones se relacionan con su experiencia práctica como líder, con una trayectoria participativa no solo local, sino también en organizaciones de mujeres nacionales. En el siguiente apartado veremos que ella representa otro sector de la colectividad de origen indígena y, si bien no se inserta en el debate que han publicado las compañeras antes citadas, ha actuado en contra del orden de género de su comunidad y reflexiona sobre el devenir de las mujeres descendientes de los pueblos originarios.

En esta breve revisión de casos concretos, me parece relevante considerar el peso que adquiere la pertenencia o no a una comunidad histórica, ya que en la medida en que esta se configura por una red de parentesco de larga duración, incide en las pertenencias y en las alteridades intra colectividad indígena y también en las relaciones de género en las que se han socializado las mujeres. Los testimonios de Hortencia, Cecilia y Alejandra, informan sobre ascendientes de la frontera con Bolivia y de padres inmigrantes a pueblos de valles con transformaciones importantes durante el siglo XIX y XX, lo cual muestra cierto distanciamiento de quienes descienden

de familias que pertenecen a los pueblos de indios conformados durante la temprana colonia. Patricia, en cambio, pertenece a una comunidad del altiplano de Arica, entre cuyos parientes se formó, con las cuales se relaciona y han estado presente hasta hoy en las decisiones que va tomando en su vida. En este sentido, me parece que la presencia o ausencia de las redes parentales de origen indígena es un aspecto importante que debemos considerar para comprender las diferentes posturas en la lucha feminista.

7.6 Desde el presente al pasado: reflexiones sobre lo andado

Se puede afirmar que entre 1990 – 2015, las y los dirigentes que lideraron el movimiento indígena en el norte chileno plantearon tres cuestiones vinculadas a los procesos identitarios de género: la afirmación de la diferencia cultural, la cuestión de la ciudadanía de las mujeres y las reflexiones sobre la dominación masculina, articulada a la discriminación étnica y de clase. Hemos visto que el discurso se nutrió de la literatura indigenista, la que constituyó un referente importante para reflexionar sobre su pasado, presente y futuro. En la postdictadura van adquiriendo experiencia política, sobre todo durante la promoción de la actual ley indígena. Se va dinamizando la participación política, ya sea de manera independiente de los partidos políticos o como parte de ellos y en la segunda década de este siglo va disminuyendo la acción colectiva regional.

Para revisar lo andado es interesante conocer las reflexiones que elabora Patricia y Hortencia, ya que representan dos tipos de liderazgos diferentes, con experiencias en dos momentos distintos. La primera revisa su participación a fines del siglo pasado como dirigente de agrupaciones de tejedoras y la compara con las décadas siguientes; la segunda, dirigente estudiantil y luego de agrupaciones de mujeres en Arica, desde una práctica consciente de lucha feminista a nivel nacional e internacional.

Las características personales de Patricia eran diferentes a sus compañeras⁵⁸ por su escolaridad y experiencia urbana, pero también por su rápida comprensión de la situación sociopolítica que vivía el país. Fue presidenta de una agrupación que unió a las artesanas llamada *Ccanttati* con una inédita experiencia productiva y de participación social y política entre 1990 y 2004, año en que se fragmentó y se disuelve posteriormente. Sus reflexiones se orientan a valorar los aprendizajes de trabajo colectivo y especialmente el rol que cumplió como dirigente. En sus propias palabras, ella formula, en retrospectiva, el antes y el después de su participación activa en las agrupaciones de mujeres:

58 A inicios de la década de los años noventa del siglo pasado existían agrupaciones de mujeres tejedoras que se organizaron como parte de comunidades del altiplano con residencia ya sea en sus localidades rurales o en las ciudades del norte. En 1993 habían aproximadamente 15 colectivos.

Hace más de 20 años atrás... nosotros teníamos un sentido de ser dirigente social para servir a la comunidad o para servir a la organización y no ser servidos de la organización. Entonces, ser dirigente en ese tiempo era amar lo que estabas haciendo... era sentirte parte, o serlo todo de la organización, ... trabajar para un proyecto en conjunto. Un sueño en conjunto entre las mujeres que estábamos ahí... eh... muchos no sabíamos que era ser dirigente, o sea yo, cuando a mí me llamaron a formar parte de la organización... eh... poco y nada sabíamos de lo que significaba ser dirigente, de lo que significaba hacer trámites, de lo que significaba ir a enfrentarse a las autoridades, hacer una petición ya sea... eh... para un fin digamos material como para un fin social, no... o sea, eso fue un aprendizaje de mucho tiempo y creo también de que las personas que nos acompañaron durante ese aprendizaje nos enseñaron muy bien también, porque aprendimos a ser dirigentes sociales. (Patricia, 2016)

Patricia recuerda la escuela para dirigentes como una experiencia notable en su vida, especialmente por tomar contacto con mujeres de diferentes localidades:

Hoy en día no hay esa escuela, no está esa escuela que con la cuál nosotras iniciamos.

Entonces, eso es una pena... es una pena... yo creo que hoy día ver esas escuelas que tuvimos nosotros antes el TEA, por ejemplo, que volviera el TEA [risas]. A formar dirigentes, a formar escuelas... pero eh... yo creo que fue una bonita experiencia de conocernos como mujeres... de conocer en ese entonces cada una de las mujeres con sus distintas experiencias de vida, con cada una de sus dificultades que tenían para poder pararse adelante, para poder hablar, para poder expresar, para poder decir lo que sentían... Eh... yo recuerdo con mucho cariño a las mujeres de Enquelga, de Chulluncane... muchas mujeres jóvenes querían hacer muchas cosas pero que lamentablemente en el tiempo se perdieron y se quedaron en la casa apoyando a los maridos, ¿por qué?, porque decían que estaban perdiendo el tiempo.

Reafirma lo dicho por otras dirigentes respecto de las dificultades que tenían para participar por las presiones de sus esposos:

Bueno ha sido difícil la tarea como mujer ... Primero porque eh... yo era casada con un hombre aymara igual... muy machista, que obviamente, el ir a reuniones, el participar, digamos, en todos estos eventos que teníamos que hacer... era como decir: "pucha ya va a perder el tiempo oh... ¿qué estás haciendo ahí?". Y no solamente de parte de mi esposo,

sino también, de todos los hombres po... de todos los hombres que en ese momento eran dirigentes y nosotros éramos... no sé po... íbamos a capacitaciones de organizaciones eh... asociaciones y comunidades indígenas y éramos como las únicas mujeres que eran dirigentes en ese entonces. Y todos decían: “¿Y qué hacen ustedes acá? Esta es una pérdida de tiempo, que ustedes tienen que estar en sus casas... que cómo están los hijos, etc., etc.”. Ha sido un camino muy largo y muy difícil para las mujeres llegar a tener espacios políticos sociales y políticos partidistas también... tener un espacio en un trabajo en donde no seas marginada, en donde no tengas eh... que el hombre o que otra mujer tenga un estudio eh... te ponga el pie encima. (Patricia, 2016)

Los cambios generacionales respecto de las prácticas de género son interpretados por Patricia de la siguiente manera:

(...) bueno mi abuela decía que cuando uno se casa, se casa para toda la vida, ... Y se casa con la aprobación primero de tus padres y después de la comunidad, ... en la comunidad en la que tú estás viviendo. Entonces, la separación de un matrimonio, de una pareja era muy difícil porque para eso tenías que primero recibir... contarles a tus papás, después a los padrinos y después a la comunidad y después venía una sanción por lo que estaba pasando. Y por lo general siempre se llegaba a un consenso en donde no te podías separar, porque por eso era *chachawarmi*, complemento hombre-mujer, pero para toda la vida, no por un tiempo... Y cuándo llegamos a mi generación, entonces llegamos un poquito más rebeldes, entonces, en el tiempo de mis abuelos, se aguantaba todo po... permitían infidelidades, golpes, eh agresiones físicas y psicológicas... bueno de todo... pero estabas obligada a estar con tu marido porque era tu marido... para eso lo escogiste y por esa razón tienes que vivir para siempre con él... Y porque la mujer también ya no se quedaba en su casa, sino también, se iba de su espacio, digamos de su territorio del marido, entonces, ahí difícilmente podías volver a tu territorio porque era más difícil que la mamá o el papá te aceptará de nuevo con todas tus cosas. (Patricia 2016).

Sobre la influencia del mundo urbano y respecto de los cambios que fue experimentando su generación agrega:

Y cuando llegamos a mi generación ya empezamos a conocer algunos derechos que tenemos hoy en día, los derechos de la mujer, que la mujer no tiene que ser golpeada... empieza todo lo que es el maltrato psicológico y todo eso... y bajamos a la ciudad y tenemos un mundo distinto también,

en donde ya no, ya no vivimos solamente de la ganadería, ya no vivimos criando las alpacas y mirando de tu casa digamos el cerro o mirando de tu casa la pampa en donde pastan tus animales... sino que ya vives en un metro cuadrado en donde tu espacio está reducido y solamente vives con tus hijos y tu pareja. Ya no tienes a la comunidad al lado tuyo, en donde puedan aconsejar qué puedes hacer o cómo puedes solucionar tus problemas... entonces, tienes a tu vecina del lado, a tus pies y del otro lado en donde te dicen: “pero vecina por qué su marido le pega... tiene que llamar a carabineros, entonces, ellos solucionan tu problema. (Patricia, 2016)

Es notable su forma de comprender los cambios en las vidas de las mujeres que emigraron hacia las ciudades, ya que sus reflexiones contrastan la cotidianidad en el altiplano con el diario vivir en la ciudad multicultural y multiétnica. Respecto a la vida de casada y por lo tanto sobre el matrimonio o *chacha-warmi* describe su experiencia vital, con contradicciones y tensiones entre las normas y la moral que aprendieron de sus padres y de su comunidad con las exigencias de la vida en la ciudad.

(...) Entonces, cambiamos la forma de vivir y cambiamos también nuestra esencia, ya?... Entonces, empezamos a ir no sé po al SERNAM, PRO-DEMU, a la asistente, social y todo el mundo... y nos dicen: “No!, es que no puede seguir viviendo así ¿por qué?, porque es un maltrato y eso está penado por la ley y entonces te tienes que divorciar o te tienes que separar”... ya... entonces te pones a pensar pucha nos vamos a separar y llevamos no sé 3 años, 4 años, 5 años y muchas veces... no es que yo también tengo mi abuelo, es que mi mamá, mi papá me dijeron que yo tenía que estar toda mi vida casada y que no podía separarme y todo eso... Entonces, en mi caso yo empezaba como a ¿qué hago?, no... Me quedo con mi marido que ya llevamos hartos años, tenemos 3 hijos... ¿y qué hago? ... tengo a mi hija mayor, que obviamente no es la hija de mi marido, pero tengo 4 hijos... qué hago yo en esta ciudad con 4 hijos. No tengo casa, no tengo trabajo, entonces, de qué vivo y sigo... permitiendo todo lo que ha pasado. Y también llega y vuelves nuevamente, no... ya sí, un tiempo más y... pero también se cansan po. Entonces, empezamos nuevamente a la vecina, a la amiga, a la de más allá, ... y me separé, ya llevo 20 años separadas. Entonces cuando vuelves a la comunidad nuevamente y ya no eres recibida de la misma manera. Ya te dicen: No, es que eres una mujer separada”, la mirada no es la misma... las mismas amigas no te miran igual porque ya estás separada ya no... es que a lo mejor y estas separada y estas sola eh... Pero ahora veo a jóvenes que a la edad de mis hijos que llevan dos años, tal vez menos de casados. Aunque hacen

una tremenda fiesta para la boda y después duran menos que el agua en un canasto [risas]. (Patricia, 2016)

En relación a su participación social y experiencia organizacional identifica momentos en que tuvieron una fuerte participación social y el escaso movimiento en la actualidad, ve, sobre todo, diferencias en las características de las dirigentas:

(...) hoy en día si bien, es cierto, han nacido muchos dirigentes, muy buenos dirigentes, pero también lamentablemente está la política partidista y de alguna forma... eso daña un poco el fin social que tener un dirigente indígena. Antes las mujeres que fuimos dirigentes como la Ivonne Quispe, muy buena dirigente... que ella hizo mucho aquí en Arica... quizás muchos ni se acuerdan de ella y otros no la conocieron cuando ella fue presidenta del Consejo Nacional Aymara en Arica, cuando hicimos un trabajo especial para que las mujeres nos empoderáramos para tener una fuerza política, ya, social en el mundo aymara en Arica. Hoy en día poco y nada se sabe del Consejo Nacional Aymara, ... y es una pena, es una pena porque luchamos, trabajamos hicimos un trabajo inmenso para llegar a eso... pero que lamentablemente seguimos en lo mismo y yo vuelvo a decir, hay muy buenos dirigentes, pero si estos dirigentes todos fueran dirigentes sociales, dirigentes sociales pensando en sus comunidades, en las organizaciones, talvez sería un poco distinto a lo que está pasando ahora. (Patricia, 2016)

Entre sus aspiraciones para el futuro, reflexiona sobre un proyecto de sociedad que respete las tradiciones culturales de los diferentes pueblos originarios y se oriente al bien común:

(...) una de las cosas que a mí me gustaría que pasara en el futuro, que los dirigentes sociales y también los políticos mirarán un poco para atrás, las cosmovisiones de los pueblos originarios y tal vez en conjunto hacer algo, ... pero mirando siempre... en tener una vida mejor, de vivir en comunidad, de vivir pensando en el vecino de al lado, en el de atrás... siempre pensando en que tenemos que vivir no en solitario, no pensando así como en los caballos de carrera, que yo tengo una meta y tengo que llegar a esa meta como sea... sin importar nada ni nadie que esté en mi camino... creo que es la única forma que podemos hacer una sociedad distinta, una sociedad en donde los pueblos originarios, en donde las mujeres de los pueblos originarios, en donde los niños de pueblos originarios no se sientan marginados, en donde esos niños no se sientan avergonzados muchas veces, porque tienen un apellido distinto, porque bajaron de Putre o bajaron de Visviri y... y su forma de hablar es distinta, integrarlo como alguien

importante dentro de la escuela, en que los profesores interculturales tengan un rol importante en las escuelas, creo que es hora de mirarlo así, ... de que hoy en día los profesores interculturales no sólo estén para enseñarles la lengua, porque no es solamente la lengua lo que tenemos que mantener, sino que todo, completo, toda la cosmovisión completa de lo que significa ser de un pueblo originario, ya sea, mapuche, aymara, de donde estemos, del espacio en donde estemos (Patricia, 2016).

La narrativa de la segunda dirigente es también representativa de otro grupo de mujeres. La madre de Hortencia es del interior de Pozo Almonte y su padre de San Pedro de Totora, Bolivia. Ella nació en Arica, estudió en esta ciudad y se trasladó a Iquique para seguir la carrera de profesora intercultural bilingüe. Como universitaria participó en una organización de jóvenes con ascendencia indígena y colaboró con las asociaciones indígenas supralocales que se formaron en la primera década de este siglo. Terminando su carrera se traslada a Arica, donde impulsa la Asociación de Estudiantes de Pueblos Originarios de la Universidad de Tarapacá (AESPO). Fue coordinadora regional de la Red Chilena Contra la Violencia Doméstica y Sexual y coordinadora de La Mujer Indígena Rural y Urbana que es una organización regional en el Consejo Autónomo Aymara, una organización de carácter político y de la red de mujeres indígenas sobre biodiversidad, red mundial. Es soltera y participa activamente en las redes feministas regionales y nacionales.

En el año 2016 al referirse sobre su participación en organizaciones reivindicativas describe sus pasos de la siguiente manera:

Bueno yo parto un poco... fortaleciendo mi identidad y quizás... reforzando liderazgo a los 18 años, cuando entro a la universidad. Empiezo a estudiar educación intercultural, ahí entender un poco la lógica de la organización, las organizaciones de Iquique. Luego a ser parte de organizaciones indígenas de jóvenes y así empezamos también después en Arica con los compañeros aquí en la Universidad poder hacer una organización que fue la AESPO⁵⁹, para involucrarnos en las diferentes demandas que tenemos los pueblos indígenas y bueno, después uno va creciendo y asume otras responsabilidades y entre estas ha sido... un tiempo atrás la coordinadora de la mujer indígena... eh... posteriormente como en los años 2000's 2005, todo lo que es el Consejo Nacional Aymara. Después... participar dentro de otra organización que ya más política... que es el Consejo Autónomo Aymara y que desde ahí que he estado como vocera. Bueno y también teniendo dentro de esto, alianzas con otras organizaciones de Chile y otros

⁵⁹ Asociación de Estudiantes de Pueblos Originarios, organización que se gestó en la Universidad de Tarapacá.

pueblos indígenas de Chile que en ciertos momentos de algunas demandas hemos trabajado juntos durante muchos años con algunas organizaciones y pueblos indígenas a nivel nacional... formando alianzas, formando organizaciones nacionales y también participación dentro del ámbito internacional, porque uno también se va perfeccionando en ciertas áreas y en esas áreas poder ehh ser un aporte dentro de algunas cuestiones internacionales. Principalmente en el tema de biodiversidad que es todo lo que es el convenio de biodiversidad biológica y también soy parte de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad de América Latina y el Caribe... que ve temas de conocimiento tradicional, de protección a los conocimientos tradicionales. (Hortencia, 2016)

En relación a las relaciones de género, Hortencia señala:

Bueno la relación entre hombre y mujeres aymaras... primero uno va conociendo, desde... su formación familiar... desde su comunidad... desde su organización como se va desarrollando y desde lo personal, uno empieza primero a ver esa desigualdad o... quizás cuando uno quiere romper esas estructuras que desde hoy uno se puede dar cuenta que son patriarcales, que son colonizadoras y empieza a replantearse que una parte es lo que se ha escrito en los libros y que lo han escrito también gente no indígena y... que plantea por ejemplo el tema del *chachawarmi*... la complementariedad entre hombres y mujeres... y que sí, ha existido dentro de organizaciones dentro de comunidades indígenas ehh... que tiene una estructura política y territorial aún tradicional ... y que desde ahí, desde mi punto de vista, se puede mantener... porque las comunidades han tenido y tienen en otros países... una autonomía territorial.

Sugiere que la interpretación de las relaciones de género que sostiene la complementariedad, comprendida como equilibrada y recíproca existió en el pasado y solo en las localidades en las que mantienen la organización tradicional, liderada por una pareja (*Mallku-T'alla*) como es el caso en algunas provincias de Bolivia:

Sin embargo, en la realidad que tenemos en Chile, donde no tenemos esa base territorial, no. No tenemos esas autoridades tradicionales ehh, se pierde. Y en esa relación uno comienza principalmente a darse cuenta que no es tan así el *chachawarmi*, no. Ves esas desigualdades, ves que hay violencia hacia las mujeres dentro de las comunidades, dentro de las ciudades también a mujeres indígenas, ve que hay ehh otro tipo de relaciones que son negativas ehh y... te das cuenta que lo que lees en los libros no es tal po. En la realidad no es tal. Que fue, que efectivamente fue, pero

que estamos hoy día tan colonizados que asumimos de occidente otras prácticas y esas prácticas son negativas y producen la desigualdad, esta desigualdad de género, que quizás para algunos indígenas es como nada, no... el tema de género, el tema del derecho de la mujer no es nada. (Hortencia, 2016)

A partir de su experiencia, Hortencia reflexiona sobre la noción *chachawarmi* como un referente para enfrentar las inequidades de género y propone que si existió en tiempos prehispánicos debería ser un proyecto a alcanzar, algo así como un proyecto utópico:

Sin embargo, cuando uno quiere tratar otros temas como derechos sexuales y reproductivos ehh... violencia hacia las mujeres, el tema de la desigualdad en diferentes ámbitos de territorio también ehhh ... te das cuenta que hay esa inequidad po, que existe... Y ahí se vuelve una utopía ehh lo que es el *chachawarmi* muchas veces, no... y que si uno... y muchas veces uno escucha desde un lado romántico como si fuera perfecta la relación entre los hombres y mujeres dentro de las comunidades, las organizaciones indígenas y que no lo es así, que lamentablemente no lo es así... quisiéramos que fuera así, no... pero no es así, o sea, hay violencia hacia la mujer y hay otras prácticas que también producen desigualdades.” (Hortencia, 2016)

Al mismo tiempo cree que la normatividad de género, presente en las generaciones de sus mayores debe ser revisada desde el punto de vista del bienestar de las mujeres:

Las mujeres de antes dicen “Yo me casé con mi marido, aunque me golpee yo voy a vivir toda la vida con él”. Es como asumir que el golpe, que esa situación que vivió era parte de la vida, que era costumbre, ¿no?... Venimos a pensar un poco que la vida que vivimos es normal. (Hortencia, 2016)

Declara que entre los resultados de los talleres realizados con mujeres, ellas logran cuestionar la costumbre cuando recuerdan sus pasados: “*Si yo hubiera sabido esto antes... quizás hubiera tenido otra relación con mi esposo*”. “*Cuando mi esposo llegaba curado tenía relaciones conmigo y yo no quería... pero yo no lo tipificaba como una violación; solo pensaba que él era mi esposo.*”

Sobre la violencia en contra de la mujer agrega que es una realidad que se debe enfrentar y en este marco habría que pensar y actuar de manera colectiva desde una perspectiva descolonizadora:

(...) el tema de la violencia, el tema del abuso... yo no quiero generalizar y decir que la cultura es así... por supuesto que tiene muchas cuestiones ricas... una cultura, nuestro pueblo, de muchos valores, de muchas tradiciones, pero sin embargo yo creo que aún estamos pendiente, aún estamos en deuda eh... en cierto... en la violación de ciertos derechos, pero también yo también hago la reflexión en el tema que también tiene que ver con el colonialismo que vivimos, no... con eso... quizás si hiciéramos las organizaciones indígenas una catarsis colectiva y desde... descolonizarnos y poder pensar el... lo que vivimos y las prácticas que estamos haciendo que son réplicas de occidente... quizás podría haber un cambio y quizás también en la consecuencia de tener derechos, no... de que también... hacer valer los derechos, quizás en esta constitución no lo tenemos pero a nivel internacional están establecidos eh... como el Convenio 169, sobre la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derecho de los Pueblos Indígenas, el Convenio de Biodiversidad Biológica y otros convenios más que establecen derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres. (Hortencia, 2016)

Añade que para avanzar en este sentido se precisa un cambio constitucional:

Con el cambio de la constitución todo es posible podemos ser garante de derechos colectivos y principalmente las mujeres y que podamos descolonizarnos. Descolonizar no solamente nosotros mismos, no... y nuestros cuerpos y nuestras mentes sino también la sociedad en general... Porque ahí recién yo creo también que le vamos a dar el valor que tiene la madre tierra y enfrentar los efectos del cambio climático. Entonces yo creo que los pueblos indígenas también tienen la solución para crear políticas, ya que tienen mucha sabiduría para apalear el cambio climático y yo te voy a dar sólo un ejemplo... por ejemplo mi papá siembra mucha papa y tiene papa chuño, tenemos una bodega, tenemos papa para 20 años. (Hortencia, 2016)

Plantea que, si bien la cuestión de las desigualdades de género ha tenido resistencia en las organizaciones, se han flexibilizado respecto de temas como las enfermedades causadas por prácticas sexuales:

Yo creo que recién en estos últimos años se han planteado ciertos temas... por ejemplo, el tema que antes uno lo planteaba decían: nooo! Eso no ocurre. Por ejemplo, el tema del VIH hoy día lo pueden escuchar, lo pueden discutir... Cuando veníamos hace 15, 20 años hablando de que la población indígena estaba cada día aumentando, principalmente en nues-

tras regiones y no solamente indígena, sino también, no indígena... que nuestra región aumentaba en esos temas eh... no éramos escuchadas. Luego, la política empieza a hablar y empieza a establecerse a nivel regional y se dan cuenta que efectivamente es una región, por ejemplo, que tiene más VIH y sida a nivel nacional y que hoy día, en estos últimos años eh... se percatan de que los pueblos indígenas también y que en la región también va aumentando. Y hoy día los pueblos indígenas se atreven a escuchar. (Hortencia, 2016)

Hortencia nos informa que el tema de la posición subordinada de las mujeres en las organizaciones mixtas que reivindican derechos como pueblo originario se aborda como efectos de problemas globales de las comunidades, pero han ido incluyendo aspectos como la violencia en contra de ellas.

(...) el tema de lo que es el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, las problemáticas de agua que han ocurrido en la región, las problemáticas de impactos ambientales que han ocurrido, eh y claro ahí toman de que las mujeres son más afectadas, de que las mujeres nos vemos más vulneradas a ciertas cuestiones que impactan... eh... sin embargo, yo creo que aún nos falta. Sí, por supuesto que ha habido avances, avances de reconocer ciertos temas, por ejemplo, reconocer el tema de la violencia y hoy día se reconoce. Hoy día hay más denuncias en algunos lugares de mujeres indígenas en tema de violencia tanto física como sexual y psicológica, porque también se ha trabajado a nivel nacional el tema de la violencia desde las mujeres, desde... o del feminismo comunitario porque viene a plantear otras reivindicaciones. (Hortencia, 2016)

Las argumentaciones de Hortencia la llevan a pensar que se requieren de cambios sociales, políticos y culturales importantes para avanzar hacia una mayor equidad de género.

Para ello debemos despatriarcalizarnos porque los pueblos indígenas no estamos aislados, porque no vivimos aislados de la sociedad chilena... somos parte de ella... ya... y en esa... y en eso las políticas del gobierno tienen que ser dadas desde ahí. Bueno, yo sé que hemos avanzado, pero aún nos falta avanzar mucho más eh... y eso tiene que ver también con la resistencia de alguna de la clase política que se resiste a brindarle ciertos derechos a las mujeres. (Hortencia, 2016).

El estudio de las narrativas de las experiencias de las dos dirigentas pone de relieve discursos contrahegemónicos que van desarrollándose a partir de sus

experiencias. Esto evidencia reflexiones importantes que las impulsa a accionar políticamente. En estos casos los procesos de afirmación de identidades no implican invisibilizar las relaciones de poder en las que se desenvuelven en su vida cotidiana. De aquí que sus prácticas discursivas se inscriban en una búsqueda por denunciar las múltiples formas de afectaciones que tienen las estructuras de dominación en la vida cotidiana de las mujeres.

La afirmación de la diferencia cultural constituye la principal bandera de lucha para demandar procesos de inclusión social y política al estado y la sociedad nacional como pueblos originarios. Como señalan Fionna Wilson (1988) Romina Anahí Schmunck (2013) y Silvana Sciortino (2015), las mujeres han ido participando del movimiento social impulsado por los pueblos originarios y por el de mujeres que reivindican mayor equidad de género. Si bien en el primer momento, esto es entre 1980-1998 los contenidos ideológicos propuestos exponen una sociedad sin conflictos ni contradicciones, en los que siguen se registran numerosas agrupaciones y demandas que van cambiando las formas de autorepresentarse y las maneras de actuar colectivamente para mejorar sus condiciones de vida; al mismo tiempo que van reflexionando sobre su posición y condición de género como grupo subordinado a lo masculino y a los hombres.

Con todo, si bien este estudio no se orientó a conocer de qué manera los hombres elaboran su condición y posición, podemos afirmar que en su caso no se conformaron agrupaciones específicas para reivindicar derechos de género, no presentaron propuestas, ni tampoco elaboraron argumentos sobre las relaciones de género.



Fotografía 30: participando en un taller organizado por el Programa de Reparación y Atención Integral en Salud y Derechos Humanos (PRAIS) en la ciudad de Arica en 2012.

CAPÍTULO VIII

Consideraciones finales. Historizar la deshistorización de las relaciones de género

Por eso cuando quiero ver en profundidad, tengo que aceptar lo contradictorio.
António Cândido de Mello e Souza

(...) Bueno ha sido difícil la tarea como mujer ... Primero porque yo era casada con un hombre aymara igual... muy machista, que obviamente, el ir a reuniones, el participar, digamos, en todos estos eventos ... era como decir: "pucha ya va a perder el tiempo oh... ¿qué estás haciendo ahí?". Y no solamente de parte de mi esposo, sino también, de todos los hombres que en ese momento eran dirigentes y nosotros íbamos a capacitaciones de organizaciones, asociaciones y comunidades indígenas y éramos como las únicas mujeres que eran dirigentes en ese entonces. Y todos decían: "¿Y qué hacen ustedes acá? Esta es una pérdida de tiempo, que ustedes tienen que estar en sus casas... que cómo están los hijos, etc., etc.". Ha sido un camino muy largo y muy difícil para las mujeres llegar a tener espacios sociales y políticos partidistas también... tener un espacio en un trabajo en donde no seas marginada, en donde no tengas eh... que el hombre o que otra mujer tenga un estudio te ponga el pie encima.
(Patricia, H., 2016)

(...) una comienza principalmente a darse cuenta que no es tan así el chachawarmi, no. Ves esas desigualdades, ves que hay violencia hacia las mujeres dentro de las comunidades, dentro de las ciudades también a mujeres indígenas, ves que hay otro tipo de relaciones que son negativas, y... te das cuenta que lo que lees en los libros no es tal. En la realidad no es tal. ¡Que fue, que efectivamente fue!, pero que estamos hoy día tan colonizados que asumimos de occidente otras prácticas y esas prácticas son negativas y producen la desigualdad, esta desigualdad de género, que quizás para algunos indígenas es como nada, no?... el tema de género, el tema del derecho de la mujer, no es nada.
(Hortencia, H., 2016)

8.1 El punto de partida y el punto de llegada

En esta sección desarrollo las preguntas formuladas al inicio de la investigación. Estas contenían la inquietud por averiguar, empíricamente, si las relaciones sociales marcadas por el género en la sociedad y cultura de las colectividades que se adscriben al pueblo Aymara en la región de Tarapacá, norte de Chile, han adquirido características específicas en el contexto de la persistente historia de la modernidad colonial. Me he basado fundamentalmente en el estudio del devenir de las comunidades históricas de Isluga y Cariquima, comunidades ubicadas en la zona altiplánica, en los últimos 50 años.

Durante el último cuarto del siglo pasado, los asuntos sobre las mujeres indígenas y las relaciones de género se estudiaron aplicando marcos teóricos que tendieron a un culturalismo con escasa preocupación por la historia. Aquellos enfoques más radicales consideraron el pasado prehispánico y las “resistencias” indígenas para proponer que las relaciones de género diferían de las de Occidente, eclipsando la larga historia colonialista y las estructuras de dominación de la sociedad globalizada. En el otro extremo, las posturas feministas identificaron prácticas de dominación masculina que situaban a las mujeres en condiciones de subordinación, tanto frente a sus pares hombres como a mujeres no indígenas, para poner de relieve desigualdades sociales basadas en los órdenes de género, subvalorando la dimensión histórico-cultural. La búsqueda por comprender las articulaciones presentes entre las dimensiones económica, social, política, cultural y psicosocial en las dinámicas de género en el siglo XXI abrió una puerta hacia un mayor reconocimiento de la importancia de la historia colonial como referente necesario para entender la vida social de las comunidades de origen indígena en América Latina. En este marco, me pareció relevante considerar la historia de las comunidades que descienden de los pueblos de indios en la Región de Tarapacá como contexto para aproximarme a una realidad dinámica, en el que las clases sociales han cumplido un rol central en su desarrollo. Y la perspectiva histórica exigió reconocermelo como sujeta cognoscente que participa del proceso de construcción del objeto de estudio. En esta arquitectura, el género es entendido como proceso en el que cursa el binarismo que ordena la sociedad en mujeres y hombres y en lo femenino y lo masculino. Me incluyo como una sujeta inscrita en contextos de dominación, compartiendo un mismo territorio, un mismo entorno sociohistórico con mujeres indígenas y sobre los cuales reflexionamos para denunciar desigualdades.

Durante la etapa de investigación, los distintos niveles de realidad que comportan los procesos de género (lo económico, lo cultural, lo político, lo psicosocial) fueron recuperados a través del estudio de algunos aspectos de la vida social que me permitieron establecer las conexiones entre ellos. Me aproximé al contexto sociohistórico y sociocultural en el que se desenvuelven los grupos sociales que se adscriben al pueblo Aymara en el norte de Chile desde una perspectiva de géne-

ro; también al análisis de las prácticas sociales que nos facilitan la comprensión del devenir de la división del trabajo y su organización condicionado por el sistema de género; exploré campos en los que es posible conocer los procesos de dominación socioculturales y socioeconómicos (el accionar del estado a través del sistema escolar y en los efectos de la división social del trabajo en la condición de mujeres y de hombres que declaran pertenecer al pueblo Aymara en la región de Tarapacá); indagué en las prácticas matrimoniales y en las prácticas simbólicas que legitiman y autorizan la producción y reproducción del régimen de género; abordé los procesos identitarios de género con base en los saberes y creencias sobre los cuerpos binarios, y describí e interpreté las prácticas de la participación social y política de las mujeres indígenas, como estrategia para recuperar su agencia y sus búsquedas por transformar sus vidas personales y colectivas.

La etnografía, como enfoque, fue la principal estrategia metodológica para conocer la vida social de las familias, con la intención de recuperar su propia perspectiva. Habité en sus localidades de origen en un tiempo de cambios importantes impulsados por una mejor conectividad vial entre Iquique y Oruro y por una mayor presencia de las instituciones del estado (entre 1977 y 1984). Mi experiencia etnográfica, “re-leída” en retrospectiva, implicó reflexionar sobre los mundos vividos (míos y de ellas-ellos), esto es, sobre las dinámicas de interacción e intersubjetividad, propias del trabajo de campo. Destaco los procesos de construcción de confianzas y los momentos en los que ha sido posible identificar mi influencia en las conclusiones a las que fui derivando. Entre las ventajas que tuvo esta opción se halla la posibilidad de identificar universos de observación sin recortes de la realidad para estudiarla, ya que las descripciones fluyeron sin fragmentar las prácticas vitales, lo que me ayudó a transitar del dato empírico al dato significado sin sacarlo de su contexto. La relación establecida con las personas entrevistadas, y con las cuales he convivido por décadas, me permitió acceder a trayectorias que muestran prácticas, saberes y reflexiones de las sujetas y sujetos de estudio sobre sus vidas. He podido relacionar conversaciones, testimonios y observaciones en distintos momentos y en diferentes situaciones cotidianas y festivas, lo que me condujo a un mejor acercamiento a los puntos de indagación. Es importante reconocer aquello que denominamos como encuentro etnográfico, pues al volver sobre mis notas de campo he podido tomar cuenta de los momentos en los que se fue produciendo la comunicación. Los silencios y las rupturas de los diálogos fueron seguidos por los esfuerzos mutuos que pusimos para comprender-nos. Nunca olvidaré sus enojos frente a situaciones en las que mi ignorancia era mayor, lo mismo que mi lentitud para entender cuestiones que me parecían complejas. Se sintetizaba con la expresión *¡Acaso tonto eres Vive!* Tonto y no tonta, porque las palabras en lengua aymara no tienen género y Vive en vez de Vivi (mi nombre abreviado), porque este idioma contempla tres vocales: no hay una e y una i, sino un fonema e-i. Llegar a este punto de incompreensión era señal de buscar otros caminos u otros momentos para ir descifrando lo que me querían explicar. La dis-

tancia de los primeros años en terreno nos ha permitido revisar nuestros sentidos comunes de aquella época y enseñado a intercambiar reflexividades sobre nuestras prácticas cotidianas y sus transformaciones.

Agregar a las etnografías información documental, entrevistas dirigidas y análisis de textos escolares contribuyó a una mejor comprensión de las relaciones de género en la vida social de mujeres y hombres. Para el desarrollo de lo microsocioal en el plano macrosocioal, opté por explorar los datos que arrojó el Censo de Población y Vivienda del año 2002, pues entrega información relevante respecto de las prácticas económicas y sociales de los colectivos que se adscribe al pueblo Aymara. Entre las ventajas que tuvo esta decisión, se halla la visibilidad de la heterogeneidad al interior de este grupo, ya que permite calibrar la información local que obtenemos con las etnografías. Por otra parte, y teniendo presentes las limitaciones de los censos, me ha parecido importante exponer datos que nos remitan a los efectos que tienen los sistemas de género como dimensión estructural que organiza a la comunidad trans-localizada.

Entre las desventajas de las decisiones teóricas y metodológicas asumidas, identifico las limitaciones que ha tenido este estudio frente al conocimiento de las estructuras de dominación y del desarrollo de los procesos coloniales de género. El asunto de las imbricaciones entre los órdenes y prácticas de género con las etnicidades y las clases sociales, en una sociedad que racializa a las personas y a sus grupos de pertenencia, no estuvo presente en todos los momentos del trabajo de investigación. Si bien seguí cuerpos teóricos que me permitieran abordar sus articulaciones, no fue un foco central de estudio. En esta evaluación, creo que la interseccionalidad como metodología ha sido un punto de llegada para configurar un nuevo objeto de estudio. Si nuestro interés es estudiar el lugar que ocupa el género en las relaciones de poder presentes en la vida de los pueblos indígenas, los esfuerzos por historizar los procesos de dominación deberían incluir, además, los cuerpos. Un nuevo punto de partida, que considere las relaciones de género como fenómeno sociológico en el que intervienen diferentes formas de opresión, requiere reconocer el hecho de que están mediadas por las condiciones estructurales en las que se desenvuelven los agentes sociales. Como plantea Donna Haraway: *“Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro”* (Haraway, 2021: 37).

Asimismo, y como advertí al inicio de este manuscrito, el fenómeno de las sexualidades no fue abordado; y si asumimos que este es un aspecto relevante de las relaciones de género, constituye una limitación de esta investigación. A partir de mis interpretaciones respecto a los cuerpos binarios basados en un sistema cultural que pone el acento en las diferencias, puedo afirmar que las sexualidades configuran propiedades que contribuyen a su naturalización y, a la vez, estas propiedades sostienen la heterosexualidad. Si bien esta hipótesis es un nuevo punto de partida para

investigar, cabe pensar en las categorías del ciclo vital que se nombran como *tawajo* y *wayna* (previa al matrimonio), esposo (*chacha*) y esposa (*warmi*) como fuente de información, en la medida en que contienen características esenciales que van elaborando las feminidades y masculinidades, momentos en los que las sexualidades forman parte sustantiva de sus arquitecturas. Responder a la pregunta acerca de cómo viven o han vivido la heteronormatividad mujeres y hombres o personas disidentes sexuales exige tener presentes ámbitos de intimidad a los que no es fácil acceder. Si la intimidad es, también, una construcción histórica y cultural, las transformaciones que están produciendo las organizaciones de las disidencias sexuales en el norte de Chile y sus efectos en los saberes, creencias y doctrinas sobre las sexualidades en la colectividad de origen indígena contemporánea constituyen un importante objeto de estudio para comprender las relaciones de género.

Los asuntos relacionados con la intimidad son un resultado relevante en estas reflexiones finales, pues puedo afirmar que en Isluga y Cariquima aprendí que existe un lugar-tiempo para esta. Es en la cocina, a la hora de recogimiento de los miembros de un hogar, donde se conversa sobre situaciones moralmente ilícitas, por ejemplo, los abusos sexuales. O los momentos de los rituales en los que deben participar solo adultas y adultos, prácticas que han sido prohibidas o deslegitimadas desde Occidente. En este sentido, es válido poner atención en las temporalidades de la vida social. Fabian (2019) ha señalado que es importante reflexionar sobre la coexistencia del tiempo mítico y su forma secularizada en el “mito-historia de la razón” para significar el tiempo-espacio en nuestra vida diaria.

Finalmente, resalto otra de las limitaciones de esta investigación y que he informado en la introducción, a saber: comparar los resultados con otras comunidades del sur andino. Situar el estudio en las comunidades del altiplano chileno me ha permitido poner las energías en la historización de las relaciones de género locales, dejando pendiente el análisis comparativo con otras localidades cercanas. Comparar el devenir de las relaciones de género entre grupos que se adscriben al pueblo Aymara, al pueblo Quechua o al pueblo Licanantay, tanto en el norte de Chile como con aquellos que pertenecen a Bolivia o Perú, es un proyecto de grandes ambiciones, pero necesario. En resumen, si la estrategia cualitativa asumida no me permite generalizar a los pueblos indígenas del norte chileno, tampoco es válida para toda la colectividad que hoy afirma pertenecer al pueblo Aymara en el sur andino.

Para recapitular los resultados obtenidos, he identificado cuatro tópicos que sintetizan las principales hipótesis formuladas: el devenir de las relaciones de género en los contextos de descampesinización, desagrarización y urbanización; los procesos de colonialidad del género; continuidades y discontinuidades culturales, y las dinámicas de las identidades étnicas y de género en los proyectos dibujados por las mujeres.

8.2 El género en los contextos de descampesinización, desagrarización y urbanización

A medida que los mercados regionales se expandieron, el proceso de descampesinización experimentado por los grupos domésticos de los pueblos indígenas en el norte de Chile se acentuó, pero es durante la segunda mitad del siglo XX que se desplegaron con mayor celeridad en el altiplano de la región de Tarapacá. Cuando califiqué a las comunidades de Isluga y Cariquima como translocales, me referí a unidades domésticas articuladas por relaciones parentales que facilitan su vinculación con los centros económicos más dinámicos, sin abandonar la empresa campesina ni sus localidades de origen. Aunque los ingresos provenientes de las actividades agroganaderas van disminuyendo, se mantienen ya sea por necesidad económica o por conservar los lazos con la comunidad. El traslado hacia pueblos y ciudades del Norte Grande implicó la incorporación de mujeres y hombres a una economía fuertemente mercantilizada, formando parte de la división internacional del trabajo. Estas dinámicas se aceleraron durante la instauración del modelo neoliberal en la economía, con un marcado liberalismo en lo sociopolítico y con cambios importantes en cuestiones administrativas, ya que la dictadura civil y militar diseñó un nuevo plan geopolítico para controlar las fronteras y fortalecer la unidad nacional. En este nuevo escenario, la reproducción económica de los hogares de menores recursos dependió de los subsidios que el gobierno implementó (asignaciones familiares, por discapacidad o jubilaciones). Todos los miembros de los hogares de Isluga y Cariquima calificaron para obtener estos subsidios y por primera vez recibieron dinero de forma mensual. Este complemento en los ingresos de los hogares fue ocupado para alimentación, para renovar sus vestimentas o como ahorros para iniciar nuevos emprendimientos, aprovechando el arancel cambiario con Bolivia y el comercio de mercancías de la Zona Franca de Iquique. Los vehículos motorizados bajaron su precio por una reducción importante del precio del dólar y fueron, por lo tanto, más accesibles. Era común que reunieran los montos entre hermanos, primos o padres e hijos y disponían de la propiedad colectiva de hecho. La movilidad que se generaba entre las diferentes zonas (valles, ciudades de Bolivia y/o Chile), por motivos laborales o intercambios comerciales, se va modificando hacia una mayor integración a los mercados regionales y a una mayor permanencia en los centros urbanos.

Los antecedentes expuestos me permiten afirmar que durante la segunda mitad del siglo XX la división del trabajo por género se va recomponiendo. El sistema de género que organizaba las tareas necesarias según la fase del ciclo vital va reordenándose debido a la obligatoriedad de la educación primaria y a los proyectos que los padres y las madres formularon para sus hijos, primero; y luego para sus hijas. La preferencia por educar a los varones dejó en manos de ellas la producción campesina, razón por la cual continuaron dirigiendo el proceso de trabajo. El distanciamiento de los varones de las labores agroganaderas, su manejo de la lengua castellana y

de la lectoescritura fortalecieron su posición como mediadores con la sociedad dominante y fueron reforzando el liderazgo político al interior de los hogares y en la comunidad. Ellos eran los que se relacionaban con los agentes del estado, eran los apoderados de sus hijos e hijas en la escuela y los que intermediaban para el funcionamiento de los centros de madres, organizaciones dirigidas por la esposa del dictador. El argumento era que ellas no se expresaban bien en castellano y necesitaban de su apoyo, lo que no era del todo cierto, pues el castellano “aymarizado” permitía perfectamente establecer diálogos con quienes no sabíamos hablar aymara. En la medida en que ellos representaban a la unidad doméstica, fue importante formar parte de ella para conocer las actividades y mantener el orden de género y familiar en las comunidades. Esto era visible en las reacciones que tuvieron los hombres-esposos frente a la expansión del control de natalidad impulsado por el sistema de salud público y que utilizó a estas organizaciones como puntos de anclaje, ya que el uso de los anticonceptivos fue, en un inicio, una decisión principalmente de los maridos. Para las autoridades y para las familias, la condición de atraso que representaban las mujeres del altiplano no solo se expresaba en el uso de la lengua para comunicarse en la vida cotidiana, sino en las formas de vestir, peinar, atender a los bebés y en la higiene corporal. Todos ellos signos de prácticas que había que transformar para incorporarlas a la sociedad chilena, propósito para el cual los centros de madres debían colaborar. Por otro lado, las mujeres insistieron en que estas organizaciones incluyeran como actividad la comercialización de sus productos textiles con el objeto de generar ingresos propios. En este contexto, configuraron una plataforma para crear nuevas modalidades de participación femenina, puesto que buscaron una forma de dar sentido a la organización. Disponer de un centro de madre en la localidad era señal de civilización, por lo tanto debía ser dirigido por mujeres alfabetas y con experiencia para relacionarse con los agentes externos. Además, la inscripción las certificaba como socias, condición para recibir el subsidio por maternidad. En 1983 había 14 centros de madres en una población cercana a las 2.500 personas, dirigidos por la encargada de la zona rural de Tarapacá (esposa del comandante del campamento militar Carampangue, con sede en Baquedano) y la encargada de capacitación de la región (esposa del jefe regional de la Policía de Investigaciones de Chile, PDI).

La dimensión cultural del régimen de género vigente en las comunidades mantuvo a las mujeres, en su fase de mayor productividad (soltera y casada), como agentes principales de la economía y de la reproducción social de sus unidades domésticas. Y si bien los hombres se asalariaron, se les fue excluyendo de las tareas campesinas y reproductivas de la casa, pero continuaron como representantes de la unidad doméstica y como mediadores con la sociedad mayor. Esto fue profundizando la desigual distribución del trabajo. Por otra parte, las diferencias respecto del acceso a los medios de producción y de consumo reafirman la posición privilegiada de los hombres-esposos respecto de las mujeres-esposas, como una relación estructural que va a facilitar el control del trabajo femenino.

A partir del rol que cumplieron las mujeres en todas las fases del ciclo vital, se podría decir que ellas fueron fundamentales para la sobrevivencia campesina a fines del siglo XX, lo cual facilitó el asalaramiento de los hombres. Por ejemplo, la jefatura de hogar masculina promovida por la sociedad nacional enfatizó su exclusión de las tareas domésticas y fue legitimando sus derechos al ocio (recreación y descanso).

La nueva composición de los ingresos y los subsidios para la obtención de vivienda condujeron a la desruralización. La instalación en las ciudades o en los valles significó pocos cambios en la organización del trabajo familiar y en la división por género. La información analizada permite plantear que esto se explica por la persistencia del régimen de género. La recomposición del trabajo en las unidades domésticas va desarrollándose sobre la estabilidad de la exclusión de los hombres del trabajo reproductivo y la continuidad del estereotipo femenino asociado a las mujeres como proveedoras de bienes materiales. Las discontinuidades socioeconómicas que se han producido —debido a los cambios del lugar que ocupó la ganadería en la reproducción del hogar, a la flexibilidad de las uniones matrimoniales y a la residencia de la nueva unidad doméstica— disminuyen la dependencia económica de las mujeres (por el desigual acceso a la tierra) y el poder de la familia del varón, especialmente de la suegra; pero, de igual manera, las mujeres-esposas deben subordinarse a las familias de sus parejas y colaborar con ellas, al menos los primeros años de convivencia conyugal. El control del trabajo de las mujeres tiende a permanecer debido a un sistema de género que opera con un ritmo de cambio más lento, situación que facilita la producción y reproducción de la comunidad translocalizada. Las normas y valores que orientan el comportamiento social y moral de las mujeres-esposas y de los hombres-esposos tienden a favorecer el control del trabajo de ellas y, de este modo, configuran las bases de adaptación de las unidades domésticas a la economía regional. La fuerza que adquiere la representación de la mujer como proveedora de bienes materiales e inmateriales puede ser comprendida en este contexto. En otras palabras, observo que para entender las dinámicas de recomposición de la división del trabajo entre mujeres y hombres, debemos distinguir las diferentes temporalidades de los niveles económicos, políticos y culturales. La exigencia de las unidades domésticas para integrarse a los mercados va liderando cambios y produciendo discontinuidades en el trabajo y, en consecuencia, en la dimensión económica de las relaciones de género. En cambio, la dimensión cultural de las mismas va a la zaga de estas transformaciones, especialmente en el ámbito de las diferencias esenciales de mujeres y hombres, ya que es posible observar continuidades que justifican la posición subordinada de las mujeres en las relaciones de poder al interior de la unidad doméstica y en la comunidad.

Los datos censales fotografían la situación y condición socioeconómica y sociocultural de mujeres y hombres a inicios de este siglo. Estos indican que la comunidad aymara es heterogénea y con profundos procesos de diferenciación social,

lo cual aumenta las brechas de género. Al mismo tiempo confirman los cambios que se van produciendo en las prácticas de los varones. La escolaridad incide de manera decisiva en estas dinámicas. Las mujeres van a la zaga de los hombres, pero en las ciudades las brechas educativas han ido disminuyendo en el nivel superior. No hay que olvidar que esta fuente de información considera la voluntad de los encuestados para decidir acerca de sus pertenencias en un momento de reconocimiento de los pueblos originarios, y que los centros urbanos cooptan a la mayoría escolarizada, lo que implica que las nuevas generaciones (con pasado indígena o sin él) se nivelan, siguiendo las mismas tendencias de acceso que la población no indígena. Las distancias entre mujeres y hombres en el nivel superior destacan en la localidad de Mamiña, donde la minería del cobre recluta mano de obra masculina y calificada. La diferenciación social intracolectividad se expresa en las brechas entre mujeres que se identifican con el pueblo Aymara.

Los datos respecto de las características económicas resaltan el alto porcentaje de mujeres en la población económicamente activa si la comparamos con los valores de la participación del grupo que no se adscribe a pueblos originarios, independientemente de la escolaridad; y son los centros de mayor dinamismo económico donde se concentran aquellas con mayores niveles educativos. En cuanto a la situación laboral, vemos que los hombres de todas las localidades superan a las mujeres en su condición de asalariados. Es en la ciudad de Iquique donde se presenta una brecha más ajustada. Esto quiere decir que el asalariamiento de las mujeres que se adscriben al pueblo Aymara en esta ciudad es mayor que en el resto de las unidades geográficas consideradas, en las que estas se ubican en su mayoría en trabajo independiente. El mercado laboral segrega a las mujeres y a los hombres a determinadas actividades económicas. Las primeras tienden a concentrarse en comercio al por menor y servicio doméstico; los hombres, en transporte terrestre y construcción. Pero el peso que adquieren ellas varía notablemente por localidad: mientras que en Alto Hospicio se concentran en comercio al por menor, en Iquique lo hacen en comercio al por mayor; en Mamiña, en hoteles y restaurantes; en Isluga, en agricultura. En tanto, los hombres de Alto Hospicio y de Iquique se concentran en transporte terrestre; en Mamiña, en extracción de minerales metalíferos. La data respecto a ocupaciones expone que en las ciudades ambos géneros se ubican en trabajadores no calificados, pero las mujeres presentan valores más altos en esta categoría. Los varones tienden a formar parte de la categoría conductores de vehículos y operadores de equipos pesados y como oficiales y operarios de la metalurgia, construcción y otros.

Otro antecedente importante que revelan estos datos poblacionales en relación a la incidencia de la escolaridad en la vida social de las colectividades en estudio se manifiesta en el promedio de hijos por mujer. Se va produciendo una disminución importante de este promedio a través de las generaciones, comportamiento que está directamente vinculado a la descampesinización. Al comparar a las mujeres

por nivel de escolaridad, ocurre que es la educación superior la variable interviniente en la fuerte de disminución que se va produciendo durante la segunda mitad del siglo XX. Las mujeres con mayor educación tienen en promedio menos hijos que aquellas no indígenas en la misma condición. Es evidente, también, que el asalariamiento conduce a ello. Como señalé antes, este antecedente es importante para considerar los cambios en las prácticas culturales de género. En los años ochenta del siglo pasado, los hombres influían significativamente en el número de hijas e hijos que tendrían sus esposas; ya fuera a favor o en contra del control de la natalidad por motivos económicos, por los costos de su manutención o por el control de la sexualidad de las mujeres-esposas. En este contexto, la disminución del promedio en el número de hijos constituye un indicador de un cambio en el comportamiento de los varones y/o en la participación de las mujeres en esta decisión, lo que va asociado al aumento de la edad de inicio de las relaciones sexuales y para contraer matrimonio. Por lo tanto, sigue el mismo comportamiento de los grupos no indígenas.

El matrimonio o *chacha-warmi* se presenta como una institución relevante para sostener el orden de género del pasado y del presente y constituyó y sigue siendo el núcleo de la reproducción de la unidad doméstica y de la comunidad. Su normatividad, estructurada en un régimen ideológico de reciprocidad, invisibilizó e invisibiliza los privilegios masculinos, eclipsando la condición subordinada de las mujeres. El control de las uniones muestra la actuación de los grupos agnados como corporaciones que protegen la propiedad de los pastales en manos de los hombres. Lo mismo ocurre con la residencia virilocal y la descendencia patrilineal. La reproducción de estas formas de organización es posible por el funcionamiento de un sistema de género que asigna a los hombres y a lo masculino el control y dominación de las relaciones de género al interior de los hogares, lo que otorga estabilidad a la unidad doméstica. La consagración de la unidad conyugal a través de la ceremonia denominada *jaquichasiña*, rito de pasaje a la vida socialmente reconocida de adultos y de la legitimidad de la pareja, constituye un dispositivo que actualiza el principio de complementariedad, ubicando a ambos géneros en posiciones diferenciadas social y políticamente. El papel de la suegra (madre del varón) configuró otro dispositivo para mantener el orden, ya que cumplía un rol central en el control del trabajo de las nueras y contribuía a poner en práctica las regulaciones de la relación de pareja. La dependencia de las mujeres para acceder a los pastales de los hombres (del padre y tíos cuando son solteras y del suegro y sus hermanos, de casadas) las situaba en una posición de subordinación respecto de las y los integrantes de la nueva familia, lo cual se acompañaba de argumentaciones que se sintetizaban en la expresión “la costumbre”.

El orden colonial de género que se ha ido imponiendo a lo largo de varios siglos se va consolidando en la última mitad del XX, favoreciendo la dominación masculina, proceso en el que los sistemas educativo y sanitario han sido los agentes principales del estado para homogenizar culturalmente a la población. Pero las Igle-

sias han sido tanto o más importantes que estos en instalar las bases de una división sexual del trabajo excluyente, situando la maternidad como referente principal de representación de la feminidad y la paternidad autoritaria y el liderazgo político como referentes de la masculinidad. Vale decir, se profundiza el binarismo de género bajo la modalidad de la cultura europea y la ideología judeocristiana.

Ahora bien, las prácticas sociales guiadas por los modelos de género y, en consecuencia, las prácticas matrimoniales son la base de alteridad aymara respecto de las mujeres y de los hombres que no se adscribe como indígena. Las tradiciones culturales de género se ponen en juego cuando se contrastan con las de las familias no indígenas con las cuales convive cotidianamente; y en el contexto del reconocimiento de las diferencias culturales ante el estado y la sociedad nacional, el modelo de matrimonio (*chacha warmi*) se concibe como evidencia de tradiciones culturales de género propias, legadas por los antepasados, cuyos contenidos se orientan al equilibrio 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. Así, es dable pensar que la mediación de la etnicidad en las relaciones de género depende del grado de diferenciación social intragrupo étnico y, por lo tanto, los procesos de reflexividad de las mujeres y de los hombres sobre la especificidad de las relaciones de género en sus colectividades, en la sociedad contemporánea, dependerán del grado de secularización de las relaciones familiares, lo que está asociado a la escolaridad y a la participación social y política en la sociedad nacional. Dicho de otro modo, los procesos de desnaturalización de las relaciones de género vigentes que organizan la vida en mujeres y hombres han sido y son posibles por la reflexividad que va emergiendo en las dinámicas de convivencia con la sociedad regional, nacional e internacional; mismas que se han desarrollado en un contexto en el que el movimiento feminista ha exigido cambios sociales, políticos y económicos para enfrentar las injustas desigualdades sociales con base en la condición de género. Las y los líderes que consideran que las mujeres se hallan en una posición subordinada en relación a sus pares hombres tienden a una mayor escolarización y/o una mayor comprensión del sistema político del estado-nación moderno y su arbitrariedad histórica como modelo de organización sociopolítica.

Esta interpretación ratifica la utilidad de distinguir la dimensión cultural de la dimensión étnica de las relaciones de género para conocer la vida social de la colectividad que se adscribe al pueblo Aymara en el norte de Chile, puesto que puedo identificar aspectos que han tendido a la continuidad cultural de aquellos que han experimentado discontinuidades. Cuando afirmo que la mediación de la etnicidad en las relaciones de género es visible en las dinámicas de diferenciación social intragrupo aymara, estoy relevando procesos en los que el juego de la dominación socioeconómica lleva a mujeres y a hombres indígenas a generar estrategias de integración a la sociedad nacional, desplegando recursos experienciales del pasado “indio” para en-

frentar las exigencias del presente. Es decir, se pone el acento en las diferencias culturales para afirmar identidades étnicas y así reivindicar derechos ciudadanos para un mejor bienestar personal y colectivo. En este contexto, las relaciones parentales y de género que legitiman el control del trabajo femenino facilitan la dominación masculina y la dominación de clase. Y esto es posible por la renuencia de la agencia aymara a adoptar, de manera simple, el modelo femenino de Occidente. La mediación cultural en las relaciones de género se percibe en las prácticas que contradicen la división sexual del trabajo del modo de producción capitalista liderados por el estado y por las Iglesias. Esto, pues las ideologías de género presentes en la tradición cultural aymara consideran la agencia económica de las mujeres en las representaciones de lo femenino como eje de la reproducción de la comunidad translocalizada.

De esta manera, la dimensión étnica del género afirma la diferencia con Occidente para reivindicar derechos ciudadanos y, al mismo tiempo, para mantener un orden de género que posiciona a los hombres en un lugar privilegiado. Lo anterior, gracias a la institucionalización basada en saberes sobre cuerpos diferenciados esenciales binarios. La etnicidad moviliza acciones personales y colectivas contra-hegemónicas, basadas en la memorización del pasado y en una representación de la historia de sus comunidades en constante lucha contra la colonización cultural y la pobreza socioeconómica.

8.3 Acerca de los procesos de colonialidad del género

Al observar el orden colonial de género, esto es, los procesos impuestos por la modernidad eurocentrada, vemos a una colectividad reacia a adoptar los modelos de familia obrera promovida por el estado chileno; comportamiento que puede explicarse por el rol de las mujeres en los procesos de trabajo. Los esfuerzos compulsivos del estado y de las Iglesias para imponer los modelos de género occidentales enfrentan barreras para modelar a las mujeres como agentes principales de los cuidados y dependientes económicamente. Si bien la subvaloración del trabajo femenino va teniendo éxito, este todavía es el centro de las identidades de estas. A la vez, las prácticas inscritas en lo que se denomina “la costumbre” se han etnizado; es decir, se van deslegitimando y con ello se subalterniza el régimen de género local que las ubica como agentes económicos. Las mujeres van aspirando a formas de vida similares a aquellas congéneres que restringen las suyas sus vidas al espacio doméstico, lo que tensiona la vida cotidiana. Aun así, la generación de ingresos propios persiste.

La escuela nacional y sus agentes y el sistema sanitario a través de consultorios y hospitales y sus agentes son las principales instituciones responsables en los avances de la colonialidad del género, proceso que ha sido experimentado —especialmente por las mujeres— como opresión. Las formas de vida campesina, y en especial de las pautas de crianza, fueron calificadas como incorrectas, por lo

que había que dejarlas de lado de manera obligada si se aspiraba al progreso. Este argumento fue difícil de comprender y grabó en la memoria injustos maltratos y violencia simbólica. Las exigencias de las nuevas formas de habitabilidad implicaron y exigen un nuevo orden doméstico, de cuidados e higiene, demandando mayor cantidad de horas-mujer en las actividades reproductivas. En este sentido, las imposiciones del orden colonial proceden con tensiones y contradicciones. Por un lado, su condición de productora de valores económicos, sociales y culturales es relevante para la reproducción de la unidad doméstica, razón por la cual el control sobre ellas y su trabajo tiende a mantenerse; por lo tanto, persiste su posición subordinada en las relaciones de género en la comunidad. Por otro lado y al mismo tiempo, la fuerza del sistema de género de la sociedad dominante subordina la agencia económica de ellas y promueve una división sexual del trabajo excluyente, desplazando el eje de las representaciones de lo femenino hacia la maternidad.

La importancia del lugar que ocupa la agencia económica de las mujeres en las identidades femeninas puede sostenerse en los datos revisados sobre la dimensión jurídica de las prácticas matrimoniales. La data etnográfica y documental muestra la superposición de las normas consuetudinarias con las del código civil del sistema positivo en la resolución de los conflictos conyugales. Los arreglos eran tratados escalando desde la intervención de madres y padres a madrinas y padrinos de matrimonio, a *mallkus* y *t'allas* (líderes comunitarios que ocupaban el cargo por un año para celebrar ritos y mantener el orden social); y solo en los casos en los que no se lograba acuerdos entre las partes, intervenían los jueces de distrito. Las resoluciones a las que se llegaba en todos los niveles eran aceptadas, lo que demuestra la legitimidad del mecanismo. Tanto las tratativas como las decisiones formuladas por los jueces de distrito (líderes locales) seguían las normas y valores del régimen de género y consistían en restablecer el orden: se analizaba si las mujeres cumplían su rol de esposas y si los hombres se comportaban como buenos esposos. Lo anterior implicaba para ellas que desempeñaran sus labores productivas, atención del marido, respeto por su familia aliada; para ellos, desarrollar las tareas asignadas en el campo, buscar bienestar para su hogar y protección de los intereses de su unidad doméstica. Si se producía una infidelidad de parte de los hombres con consecuencia de hijas e hijos, debían hacerse cargo de ellos en su grupo familiar. Las mujeres aceptaban los hijos, pero declaraban que sus recursos económicos no estaban disponibles, pues el marido debía proveer de todo lo necesario para su manutención. A las esposas no se les toleraba la infidelidad, pero en caso de que existiera, los jueces buscaban soluciones entre las cuales no se incluía la separación de la unión conyugal. La violencia en contra de ellas, por parte de sus maridos, al parecer no constituía materia de discusión jurídica; a pesar de ello, este problema, por la magnitud que adquiría, era abordado y criticado por la comunidad de mujeres. En todos los argumentos que estas entregaban en la coyuntura de cambios que registré en la primera mitad de la década de los ochenta del siglo pasado, destacaba el reconocimiento de

sus aportes en horas invertidas en las labores productivas y en bienes materiales a la familia de sus parejas. Por ello en la fase previa a la consagración social de la unión, cuando la mujer era traída por su novio a la casa de su familia, esta llevaba la cuenta exacta de la cantidad de trabajo aportado por la nueva integrante e indicaba la valoración de su desempeño: pastoreo de animales, hilados, cocinar, sembrar. Asimismo, en el momento de la consagración de la unión se tenía en cuenta, en un registro exacto, todos los bienes que la mujer aportaba para la formación de la nueva unidad doméstica. Cuando una de las mujeres afectadas me confundió con una funcionaria pública, me hizo un largo recuento de su situación, antecedentes que me llevaron a indagar en estos asuntos para comprender mejor lo que me estaba intentando comunicar. De este modo, mientras los hombres se fueron acomodando a las nuevas reglas de no valoración del trabajo de las mujeres, ellas siguieron insistiendo en su reconocimiento. El tránsito de los jueces de distrito al régimen de juzgados de policía local, administrados por los municipios, afectó especialmente las regulaciones que estipulaba la costumbre. Ello porque implicó el cambio de un miembro de la comunidad (normalmente reconocido como competente para este desempeño) a un policía (carabinero y/o un funcionario municipal, ignorante de la costumbre y agente del régimen de género operado por el estado). Así, quienes se sintieron más afectadas fueron las mujeres, principalmente en lo que respecta al valor de su trabajo en la etapa previa al matrimonio, porque los nuevos administradores públicos de los casos en conflicto no lo consideraron. En este contexto, he sido testigo del sufrimiento de las mujeres en los momentos de mayor conflicto de los órdenes de género, lo que se manifiesta en sentimientos de abandono de sus parejas y de sus familias aliadas, de sus padres y madres por no incidir en la restauración del orden al que estaban acostumbradas.

Como he señalado, el sistema escolar acompañó este proceso. Siendo los hombres quienes accedieron antes que las mujeres, se entiende que los modelos de género impuestos por el estado impactaron más en ellos. Pero hay que reconocer que el servicio militar obligatorio cumplió un rol importante en las discontinuidades de la masculinidad indígena. La memoria colectiva, en especial de las mujeres, lo representa como una posibilidad de salir de la ignorancia e integrarse al orden cultural hegemónico. En muchas ocasiones escuché a esposas decir que el mal comportamiento de sus maridos se debía a que no hicieron el servicio militar.

A pesar de que los hombres-esposos no podían constituirse como proveedores únicos, influyeron en la subvaloración del trabajo femenino. En tanto que el modelo femenino, centrado en la maternidad, tampoco pudo ser aplicado de manera simple por ellas, ya que las referencias del modelo occidental fueron reinterpretadas a partir de los contenidos culturales del género femenino local; esto es, como sujeta provista de sexualidad para la fertilidad, abundancia y cuidado de su prole para vivir. La puesta en práctica de las ideologías de género, excluyentes en el espacio doméstico y fuera de él, implicó un proceso de deslegitimación de cualquier fórmula

que se apartara de estas. Las comunidades fueron adoptando estos modelos como señal de progreso y, por lo tanto, se configuraron como referentes para el cambio civilizatorio y, de este modo, se fue legitimando el nuevo orden. Esto llevó a contradicciones y conflictos, pues en muchos casos no fue ni sigue siendo posible seguir cabalmente esos estándares.

La escuela como agente de diferenciación cultural con una propuesta ideológica de género hizo surgir nuevos proyectos. Estos se articularon con los pre-existentes de manera contradictoria, puesto que en algunos aspectos no encontraron reparos, por ejemplo, en la posición de poder asignada a los hombres y la mayor valoración de lo masculino; en cambio, en otros, chocaban. Es el caso del modelo de la mujer madre del mediterráneo, reificada en el mundo secular del siglo XX como responsable de los cuidados y encargada de las tareas domésticas. En este sentido, el estudio de los contenidos culturales del género en la religiosidad muestra cómo la sexualidad femenina es relevante para comprender estas relaciones de género.

Una de las tensiones más importantes que enfrentaron las familias que descienden de los pueblos de indios coloniales fue la etnización de sus prácticas culturales por parte de la sociedad chilena. La persistencia del estigma de indio, como categoría que sintetizaba la dominación de clase, cultural y racial arraigada en el naciente capitalismo y a lo largo del siglo XX, fue reforzada durante la anexión del territorio por parte del estado de Chile. Las diferencias culturales fueron consideradas como barreras para alcanzar la modernidad: era necesaria la nación monocultural para configurarse como la Gran Etnia. En consecuencia, se debió deslegitimar la nación o naciones indígenas. En este contexto, las experiencias personales y colectivas de dominación dan cuenta de la opresión que generó la hegemonía cultural de la raza blanca/occidental, la condición de pertenecer al grupo con menor prestigio en la región, la hegemonía económica de pasar a formar parte de la clase trabajadora, la hegemonía cultural de las formas de vida social y religiosa al subordinar el legado de sus antepasados. La marcación de las identidades y alteridades fue evolucionando para facilitar la integración, siempre en tensión y conflicto. Los esfuerzos por mejorar las condiciones materiales de la mayoría han favorecido la colonialidad de género. Al situarse fuera del progreso en varios aspectos de la vida moderna occidentalizada, las mujeres fueron consideradas más indias que sus pares hombres, lo que las situaba en la escala social más baja. A la vez, la escolarización como instrumento de subalternización fue promoviendo prácticas contrahegemónicas al enfrentar la discriminación negativa y crear conciencia de pertenencia a un pueblo indígena injustamente tratado, lo que va a incidir en una nueva valoración de la diferencia cultural. De este modo, se va desnaturalizando un orden de dominación para activar reflexividades múltiples y generar diversas respuestas a las prácticas de dominación.

8.4 Saberes y prácticas de género. Continuidades y discontinuidades culturales

He visto que los procesos de apropiación del cristianismo y de los saberes biomédicos, agenciados por las instituciones del estado chileno y por los medios de comunicación, no han sido simples. Las afirmaciones planteadas en los apartados anteriores de este capítulo sitúan la agencia femenina en la economía de los hogares como un aspecto refractario a las ideologías de género dominantes. La permanencia de la posición de las mujeres como proveedoras de bienes materiales y de los cuidados ha sido posible por el control de su trabajo que el sistema de género de la comunidad aymara translocalizada establece para lograr la estabilidad de los hogares y de las familias. Esta condición se sostiene en un sistema valórico y normativo que se halla en la base del binarismo de género, lo que se puede observar en las prácticas religiosas y en las configuraciones corporales de mujeres y de hombres, las que se van elaborando de generación en generación, a partir de la apropiación del legado del pasado y las exigencias del presente.

El carácter heterogéneo de las ideas presentes en la religiosidad, en el campo de las teorías del universo y de la vida contenida en este y en los saberes de los cuerpos, naturaliza las diferencias de género y justifica las prácticas de dominación. La persistencia de los rituales comunitarios muestra cuerpos que narran la historia local en un territorio que los contiene, y es en los cuerpos participantes que se despliegan sentimientos de pertenencia y se expresan las emociones e imaginaciones de las personas, pues estas tienen *chimma* y *animu*, dos aspectos de las memorias corporizadas según un orden de género binario. En este sentido, el binarismo se justifica por la existencia de sustancias diferenciadas, en las que se marcan las fronteras para prefigurar valencia diferencial entre mujeres y hombres y entre lo femenino y lo masculino, tanto al interior como fuera del grupo de pertenencia. Como indico en el capítulo VI, los cuerpos de los indígenas, sujetos al territorio, se distinguen de los cuerpos de los no indígenas por su procedencia y ontología, ya que los primeros provienen del Inka Rey, lo que se manifiesta en diferencias corporales (temperatura, circulación sanguínea, resistencia, etc.). En la memoria colectiva, el Inka (como símbolo) se configura como referente ancestral presente en el espacio para generar vida: ideas fuerza que relacionan el pasado directamente con la identidad, la organización social y política, las relaciones intra y extragrupalas.

Las festividades religiosas actualizan las relaciones parentales fortaleciendo a la comunidad translocalizada en el contexto de la sociedad nacional no indígena y consolidan las fronteras étnicas. Las creencias, conocimientos y actividades desplegadas para el bienestar de las personas y de la colectividad son requeridos para la producción de bienes materiales e inmateriales. Los rituales para honrar a sus antepasados se hallan en el centro de estos esfuerzos; y la vigencia de las divinidades (situadas en el territorio bajo la dualidad femenino-masculino y en la ambigüedad diabólico y divino) hace que el devenir de las prácticas religiosas se desarrolle

sobre bases filosóficas cristianas particulares. En la memoria colectiva coexiste el mundo cristiano con las divinidades y cosmología local como estrategia pragmática para ser-estar. Esta convivencia se manifiesta también en las acciones frente a la enfermedad, pues unen, de manera contradictoria, la medicina moderna y el acceso a los dispositivos de salud estatal, las prácticas de autoatención que se distinguen de colectividades no indígenas y la concurrencia a sanadores comunitarios, especialistas del legado de los antepasados (Madariaga, *et al.*, 2014).

La dominación masculina en la comunidad translocalizada se manifiesta en la institucionalidad del matrimonio heterosexual y el régimen de género como fundamento de la existencia. El matrimonio de un hombre y una mujer es un hito fundamental en la vida de una persona para ser reconocida como *jaqi*, categoría que define el prestigio social. De este modo, la legitimidad de las prácticas de género tiene como sustento los saberes sobre los cuerpos como organismos discretos, que se representan ontológicamente en términos binarios; extendiéndose, también, a las sexualidades pensadas en la dualidad mujer-hombre, hembra-macho. Como un espejo, el territorio, habitado por los antepasados y continente de la población del presente, se representa de manera análoga, esto es, en forma binaria y complementaria.

La sexualidad, como propiedad de los seres vivos, constituye un componente central de las representaciones de la complementariedad entre lo femenino y lo masculino. La ontología de lo femenino alude a una fuente creacional de vida, se ubica a la izquierda, abajo y adentro, referente del pasado indígena de alto prestigio, pero subordinada a las propiedades de lo masculino, ubicado a la derecha y arriba y de alto estatus. Las corporalidades diferenciadas en sus funciones y propiedades se atraen y se necesitan para impulsar la vida. Sin esta unión no hay vitalidad, movimiento, historia. Los procesos de resignificación en este ámbito exponen el modo en que los contenidos culturales asignados a las figuras divinas en términos de género se van aproximando más a los occidentales en un ambiente reflexivo y contradictorio. La dimensión sexual del dominio religioso va eclipsándose, pero ello no significa su desaparición. La atención asignada a la relación de pareja y a la fecundación evidencia acciones de sujetos sexuados; pero estas referencias van siendo reemplazadas por la maternidad-paternidad, reduciendo las cualidades de lo femenino y de las mujeres al cuidado y protección. En este proceso, lo femenino va excluyendo su carácter de proveedora de alimentos, indicador de la expansión del orden patriarcal, es decir, de un sistema que otorga mayor poder a los hombres.

En esta dinámica, la colonización de las relaciones de género va cursando de manera diferenciada según niveles, discontinuando las prácticas del pasado y fortaleciendo la dominación masculina que proviene de los siglos anteriores. Su expansión en los grupos y en las personas concretas dependerá de las circunstancias económicas y sociales de las unidades domésticas y de las transgresiones que van desplegando mujeres y hombres, a partir de un proceso reflexivo que les permite

reflexionar y ajustar sus vidas a proyectos personales y colectivos en los nuevos escenarios que van enfrentando.

8.5 La fuerza de las identidades étnicas y de género. La participación de las mujeres

Las dinámicas de integración de la colectividad indígena a la sociedad nacional se expresan en las acciones colectivas emprendidas por las agrupaciones para enfrentar los procesos de dominación. Estos se manifiestan en una difícil historia de colonización, ya que los procesos de colonialidad del género se desarrollaron excluyéndolas de la comunidad política. Los miembros de las comunidades fueron reconocidos formalmente como ciudadanos y connacionales a fines del siglo XIX, pero en la práctica, marginados. El pacto social y político prometido por la república no se cumplió y las comunidades se fueron integrando a la economía regional a condición de dejar de ser “india”-“indio”: su inclusión a la comunidad política ha sido históricamente cuestionada precisamente por sus características socioculturales. Para el estado de Chile no había indígenas en el norte, por ello —y a diferencia del pueblo Mapuche—, no fueron objeto de ninguna ley especial.

La organización de jóvenes universitarios en los años ochenta del siglo XX marcó una ruptura histórica en la medida en que, por primera vez, levantaron la voz como representantes de un pueblo discriminado y obligado a abandonar sus tradiciones culturales para formar parte del proyecto político-cultural del estado-nación moderno. Estos jóvenes cuestionaron las estrategias institucionales y la imposición de la nación monocultural y las prácticas colonizadoras. Si bien en los primeros años de posdictadura lograron conformar organizaciones supralocales, especialmente durante el proceso de diseño de la actual legislación indígena, estas fueron perdiendo fuerza. Por una parte, sus principales líderes fueron cooptados por el estado, pues se convirtieron en funcionarios públicos como integrantes de los partidos políticos del gobierno; por la otra, su falta de experiencia política en el contexto del sistema los ha llevado a una importante fragmentación. Un movimiento indígena débil ha conducido a un mayor éxito de las políticas multiculturales del estado tendientes a administrar las diferencias étnicas y culturales para mantener su proyecto de unidad nacional. En este marco, la lucha de las mujeres por denunciar la dominación masculina y vindicar nuevos proyectos de géneros se vuelve más difícil, puesto que se ha orientado hacia el reconocimiento de la colectividad por parte del estado. Para ello han debido enfatizar en las diferencias y actuar como bloque, mientras los hombres han tratado de mantener la hegemonía.

Las prácticas reivindicatorias de la diferencia cultural de las mujeres, agrupadas en distintos tipos de organizaciones, les van entregando herramientas en un proceso de aprendizaje de participación social y política inédito a nivel regional. A fines del siglo pasado se suman al movimiento nacional e internacional en contra

de la dominación masculina a través del reconocimiento de su posición subordinada. Las características socioeconómicas y socioculturales de las líderes que guían la participación social y política son diversas, representando la heterogeneidad socio-política y sociocultural de la colectividad a la que pertenecen; y el tipo de actuación va cambiando, siguiendo las coyunturas políticas regionales. Son las líderes escolarizadas, esto es, las intelectuales, quienes denuncian la discriminación de las mujeres al interior de las colectividades indígenas y plantean el problema de las desigualdades en los escenarios de una comunidad política que va transitando a un período de posdictadura.

He afirmado que entre 1990 y 2020, las y los dirigentes aymaras en el norte chileno han planteado tres cuestiones vinculadas a los procesos identitarios de género: la afirmación de la diferencia cultural, la cuestión de la ciudadanía de las mujeres y las reflexiones sobre la dominación masculina, articuladas a la denuncia de los procesos de discriminación étnica y de clase de sus colectividades. Hemos visto que el discurso contrahegemónico se nutrió de la literatura indigenista, la que constituyó un referente importante para reflexionar sobre su pasado, presente y futuro. Sus experiencias van generando nuevas formas de participación política, sobre todo durante la promoción de la actual ley indígena. En la primera fase, como organizaciones locales y supralocales y luego a través de los partidos políticos; y en la segunda década de este siglo, va disminuyendo la acción colectiva regional, emergiendo una nueva generación de jóvenes vinculadas a agrupaciones feministas o profesionales sensibles al problema de la condición de las mujeres.

El estudio de las narrativas de las experiencias de las dos dirigentas, seleccionadas para comprender la agencia de las mujeres, pone de relieve discursos contrahegemónicos que van desarrollando a partir de sus experiencias. Estos evidencian reflexiones importantes que las impulsa a accionar políticamente. Observo que los procesos de afirmación de identidades no significa invisibilizar las relaciones de poder en las que se desenvuelven en su vida cotidiana; tienden a denunciar las múltiples aristas que acarrearán las estructuras de dominación. Las mujeres intelectuales elaboran discursos que van desde posturas feministas a no feministas, pero aquellas que se ocupan y preocupan de cambiar las relaciones de género vigentes tienden a poner en cuestión las ideas de equilibrio y estabilidad sin conflicto en las familias indígenas. Argumentan que la complementariedad comprendida como equilibrada y recíproca existió en el pasado. Es interesante el planteamiento que realizan aquellas más cercanas al feminismo respecto del concepto *chachawarmi*, ya que se resignifica como un proyecto de futuro, reconociendo contenidos culturales propios y buscando paridad y bienestar para las mujeres. De aquí que postulen la necesidad de pensar y actuar de manera colectiva desde una perspectiva descolonizadora. Retomo el testimonio que da cuenta de esta afirmación: “*Para ello debemos despatricularizarnos, porque los pueblos indígenas no estamos aislados, porque no vivimos aislados de la sociedad chilena... somos parte de ella...*” (Hortencia 2016).

La lucha por interpretar la vida social de la colectividad indígena y los aprendizajes que van consolidando las dirigentas muestran prácticas de resistencia a la imposición de un sistema de dominación complejo.

El papel que jugaron las organizaciones no gubernamentales es reconocido por las dirigentas, y su ausencia, en lo que va de este siglo, constituye un aspecto que incide en la disminución del activismo que se produjo a fines del siglo pasado y en la primera década del presente. Es posible afirmar que estas organizaciones contribuyeron a que las mujeres se situaran en el contexto del sistema político vigente en la posdictadura; y en este marco, la cuestión de la representatividad política de la colectividad que se adscribe al pueblo Aymara ha seguido un camino difícil debido a la fragmentación de la organización. En el contexto de la república y en una democracia liberal, está lejos de resolverse. Las elites dirigenciales se alejan de las bases, no logran consensos y las organizaciones no se articulan. La dispersión de intereses y el distanciamiento de la lucha por enfrentar los procesos de dominación en general, y de género, en particular, quedaron en evidencia en la convención constitucional. La representante del pueblo Aymara por la región de Tarapacá en los escaños reservados era una mujer que provenía de Isluga. Elegida con los parámetros de la democracia liberal, no representó los intereses de las mujeres que han bregado por mejorar su situación y condición. De profesión abogada, con escasa experiencia política partidista, no reconoció la trayectoria que han realizado sus pares para enfrentar las desigualdades sociales. Otra convencionalista que se adscribía al pueblo Aymara, que no provenía de una comunidad histórica regional sino de una familia emigrante de Bolivia y fue elegida como independiente en la misma región, se declaró feminista y tenía experiencia en partidos políticos de centroizquierda. Si bien reconoció la trayectoria de las luchas que han dado las mujeres y bregó por una constitución más democrática, no fue reconocida como representante de la mayoría de quienes se adscriben al pueblo Aymara en la región. Sin embargo, ambas coincidieron en plantear un tipo de ciudadanía diferenciada.

La afirmación de la diferencia cultural constituye la principal bandera de lucha para demandar procesos de inclusión social y política en el estado y la sociedad nacional como pueblo originario; pero, al mismo tiempo, la inclinación hacia la votación por partidos conservadores de la derecha política contradice sus aspiraciones de un estado multicultural, plurinacional, con autonomías para los pueblos originarios. Esto porque es este sector político el que lucha por mantener el orden actual y por consolidar la unidad nacional emulando a los países centrales.

Esta lectura de las prácticas contrahegemónicas de las mujeres revela que las dinámicas políticas no difieren sustancialmente de aquellas que caracterizaron a las organizaciones feministas antes de 2018, año que marcó un punto de inflexión en el ritmo de las transformaciones a nivel nacional. La ruptura histórica que atravesamos ha repercutido también en las políticas de género en el plano institucional, configurando un fenómeno que merece ser investigado con detenimiento. Aunque

los pueblos originarios no necesariamente han seguido ese mismo ritmo de cambio, tanto las mujeres con ascendencia indígena como aquellas que no nos reconocemos en esa historia cultural, compartimos la certeza de que nuestro bienestar es histórico y situado: el territorio nos interpela en el devenir, desde sus propias condiciones materiales y simbólicas. En este contexto, resulta urgente avanzar en historizar la deshistorización de las relaciones de género en la región de Tarapacá. Y si adoptamos una perspectiva etnográfica, es necesario, además, historizar el encuentro intercultural que este proceso implica.

REFERENCIAS

- ABERCROMBIE, Thomas. 2006. Los caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Bolivianos/ASDI.
- ABERCROMBIE, Thomas. 1991. "Articulación y etnogénesis". En S. Moreno y F. Salomon (eds.), *Quito: Reproducción y transformación de las sociedades andinas. S. XVI Y XX*, pp. 197-212. Quito, Abya Yala.
- ABRIC, Jean Claude. 2001. *Prácticas sociales y representaciones*. México, Ediciones Coyoacán.
- ALBÓ, Xavier. 1994. "Una experiencia religiosa aymara". En M. Marzal (ed.), *Lima: El Rostro Indio de Dios*, pp. 89-242. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ALBÓ, Xavier y LAYME, F. 1992. *Literatura aymara. Antología*. La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA/Hisbol/Jayma.
- ALBÓ, Xavier y MAMANI, M. 1980. "Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras". En A. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, pp. 283-326. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ANDERSON, Jeanine. 1990. "Sistemas de género e identidad de mujeres en culturas marcadas del Perú", *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 1: 77-117.
- APPADURAI, Arjun. 2001. *La Modernidad desbordada*. Buenos Aires, Ediciones Trilce y Fondo de Cultura Económica.
- ARENAS, Marco. 2008. *Conflicto e identidad en los Altos Tarapacá: el caso de Cariquima (Chile y Llica (Bolivia) durante el siglo XIX*. Manuscrito en posesión del autor.
- ARNOLD, Denise, YAPITA, J. y TITO, M. 1997a. *Vocabulario aymara del parto y de la vida reproductiva de la mujer*, Family Health International e Instituto de Lengua y Cultura Aymara, La Paz.

- ARNOLD, Denise. 1997b. "Introducción". En D. Arnold (ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, pp. 13-50. La Paz, CIASE/ILCA.
- BLOCH, Maurice. 1987. Descendent and sources of contradiction in representations of women and kinship. En, S. Yanagisako y J. Collier (eds.) *Gender y Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford university press, California, pp. 324-341.
- ARNOLD, Denise. 2008. *Entre los muertos, los diablos y el desarrollo en los Andes*. La Paz, ISEAT.
- BASTIEN, Joseph. 1986. "Etnofisiología andina: evidencia lingüística, metafórica, etiológica y etnofarmacológica para conceptos andinos sobre el cuerpo", *Arinsana*, 1: 5-24.
- BASTIEN, Joseph. 1987. "Kallawayaya-Andean body concepts". En *Healers of the Andes. Kallawayaya herbalists and their medicinal plants*, pp. 67-76. Salt Lake City, University of Utah Press.
- BASTIEN, Joseph. 1996. *La montaña y el cón-dor*. La Paz, Hisbol.
- BANNERJI, Himani. (2019). Construyendo desde Marx: reflexiones sobre la clase y la raza. *Marxismo Crítico*. <https://marxismocritico.com/2019/04/11/construyendo-desde-marx-reflexiones-sobre-la-clase-y-la-raza/>
- BARRIG, Maruja. 1999. "La persistencia de la memoria. feminismo y estado en el Perú de los 90". En *Documento del Proyecto Sociedad Civil y Gobernabilidad Democrática en los Andes y el Cono Sur*. Lima, Fundación Ford/Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BARRIG, Maruja. 2001. *El mundo al revés: Imágenes de la mujer indígena*. Buenos Aires, CLACSO.
- BARTH, Frederick. 1976[1969]. "Introducción". En F. Barth (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, pp. 9-48. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIDE, Roger. 1970. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- BAUMANN, Gerd. (2001). El enigma multicultural: Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Paidós.
- BENHABIB, Seyla. 2006. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz Editores.
- BERTONIO, Ludovico. 1984[1612]. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Cochabamba, Ediciones CERES.
- BOURDIEU, Pierre. 1999. "El conocimiento por cuerpos". En *meditaciones pascalianas*, pp. 169- 214. Barcelona, Anagrama.
- BOURQUE, Susan y WARREN, Kay. 1976. "Campesinas y comuneras: subordinación en la sierra peruana". *Estudios Andinos*, 5 (1): 77-98.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Térése. y HARRIS, Olivia. 1987. "Pacha: en torno al pensamiento Aymara". En *Tres Reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp. 11-57. La Paz, Hisbol.
- BREWER, R. M.; CONRAD, C. A. y KING, M. C. 2002. "The complexities and potential of theorizing gender, caste, race, and class", *Feminist Economist*, 8(2): 3-17.
- BURKETT, Elinor. 1976. "La mujer durante la conquista y la primera época colonial", *Estudios Andinos* I (1), Pittsburgh.
- BUTLER, Judith 1990. "Gender trouble, feminist theory, and psychoanalytic discourse". En Linda J. Nicholson (eds.), *Feminism/postmodernism* pp. 324-340. New York, Routledge
- CANESSA, Andrew. 1997. "Género, lenguaje y variación en Pocobaya, Bolivia". En D. Arnold, *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, pp. 233-250. La Paz, CIASE-ILCA.
- CARRASCO, Ana María. 1993. "Mujeres y participación social en la sociedad aymara contemporánea". En S. Montecino y M. E. Boiser (eds.), *Huellas*, pp. 175-183. Santiago, Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer.
- CARRASCO, Ana María. 1995. "Participación femenina en el mercado de trabajo de la ciudad de Arica". *Temas Regionales*, 47-57.
- CARRASCO, Ana María. 1998a. "Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del Norte de Chile", *Chungara*, 1: 87-103.
- CARRASCO, Ana María. 1998b. "Mujeres aymaras e inserción laboral", *Revista de Ciencias Sociales*, 8: 83-96
- CARRASCO, Ana María, GONZÁLEZ, Héctor. 2014. "Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile", *Si Somos Americanos*, 14: 217-231.
- CASÓS, Victoria. 1990. *La Mujer campesina en la familia y la comunidad*. Lima, Ediciones Flora Tristán.
- CELADE Y CEPAL. 2013. Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos. Colección Documentos de Trabajo. Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe.
- CERECEDA, Verónica. 1978. "Sémiologie des tissus andins: les *talegas* d'Islluga", *Andales*, 33: 1017-1035.
- CHIPANA, Cornelio. 1986. "La identidad étnica de los aymaras en Arica", *Chungara*, 16-17: 251-261.
- CLIFFORD, James. 1996. "La autoridad etnográfica". En C. Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*, pp. 141-171. Gediza, Barcelona,
- CODORETTE, R. 1977. "Perspectivas mitológicas del mundo aymara", *Allpanchis, Mito y Utopía en los Andes*, X: 115-137.
- COLLIER, Jane y ROSALDO, M. 1981. "Politics and gender in simple societies". En S. B. Ortner y H. Whitehead (eds.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, pp. 275-329, Cambridge, Cambridge University Press.
- COLLIER, Jane; ROSALDO, M.; YANAGISAKO, Sylvia. 1982. "Is there a family? New anthropological views". En B. Thorne y M. Yalom (eds.), *Rethinking the Family. Some Feminist Questions*. Londres, Longman.
- COLLIER, Jane y YANAGISAKO, Sylvia. 1987. "Introduction". En, J. Collier y S. Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, pp 1-13, California, Stanford University Press.
- COLLINS, Randall, SALTZMAN, Yanet, *et al...* 1993. Hacia una teoría integrada de la estratificación de género. *Sociological Perspectives*, (36) 3, pp. 185-216.
- COMAROFF, Jhon y COMAROFF, Jeab. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder, Westview Press.
- COMAROFF, J. 2001. "On Personhood: an anthropological perspective from Africa", *Social Identities*, 7(2): 267-283.
- COMAS D'ARGEMIR, Dolors. 1995. *Trabajo, género y cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona, Icaria.
- COMAS D'ARGEMIR, Dolors. (2016). El alcance de las teorías sobre la parentalidad.. La comparación transcultural como extensión de los modelos etnográficos. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 11, 33-58.
- CONNELL, Raewyn W. 1987. "Main structures: labour, power, catexi". En *gender and power. society, the person and sexual politics*, pp. 91-118. Cambridge, Polity Press.
- CORNEJO POLAR, Antonio. 2003. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima, Centro de Estudios Literarios An-

- tonio Cornejo Polar CELACP Latinoamericana Editores.
- CRENSHAW, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics", *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8. <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- CRENSHAW, Kimberlé. 2012. "Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color". En R. Platero (ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, pp. 87-122. Madrid, Ediciones Belaterra.
- CUCHE, Denys. 2002. *La noción de cultura*. Buenos Aires, Paidós.
- CURIEL, Ochy. 2014. Género, raza y sexualidades. Documento de trabajo presentado en curso de Extensión "Género y Etnicidad: reflexiones desde el Sur del mundo", Cátedra Indígena de la Universidad de Chile en conjunto con el Centro de Estudios Interdisciplinarios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales
- DALLES, Luis. 1971. "La Miska", *Allpanchis*, 3(3): 28-33.
- DAMIANOVIC, Ninoska. 2005. *Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile. Censo 2002*. Ministerio de Planificación Nacional. Programa Orígenes MIDEPLAN-BID. Santiago, Chile.
- D'ANDREA, Dimitri. 2000. "Las razones de la etnicidad entre globalización y eclipse de la política". En F. Cerutti y D. D'Andrea (eds.), *Identità e conflitti*, pp. 83-91. Milán, Franco Angeli.
- DE BARBIERI, Teresa. 1992. "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica". En *Fin de siglo y cambio civilizatorio, ISIS Internacional*, Ediciones de las Mujeres, 17: 111-128.
- DEERE, Carmen. Diane. 1992. *Familia y relaciones de clase. El campesino y los terratenientes en la sierra norte del período 1900-1980*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- DE LA CADENA, Marisol. 1985. La comunera como productora: trabajo de mujer por trabajo de hombre, *Allpanchis*, 25:3-15
- DE LA CADENA, Marisol. 1991. "Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una comunidad de Cusco", *Revista Andina*, 1: 7-29.
- DE LA CADENA, Marisol. 1997. "Matrimonio y etnicidad en comunidades andinas (Chitapampa, Cusco)". En D. Arnold (ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, pp. 253-298. La Paz, CIASE-ILCA.
- DE LA CADENA, Marisol, STARN, O. 2010. *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: IEP-IFEA.
- DE MUNTER, Koen. 2016. Desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymaras *Chungara*, 48 (4): 629-644.
- DÍAZ-COUDER, Ernesto. 1998. Diversidad cultural y educación. *Revista Iberoamericana en Educación*, 17: 10-30.
- DÍAZ, Alberto, RUZ, Rodrigo. y GALDAMES, Luis. 2013 "En los intersticios de la chilenidad: Antonio Mollo y las identidades en conflicto en los Andes. Putre, 1900-1926", *Chungara* 45(3), 473-492.
- DÍAZ, Alberto y TAPIA, Marcela. 2013 "Los aymaras del norte de Chile entre los siglos XIX y XX: Un recuento histórico", *Atenea*, 507: 181-196.
- DOUGLAS, Mary. (1979). "'Do dogs laugh'. A cross cultural approach to body symbolism". En M. Douglas (ed.), *Implicit meanings: Essays in anthropology*, pp. 165-170. Londres, Routledge.
- ECHEVERRÍA, Claudia. 1998. "División sexual del trabajo y matrimonio aymara contemporáneo desde una perspectiva de género", *Revista de Ciencias Sociales*, 8: 97-108.
- ECHEVERRÍA, Claudia. 1999. "Estado y educación rural en el norte de Chile". Serie Documentos de Trabajo. Arica, Taller de Estudios Andinos.
- ESCH-JAKOB, Jacob. 1994. *Sincretismo religioso de los indígenas de Bolivia*. La Paz, Hisbol.
- ESTEBAN, Mari Luz. 2013[2004]. *Antropología del cuerpo*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- ESTENSSORO, Juan Carlos. 2001. "El simio de Dios", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 30 (3), 455-474.
- FABIAN, Johannes. 2019. *El tiempo del otro. Cómo construye su objeto la antropología*. Bogotá, Universidad de los Andes.
- FERNÁNDEZ, Gerardo. 1995. *El Banquete aymará: mesas y yatiris*. La Paz, Hisbol, Biblioteca Andina.
- FERNÁNDEZ, Gerardo. 2004. "Ajayu, animu, kuraji. La enfermedad del 'susto' en el altiplano de Bolivia". En G. Fernández (ed.), *Salud e interculturalidad en América Latina. perspectivas antropológicas*, pp. 279-303. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- FLORES, Alejandra. 2009. "Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, pp. 73-79. Quito, FLACSO y Ministerio de Cultura del Ecuador.
- FLORES, Alejandra. 2018. "Mujeres aymaras hoy". <http://www.observatoriogeneroyliderazgo.cl/index.php/las-noticias/3315-mujeres-aymaras-hoy>
- FLORES, Cecilia. 2011. Ponencia en Seminario Internacional "Mujeres Indígenas: Su aporte y liderazgo en los distintos Procesos Sociales Indígenas", pp. 24-25. Santiago de Chile el 09 de Septiembre.
- Comisión Mujer, Mesa Regional Indígena de Santiago
- FLORES, Inés. y FLORES, Elsa. 1997. Ponencia presentada en Seminario "Desarrollo y Mujer Rural: Las Dinámicas de la Participación Social y Política de las Mujeres". *Tercer Congreso Nacional Mujer y Desarrollo Local*. Arica, Chile.
- FOUCAULT, Michel. 1970. *La arqueología del saber*. México, Siglo XX Editores.
- FULLER, Norma. 2000. "Los estudios de género en el ámbito sudamericano". Ponencia presentada en <http://pucp.academia.edu/normafuller/Papers>.
- GARCÉS, Mario. 1988. *Los trabajadores del salitre: organización y lucha obrera en el norte de Chile (1900-1930)*. Santiago de Chile, Ediciones SUR.
- GARCÍA, Pedro. 2005. *Aru pirwa. Diccionario aymara-castellano y castellano aymara*. Iquique, Graficolor.
- GAVILÁN, Vivian. 1993. Relaciones de género en la cultura aymara: complementariedad y subordinación. En S. Montecino y M. E. Boiser (eds.), *Huellas*, pp. 86-93. Santiago, Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer.
- GAVILÁN, Vivian. 1995. "Antecedentes para comprender la violencia intrafamiliar entre los aymara del norte de Chile". En *Manual de violencia intrafamiliar*. Servicio de Salud Arica y Servicio Nacional de la Mujer. Chile.
- GAVILÁN, Vivian. 2002. "Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género en las comunidades del altiplano del norte de Chile", *Chungara* (34), 101-117.
- GAVILÁN, Vivian. 2005a. "Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnicas en la población indígena del norte de Chile", *Estudios Atacameños*, 30:135-148.
- GAVILÁN, Vivian. 2005b. "Identidades sociales a inicios del Siglo XXI", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LX(2): 77-102.

- GAVILÁN, Vivian y TAPIA, M. 2006. “Diagnóstico de los procesos de feminización de las migraciones en el norte de Chile”, *Revista Digital Parinas*, Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat, Chile.
- GAVILÁN, Vivian y CARRASCO, Ana María. 2009. “Festividades y religiosidad andina en el norte chileno”, *Chungara*, 41(1): 101-112.
- GAVILÁN, Vivian; et al 2009. *Suma K'umara – Qolliri, Yatiri, Waytiri, Uñt'iri-Walichiri Alli Allikay- Hampikuq, Sampikuq, Lisq'ay, Allinyaaykuq*. Buena Salud – Médicos, Conocedores y Sanadores. Documento de Trabajo, Iquique, Primera Edición.
- GAVILÁN, Vivian; et al.. 2011. “La sociedad y la cultura andina contemporánea: estudio de los saberes para la salud y la enfermedad en los Pueblos Originarios del Norte de Chile”, *Revista de Indias*, 252: 571-600.
- GAVILÁN, Vivian y LAGOS, F. 2014. “Integración social y subordinación política de los aymara. Un estudio de la certificación estatal indígena en el norte chileno”, *Estudios Atacameños*, 49: 95-110.
- GAVILÁN, Vivian. 2015. Ser Indio y Ciudadano en el Norte Chileno. Etnicidad y Estatus de Pertenencia a la Comunidad Nacional y Política. *Revista Norte Grande*, 60: 63-77.
- GAVILÁN, Vivian y CARRASCO, Ana María. 2018. “Prácticas discursivas e identidades de género de las mujeres aymaras del norte chileno. (1980-2015)”, *Diálogo Andino*, 55: 111-120.
- GAVILÁN, Vivian. 2019. “Contenidos culturales de género en la religiosidad aymara del norte de Chile”. *Disparidades*, 74(1): 2659-2688.
- GAVILÁN, Vivian y VIGUERAS, Patricia. 2020. “Temporalidades y memorias corporizadas en los rituales aymaras del norte de Chile”, *Cultura y religión*, 14(2): 100-127.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 1994. “Comunidades primordiales y modernización en México”. En G. Giménez y R. Pozas (eds.), *Modernización e Identidades*, pp. 151-183. México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 2000. “Etnia, estado de la cuestión”. En L. Reyna (coord.), *Los retos de la Etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, pp. 45-70. México D. F., CIESAS.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 2004. “Cultura e identidades”, *Revista Mexicana de Sociología*, 66: 77- 99.
- GODELIER, Maurice. 1980[1978]. “Las relaciones hombre/mujer: el problema de la dominación masculina”, *Teoría V*(2), 3-28.
- GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, Aurora. 2010. Sobre la definición de los dominios transculturales: La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación. *Alteridades*, 20 (39) 93-106.
- GOFFMAN, Erving. 2003. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- GONZÁLEZ, Héctor. 1997. “Apuntes sobre el tema de la identidad cultural en la región de Tarapacá”, *Estudios Atacameños*, 13: 27-45.
- GONZÁLEZ, Héctor. 2000. “Identidad cultural aymara, nacionalidad y globalización”. En S. Micco y E. Saffirio (eds.), *¿Hay patria que defender?*, pp. 283-286. Santiago, Centro de Estudios para el Desarrollo.
- GONZÁLEZ, Héctor y GAVILÁN, Vivian. 1990. “Cultura e identidad aymara en el Norte de Chile”, *Chungara*, 24-25: 143-158.
- GONZÁLEZ, Héctor y Gundermann, Hans. 1989. “Campesinos y aymaras del norte de Chile”. Documento de Trabajo 1: 3-30. Arica, Taller de Estudios Andinos.
- GONZÁLEZ, Sergio. 1993. “Los aymaras de Isluga y Cariquima: un contacto con la chilenización y la escuela”, *Revista de Ciencias Sociales*, 3: 3-10.
- GONZÁLEZ, Sergio. 1995. “El poder del símbolo en la chilenización de Tarapacá: Violencia y nacionalismo entre 1907 y 1950”, *Revista de Ciencias Sociales*, 5: 42-56.
- GONZÁLEZ, Sergio. 2002. *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del Salitre*. Santiago, LOM Ediciones.
- GONZÁLEZ, Sergio. 2002. *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino 1880-1990*. Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas y Museos, DIBAM.
- GONZÁLEZ, Sergio. 2004. “Mirando a la Pachamama: globalización y territorio en el Tarapacá andino”, *Revista de Geografía Norte Grande*, 31: 53-62.
- GONZÁLEZ, Sergio. 2004. *El Dios cautivo. Las Ligas Patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. Santiago, LOM Ediciones.
- GREBE, María Ester. 1981. “Cosmovisión aymara”, *Revista de Santiago*, 1: 161-79.
- GREBE, María Esther. 1983. “En torno a los ritos terapéuticos astrales de Isluga”, *Chungara*, 10: 155-164.
- GREBE, María Ester. 1986. “Migración, identidad y cultura aymara: Puntos de Vista del Actor”, *Chungara*, 1(17): 251- 261.
- GREBE, María Ester. 1996. “Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: significado simbólico sur-andino”, *Revista Chilena de Antropología*, 13: 85-93.
- GROSFOGUEL, Ramón. 2007. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*, pp. 63-78.
- Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- GUERRERO, Bernardo. 1990. *Las campanas del dolor. Violencia y conflicto en los Andes chilenos*. Iquique, Ediciones el Jote Errante.
- GUERRERO, Bernardo. 1992. *A Dios rogando... Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile*. Amsterdam, Department of cultural Anthropology/Sociology of Development, Vrije Universiteit.
- GUIRAUD, Pierre. 2000[1980]. *El lenguaje del cuerpo*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- GUBER, Rosana. 2001. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial, Norma, Bogotá.
- GUBER, Rosana. 2017. ¿Cómo enseñar trabajo de campo antropológico?: de la improvisación a la experiencia de la reflexividad en América Latina. En Jairo Tocancipá-Falla (Comp.) *Antropologías en América Latina, prácticas, alcances y retos*. 121-136. Popayan, Editorial Universidad del Cauca.
- GUNDERMANN, Hans. 1985. “Los profesores rurales y la sociedad andina”. Documentos de Trabajo, Universidad de Tarapacá. Proyecto IAF-UTA, Arica.
- GUNDERMANN, Hans. 1986. “Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna en el altiplano chileno”, *Chungara* 16(17), 233-250.
- GUNDERMANN, Hans. 1998. “Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del S. XX”. En S. González (ed.), *A 90 Años de los Sucesos de la Escuela Santa María de Iquique*. Santiago, DIBAM, LOM, Instituto de Investigaciones Históricas Barros Arana, Universidad Arturo Prat.
- GUNDERMANN, Hans. 2000. “Las organizaciones étnicas y el discurso de la etnicidad en el norte de Chile, 1980-2000”, *Estudios Atacameños*, 19: 75-91.

- GUNDERMANN, Hans. 2001. *Comunidad, Sociedad Andina y Procesos Socio-Históricos en el Norte de Chile*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con Especialidad en Sociología, Centro de Estudios Sociológicos. El Colegio de México.
- GUNDERMANN, Hans. 2002. "Sociedad aymara y procesos de modernización durante la segunda mitad del siglo XX". Documentos de Trabajo N°. 38, Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, Santiago.
- GUNDERMANN, Hans. 2003. *Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía*. En H. Gundermann et al. (eds.), *Mapuches y aymaras el debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago, Pre-des, RIL editores.
- GUNDERMANN, Hans y GONZÁLEZ, Héctor. 2008. "Pautas de integración regional, migraciones, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile", *Universum*, 23: 82-115.
- GUNDERMANN Hans y GONZÁLEZ Héctor. 2009. "Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los Siglos XIX Y XX", *Chungara*, 41(1): 113-164.
- GUNDERMANN, Hans, VERGARA, Jorge. I. y FOERSTER, Rolf. 2005. "Contar a los indígenas en Chile. Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002", *Estudios Atacameños*, 30: 91-113.
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Buenos Aires, Ediciones Paidós.
- HARAWAY, Donna. 2021. Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Las tesis*, Antología Feminista, pp. 27-63, Santiago, Debate Editorial.
- HARRIS, Olivia. 1980. "The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes". En C. MacCormack y M. Strathern (eds.), *Nature, culture and gender*, pp. 70-94. Cambridge, Cambridge University.
- HARRIS, Olivia. 1985. "Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer", *Allpanchis*, 17(25): 17-42.
- HARRIS, Olivia. 1986. "La unidad doméstica como una unidad natural", *Nueva Antropología*, 30: 199-222.
- HARRIS, Olivia. 1988. "La Pachamama: Significados de la madre en el discurso boliviano". En *Mujeres latinoamericanas, Diez ensayos y una historia colectiva*, pp. 57-80. Lima, Ediciones Flora Tristán.
- HARRIS, Olivia y YOUNG, K. 1981. "Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction". En J. S. Kahn y J. R. Llobera (eds.), *The anthropology of Precapitalist Societies*, pp. 109-147. Londres, Macmillan Press.
- HARVEY, Penélope. 1989. "Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos". Documento de trabajo Instituto de Estudios Peruanos (I.E.P.). Lima.
- HARVEY, Penélope. 1989. *Domestic Violence in the Peruvian Andes*. M.S. SI.
- HARVEY, Penélope. 1991. "Comentarios al artículo de M. de la Cadena", *Revista Andina*, 1: 33-35.
- HARVEY, Penélope. 1998. "Los hechos naturales. De parentesco y género en un contexto andino". En D. Arnold (ed.), *Gente de carne y hueso. Las Trampas del Parentesco Andino*, pp. 15-66. La Paz, ILCA/CIASE.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída. 2007. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate Feminista*, 24: 206-229.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída y SUÁREZ, Lilia. 2008. "Introducción". En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, pp. 6-24. España, Ediciones Cátedra.
- HERVIEU-LÉGER, Daniel. 1993. *La religion pour memoire*. Paris, Cerf.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS. 2017. *Censo 2002: Resultados parciales*. INE. <https://www.ine.cl>
- ISELL, Billie Jean. 1975. "La otra mitad esencial. Un estudio de complementariedad sexual en los Andes". *Estudios Andinos*, 5 (12), 37-56.
- ISELL, Billie Jean. 1997. De inmaduro a maduro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género. En D. Arnold (ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, pp. 253-298. La Paz, CIASE-ILCA.
- IRARRÁZAVAL, Diego. 1988. "Mutación en la identidad andina. Ritos y concepciones de la divinidad", *Allpanchis*, 3: 11-84.
- JODELET, Denise. 1989. *Les représentations sociales*. Paris, Presses Universitaires de France.
- KESSEL, Juan van. 1991. "Los aymara contemporáneos de Chile (1879-1990), su historial social", *Diálogo Andino*, 10: 48-73. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- KESSEL, Juan van (1992a). *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. La Paz, Hisbol (edición ampliada de la publicación en Holanda por Cedla en 1981).
- KESSEL, Juan van. 1992b. "La organización tempo-espacial del trabajo entre los aymaras de Tarapacá: la perspectiva mitológica". En S. Arze y A. M. Lorandi (eds.), *Etnicidad economía y simbolismo en los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria*, pp. 267-298. Coroico, La Paz, Hisbol.
- KESSEL, Juan van. 1993. *Pachamama, La virgine: la que creó el mundo y fundó el pueblo*. Puno, CIDA.
- KESSEL, Juan van. 1996. "Los aymaras contemporáneos de Chile". En J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate y P. Mege (eds.), *Cultura de Chile. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, pp. 47-68. Santiago, Editorial Andrés Bello.
- KESSEL, Juan van. 1997. "Dos conferencias en antropología andina", *Cuadernos de investigación en Cultura y Tecnología Andina*. IECA-CIDSA.
- KESSEL, Juan van. 2007. "Cuando arde el tiempo sagrado. Los andino-cristianos: ¿cristianos o andinos?", *Volveré*, Revista Electrónica, 27: 8-16.
- KESSEL, Juan van y LLANQUE, A. 1995. *Rituales Pastoriles de la Puna. El Kuti o Gran Limpieza del Ganado y el Jila Kikxata o Fiesta del Empadre*. Iquique, CIDA, Puno y IECA- Iquique. Ediciones MS.
- KESSLER, S.; ASHENDEN, D. J; CONNELL, R. W. y DOWSETT, G. W. 1985. "Gender relations in secondary schooling sociology of education", *Critical Sociology of Education: International Studies*, 58(1): 34-48.
- LAMAS, Martha 2002. *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México, Editorial Taurus.
- LA RIVA, Palmira. 2005. "Las representaciones del animu en los Andes del sur peruano", *Revista Andina*, 41: 63-861.
- LARRAÍN, Jorge. 1994. *Trayectoria a la modernidad*, pp. 313-333. Santiago, Centro de Estudios Públicos.
- LARRAÍN, Jorge. 1996. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.
- LARSON, Brooke. 2002. *Indígenas, elites y estado en la formación de las repúblicas andinas, 1850-1910*. Lima, IEP/Pontificia Universidad Católica del Perú.
- LAURIE, Nina. y CALLA, Pamela. 2006. *Las displicencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*, pp. 17-50. Cochabamba, Centro de Estudios Superiores UMSS.
- LE BRETON, David. 1990. *Antropología del*

- cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- LOSADA, Jhon. 2021. Raza y género en el marco de la diferencia ontológica colonial. *CUHSO* 445-465
- LUGONES, María. 2008. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9): 73-101.
- MACKINTOSH, Maureen. 1979. "Domestic labour and the household". En S. Burman y S. T. Martins (eds.), *Fit work for women*, pp. 173- 191. New York, St. Martin's Press.
- MACKINTOSH, Maureen. 1981. "Gender and economics. the sexual division of labour and the subordination of women". En K. Young, C. Wolkowitz y R. McCullagh (eds.), *Of marriage and the market: Women's subordination internationally perspective*, pp. 1-15. Londres, CSE Books.
- MADARIAGA, Carlos, et al. 2014. La dimensión sociocultural de las prácticas de atención en salud en una comunidad del nortede Chile. Un aporte a la sanación de origen indígena. En Fernández, R. y Enders, J. (eds.), *Experiencias y Reflexiones en Salud Mental Comunitaria*, pp. 24-144, Córdova, Editorial Kronos.
- MALUENDA, Marcela. y VALENZUELA, Paulina. 2004. *Símbolos y ceremonias aymaras en las relaciones con el Estado*. Tesis de Licenciatura Universidad Arturo Prat, Iquique.
- MAMANI, Manuel. 1999. "Chacha-Warmi. Paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota", *Chungara*, 31 (2): 307-317.
- MARTINEAU, Jonathan. 2017. "Más allá de la interseccionalidad", *Marxismo Crítico*. <https://marxismocritico.com/wp-content/uploads/2017/02/interseccion3b3n-articulacion3b3n-el-c3a1lgebra-feminista-jonathan-martineau.pdf>
- MARTÍNEZ, Gabriel. 1989. *Espacio y pensamiento I: Andes meridionales*. La Paz, Hisbol.
- MARTÍNEZ, Gabriel. 1990. *El Sistema de los uywiris en Isluga. En Espacio y pensamiento*. I. La Paz, Hisbol.
- MARTÍNEZ, Gabriel. 2001. "Saxra (diablo) / Pachamama; música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a", *Estudios Atacameños*, 21: 133-151.
- MARTÍNEZ, Gabriel. 2014. "La soltería en Iru Pampa (Bolivia)", *Diálogo Andino*, 45: 131-151.
- MAUSS, Marcel. 1971. "Concepto de la técnica corporal". En *Sociología y Antropología*, pp. 337-356. Madrid, Editorial Tecnos.
- MÉTRAUX, Alfred. 1935. "Civilización material de los Indios Uro-Chipaya de Caranga (Bolivia)", *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Argentina, III: 85-129.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN. 1974. Políticas educacionales del gobierno de Chile. Documento en Memoria Chilena. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-66193.html>
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN. 1975. Decreto 29 actualiza y refunde disposiciones sobre el enaltecimiento de valores patrios. Biblioteca Nacional. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=7807&idVersion=1975-02-22>
- MONDACA, C.; ZAPATA, P. y MUÑOZ, W. 2020. "Historia, nacionalismo y discriminación en las escuelas de la frontera norte de Chile", *Diálogo Andino*, 63: 261-270.
- MONEY, John. 1986. "Género: historia, teoría y uso del término en sexología y su relación con los conceptos de naturaleza y crianza". *Revista Latinoamericana de Sexología*, 1(2): 245-261.
- MONTES, Fernando. 1986. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la Historia*. La Paz, Editorial Quipus.
- MOORE, Henrietta. 1991. *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra.
- MOORE, Henrietta. 1994. *The Passion of difference*. Cambridge, Polity Press.
- MOORE, Henrietta. 1999. "Whatever happened to woman and men? Gender and other Crisis in Anthropology". En H. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*. Cambridge, Polity Press.
- MORELL, Pere. y ROURA, Joan. 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 de Barcelona.
- MUGNY, Gabriel y CARUGATY, Felice. 1985. *L'intelligence au pluriel: les représentations sociales de l'intelligence et de son développement*, Cousset, Delval.
- NORAMBUENA, Carmen. 2002. "Migraciones limítrofes. Chile 1865-1960". En H. Asdrúbal (aut.), *Historia de las migraciones limítrofes en el Cono Sur de América*. Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Juan. 1970. "El mundo sobrenatural de los Quechuas del sur del Perú, a través de la comunidad de Qotobamba", *Allpanchis*, 2(2): 57-119.
- OBLITAS, Enrique. 1963. *Cultura Callahuaya*. La Paz, Archivo y Biblioteca Nacionales.
- OOMMEN, Tharaileth K. 1994. "Raza, etnicidad y clase: análisis de las interrelaciones". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 1(39): 101-113.
- OOMMEN, Tharaileth K. 1997. *Citizenship, nationality and ethnicity*. Cambridge, Polity Press.
- ORTEGA, Marietta. 2001. "Escatología andina: metáforas del Alma", *Chungara* XXXIII(2): 253-258.
- ORTIZ, Alejandro. 1982. "Moya: espacio, tiempo y sexo en un pueblo andino", *Allpanchis*, 14(20): 189-207.
- ORTNER, Sherry y WHITEHEAD, Harriet. 1981. "Introduction: Accounting for sexual meanings". En S. Ortner y H. Whitehead (eds.), *The cultural construction of gender* pp.1-29). Cambridge.
- ORTNER, Sherry y WHITEHEAD, Harriet. 1981. "Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality". En S. Ortner y H. Whitehead (eds.), *The cultural construction of gender*, pp. 275-329. Cambridge, ¿Editorial?.
- PAULSON, Susan y CALLA, Pamela. 2000. "Gender and ethnicity in bolivian politics: transformation or paternalism?", *The Journal of Latin American Anthropology*, 5(2): 112-149.
- PAUWELS, Gilberto. 1998. "Los últimos chullpas, Alfred Métraux en Chipaya. (Enero-Febrero de 1931)", *Eco Andino*, 6(3): 41-82.
- PAZ SOLDÁN, Mateo. F. 1878. *Verdaderos límites entre el Perú y Bolivia*. Lima, Imprenta Liberal.
- PEREDO, Elizabeth. 2004. "Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina", *Serie mujer y desarrollo* N° 53 (LC/L.2066-P), Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Santiago.
- PIZARRO, Lucila. 1988. "Algunas reflexiones acerca de los espacios femeninos y masculinos en las Comunidades Aymara del Sector de Isluga". Documento de Trabajo N°. 10. Iquique, Taller de Estudios Regionales.
- PLATT, Tristán. 1980. "Espejos y maíz. El concepto de yanantin entre los macha de Bolivia". En A. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*, pp. 139-182. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PLATT, Tristán. 1988. "Pensamiento político

- aymara". En X. Albó (ed.), *Raíces de América. Mundo aymara*, pp. 355-443. Madrid, Alianza Editorial.
- PLATT, Tristán. 2001. "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes", *Estudios Atacameños*, 22: 127-155.
- POOLE, Deborah. 1991. Comentarios a "Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una Comunidad de Cusco", *Revista Andina*, 1: 38-40.
- POOLE, Deborah. 2000. *Visión, Raza y Modernidad. Una aproximación al mundo andino de imágenes*. Lima, Sur, Casa de estudios del socialismo.
- POUTIGNAT, Philippe y STREIFF-FENART, Jocelyne. 1995. *El Ámbito de investigación de la etnicidad: cuestiones claves. Théories de l'ethnicité*, pp. 154-188. París, Presses Universitaires de France. Traducción de Gilberto Giménez.
- PRICE, Richard. 1983. *First Time: The historical vision of an afro-american people*. Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press.
- QUIJANO, A. 2007. "Colonialidad del poder y clasificación social". En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*, pp. 93-126. Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- QUIJANO, Ánibal. 2015. Conferencia Magistral Inaugural. III Congreso Caribeño de Ciencias Sociales. FLACSO, Quito. <https://www.youtube.com/watch?v=OxL5KwZGvdY&t=49s>
- RANGEL, Marta. 2004. "Categorías de diferencia, trayectorias de desigualdad: superar la pobreza femenina diversa en América Latina". En M. D. Valenzuela y M. Rangel (eds.), *Desigualdades Entrecruzadas. Pobreza, género, etnia y raza en América Latina*, pp. 13-27. Santiago, Oficina Regional de la OIT para América Latina y el Caribe.
- RAPPAPORT, Joanne. 2002. *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 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. 17-84. La Paz, Editorial Mama Huaco.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1997. "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", *Temas Sociales*, 19: 27-52. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0040-29151997000100002&lng=es&tlng=es.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. "Mujeres y estructuras de poder en los Andes. De la etnohistoria a la política". En *Violencias Re-Encubiertas en Bolivia*, pp. 175-198. La Paz, Editorial Piedra Rota.
- RUBIN, Gail. 1986. El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología* (8) 30: 95-145.
- ROSEMBLATT, Karin. 1995. "Masculinidad y trabajo: El salario familiar y el estado de compromiso 1930-1950", *Proposiciones*, 26. Santiago, Ediciones Sur.
- RÖSING, Ina. 1997. Los diez géneros de Amarete. En D. Arnold y A. Spedding (eds.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, pp. 77-93. La Paz, ILCA, CLASE
- ROSTWOROWSKI, María. 1988. "La Mujer en la época prehispánica". Documento de Trabajo N°17. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- RUBIN, Gail. 1986[1975]. "El Tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo", *Nueva Antropología*, VIII(30): 95-145.
- SAFA, Helen. 2007. "Igualdad en diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes". En L. Suárez, E. Martín y A. Hernández (eds.), *Feminismos en Antropología. Nuevas propuestas críticas*, pp. 55-80. España, Ankulegi Antropología Elkartea.
- SALLES, Verónica. 1992. "Buscando armonía en dos universos religiosos". En S. Arce y A. Lorandi (eds.), *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes. 11 Congreso Internacional de Etnohistoria*, pp. 267-298. Coroico, La Paz: Hisbol.
- SÁNCHEZ-PARGA, José. 1990. "¿Por qué golpearla? Ética, Estética y Ritual en los Andes". Quito, Centro Andino de Acción Popular (CAAP).
- SCIORTINO, Silvana. 2015. "Procesos de organización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres en Argentina. Consideraciones sobre el feminismo desde la perspectiva indígena", *Universitas Humanística*, 79: 65-87.
- SCHNEIDER, David. 1975. La naturaleza del parentesco. En, Introducción a dos Teorías de la Antropología social, Barcelona, Anagrama.
- SCHNEIDER, David. 2000. Parentesco en Diccionario de Antropología Siglo XXI. Madrid España 391-393.
- SCKMUNCK, Romina. 2013. "Mujeres mapuche: Signos de identidad". *III Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género* (25, 26 y 27 de septiembre), La Plata.
- SCOTT, Joan. 1996. "El Género: Una categoría útil para el análisis histórico". En M. Lamas (ed.), *La construcción Cultural de la Diferencia Sexual*, pp. 265-362. México D.F. PUEG y Editorial Porrúa.
- SEGATO, Rita. 2010. "Género y colonialidad". En A. Quijano y J. Mejía (eds.), *La Cuestión decolonial*. Lima, Universidad Ricardo Palma – Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- SEGATO, Rita. 2014. "El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad", *Estudios Feministas*, 22: 593-616.
- SHAPIRO, Josh. 1983. "Anthropology and the study of gender". En E. Langland y W. Gowe (eds.), *A Feminist Perspective in the Academy*. Chicago, University Press.
- SIERRA, María Teresa. 2002. *Género y etnicidad. Aportes desde una antropología jurídica crítica*, pp. 72-80. Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- SILVERBLATT, Irene. 1990. *Luna, sol y brujas. Género y clases prehispánicas y coloniales*. Cusco, Centro de Estudios Bartolomé de la Casas.
- SPEEDING, Alison. 1997. "Investigaciones sobre género en Bolivia. Un comentario crítico". En D. Arnold y A. Spedding (eds.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, pp. 53-74. La Paz, ILCA, CLASE.
- SPEEDING, Alison. 2004. "Introducción a la sociología de la religión en el contexto andino". En Eadem (ed.), *Gracias a Dios y a los Achachilas: Ensayos de Sociología de la Religión en los Andes*, pp. 11-71. La Paz, Plural, ISEAT. Steve Stern, Los
- STERN, Steve. 1986. *Pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista Española*, Madrid: Alianza Americana.
- STICHTER, Sharon. 1990. Women, Employment and the Family in the international Division of Labour, Londres, The MacMillan Press
- STOLEN, Kristi Anne. 1987. *A Media voz. Ser mujer campesina en la sierra ecuatoriana*. Quito, CEPLAES.
- STOLCKE, Verena. (2003). La mujer es puro cuento: la cultura de género. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 19: 69-95.
- STRATHERN, Marilyn. 1979. "Una perspectiva

antropológica”. En K. Young y O. Harris (eds.), *Antropología y Feminismo*, pp. 133-152. Barcelona, Anagrama.

STRATHERN, Marilyn. 1987. Producing difference: connections and disconnections in two New Guinea highland kinship systems. En, *Gender y Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford university press, California, pp: 271-300.

THURÉN, B Britt-Marie. 1993. *El poder generado El desarrollo de la antropología feminista*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid.

THURNER, Mark. 2003. “Los indios y las repúblicas entre 1830-1880”. En *Historia de América Andina. Creación de las Repúblicas y Formación de la Nación*. Quito, Libresa.

TUDELA, Patricio. 1992. *Transformación religiosa y desintegración de la comunidad aymara tradicional en el norte de Chile*. Alemania, Editorial Holos.

TUDELA, Patricio. 2002. “El Estado y sociedad chilena ante los Aymaras de Tarapacá (1era Región de Chile): factores y consecuencias de su integración entre 1930-1973”. Comisión de Verdad y Nuevo Trato, Documento Interno Subgrupo de Trabajo Pueblo Aymara. Código: CVHNT/GTPIN/2002/024

UGALDE, P; McROSTIE, V; GAYO, E; GARCÍA, M.; LATORRE, C. y SANTORO, C. 2020. “13.000 years of sociocultural plant use in the Atacama Desert of northern Chile”, *Vegetation History and Archaeobotany* 30 (2), 213-230.

VAN DEN BERG, Hans. 1992. “Religión aymará”. En H. van den Berg y N. Schiffrers (eds.), *La cosmovisión aymará*, pp. 291-306. La Paz, Hisbol.

VÁSQUEZ, María Belén. 2015. *De Imilla a Tawaqu: una aproximación al conocimiento actual de las representaciones y prácticas menstruales en las mujeres aymara del norte de Chile*. Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Chile.

WALBY, Sylvia. 2002. ¿Posmodernismo? Teorización de la complejidad social. En Barrett, Michéle, A. Phillips y Rosamaría Nuñez (eds.) *Desestabilizar la teoría*. UNAM, México.

WARREN, Kay B. y BOURQUE, Susan C. 1976. “Campesinas y comuneras: subordinación sexual en la sierra peruana”, *Estudios Andinos*, 5: 77-97.

WILSON, F. 1988. “La representación del género en el pensamiento indigenista actual”. En (S/I) *Mujeres Latinoamericanas Diez Ensayos y una Historia Colectiva*. Lima, Centro de Estudios Flora Tristán.

YANAGISAKO, Sylvia. 1979. “Family and household: the analysis of domestic groups”, *Annual Rev Anthropology*, 8: 161-205.

YANAGISAKO, Sylvia y COLLIER, Jane. 1987. “Towards a unified analysis of gender and kinship”. En J. F. Collier y S. J. Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, pp. 15-50. California, Stanford University Press.

YAPITA, Juan de Dios. y ARNOLD, Denise. 1998. “Lo humano y lo no humano en Qaqachaka: categorías aymaras del parentesco y afinidad”. En D. Arnold (ed.), *Gente de carne y hueso. Las trampas del parentesco andino*, pp. 15-50. La Paz, ILCA.

TABLAS

Tabla 1.Resultados actividades productivas y reproductivas por género y fase del ciclo vital	109
Tabla 2. Distribución de los medios de producción (ganadería, agricultura, vehículos, capital comercial	115
Tabla 3. Actividades fuera y dentro del hogar (Textos escolares utilizados en el altiplano 1950-1990)	136
Tabla 4. Comportamientos ideales para mujeres y para hombres	137
Tabla 5. Brechas escolaridad, mujeres y hombres por localidad Último Nivel Aprobado de Enseñanza Formal	144
Tabla 6. Último Nivel Aprobado de Educación Formal grupo de mujeres y por localidad	145
Tabla 7. Último Nivel Aprobado de Educación Formal grupo de hombres aymaras por localidad	146
Tabla 8. Promedios generales de hijos nacidos vivos tenidos y comuna	148
Tabla 9. Último Nivel Aprobado en la Enseñanza, Promedios de Hijos Nacidos Vivos Tenidos y localidad	149
Tabla 10. PEA grupo Aymara por sexo y localidades	151
Tabla 12. Brechas de género, situación laboral, grupo mujeres aymaras y localidad (puntos porcentuales)	156
Tabla 13. Brechas de género, situación laboral, grupo hombres aymaras y localidad (puntos porcentuales)	158
Tabla 14. Actividad económica, grupo Aymara, sexo y localidad (porcentajes)	160

Tabla 15. Actividad económica grupo mujeres aymaras, sexo y localidad (porcentajes)	162
Tabla 16. Actividad económica grupo hombres aymaras, sexo y localidad (porcentajes)	164
Tabla 17. Ocupación, Sexo, Iquique, Actual Región de Tarapacá (porcentajes)	166
Tabla 18. Ocupación, sexo, distrito de Alto Hospicio (porcentajes)	168
Tabla 19. Ocupación, sexo, distrito de Mamiña (porcentajes)	169
Tabla 20. Ocupación, Sexo, Distrito de Isluga (porcentaje)	171
Tabla 22. Enfermedades más frecuentes por géneros	223
Tabla 23. Categorías de las diferencias de género, de los cuerpos y las sexualidades	271
Tabla 24. Fragmento de la ponencia presentada por Elsa e Inés Flores: “aproximación aymara”	283

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Mapa región de Tarapacá, norte de Chile	25
Figura 2. Actividades productivas y reproductivas, según fase del ciclo vital de los miembros de la unidad doméstica, por género	111
Figura 3. Distribución de los medios de producción (ganadería, agricultura, vehículos, capital)	116
Figura 4. Escolaridad por sexo y localidad	144
Figura 5. Último Nivel Aprobado de Educación Formal grupo de mujeres y por localidad	146
Figura 6. Último Nivel Aprobado de Educación Formal grupo de hombres aymaras por localidad, actual región de Tarapacá	147
Figura 7. Promedios generales de hijos nacidos vivos tenidos y comuna	148
Figura 8. Último Nivel Aprobado en la Enseñanza, Promedios de Hijos Nacidos Vivos Tenidos y localidad	149
Figura 9. PEA grupo Aymara por sexo y localidades	152
Figura 10. Población aymara económicamente activa según sexo, escolaridad y localidad	153
Figura 11. Situación laboral, grupo Aymara por sexo y localidades	155
Figura 12. Brechas de género, situación laboral, grupo mujeres aymaras, localidad (puntos porcentuales)	157
Figura 13. Brechas de género, situación laboral, grupo hombres aymaras y localidad (puntos porcentuales)	158
Figura 14. Actividad económica, grupo Aymara, sexo y localidad (porcentajes)	161
Figura 15. Actividad económica grupo mujeres aymaras, sexo y localidad (porcentajes)	163

Figura 16. Actividad económica grupo hombres aymaras, sexo y localidad (porcentajes)	165
Figura 17. Ocupación, sexo, Iquique, (porcentajes)	167
Figura 18. Ocupación, sexo, distrito Alto Hospicio (porcentajes)	168
Figura 19. Ocupación, sexo, distrito Mamiña (porcentajes)	170
Figura 20. Ocupación, sexo, distrito Isluga (porcentaje)	172
Figura 21. Procedencia de las mujeres de la comunidad de Isluga (1982)	183
Figura 22. Procedencia de las mujeres de la comunidad de Cariquima (1992)	183
Figura 23. Procedencia de las mujeres Manqha Saya, Isluga (1982)	184
Figura 24. Procedencia de las mujeres Arajj Saya, Isluga (1982)	184
Figura 25. Destino de las mujeres en Isluga (1982)	185
Figura 26. Destino de las mujeres por parcialidad en Isluga (1982)	186
Figura 27. Destino de las mujeres de Cariquima (1992)	186
Figura 28. Destino de las mujeres por parcialidad en Cariquima (1992)	187

LISTADO DE FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1: Estancia de Enquelga (2000)	8
Fotografía 2: vista de las vegas y chacras de Manqha Saya (parte baja) de Isluga (1997)	12
Fotografía 3: una casa en Cariquima (20015)	16
Fotografía 4: Chacha-Warmi en su estancia, Chulluncane, Arajj Saya (parte alta) de Cariquima (2015)	20
Fotografía 5: una mañana de floreo en Enquelga, estancia de Arajj Saya (parte alta de Isluga) en el verano de 2009.	33
Fotografía 6: ...en la estancia de Cotasaya (Manqha Saya, Isluga) un momento de visita y de reencuentro con una qollere (sanadora) en el año 2006	40
Fotografía 8: En el corral (2015)	101
Fotografía 9: Tejiendo fajita (1998)	104
Fotografía 10: trabajo en el valle...	106
Fotografía 11: beneficiando quinua (2015)	110
Fotografía 12: lavando quinua	110
Fotografía 13: tostando quinua	110
Fotografía 14: Terminal Agropecuario de la ciudad de Arica (2016)	117
Fotografía 15: Terminal agropecuario en la ciudad de Iquique (2010)	118
Fotografía 16: Terminal Agropecuario en la ciudad de Arica (2016)	125
Fotografía 17: En feria de la ciudad de Iquique (2010)	126
Fotografía 18: jugando en Enquelga, Arajj Saya, Isluga (2009)	139
Fotografía 18: trabajando en el Terminal Asoagro en la ciudad de Arica (2016)	178
Fotografía 20: chacha-warmi, Cariquima (2015)	206
Fotografía 20: chacha-warmi, Isluga (2015)	206

Fotografía 21: hombres de Cariquima representando la fiesta de los carnavales en la Feria Anual de la comuna de Colchane (2016)	222
Fotografía 24: Mamita Guadalupe en la iglesia de la estancia de Mauque, Arajj Saya, Isluga (2009)	265
Fotografía 25: Tata san Felipe en la iglesia de la estancia de Mauque, Arajj Saya, Isluga (2009)	265
Fotografía 26: suegro y nuera de Pisiga Karpa, estancia de Manqha Saya, Isluga, en su casa de Pozo Almonte (pueblo situado en la pampa del Tamarugal)	275
Fotografía 27: En escuela de líderes organizado por ONU Mujeres. 2019	276
Fotografía 28. participando en ferias de los pueblos indígenas, Iquique, 2010	288
Fotografía 29: feria de los pueblos indígenas en Iquique (2010)	288
Fotografía 30: participando en un taller organizado por el Programa de Reparación y Atención Integral en Salud y Derechos Humanos (PRAIS) en la ciudad de Arica en 2012.	310

E T H N O G R A P H I C A

Gran Chaco

ontologías, poder, afectividad

FLORENCIA TOLA, CELESTE MEDRANO Y LORENA CARDIN

ISBN 978-987-27338-6-5

Arte verbal qom

consejos, rogativas, relatos

CRISTINA MESSINEO

TEXTOS Y COMENTARIOS DE MAURICIO MAIDANA

ISBN 978-987-27338-8-9

El teatro chaqueño de las crueldades

memorias qom de la violencia y el poder

FLORENCIA TOLA Y VALENTÍN SUAREZ

ISBN 978-987-46070-1-0

La vaquerita y su canto

una antropología de las emociones

JUAN JAVIER RIVERA ANDÍA

ISBN 978-987-46070-4-1

Los evangelios chaqueños

misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX

CÉSAR CERIANI CERNADAS

ISBN 978-987-46070-9-6

Cañaris

etnografías y documentos de la sierra norte del Perú

JUAN JAVIER RIVERA ANDÍA

ISBN 978-987-4474-14-8

Cañaris II

arquitectura, organología y tradición oral en Incahuasi y regiones circunvecinas

JUAN JAVIER RIVERA ANDÍA

ISBN 978-987-4474-58-2

Gente de Isla

una etnografía de Apiao, Chiloé, Chile

GIOVANNA BACCHIDDU

ISBN 978-987-4474-36-0

¿Qué es un animal?

CELESTE MEDRANO Y FELIPE VANDER VELDEN

ISBN 978-987-4474-19-3

El Impenetrable chaqueño como construcción etnográfica

MARIANA GIORDANO, MARÍA BELÉN CARPIO, CECILIA QUEVEDO (COMP.)

ISBN 978-987-4474-57-5

Salud intercultural de pueblos originarios y migrantes

Una perspectiva crítica desde Tarapacá

NANETTE LIBERONA CONCHA Y CARLOS PIÑONES RIVERA

ISBN 978-987-4474-60-5

PALABRA REVERSA

Una antropología alterada por la alteridad

Entrevistas a Philippe Descola

FLORENCIA TOLA

ISBN 978-987-4474-15-5

Conversar Mundos

Naturalezas, Culturas y Ontologías

en la Antropología Contemporánea

Conversaciones con Denise Arnold, Bruno Latour, Marcio Goldman, Pedro

Pitarch, Eduardo Viveiros de Castro

EDITADAS POR FRANCISCO PAZZARELLI

ISBN 978-987-4474-22-3

Acción e influencia

en las Tierras Bajas Sudamericanas

JOSÉ KELLY

ISBN 978-987-4474-47-6

www.rumbosur.org/ethnographica/



Vivian Gavilán Vega es académica del Departamento de Antropología de la Universidad de Tarapacá. En el año 1977 comienza las visitas a la comunidades del altiplano del norte chileno, reside en diferentes estancias de Isluga y Cariquima entre los años 1982 hasta finales de 1984. Entre 1983 y 2000 trabaja con las agrupaciones de mujeres de estas colectividades y de otros grupos que se adscriben al pueblo Aymara en Iquique y Arica en actividades de apoyo a iniciativas de comercialización de tejidos y organización para configurar redes regionales y nacionales. Ha liderado proyectos de investigación financiados por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT) de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo que se anclan en este territorio desde el año 1996.

No se trata solo de un título el que abre este largo y profundo trabajo etnográfico realizado por la antropóloga Vivian Gavilán, cuya labor se extiende desde la década de 1980 hasta la actualidad. Estamos ante una autora profundamente involucrada con la historia del norte de Chile y con las mujeres del altiplano de Tarapacá. No solo hizo suya esa historia singular: se la apropió, la comprendió y la vivió. La historia de la pampa, del salitre, de esa clase obrera que legó al país quizás el primer movimiento social de larga duración, que desde fines del siglo XIX fue dando forma a lo que, en el siglo XX, se consolidaría como el movimiento obrero chileno. Un proceso forjado en territorios que el estado chileno anexó en su expansión fronteriza, y que la autora conoce también desde la memoria familiar. En tiempos de las salitreras eran numerosas las nacionalidades y los diversos orígenes étnicos de esa población trabajadora que también involucró a poblaciones de habla quechua y aymara. Quiero decir con esto, que la autora de este notable texto que lleva por título *Lo que el territorio nos susurra a las mujeres. Etnografías para historizar relaciones de género en dos comunidades que se adscriben al pueblo Aymara en el norte de Chile* incorpora en el estudio que nos entrega, una manera de comprender el tiempo y el espacio, de internarse en su tiempo y su espacio.

Ximena Valdés

