

SISTEMAS DE GÉNERO Y LA DIVISIÓN SOCIAL DEL TRABAJO EN LA COMUNIDAD AYMARA TRANSLOCALIZADA DEL NORTE CHILENO

Gender Systems and the Social Division of Labor in the Translocated Aymara Community of Northern Chile

VIVIAN GAVILÁN*

Fecha de recepción: 14 de mayo de 2022 – Fecha de aprobación: 21 de noviembre de 2022

Resumen:

Se presentan los resultados de un estudio sobre el devenir de la división del trabajo marcado por el género en Isluga y Cariquima, dos comunidades aymaras del altiplano del norte de Chile. Para observar estas dinámicas se consideraron datos etnográficos acopiados a fines del siglo XX e inicios del XXI. Desde un marco teórico que sitúa al binarismo de género, como arbitrariedad cultural, en el centro de las estructuras de poder y como eje de la organización social y económica de la comunidad, se plantea que la unidad doméstica y la comunidad aymara se sostienen en la pareja conyugal. El sistema matrimonial posiciona a las mujeres y a lo femenino como agentes principales de la reproducción de la unidad doméstica y otorga a los hombres y a lo masculino el control del trabajo y sus beneficios. Si bien los cambios que implican los procesos de descampesinización, desagrarianización y urbanización de la comunidad requieren de investigaciones actualizadas, los resultados permiten plantear que la unidad *chacha-warmi* (esposo-esposa) se mantiene como institución regulada por un régimen de género que lleva a las mujeres a centrar sus vidas en torno al trabajo como proveedoras de bienestar material y de los cuidados en la comunidad translocalizada.

Palabras clave: género; trabajo; aymaras.

Abstract:

I present the results of a study that sought to know the evolution of the division of labor marked by gender in Isluga and Cariquima, two Aymara communities in the highlands of northern Chile. In order to regard these dynamics, I consider ethnographic data collected at the end of the last century and the beginning of the current one. From a theoretical framework that places gender binarism, as cultural arbitrariness, at the center of power structures and as the axis of the community's social and economic organization, I put forward that the domestic unit and the Aymara community are sustained by the common law couple. The marital system positions women and the feminine aspects as the main agents of the reproduction in the domestic unit and gives men and the masculine control of work and its benefits. Although the changes that are implied by the processes of de-peasantization, de-agrarianization and urbanization of the community require up-to-date research, the results allow us to suggest that the *chacha-warmi* (husband-wife) unit remains an institution. The latter is regulated by a gender regime that leads women to center their lives around work as providers of material well-being and care in the translocated community.

Keywords: gender; work; Aymara.

* Dra. en Antropología. Académica de la Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. El artículo se encuentra enmarcado en el Proyecto UTA Mayor Extraordinario N° 3749-20 del Concurso Proyectos Mayores de Investigación Científica y Tecnológica de la Universidad de Tarapacá titulado "Cuerpos, sexos y géneros en los pueblos originarios del Norte chileno".
ORCID: 0000-0002-6913-378 Correo-e: vtgavilanv@academicos.uta.cl

Introducción

A mediados del siglo XX las comunidades rurales del territorio que ocupa el actual extremo norte de Chile continuaban siendo afectadas por las políticas extractivistas impulsadas por el Estado. La generación de polos de desarrollo basados en la liberación de impuestos de productos importados y la ampliación de la red vial fueron impulsando cambios significativos en las localidades ubicadas en la zona altiplánica. Se trata de un período de expansión de los mercados laborales en las ciudades de la costa y de la ampliación de la Escuela Nacional, lo que fue incidiendo en los procesos de descampesinización, desagrarización y urbanización de las familias que residían en esta zona, lugar en el que se centra este trabajo. Una de las particularidades de los cambios que experimentaron las unidades domésticas ha sido su translocalidad, es decir, su adaptación a los nuevos escenarios socioeconómicos a través de la articulación de la vida en sus lugares de origen con la de los centros urbanos (Gundermann & González, 2008). Es “la interrelación social, económica y cultural entre lo rural y lo urbano, la que despliega a la nueva comunidad translocalizada” (Carrasco & González, 2014, p. 228).

Gundermann (1998, 2001) señala que a partir de la segunda mitad del siglo XX se van produciendo intensas migraciones a las ciudades y la comunidad aymara va formando parte de una economía capitalista. En este contexto se constituyen mercados, se generan dinámicas de secularización del pensamiento y de los mundos de vida populares, entre otros aspectos, como efectos de los procesos de modernización. Este autor aplica el concepto de comunidad translocalizada para nombrar la expansión de las familias aymaras en la región,

proceso en que las instituciones comunales cumplieron un rol central puesto que son las redes sociales propias de la comunidad local, como el parentesco y el matrimonio, las que hicieron posible su continuidad transformada.

En efecto, actualmente la mayoría de la población que se adscribe al pueblo aymara reside en áreas urbanas. El Censo de Población y Vivienda de 2017 indica que 83,5% de la población que se adscribe a este pueblo afirmó residir principalmente en las ciudades. Se trata de un grupo social, cultural y políticamente diverso producto de los procesos históricos de colonización y neocolonización. El análisis que realicé de datos del Censo Nacional anterior (año 2002) muestra que entre las personas adscritas al pueblo Aymara en las regiones del extremo norte chileno habían aumentando los niveles de escolaridad, las rupturas matrimoniales, el trabajo por cuenta propia y el asalaramiento, y el volumen de residentes en los centros urbanos más dinámicos, al mismo tiempo que había disminuido el número de hijos nacidos por mujer.

Las revisiones de los datos por sexo evidenciaron comportamientos diferenciados entre las mujeres y los hombres. Había más hombres en la categoría casados y más mujeres en las de convivientes y menos solteras. En la categoría de separados había más féminas que varones. La escolaridad había incidido de manera significativa en el comportamiento reproductivo de las mujeres. Los cambios producidos en los modos de vida, determinados por las transformaciones en las actividades económicas y el uso de anticonceptivos, estaban promoviendo nuevas formas en las relaciones entre esposa y esposo y entre madres-padres e hijas/os. El acceso a la educación había sido diferenciado y la tendencia

mostraba que las mujeres iban a la zaga de los hombres. El trabajo por cuenta propia seguía siendo significativo, especialmente para las mujeres, ya que permitía conciliar los cuidados de los miembros del hogar y la obtención de ingresos. Esta fuente de información poblacional indicaba que el grupo de las mujeres que alcanzaba mayores niveles de escolaridad tenía, en promedio, menos hijos nacidos vivos que sus pares de menor escolaridad y menos que el promedio alcanzado por las mujeres que no se adscribían a los pueblos originarios reconocidos por el Estado chileno (Gavilán, 2020).

Estos antecedentes dan luces sobre los efectos de las transformaciones, sin embargo, disponemos de pocos estudios respecto de los cambios que se han desplegado en las relaciones de género. Y, si una de las principales características de la comunidad aymara es que se ha translocalizado y que son las redes sociales generadas por el parentesco y el matrimonio las que han facilitado su adaptación a los nuevos escenarios, el sistema de género que organiza el trabajo también debe haber experimentado cambios. En este marco, me propongo explorar un camino a la visibilización del lugar que ocupa el régimen de género en las transformaciones que se han desplegado en la división del trabajo en los últimos cincuenta años.

La noción de comunidad aymara translocalizada nos permite situar el estudio del devenir de las relaciones de género en el contexto socio-histórico que ha impuesto el modelo económico neoliberal y el modelo cultural occidental eurocentrado del trabajo, liderado por el Estado y la sociedad chilena. Para observar estas dinámicas describo prácticas relacionadas con la división del trabajo entre mujeres y hombres desde un marco teórico que sitúa al binarismo

de género, como arbitrariedad cultural, en el centro de las estructuras de poder y como eje de la organización social de la comunidad aymara.

En mi investigación sigo la tesis de que la vinculación entre trabajo y sistemas de género depende de factores culturales y no de las diferencias biológicas entre mujeres y hombres y que no es suficiente identificar actividades ni tampoco identificar qué personas hacen qué cosas, sino que todo ello debe inscribirse en el conjunto de relaciones sociales y de significaciones culturales a través de las cuales se articulan la división del trabajo y el régimen de género (Comas D'Argemir, 1995). Dolors Comas D'Argemir sostiene que las relaciones sociales existentes se concretan en determinadas maneras de repartir el trabajo y que su división es un punto de llegada, es decir, es resultado de un determinado estado de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales que le son intrínsecas. De esta manera, me interesa estudiar el valor diferencial que las comunidades aymaras de Isluga y Cariquima asignan a las mujeres y a los hombres para la producción de bienes y servicios y las relaciones sociales en las que esta procede.

Con el propósito de situar los datos acopiados y las interpretaciones que realizo en el contexto de los estudios de género en comunidades indígenas del sur andino, expongo un breve estado del arte para debatir la tesis de la complementariedad de roles de mujeres y hombres fuera de los sistemas de género históricos que organizan las prácticas sociales de las colectividades. Planteo que hacen falta investigaciones que den cuenta de las maneras en que estos sistemas operan para reproducir determinados órdenes que posicionan a mujeres y a hombres en relaciones de desigualdad social y política.

Las bases empíricas sobre las cuales reflexiono consisten en datos etnográficos levantados en trabajo de campo realizado entre los años 1980 y 2008. Retomo antecedentes presentados en un artículo anterior (Gavilán, 2002), que presenta resultados de investigación cualitativa, y de un trabajo de campo intensivo durante 1980 y 1984, emprendido en las comunidades de Isluga y Cariquima, para agregar antecedentes respecto del devenir del trabajo en el siglo XXI, basado en entrevistas, observación participante y notas de campo de prácticas laborales de las mismas unidades domésticas con las cuales me relacioné antes.

El texto parte con una descripción general de las comunidades estudiadas y continúa con una revisión de los estudios de género en la región a modo de contexto y de diálogo con el objeto de debatir la hipótesis de la complementariedad entre mujeres y hombres. Sigue una síntesis de la división del trabajo entre los géneros en la economía campesina que perduró en gran parte del siglo XX y la transición hacia un modo de vida caracterizado por nuevas formas de integración a los mercados y a la sociedad nacional. Dispongo, así, de datos que sostienen la idea de que las relaciones de género han sido relevantes para la continuidad transformada de las comunidades estudiadas, puesto que el trabajo de las mujeres contribuye de manera significativa a su reproducción, y que ello es posible por su posición política y porque culturalmente se les asigna el rol de proveedoras de bienes materiales y de encargadas de las tareas de cuidado de la familia. Presento esta hipótesis en las reflexiones finales para sostener que se precisa continuar con investigaciones empíricas que contribuyan a una mejor comprensión de las relaciones de género actuales en los pueblos originarios.

Isluga y Cariquima, las comunidades estudiadas

En Isluga y Cariquima, cuya población alcanza 1.728 personas, cerca del 80% de sus habitantes declaran pertenecer al pueblo aymara (Censo, 2017). Ubicadas geográficamente de manera contigua, cada una de estas comunidades se define como una unidad social diferenciada, con un territorio delimitado, con fiestas propias y relaciones de parentesco y de matrimonio específicas (Gavilán, 2020). 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.

En 1980, la dictadura cívico-militar realizó cambios en la administración política del territorio nacional, uniendo a ambas comunidades en la actual comuna de Colchane, cuyo centro administrativo se ubica en una de las estancias de Isluga, cercana a la frontera con Bolivia. Hasta la década de 1970, los caseríos pertenecían a cada una de estas comunidades con un territorio delimitado y se ubicaban geográficamente siguiendo los ríos Isluga y Cariquima, con un pueblo central o *marka*, ligado primero a la administración colonial y, con posterioridad, a la República. Así, la *marka* unía a las dos mitades (*Mankha Saya* y *Arajj Saya*) y organizaba territorialmente a los grupos, lo que se observa hasta la actualidad en las festividades de los carnavales y santos patronos y, en menor medida, en las relaciones matrimoniales (Gavilán, 2020).

Las mitades o *sayas* eran lideradas simbólicamente y socialmente por un cacique o *Mallku* y una cacica o *T'alla*, figuras que fueron perdiendo importancia política y social a lo largo del siglo XX. En las estancias era donde se desarrollaba la vida cotidiana de las unidades domésticas, mismas que configuraban grupos corporados en torno a tierras de pastoreos y agrícolas. Estas unidades podían estar formadas por uno o tres grupos de parentesco de afiliación patrilineal y residencia patrilocal. La asamblea comunal era la instancia que agrupaba a las familias para discutir los problemas colectivos de orden económico, social y religioso, y la representatividad de los grupos domésticos la asumían los hombres. Sin embargo, en ausencia de estos, eran las mujeres las que tenían la obligación de asistir y participar, aunque no podían tomar decisiones importantes (Gavilán, 2020).

Cuando este territorio quedó anexado al Estado chileno (1879), los jueces de distrito se superpusieron a la figura del cacique. Los jueces eran líderes locales elegidos por la administración estatal cada año y que representaban a cada una de las *sayas* o mitades como agentes con atribuciones legales para dirimir conflictos sociales y familiares que no lograban resolverse a nivel de la unidad doméstica o del grupo de parientes. En 1980 se creó la actual administración geopolítica que instala el municipio dirigido por un alcalde, designado en tiempos de dictadura y elegido desde 1990. Con este la presencia del Estado se volvió más fuerte, ya que articuló al conjunto de instituciones que tenían la función principal de integrar a la población a la sociedad nacional.

Desde los años noventa las y los miembros de ambas comunidades participan en organizaciones aymaras que reivindican derechos ciudadanos. Estas, a partir de la Ley Indígena

19.253, promulgada en 1993, y la aplicación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), van abriendo camino hacia la ciudadanía étnica, es decir, bregan por un proceso de integración a la sociedad nacional mediante su condición de grupo diferenciado culturalmente. En las dos décadas de este siglo, las familias residen principalmente en los pueblos y ciudades de la costa de la región de Tarapacá y en sus localidades de origen (Gavilán, 2022).

Los sistemas de género, la división del trabajo y las desigualdades sociales

Los estudios sobre la división del trabajo por 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 investigarlas y no darlas por sentadas. El debate se construye alrededor de las definiciones del trabajo doméstico, trabajo, no-trabajo, valores de uso y valores de cambio, relación entre actividades productivas y reproductivas, entre otros (Mackintosh, 1979; Yanagisako, 1979; Harris & Young, 1981; Harris, 1986; Moore, 1991; Deere, 1992).

Mackintosh (1981) afirmó que comprender la división del trabajo entre los géneros implica examinar no solo los trabajos que los hombres y las mujeres hacen, sino también las relaciones bajo las cuales estos se realizan. Comas D'Argemir (1995) planteó 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 desigualdad y nos convoca a poner 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. En nuestro caso de estudio, estas 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 y cultural, por la integración a la sociedad nacional.

Uno de los aspectos importantes que aportan estos enfoques al análisis social es la necesidad de ampliar la esfera económica para incluir tanto la reproducción de mercancías como la reproducción social de las personas. Esto implica comprender cómo la regulación social de la sexualidad forma 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). En este marco conceptual, la noción de régimen de género es útil pues permite comprender un patrón de prácticas que construye, en términos binarios, varios tipos de masculinidad y feminidad, que posicionan a las personas según el prestigio y el poder (Kessler et al., 1985) y estructuran el sistema de división social del trabajo.

En el último tercio del siglo XX las y los investigadores de comunidades indígenas en los Andes sostuvieron hipótesis acerca de las relaciones de género en un contexto de posturas indigenistas. Desde una perspectiva culturalista tendieron a enfatizar las diferencias con las tradiciones occidentales y, basados en la idea de que se trataba de sociedades dualistas, plantearon la idea de la complementariedad entre mujeres y hombres como ideal andino. Tal tesis condujo a utilizar la noción aymara o quechua de matrimonio como respaldo a la idea de la inexistencia de dominación masculina que se denunciaba en Occidente.

A partir de un trabajo etnográfico realizado en una comunidad macha, en Bolivia, Tristan Platt (1980) sugirió que el término quechua *yanantin* (matrimonio) representaba una relación como si fuera simétrica e igual, cuando en la realidad carecía de simetría. Así, la desigualdad entre el hombre y la mujer cristalizada en el monopolio masculino sobre el poder político se representaba como un problema meramente lógico, para cuya solución bastaba tratarlo de manera lógico-simbólica. Olivia Harris (1985) y su estudio de los laymi, también en Bolivia, propuso que el concepto aymara *chachawarmi* hacía referencia a la unidad conyugal, la cual era representada básicamente como complementaria en la medida que refiere a la unidad entre hombre y mujer como modelo de la organización social y económica de la unidad doméstica. Sin embargo, la autora señalaba las limitaciones de este concepto para explicar las relaciones de género toda vez que no incluía otros aspectos del comportamiento de ambos sexos, tales como la violencia y la exclusión de ciertos ámbitos de la vida social.

De la Cadena (1991), por su parte, investiga en una comunidad del sur peruano haciendo esfuerzos por historizar el estudio de las relaciones de género y sugiere que los procesos de dominación en los que viven las mujeres las subordinan a los hombres en varios ámbitos de la vida social. No obstante, el concepto de etnicidad por ella aplicado dejó de lado las conexiones entre grupos locales y los sistemas político, económico y discursivo mayores (coloniales y neocoloniales) que excluyen y que componen y recomponen las relaciones interétnicas (Poole, 1991). Avanzada la década de los noventa, algunas autoras plantearon que la separación de etnia y género limitaba los avances. Barrig (1999) señaló que en el Perú ambos campos crearon formas de 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 la identidad de género y la etnia en tanto que los segundos se orientaron a identificar las desigualdades sociales entre mujeres y hombres.

En la misma línea, Paulson & Calla (2000) distinguen los análisis 'clásicos' de género (siguiendo el movimiento de género y desarrollo) y la exploración 'andinista' del género (que sigue enfoques más etnográficos y antropológicos dirigidos hacia la cultura y la etnia). El análisis clásico de género arguye que la etnia ha estado asociada a una 'tradición' que necesita ser superada mediante la educación y el mejoramiento de las condiciones de vida. El culturalismo andino, por su parte, se opone a este tipo de modernización, por lo que rechaza este tipo de análisis y afirma que constituye una posición imperialista que divide a las comunidades y erosiona lo que aún queda de la cultura andina (Laurie & Calla, 2006).

Helen Safa (2007) señaló 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. Tal ideología 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 que el esquema de la igualdad genérica exige oportunidades iguales por ser el hombre y la mujer en esencia una misma cosa, la complementariedad genérica plantea "la igualdad en diversidad". Para esta autora, 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 (2007) sostiene que el sistema de complementariedad de género enfrenta una tensión constante debido a la economía de mercado y 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 produjeron 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 una mujer/esposa/madre dependiente económicamente corresponde a un modelo impulsado por la sociedad capitalista industrial (Roseblatt, 1995) que se va generalizando al conjunto de la sociedad. En consecuencia, sería interesante observar cómo

este se va superponiendo al esquema local y 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 & Warren, 1976; De la Cadena, 1991).

Si bien la obsesión de la antropología por las diferencias condujo a la búsqueda de las 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. La línea teórica que entiende Latinoamérica como un espacio sociopolítico estratificado en el que actúan estructuras de dominación coloniales es una de ellas. Se trata de ver cómo operan las diferencias culturales en un contexto de desigualdades sociales. Silvia Rivera Cusicanqui (1996) ha sostenido que en los Andes se ha producido un proceso creciente de occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género. Planteó 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 profundamente 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. (1996, p. 4)

Agrega que la complementariedad como principio de organización del género no implicó igualdad social, sino que el sistema normativo de género en el pasado incorporó dos asimetrías complementarias en su

sistema de parentesco. Se creó 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 (Rivera Cusicanqui, 2010).

Por su parte, Elizabeth Peredo (2004) planteó 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, esta 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. Para esta autora, los procesos de cambios se entienden en el contexto de la colonización y luego del colonialismo interno. Según ella 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. La mayoría de estas culturas estaría inmersa 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 en ellos entran en juego la fuerza de la cultura de origen y 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.

Para el caso peruano, Maruja Barrig (2001) llamó la atención sobre la invisibilidad de las mujeres indígenas en las investigaciones que se realizaron en los años ochenta y noventa. En sus estudios constata una primera dificultad para establecer quién es indígena en el contexto de transformaciones sociales y culturales que afecta a este grupo social. Así, ocupa los términos *desandinizar* para calificar los cambios en la sierra y *desindigenizarse* para referirse al proceso de cambios en las ciudades como resultado de la educación y un mayor contacto con las costumbres urbanas. Pero queda la duda abierta de si la “desandinización” y la “desindigenización” corresponden únicamente a este período de tiempo, puesto que la autora no informa acerca de las particularidades que adquiere ese momento en el Perú. El ascenso social de las mujeres producto de las migraciones hacia Lima llevó a la desindigenización: un proceso de cambio cultural esperado por la sociedad dominante. Con otras palabras, la descampesinización y la salarización de las mujeres –vía el trabajo doméstico en la ciudad– habría sido acompañada de cambios socioculturales que las ubicaron en otra posición social y las llevaron a dejar de ser indígenas.

Podríamos preguntarnos si es posible dejar de ser indígena con el cambio de vestimenta, de la lengua u otra condición que ofrece la vida urbana. Si bien Barrig (2001) señala que en Perú las migraciones se produjeron masiva y continuamente a partir de la década de 1950, no queda claro por qué su impacto fue diferente al de otros períodos de la historia del país. Ella argumenta que la motivación de los desplazamientos apunta a pretender “dejar atrás la

pobreza y de 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. Si bien es cierto que ocurren transformaciones sociales y culturales importantes, solo si se tiene una visión esencialista de la etnicidad y de lo cultural se puede afirmar algo así como un proceso de desindigenización. La calificación de “cholo emergente” por parte de los no indígenas es la categoría que estos utilizan para diferenciar a los subgrupos existentes al interior de la población que descienden de los pueblos originarios, pero Barrig no informa nada de los cambios socioculturales, aunque sí menciona la persistencia de las fronteras étnicas.

Por otra parte, no reconocer la diferenciación interna a la colectividad de mujeres indígenas presupone un sujeto femenino monolítico y una representación de la mujer indígena desde el otro, olvidando las propias representaciones que esta realiza de sí misma (Hernández & Suárez, 2008). La historización de las relaciones sociales, culturales y políticas intra-género en los distintos grupos sociales y culturales se precisa por la profundización del capitalismo y 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 regional. Esto no niega que 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. Es justamente la historización de las tradiciones culturales y de las etnicidades lo que nos permite comprender los procesos de reetnicización que se han ido desplegando en los últimos cincuenta años en América Latina, puesto que las identidades étnicas han ido configurando conjuntos sociales que exigen a las sociedades nacionales ser considerados culturalmente diferentes y que cuestionan a los Estados que pretenden ser monoculturales.

Es en el contexto del reconocimiento del pueblo aymara en el norte chileno por parte del Estado (Ley 19.253) que emergen líderes cuyas reflexiones, basadas en la valoración del pasado indígena, se refieren a las relaciones de género para denunciar la histórica discriminación étnica, cultural y racial. Estas prácticas contra-hegemónicas muestran formas de apropiación de los estudios antropológicos indigenistas que hablaron de complementariedad entre los géneros como un principio básico de la filosofía andina. Estas líderes 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) se entiende como “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”. El concepto *jaquichasiña* o casamiento contiene la idea de que 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. (Flores & Flores, 1997, p.4).

Plantean que el concepto *chacha-warmi* (relación esposo-esposa) es el que constituye el eje de las relaciones de género, puesto que se basa en la práctica ancestral de convivencia entre mujeres y hombres andinos, constituyendo un modelo alternativo de género que la sociedad occidental puede adoptar. Esta concepción toma en cuenta la complementariedad entre los géneros y no la igualdad, ya que reconoce a hombres y a mujeres como diferentes y valora esta diferencia, porque esta 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 alternar o permitir la colaboración mutua.

De este modo, por primera vez un grupo de mujeres aymaras a fines del siglo XX en la ciudad de Arica exponen ante la comunidad regional una historia de las relaciones de género y una propuesta que reivindica la diferencia cultural. La interpretación del pasado es una estrategia para una crítica del presente y una puerta que abre un nuevo camino para denunciar la dominación cultural. No obstante, al mismo tiempo, las bases de la diferencia cultural afirmada en un pasado esencial y a-histórico las lleva a invisibilizar las desigualdades sociales basadas en los regímenes de género vigentes y a demandar al Estado moderno colonizador políticas diferenciadas para mantener el orden familiar sostenido en la complementariedad contenida en el concepto *chacha-warmi*. Se trata de una ideología, puesto que las representaciones de las diferencias sociales entre mujeres y

hombres conducen a mantener las relaciones de poder entre los géneros y el *statu quo* de las relaciones familiares, Con cambios en sus significados, la noción de *chacha-warmi* es retomada por algunas líderes del siglo XXI. Algunas de ellas son profesionales con un discurso elaborado para la comunidad nacional e internacional y que plantean que el modelo de género contenido en la pareja conyugal organizó la vida social en el pasado, pero en el presente se plantea como un proyecto, una utopía, pues la sociedad aymara es una colectividad heterogénea. Denuncian procesos de dominación colonial que vulneran los derechos humanos de los pueblos originarios y ensayan estrategias para el cambio. Estas líderes se declaran feministas y participan de distintos movimientos políticos; no pertenecen a comunidades formadas en tiempos coloniales, sino a familias que emigraron de los países vecinos hacia el norte de Chile durante la primera mitad del siglo XX.

Estas observaciones no deben minimizar la importancia que ha tenido este discurso contrahegemónico, pues ha ido configurando un referente para la afirmación positiva de la identidad aymara que impulsó a acciones colectivas orientadas a cuestionar las relaciones de poder presentes en las tradiciones culturales de género hegemónicas que privilegia a Occidente (Gavilán & Carrasco, 2018). De aquí la importancia de la propuesta realizada por Marisol de la Cadena y Orin Starn (2010) de que la indigeneidad sería un proceso histórico abierto, marcado de manera inevitable por colonialismos pasados y presentes, pero que aun así también se desarrolla como un camino aún indeterminado.

Este recorrido expone la trayectoria que han seguido los estudios sobre las relaciones de género en las comunidades andinas y muestra que la hipótesis sobre la complementariedad como principio que organiza el sistema de género enfatizó las continuidades culturales invisibilizando los procesos de expansión del capitalismo y del accionar de los Estados-naciones modernos en las dinámicas de neocolonización. La importancia que adquiere la unidad conyugal en la reproducción de los hogares y de las relaciones parentales es persistente; sin embargo, hacen falta investigaciones que den cuenta de los cambios que se van cursando en el devenir de la división social del trabajo. Los procesos de occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género en comunidades indígenas, que se han producido desde los tiempos coloniales, requieren de bases empíricas para comprender la posición de las mujeres en un orden social donde la dominación masculina se articula con la dominación étnica y racial en un sistema capitalista que condiciona las relaciones sociales en la que nos desenvolvemos.

Es en este marco que el concepto de translocalidad visualiza a agentes sociales y económicos definiendo estrategias para vivir a partir de las orientaciones de los sistemas de género que organizan la división del trabajo entre mujeres y hombres. Estos han habilitado a las y los miembros de las comunidades de Isluga y Cariquima para adaptarse a un sistema neoliberal que ha conducido a la descampesinización, desagrarrización y urbanización, profundizando la diferenciación social interna. Con otras palabras, la perspectiva de comunidades translocales ofrece un camino hacia el estudio de las transformaciones, pero también hacia

las continuidades de las relaciones de género. Como veremos, los datos anuncian que si bien las tareas que desarrollan mujeres y hombres son complementarias, ello no significa que sean equivalentes. El producto del trabajo se distribuye de manera diferenciada y las mujeres tienden a obtener menores beneficios que los hombres. Asimismo, indican que los procesos culturales que legitiman las relaciones de género posicionan a las mujeres y a lo femenino en un lugar de desventaja política.

Mujeres y hombres en la reproducción de la unidad doméstica: los resultados de la investigación

Los datos acopiados sobre el ciclo vital durante la primera mitad de la década de 1980 mediante trabajo de campo y entrevistas me permitieron conocer las categorías lingüísticas que se utilizan en Isluga y Cariquima para designar el curso de vida de las mujeres y los hombres. El binarismo de género se contenía en ellas y orientaba la distribución del trabajo en la unidad doméstica. El conjunto de términos muestra que no existe una categoría general para ambos géneros como se manifiesta en castellano (ej. hombre), sino que depende de la fase en la que las personas se encuentren, marcando cuatro momentos, y entre estas la nominación *warmi* (esposa) para las mujeres y *chacha* (esposo) para los hombres constituía en la economía campesina la fase más extensa temporalmente y la más intensa laboralmente. Esta denominación solo se alcanzaba con el matrimonio, mediante un importante ritual de pasaje a la condición de *jaque* o persona social, que asume toda la responsabilidad de la reproducción del grupo doméstico y de las

redes parentales bilaterales. En este sentido, las prácticas laborales, el acceso a los medios de producción y la distribución del producto se comprenden si estudiamos las relaciones de la unidad conyugal o *chacha-warmi* (término aymara de matrimonio), ya que nos aproxima al sistema de género que regula las relaciones al interior de una unidad doméstica y entre ellas, tejidas por parentalidades, base de la comunidad translocalizada actual.

En gran parte del siglo XX la familia restringida era una unidad doméstica y un hogar, una unidad de producción y consumo, y estaba conformada por la esposa, el esposo y sus hijos. Su residencia era patrilocal (las mujeres se trasladaban a la estancia de su esposo, donde habitaban con su prole junto a las viviendas de sus suegros y cuñadas/os). Siendo el matrimonio exogámico por grupo de parientes, por mitad y por comunidad hasta fines de la década de 1990 (Gavilán, 2020), los padres y los hermanos, sus esposas e hijos, podían conformar una unidad de trabajo (ayuda mutua interfamiliar) y una unidad de tenencia o manejo de recursos productivos (rebaños colectivos, administración conjunta de chacras). Así, estas unidades sociales conformaban un grupo de patriparientes exogámicos que se localizaban en una estancia. Estos operaban de manera corporada en torno a derechos de tierra, se organizaban por un principio patrilineal de pertenencia, poseían una identidad sociopolítica y eran los grupos socialmente más importantes de las congregaciones rituales locales.

Desde mis primeras visitas, en 1977, hasta mi estadía permanente, entre 1981 y 1984, registré el trabajo familiar centrado en la ganadería y la agricultura para el autoconsumo. Las esposas y los esposos eran los jefes de hogar y orien-

taban sus vidas a la búsqueda de recursos para llevar adelante la empresa campesina, misma que incluía intercambios en la propia localidad y empleos temporales por un salario o jornales por productos, que implicaban la salida hacia otras comunidades y ciudades. En 1983 y 1984 entrevisté a 11 mujeres para conocer sus trayectorias laborales, las que se remontaban a las décadas de 1930 y 1940. En sus relatos resaltaban dos aspectos: por un lado, el entrenamiento de las labores que realizarían hasta su muerte según la fase del ciclo vital; y, por el otro, el trabajo campesino se articulaba a la venta de fuerza de trabajo como efecto de los procesos de mercantilización de la economía regional. El eje de las narrativas de las mujeres giraba en torno a sus desempeños laborales, para demostrar a una extranjera como yo los esfuerzos desplegados para vivir, con la aspiración de recibir ayuda estatal o para reclamar el distanciamiento de los hombres de las tareas campesinas. Visto en retrospectiva, estas voces femeninas comunicaban vivencias de cambios profundos en sus vidas personales y colectivas (Gavilán, 1985).

La ganadería era la actividad más importante, las tareas cotidianas del hogar giraban en torno al pastoreo de llamas y alpacas y de ovejas. No menos relevante era la agricultura de quinua y papas y la textilería. Agrupé estas tareas en cuatro categorías: actividades productivas, actividades para el intercambio, actividades reproductivas y otras actividades sociales. Las primeras consideraban cuatro tipos de labores: ganadería, agricultura, textilería y cría de aves de corral. Las segundas tenían que ver con el intercambio tanto de productos como de trabajo, al respecto de los cuales es importante distinguir si se realizaba en el ámbito local o extralocal. Como tareas reproductivas incluí a

las que se realizaban en la casa para la alimentación de los miembros del hogar, la crianza de los menores, aseo y lavado, y también la elaboración de los requerimientos de ceremonias y rituales. La cuarta categoría refiere a aquellas labores sociales que forman parte de la rutina de una familia altiplánica, tales como asistir a asambleas, 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.

Esta forma de descripción buscó articular las observaciones realizadas de las prácticas cotidianas y los argumentos respecto de lo que mujeres y hombres consideraban como trabajo necesario. Para ordenar la distribución de los medios de reproducción consideré el valor asignado a los bienes, tanto a través de entrevistas aplicadas como, y en especial, de las prácticas de herencias (testamentos).

El género en el curso de la vida

Las categorías del ciclo vital más importantes para comprender la organización del trabajo de una unidad de producción campesina del altiplano en el caso de los hombres eran las siguientes: *yocalla* o niño, *wayna* o joven (etapa previa al matrimonio), *chacha* o esposo y *achichi* o abuelo (varón que se halla en la fase final de su ciclo laboral). Para las mujeres: *imilla* o niña, *tawajo* o joven mujer (etapa previa al matrimonio), *warmi* o mujer casada y *apache* o abuela. Cada integrante del grupo doméstico realizaba oficios específicos de acuerdo con su condición, pues implicaba una concepción de capacidades corporales que les habilitaban para desarrollarlos.

El trabajo de pastoreo difería según las épocas del año: en la temporada tibia y de lluvias estivales (noviembre/marzo) y durante el período seco y frío (abril/octubre). La primera requiere atender las pariciones y el cuidado de los cultivos; en cambio, en la segunda, el ganado camélido permanece en los cerros. Las ovejas demandaban cuidados permanentes, los que eran realizados principalmente por las mujeres, ya que los hombres jóvenes solteros y casados no pasteaban ovejas y las mujeres madres reemplazaban a las/los menores en edad escolar. El pastoreo de llamas y alpacas lo aplicaban principalmente las jóvenes (*tawajo*), las mujeres casadas, los abuelos y los varones casados. Los niños y las niñas, por lo general, no lo realizaban y los hombres jóvenes solo ocasionalmente. Por otra parte, dado el asalariamiento temporal de los hombres y/o la orientación de estos hacia el comercio y el transporte y la migración de los jóvenes a las ciudades por motivos educacionales, eran las mujeres-esposas quienes se encargaban del cuidado de los rebaños.

Las actividades agrícolas eran realizadas por ambos géneros, lideradas por las personas casadas y las mujeres en el depósito de las semillas. Todas y todos colaboraban en la cosecha. El almacenamiento era un deber de ambos cónyuges, pero el cuidado de este se asociaba a la mujer y a lo femenino, ya que en general el consumo alimenticio era una preocupación especial de la *warmi* o esposa.

En la textilera se distinguían las fases de esquila, hilado y torcido, madejado, trenzado y tejido. Se diferenciaban las telas de telar horizontal de las de telar a pedales. Entre los productos y las funciones de las prendas se

identificaban: la vestimenta, los tejidos utilitarios y los ceremoniales. La esquila, el hilado, el torcido y el madejado eran tareas que podían ser realizadas por hombres y mujeres, pero estas últimas eran las especialistas del hilado fino que se requiere para las prendas de uso ritual y vestidos.

Los varones jóvenes no practicaban el hilado. Sin embargo, la preparación de los hilos para los trenzados (*mismir*) y la confección de la cordelería eran actividades exclusivas de los hombres. Lo eran también las telas (*wayeta* y *cordillate*) que se tejían en telar a pedales. Los esposos las confeccionaban para venderlas y/o obtener pantalones de varones y las enaguas femeninas. La obtención de ropa en el mercado era fácil y los hombres-maridos regalaban faldas y sombreros a sus esposas. Todos los demás objetos, como bolsas de almacenamiento de los alimentos (costales), frazadas (*iquiñas* o *panamanta*), vestido femenino (*jurku*), mantas (*jawayus*) y otros usados en los ritos (*vistallas*, *inkuñas*) eran confeccionados por las *imillas*, *tawajo*, *warmi* y *apache*.

Esta actividad fue severamente afectada por la mercantilización, pues fueron reemplazadas por telas industriales. Cuando se convertían en artesanías para la venta, se practicaba como una estrategia femenina para obtener dinero. 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; no sucedía lo mismo con la cordelería y los hombres. El tejido en agujas no se había difundido entre las mujeres. En Isluga, quienes se apropiaron de esta técnica fueron los hombres y lo mismo ocurrió con la confección de ropa y costura en máquina de coser manual.

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. Los productos agrícolas eran principalmente para el autoconsumo, en tanto que la venta de tejidos, cuando se realizaba a escala local, la hacían las mujeres, y si era fuera de la comunidad, los hombres, quienes cumplían el rol de intermediarios. Ya se observaba, sin embargo, cierta tendencia a que las mujeres exploraran los mercados regionales, especialmente por la intervención de programas de apoyo estatal (centros de madres) o de organizaciones no gubernamentales. El comercio menor a escala local, sobre todo 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 (desde las ciudades de Arica e Iquique hasta Oruro-La Paz o viceversa), los hombres casados eran los principales actores.

En el intercambio de trabajo se distinguía el asalariamiento temporal del jornal por productos y si se realizaba en el mismo altiplano, en los valles o en la ciudad. Las mujeres (casadas o solteras) trabajaban de manera temporal en los valles como jornaleras, en tareas domésticas o como tejedoras, en especial cuando eran jóvenes solteras. En la ciudad, eran las *tawajo* quienes se empleaban en casas particulares. Los varones jóvenes y casados se empleaban en el altiplano en oficios temporales dirigidos 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 registraba con fuerza los desplazamientos hacia los valles en busca del maíz necesario para la alimentación del año, los cuales eran efectuados tanto por los niños y las niñas, los jóvenes y los casados. El sistema de medierías (trabajo “*al parti'o*”) era bastante frecuente en las familias con pocos animales. Este era solicitado generalmente por la mujer esposa o el hombre esposo. Asimismo, en los valles se aplicaba esta modalidad para la explotación de chacras, que permitía la repartición del producto entre el propietario de la tierra y la/el trabajador/a.

En estos casos, podían continuar con las actividades del altiplano, dejando en medias a sus animales o a cargo de parientes o peones provenientes de comunidades vecinas de Bolivia. 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 fue disminuyendo en la medida en que la producción agrícola en el altiplano perdía importancia, el que más se practicaba era el sistema denominado “la turna” o “*ayni*”, ya fuera en las tareas de pastoreo o agrícolas, y que consistía en el intercambio de trabajo, medido en cantidad de horas diarias, que debían ser devueltas de la misma forma en otra ocasión al solicitante.

Cotidianamente la vida en el altiplano se desarrollaba en torno a la casa y la zona de pastoreo de la estancia de pertenencia. La casa estaba conformada por dos o tres piezas de adobe, pareadas y orientadas hacia el este, y tenía 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, mientras 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 los arreglos de techumbres constituían una labor importante, liderada por los hombres adultos, aunque no se excluía del todo a las mujeres. Los jóvenes normalmente construían sus casas antes del matrimonio con la ayuda de sus padres, tíos y abuelos. La cocina era una preocupación de las *warmi* y abuelas, menos de *imillas* y *tawajos*. Los hombres también participaban, pero de manera más restringida. Beneficiar quinua y obtener los diferentes subproductos, base de la alimentación de los hogares, era una tarea estrictamente femenina, mientras que en el secado de papas (*choqu'e chuñu*) y carne (*charqui*) participaban ambos sexos, con excepción de niños y varones jóvenes, aunque eran las mujeres quienes los realizaban con más frecuencia. 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 se realizaba en los cerros cercanos a los que podían ir las y los menores.

El aseo y el orden de la casa eran responsabilidad de la mujer-esposa, pero el lavado de la ropa quedaba a cargo de cada uno de los integrantes del hogar, con la salvedad de que las madres se encargaban de la ropa de los menores. El cuidado de los niños era una tarea femenina, pero las *tawajo* podían excluirse, pues se les permitía invertir en actividades para su propio beneficio. En ocasiones también lo hacían los varones casados y los abuelos. La atención de los enfermos era realizada generalmente por las mujeres, y si se trataba de enfermedades

complicadas, el marido se encargaba de trasladarse a otros pueblos o a la ciudad para buscar sanadores y/o medicinas. 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 participaban.

Las actividades sociales comprendían asistencia a reuniones en la escuela y a asambleas comunales, de la iglesia y del municipio. Los padres eran los apoderados en el sistema escolar, pues ellos consideraban que las madres no hablaban bien el castellano y porque los representantes de la unidad doméstica eran los hombres-esposos-padres. La comunidad imponía la obligación de asistir a las asambleas que trataban cuestiones que les afectaban a todos. Ese era el lugar en el que se tomaban acuerdos para resolver problemas colectivos y se componía principalmente de hombres casados, quienes representaban a sus grupos domésticos, y de mujeres jefas de hogar. Las juntas de vecinos o centros de madres, como organizaciones impulsadas por el Estado a través del municipio, fueron suporponiéndose a las asambleas locales y los cabildos.

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 sus miembros debían participar en congregaciones fuera de sus localidades una vez al mes o más. 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. Las festividades religiosas exigían un gran despliegue tanto de trabajo como de inversión de recursos monetarios, en

particular cuando se asumía el cargo principal de cacique. El sistema sociopolítico obligaba (moralmente) a que todos los jefes y jefas de una unidad doméstica asumieran cargos en la estancia a la que pertenecían y en el pueblo central. Además, podían asumir esta responsabilidad en la localidad de las esposas o de parientes bilaterales. Dadas las exigencias de estos eventos, la unidad conyugal se preparaba durante un año o más de modo de poder disponer de alimentos y bebidas para toda la comunidad durante tres días.

La distribución desigual del trabajo en la unidad doméstica

Para apreciar cualitativamente la distribución del trabajo entre 1984 y 1990 registré, en dos estancias de Isluga y dos de Cariquima, un total de 47 tareas en orden a observar la inversión que cada miembro de los grupos domésticos desplega, siguiendo el ciclo de trabajo indicado por las personas para la agricultura y la ganadería. Ordené las categorías según intensidad como sigue: participan siempre o generalmente, participan ocasionalmente y no participan generalmente. Los resultados permitieron visualizar un panorama general de la repartición de actividades por géneros y también los cambios que se fueron cursando intergeneracionalmente.

Un primer resultado general fue que, si bien las actividades involucraban a todos los miembros del hogar, se producía una distribución desigual entre los mismos. En segundo lugar, eran pocas las tareas que excluían a uno u otro género, no obstante, las labores reproductivas estaba

preferentemente en manos femeninas y también el pastoreo de animales. El cuidado del ganado ovino y la textilería estaban exclusivamente a cargo de las mujeres (en todas las categorías del ciclo vital), pero también lo realizaban los hombres-niños (*yocallas*). 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, especialmente de los *waynas* o jóvenes. El distanciamiento de las tareas productivas por parte de los hombres jóvenes se explicaba por los cambios que se estaban produciendo como efecto de su mayor escolarización y de sus deseos por conseguir empleos no campesinos. Las mujeres acudían al sistema escolar básico para luego trabajar, lo que implicó una clara diferencia entre los proyectos de vida de ambos géneros.

En cuarto lugar, los resultados exponían una concentración del trabajo en el matrimonio, especialmente en la esposa-madre. El trabajo reproductivo (cuidados de menores, atención a los maridos) se valoraba de la misma manera que otras actividades productivas propias de la organización del trabajo campesino. 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.

El control de los medios de producción y de subsistencia

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 usufructo colectivo, controladas por el grupo de hombres maridos a través de un sistema de propiedad legal de sucesiones. La costumbre permitía a las mujeres acceder a pastos para su propio ganado en las tierras del grupo doméstico de sus cónyuges. En cuanto a las tierras agrícolas, se aplicaba un patrón de tenencia individual, siendo su acceso normalmente reservado a los varones, aunque era posible el reconocimiento de derechos a algunas mujeres. La tenencia de animales, por otra parte, daba cuenta de un sistema de propiedad individual y herencia bilateral. Por lo general estos eran obsequiados a las niñas y los niños, variando el volumen de acuerdo con el número de animales que poseían las madres, padres o abuelos.

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. El régimen de género conducía a que la propiedad del ganado fuese de cada una de las personas pertenecientes al hogar. La ceremonia del bautizo de corte de pelo (6 y 12 años) era el momento en que los padres y padrinos regalaban los primeros ejemplares para su reproducción. 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 era de propiedad individual y cada miembro era dueño de sus bienes y lo mismo ocurría para

otros artefactos domésticos valorados que se distinguían según géneros: las mujeres disponían de vajilla, ollas y cubiertos, piedras de moler, las bolsas tejidas para el almacenamiento de los productos agrícolas y otros tejidos; en tanto los hombres tenían herramientas como carretillas, martillos e instrumentos musicales.

Se evidencia así que de un total de ocho bienes de alto valor social, siete estaban en manos de los hombres-esposos, cifra que representa 87,5%, mientras que las mujeres-esposas accedían solo a 37,5%. 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.

La distribución del producto por géneros

El destino del producto se distribuía según fuese para el consumo o el ahorro de la unidad doméstica o para el gasto o el 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; a la educación (útiles escolares o enviar a los varones jóvenes a la ciudad); a herramientas de trabajo; al cumplimiento de las deudas sociales (cargos religiosos), y a la salud del matrimonio y su prole. En el caso de las y los jóvenes, el salario o producto que obtenían podía ser utilizado en parte para el consumo de los miembros del grupo doméstico y en parte para su propio beneficio. El gasto personal se orientaba a la adquisición de ropa, útiles escolares, útiles de cocina, camas, lana como materia prima, herramientas o para la diversión. Cuando era posible el ahorro monetario,

se destinaba a la formación de un capital para emprender nuevos negocios, compra de animales o adquirir un medio de transporte.

El consumo o venta de los animales y sus subproductos para la familia era decisión del matrimonio, aunque se tenía un registro estricto de los ejemplares de propiedad de la esposa o del esposo. Ambos decidían sobre el tipo de animal que se sacrificaría y respecto del uso 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, un beneficio en el que las mujeres no participaban. La papa y la quinua eran principalmente para el autoconsumo y eran las mujeres esposas-madres quienes las distribuían para cubrir el año. Los jóvenes, ya fueran mujeres u hombres, podían emprender algún tipo de actividad agrícola a través de sus padres y, en ese caso, la mayor parte del producto era para su beneficio personal.

Los productos textiles se podían disponer para trueques o para la venta y su beneficio era para su propietario. Cuando la esposa y el esposo aportaban recursos para la adquisición de un vehículo, era de propiedad del matrimonio, pero su uso era preferentemente del varón. Tendían a asociarse los esposos con sus padres o entre hermanos, lo que conducía a una propiedad compartida.

Hacia la vida en la ciudad y su articulación con las localidades de origen

Los procesos de desruralización avanzaron cuando fue posible acceder a vivienda en los pueblos y ciudades nortinas a través de subsi-

dios estatales o por participar en tomas de terrenos que lideraron grupos no indígenas. Con el advenimiento del sistema neoliberal impuesto por la dictadura cívico-militar se instauraron los subsidios de ingresos por concepto de asignaciones por hijos, por discapacidad y de vejez, lo que implicó que por primera vez las familias percibieran mensualmente aportes monetarios del Estado que modificaron la composición de los ingresos. El trabajo por cuenta propia y/o asalariado fue expandiéndose entre las nuevas generaciones, ahora con mayor escolarización, lo que condujo a desplazar el trabajo campesino y a situarlo como actividad complementaria.

La estrategia de continuar con las actividades campesinas fue aplicada especialmente por los grupos domésticos con menos recursos. El control de los bienes (tierra y ganado) se ha mantenido a través de visitas continuas y/o mediante la contratación de jornaleros provenientes de comunidades de Bolivia, quienes buscan trabajo temporal de bajo valor. Se han generado iniciativas de turismo o de comercio vinculado al tránsito de personas, que se ha incrementado por el intercambio comercial con Bolivia y por una masiva ola de migrantes, en especial provenientes de Colombia y Venezuela. De este modo se ha ido profundizando la diferenciación interna entre ambas comunidades.

Durante la década de 1990 una mayor cantidad de jóvenes accedieron a la educación secundaria, pero en menor medida las mujeres, ya que estas concurrían al mercado laboral en búsqueda de empleo doméstico. 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 en Iquique, se juntaban con miembros de sus comunidades, parientes o no, en un ambiente festivo en el que no sentían la presión de sus padres o parentela por cumplir con los estándares exigidos como personas jóvenes y solteras. Los ingresos eran para su erario personal o, en menor medida, ayudaban a sus madres y padres, siguiendo el principio de prepararse para el matrimonio.

Se trasladaban con bastante frecuencia hacia sus casas en el altiplano sin temor a perder el trabajo, confiadas en que sus nuevas vidas les acarrearían un mejor destino. Quienes trabajaban en casas particulares tenían vivienda y alimentación cubierta, por lo que el salario se ocupaba en ropa, algo de entretención, enseres domésticos y el restante era ahorrado. Justamente, argumentaban que trabajaban para vestirse y ahorrar dinero. Consideraban que se trataba de un momento en sus vidas, pues no era cómodo desempeñarse en este tipo de empleo, ya que el cuidado de niños menores, limpiar, lavar, etc., no era fácil y porque la comunidad lo subvaloraba por ser de bajo estatus. En su mayoría aspiraban a tener un trabajo por cuenta propia u oficios profesionales, como secretaria, contadora o profesora. Al mismo tiempo que buscaban salir del trabajo campesino por sus exigencias y/o por el ambiente social de aislamiento de las localidades rurales, pretendían desligarse de la presión de sus padres y parientes por controlarlas.

Una encuesta aplicada en 1994 por Héctor González Cortés y Hans Gundermann, 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), indicó no solo la importancia de las actividades por cuenta propia, sino también la alta significación del aporte de la mujer al hogar (46,8% de las entradas familiares totales de los casos entrevistados).

En este estudio se presentaron bajos niveles de escolaridad y baja preparación para ingresar al mercado laboral y se identificó una pequeña proporción de hijas de migrantes que habían alcanzado una carrera profesional, aunque aparecieron otras profesiones, justamente profesoras, contadoras o secretarias 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 y más presencia de mujeres con su propio grupo familiar. 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 (Carrasco, 1994, 1995 y 1998).

A inicios del siglo XXI, las unidades domésticas fueron instalándose en los barrios urbanos, en varios casos junto a parientes, en la búsqueda de alternativas laborales en un mercado que se fue ampliando hacia los servicios. Solo las o los integrantes que se emplearon de manera dependiente y asalariada redujeron la movilidad, pero sin dejar de articularse a las dinámicas parentales de sus comunidades. No obstante, la independencia económica y social de la unidad doméstica se fue acentuando, pues ya no dependía del control de la tierra y las exigencias del trabajo comunitario fue disminuyendo. Pero se mantuvo la asistencia a asambleas y/o eventos convo-

cados por las parentelas, las organizaciones que los agrupa o la municipalidad.

La participación en eventos sociales y rituales son especialmente producidos para actualizar a la comunidad translocalizada, pues concurren los grupos que residen principalmente en las ciudades. Los desplazamientos rural-urbanos se han facilitado por el fácil acceso a la tenencia de vehículos, a las modernas vías terrestres que han permitido disminuir las horas de traslado y al reconocimiento estatal de los pueblos originarios que motiva a recuperar las fiestas que los identifica como conjunto diferenciado culturalmente en la región. Asimismo, la extensión de las invitaciones a las distintas festividades son posibles por la rápida comunicación que permiten las redes sociales, que son utilizadas por la mayoría de los miembros de las comunidades estudiadas.

Un ejemplo de las modalidades de articulación entre campo y ciudad y la importancia que adquieren las relaciones de género y de parentesco para mantener a las comunidades de Isluga y Cariquima (ahora translocalizadas) nos lo ofrece el caso de una mujer de 68 años, quien habiendo migrado a Arica en 1984 junto a su esposo, dos hijas y dos hijos, va desarrollando su vida junto a los parientes del marido y a sus hermanos (parientes consanguíneos de otra estancia de Isluga). Sus padres, de escasos recursos, deciden salir de su estancia a inicios de la década de 1960 para pastorear sus animales en mediería o arrendando pastales en alto Camiña, por lo cual su infancia y la de sus hermanas y hermano transcurre en la zona de pastoreo y en el pueblo de Camiña, donde asiste a la escuela hasta el cuarto año de enseñanza primaria. Se casó por decisión de sus padres a los 18 años con un joven de una

familia de Manqha Saya de Isluga con menos experiencia que la propia en valles y ciudades. Relata que vendió unos animales propios y con el dinero compró tela para dejar de vestir al modo campesino tanto ella como su esposo. A los dos años de casada, en 1975, tuvo su primer hijo. Este período fue muy difícil, porque su suegra no la trataba bien. A su marido no le gustaba el trabajo campesino, especialmente pastorear el ganado, pero sí colaboraba en el trabajo agrícola con sus padres. Se empleó como chofer para una persona de la comunidad y, nos cuenta ella,

... 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. (B. C., Colchane, 1983)

Dado el bajo estatus de las tareas campesinas, ella y su marido aspiraron a que sus hijas e hijos estudiaran y se esforzaron por vivir en la ciudad. Cuando su hijo mayor era pequeño conoció la ciudad de Arica, donde vivía su hermano mayor y una hermana. Cuenta que el viaje lo hizo a pie hasta llegar al valle de Codpa (a 200 km aproximadamente al noroeste de Isluga) 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 la voluntad de vivir con esa mujer y que volviera con ella por sus hijos. Cuando sus hermanas y su hermano 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. Es decir, descansar del

trabajo que tenía que desplegar en casa donde los suegros dirigían el quehacer cotidiano.

Su esposo viajaba bastante en busca de empleos temporales y explorando en el comercio transfronterizo entre Chile y Bolivia. En 1984, cuando el hijo mayor avanzó en la enseñanza básica, decidieron trasladarse a Arica. Lo pudo hacer porque su hermana podía acogerla en su casa. No descuidaron las actividades ganaderas ni agrícolas, las que continúan hasta hoy. Tuvieron dos hijos en la ciudad, cuyos partos fueron en su domicilio; nunca fue a un hospital. Las y los hijos 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-primavera a sembrar.

B. C. 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 los 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 unos primos y otro comerciante no indígena para emprender 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 del negocio, quebró, quedando con deudas importantes, lo que llevó a su esposa a vender su casa en Arica, la que había conseguido por subsidio habitacional. Sin casa propia se vio

obligada a pedir refugio a una de sus hermanas casada y sin hijos. Luego de este episodio, su marido y algunos parientes iniciaron un negocio ilegal, por lo cual fue imputado por cinco años de cárcel en Santiago. Ella lo acompañó y luchó por sacarlo a través de redes provistas por la iglesia y otras ayudas para pagar un abogado.

Después de varios años, compraron su segunda vivienda, residencia que aún conservan en Arica, lugar donde vivieron con su hija y su nieto y dos hijos solteros hasta 2018, momento en que estos se independizaron. Sus suegros, ya ancianos, necesitaron acompañamiento, por lo que ambos se hicieron cargo del ganado familiar, el que cuidan tanto en las vegas de la estancia de su marido, como en las de la cordillera (terreno comprado en conjunto con sus hermanas y hermano). Siguió tejiendo y vendiendo, sembrando y pasteando. La quinua y la papa cultivada en la estancia de su marido, que es la propia, ha sido fundamental para la alimentación del grupo doméstico hasta 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 un 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 casaron con mujeres de Isluga, en tanto que el tercero permanece soltero y trabaja en Iquique.

La obtención de los bienes que hoy tienen: casa propia en Arica, sitio en Alto Hospicio, participación en un terreno de pastoreo, vehículo, ganado, chacras compartidas en Isluga, fueron posible por el trabajo ininterrumpido que han desempeñado ambos, pero ella ha generado mayores ingresos que su marido. La cooperación y la solidaridad de sus hijas e hijos, de sus suegros y la de sus hermanas y hermano consanguíneos y los hermanos de su marido posibilitaron la obtención de bienes y el modo de vida actual. Colaboraron con el padre y la madre de su esposo (hijo único adoptado), de quienes heredaron ganado, chacras y casas en el 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 y a redes tanto de su pueblo de origen –Isluga–, como a las creadas a lo largo de sus vidas en la ciudad con personas que no se adscriben al pueblo aymara). El marido ha tenido empleo formal en pocas ocasiones y por menos de un año. Cuatro de sus seis hijas/os son asalariadas/os y dos trabajan por cuenta propia, con mayor estabilidad que sus padres en el mercado laboral. La pareja se vincula con sus parientes para actividades sociales y desarrollan actividades de cooperación entre hermanos y primos, como, por ejemplo, en el baño anual de animales o en los carnavales. Actualmente residen la mayor parte del tiempo en el altiplano y en las tierras de pastoreo que compraron con sus hermanos, aunque no dejan de pasar días en Arica.

Reflexiones finales: 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 del trabajo por géneros se organizaba según la fase del ciclo vital de los miembros de una unidad doméstica. En ella se expresaba la forma binaria del régimen de género que producía y reproducía el orden social en el que se desenvolvían las unidades domésticas. La transición que se iba produciendo entre la soltería y el matrimonio era clave para entender el modo como operaba el sistema de género y su vinculación a la división del trabajo. Las categorías *wayna* para los jóvenes y *tawajo* para las mujeres configuraban un momento de preparación para el futuro hogar que ambos tendrían que dirigir. Era la fase en la que se consolidaban las competencias para el trabajo agrícola y ganadero, para el desempeño del trabajo asalariado, para ser tejedoras y para realizar (o no) las tareas reproductivas.

La ceremonia denominada *jaquichasiña* es el momento en el que se consagra la posición de *chacha* (esposo) y la posición de *warmi* (esposa) y la condición de *jaque* (persona y jefe de hogar). Se trata de un ritual de pasaje que legitima la unión y evidencia el sistema normativo de género que guiará las prácticas de ambos. La doxa de género configura la masculinidad y la femineidad que se encarnan en mujeres y hombres e implica a actores que se piensan en la identidad comunitaria aymara y en la alteridad del mundo no indígena (Gavilán, 2020).

Ser trabajadores es uno de los componentes más importantes que deben cumplir ambos cónyuges. Tanto el hombre-esposo como la mujer-esposa deberán asumir la jefatura de una unidad doméstica y ser responsables directos de los procesos de trabajo. Pero eran y son las mujeres quienes se encargan de la mayor parte de las tareas consideradas socialmente necesarias. Observamos en ello una clara diferenciación entre mujeres y hombres. Las actividades reproductivas y productivas en manos de las mujeres incidían en que estas 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.

Al contrario, el ocio no era bien visto en las mujeres, cuyo ideal era aquella que siempre estaba pendiente de las actividades necesarias y, de no hacerlas, era clasificada 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 que protegía social y políticamente a su hogar.

Si pensamos que los hombres necesitan una esposa y las mujeres un esposo para lograr el estatus de persona social, el matrimonio como institución es importante para regular las relaciones sociales de género que construirán el orden social esperado; es decir, los hombres-maridos ocuparán un lugar de privilegios, pues las normas les asignan autoridad legítima para ser cuidados por las mujeres-esposas, para ser representantes del hogar y controlar su trabajo. Así, la institución *chacha-warmi* es un dispo-

sitivo que regula los comportamientos de la pareja basada en ideologías de género (Scott, 1996) como resultado de las dinámicas internas de la comunidad y de las externas que imponen la dominación masculina de las tradiciones culturales occidentales.

El sistema de género que organizaba las tareas necesarias según la fase del ciclo vital se ha ido reordenando debido a la obligatoriedad de la educación primaria y a los proyectos que los padres y las madres aymaras 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, por lo cual continuaron dirigiendo el proceso de trabajo. La distancia de los varones de las labores agroganaderas, su manejo de la lengua castellana y de la lectoescritura fortaleció su posición como mediadores con la sociedad dominante y fueron asumiendo el liderazgo político al interior de los hogares y en la comunidad. De esta manera, la dimensión cultural del régimen de género vigente en las comunidades mantuvo a las féminas, en su fase de mayor productividad (soltera y casada), como agentes principales de la economía y de la reproducción social de sus unidades domésticas. 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. La instalación en las ciudades o en los valles implicó pocos cambios en la organización del trabajo familiar y en la división por géneros. Los datos analizados permiten explicar esta continuidad por la persistencia

del régimen de género que ordenaba el trabajo familiar y por su articulación con el sistema de género moderno eurocentrado que promueven las instituciones de la sociedad nacional. La recomposición del trabajo en las unidades domésticas y los cambios en las relaciones de género, como efecto de la descampesinización y la desagrarización, 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 sucedidos por la disminución de la actividad ganadera, la flexibilidad de las uniones matrimoniales y, también, la residencia de la nueva unidad doméstica, van otorgando mayor independencia económica a las mujeres-esposas y madres. Pero estas deben seguir subordinándose a las familias de sus parejas y colaborar con ellas, al menos los primeros años de matrimonio.

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 desde el punto de vista cultural, ya que promueve un tipo de moral que mantiene a las mujeres como sostenedoras de los hogares y de las relaciones de parentesco, situación que facilita la producción y la reproducción de la comunidad translocalizada. En otras palabras, las normas y los 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. De este modo, 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 generando discontinuidades en el trabajo y, en consecuencia, en la dimensión económica de las relaciones sociales de género. En cambio, la dimensión cultural y política van a la zaga de tales transformaciones, especialmente en el ámbito de las diferencias esenciales entre 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.

En resumen, el matrimonio o *chacha-warmi* se presenta como una institución relevante para sostener el orden de género del pasado y del presente y constituye 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 y, por lo tanto, las tensiones y los conflictos que se presentan en la unidad conyugal.

Dada la centralidad del trabajo en las identidades femeninas en los grupos domésticos aymaras, la co-relación de fuerza presente entre los modelos que guían a las mujeres es más compleja que en el caso de los hombres. Las condiciones estructurales en las que se desenvuelven los hogares en la comunidad aymara

translocalizada incluyen un sistema de representaciones que conducen a las mujeres a generar aportes significativos a la composición de los ingresos, a ser responsables de los cuidados y a mantener las redes parentales, posición que impide la expansión del modelo que sitúa a las mujeres como dependientes económicamente y a cargo de las tareas domésticas. En cambio, en el caso de los hombres el modelo masculino hegemónico tiende a reforzar transformaciones que provienen de períodos anteriores en cuanto en tanto estos se posicionan como líderes políticos.

Así, se ve a una colectividad reacia a adoptar los modelos de familia obrera promovidos por el Estado chileno a lo largo del siglo XX y por la expansión capitalista en la región, 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 de Occidente enfrentan barreras en su empeño por modelar a las féminas 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 las mujeres. A la vez, las prácticas inscritas en lo que los aymaras llaman la costumbre se han etnizado; es decir, se van deslegitimando y, con ello, se subalterna el régimen de género aymara que las ubica como agentes económicos. Ellas van aspirando a formas de vida similar a las de las mujeres que restringen sus vidas al espacio doméstico, lo que tensiona la vida cotidiana; aun así, la generación de ingresos propios persiste.

Referencias bibliográficas

- Barrig, M.** (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. Fundación Ford, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- _____. (2001). *El mundo al revés: Imágenes de la mujer indígena*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bourque, S. & Warren, K.** (1976). Campesinas y comuneras: subordinación en la sierra peruana. *Estudios Andinos*, 1(1).
- Butler, J.** (2000). El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review*, (2), 109-122.
- Carrasco, A. M.** (1994). Mujeres aymaras: trabajo remunerado. *Temas Regionales*, (1), 30-41.
- _____. (1995). Participación femenina en el mercado de trabajo de la ciudad de Arica. *Temas Regionales*, (2), 47-57.
- _____. (1998). Mujeres aymaras e inserción laboral. *Revista de Ciencias Sociales*, (8), 83-96.
- Carrasco, A. M. & González, H.** (2014). Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymaras del norte de Chile. *Si Somos Americanos*, 14(2), 217-231.
- Cadena, M. de la** (1991). Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad de Cusco. *Revista Andina*, (1), 7-29.
- Cadena, M. de la & Starn, O.** (2010). *Indigeneidades contemporáneas: Cultura, política y globalización*. Lima: IEP, IFEA.
- Comas D'Argemir, M. D.** (1995). *Trabajo, género y cultura: La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona: Icaria.
- Deere, C. D.** (1992). *Familia y relaciones de clase: El campesino y los terratenientes en la sierra norte del período 1900-1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Flores, I. & Flores, E.** (1997). Ponencia. Seminario Desarrollo y Mujer Rural: Las Dinámicas de la Participación Social y Política de las Mujeres. Tercer Congreso Nacional Mujer y Desarrollo Local, Arica.
- Gavilán, V.** (1985). *Historias de vida de mujeres aymara*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer.
- _____. (2002). Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género en las comunidades del altiplano del norte de Chile. *Chungara*, 34(1), 101-117.
- _____. (2020). Prácticas matrimoniales y relaciones de género en dos comunidades aymaras del altiplano chileno. *Estudios Atacameños*, (65), 339-362.
- _____. (2022). "Somos Contemporáneas de Historias Diferentes... Etnografiando la Vida Social de los Aymaras del Norte de Chile desde la Perspectiva de los Estudios de Género y de las Etnicidades. Tesis de Doctorado en Antropología y Comunicación. Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España.
- Gavilán, V. & Carrasco, A. M.** (2017). Prácticas discursivas e identidades de género de las mujeres aymaras del Norte chileno

(1980-2015). *Diálogo Andino*, (55), 111-120.

Gundermann, H. (1998). Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del S. XX. En González, S. (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.

_____. (2001). *Comunidad, sociedad andina y procesos socio-históricos en el Norte de Chile*. (Tesis inédita de doctorado en ciencias sociales con especialidad en sociología). Centro de Estudios Sociológicos, Colegio de México, México.

Gundermann, H. & González, H. (2008). Pautas de integración regional, migraciones, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile. *Universum*, (23), 82-115.

Harris, O. & Young, K. (1981). Engendered structures: Some problems in the analysis of reproduction. En J. S. Kahn & J. R. Llobera (Eds.), *The anthropology of pre-capitalist societies* (pp. 109-147). Londres: Macmillan.

Harris, O. (1985). Complementariedad y conflicto: Una visión andina del hombre y la mujer. *Allpanchis*, (25), 17-42.

_____. (1986). La unidad doméstica como una unidad natural. *Nueva Antropología*, (30), 199-222.

Hernández, R. A. & Suárez, L. (2008). Introducción. En L. Suárez & R. A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 6-24). Madrid: Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Instituto Nacional de Estadísticas (INE). (2017). Censos de Población y Vivienda.

Kessler, S., Ashenden, D. J., Connell, R. W. & Dowsett, G. W. (1985). Gender relations in secondary schooling. *Sociology of Education*, 1(58), 34-48.

Mackintosh, M. (1979). Domestic labour and the household. En Burman, S. & Martines S. T., (Eds.), *Fit work for women* (pp. 173-191). Nueva York: St. Martin's Press.

_____. (1981). Gender and economics: The sexual division of labour and the subordination of women. En Young, K., Wolkowitz, C. & McCullagh, R. (Eds.), *Of marriage and the market: Women's subordination internationally perspective* (pp. 1-15). Londres: CSE Books.

Laurie, N. & Calla, P. (2006). *Las displicencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*. Cochabamba: Centro de Estudios Superiores UMSS.

Moore, H. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.

Paulson, S. & Calla, P. (2000). Gender and ethnicity in Bolivian politics: Transformation or paternalism? *The Journal of Latin American Anthropology*, 5(2), 112-149.

Peredo, E. (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.

Platt, T. (1980). Espejos y maíz: El concepto de yanantin entre los macha de Bolivia. En Mayer & Bolton (Eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes* (pp. 139-182). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Poole, D. (1991). Comentarios a artículo de M. de la Cadena "Las mujeres son más Indias: Etnicidad y género en una comunidad de Cusco". *Revista Andina*, (1), 38-40.

Rivera Cusicanqui, S. (1996). Desafíos para una democracia étnica y de género en los albores del Tercer Milenio. En S. Rivera Cusicanqui, *Bircholas: Trabajo de mujeres: Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y el Alto*. La Paz: Mama Huaco.

_____. (2010). Mujeres y estructuras de poder en los Andes: De la etnohistoria a la política. En S. Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (pp. 175-198). La Paz: Piedra Rota.

Safa, H. (2007). Igualdad en diferencia: Género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes. En L. Suárez, E. Martín & R. A. Hernández (Eds.), *Feminismos en antropología: Nuevas propuestas críticas* (pp. 55-80). San Sebastián: Ankulegi.

Roseblatt, K. (1995). Masculinidad y trabajo: El salario familiar y el estado de compromiso 1930-1950. *Proposiciones*, (26), 70-86.

Scott, J. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-362). México: PUEG, Miguel Ángel Porrúa.

Sierra, M. T. (2002). Género y etnicidad: Aportes desde una antropología jurídica crítica. *Liminar*, 2(1), 72-80.

Yanagisako, S. (1979). Family and household: The analysis of domestic groups. *Annual Rev Anthropology*, (8), 161-205.