

CHACHA-WARMI PARADIGMA E IDENTIDAD MATRIMONIAL AYMARA EN LA PROVINCIA DE PARINACOTA¹

Manuel Mamani M.*

A través de este trabajo se exploran modelos que rigen el matrimonio aymara: *Chacha-warmi*, identificando la posición y el rol de la mujer aymara en el modelo conyugal, en los contextos socioculturales y económicos. Por otra parte, este trabajo pone en relieve las influencias de modelos exógenos, que dificultan el normal proceso del matrimonio aymara, cuyos fenómenos llevan a desarticularlo. Estos procesos son explorados comparativamente, destacando algunos puntos relevantes del modelo aymara.

Palabras claves: Género, sistema matrimonial aymara.

This paper explores model that rule out the aymara marriage: Chacha-warmi, by identifying the position and role of the aymara woman in the conjugal system as well as in the sociocultural and economic contexts. On the other hand this paper shed light on the influence of out side system, that make difficult the normal process of aymara marriage, provoking its destruction. These processes are comparatively explored to identify certain relevant aspects of the aymara model marriage.

Key words: Gender, aymara marriage system.

En este estudio se examinan los sistemas conyugales aymara, inserto en el sistema social y cultural andino. Se exploran también el estatus, la posición e identidad de los componentes del matrimonio, enfatizando el rol de la mujer en el modelo estructural aymara, que actúa en diferentes contextos socioculturales y económicos.

Chacha-warmi: Desde una perspectiva biológica es: *Chacha* = hombre; *warmi* = mujer. Desde una perspectiva sociocultural es matrimonio: Unión de dos seres humanos opuestos, que rigen el modelo aymara como esposa y esposo (Gavilán 1996: 64). Para ilustrar la categoría de igualdad de ambos componentes y sus características se describen los aspectos más relevantes del modelo de matrimonio aymara, y se plantean algunas reflexiones sobre el paradigma conyugal. También se ponen de relieve las influencias de modelos externos, que tienden a desarticular el paradigma del matrimonio aymara, lo que incita a su transformación, provocando trastornos y violencia en su interior.

Ambos enfoques son explorados con criterios comparativos a fin de que el modelo matrimonial aymara sea mantenido y valorado en su dimensión social en la idea de *panipacha*, dualidad que se ve hoy fuertemente desarticulada en su esencia, pues coloca a la mujer aymara en desventaja respecto al hombre (Harris 1978: 21). El concepto de *panipacha* se refiere al sentido de dualidad e igualdad de dos seres humanos, en el que se consi-

dera la posición de cada miembro como ser actuante en la vida aymara. Este trabajo está basado sobre los datos recopilados durante varias décadas hasta el presente, en diferentes contextos del área altiplánica de Parinacota; asimismo, de las observaciones realizadas en diferentes ritos y fiestas tradicionales en los poblados andinos de la región de Parinacota y Arica, y sobre las experiencias vivenciadas por el autor en los poblados andinos de esta zona.

Enfoque Sociocultural

Posición y Estatus

Al referirse al estatus y categoría de los componentes del matrimonio aymara es preciso definir algunas ideas generales de los términos usados aquí. Dentro de una sociedad o comunidad establecida, el estatus "es el rango o posición de un individuo o grupo en relación a rangos de otros" y la categoría "es el conjunto de reglas o normas que prescribe a una persona que ocupa un determinado estatus; es la forma en que la persona actúa bajo determinadas circunstancias" (Castro 1989). En el caso aymara, se prescribe bajo las concepciones de dualidad y complementariedad (Harris 1978: 24). Entonces, por estatus debe entenderse el rol y posición del individuo dentro de la estructura social aymara, que permite actuar de manera conjun-

* Departamento de Artes, Universidad de Tarapacá, 18 de Septiembre 2222, Casilla 6-D, Arica, Chile.

ta y equilibrada en el quehacer de la vida andina. Por función social debemos entender todo tipo de actividad dirigida a satisfacer las necesidades que la persona tiene tanto individual como colectivamente (Mansilla 1996: 53).

Al igual que en otras estructuras sociales, en el matrimonio aymara cada persona posee un rol y estatus, pero en igualdad de condiciones. La persona, desde el momento que contrae matrimonio, ocupa el estatus que le asigna la misma sociedad, que no sólo se refiere al rango, sino que incluye los valores y conductas, en la que se reconoce como *chacha-warmi*, con deberes y derechos en la sociedad. El rol y estatus de cada miembro del matrimonio trae consigo un conjunto de obligaciones que la sociedad le impone, por lo mismo, espera que se desarrolle plenamente dentro del modelo.

En las comunidades aymara del altiplano chileno cada miembro del matrimonio aparece definido por una compleja red de relaciones parentales, que identifica la interacción familiar extendida mediante mecanismos andinos. En esta red de relaciones encontramos el parentesco extendido a lo largo del tiempo y espacio, lo cual está regulado por normas andinas. Cabe mencionar, por ejemplo, que en las relaciones de consanguinidad no se permite romance entre parientes: *Janiw family purax sarnaqañajiti* = No debe tener romance entre parientes; *janiw family purax kasarasiñajiti* = No debe casarse entre familia; *ukat q'ara almjam sartañawa* = Por eso, su alma se levanta como condenado.

Estabilidad matrimonial

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

de la vida de los componentes. En efecto, la realidad existencial e histórica del matrimonio es la capacidad de ejercer individual y dualmente dentro de una unidad, en concordancia a los modelos aymara, con una permanente identidad social, que constituye fundamento básico de la vida (Harris 1978: 25). Por modelo y principio aymara debe entenderse la igualdad de condiciones entre la mujer y el hombre, en que la jerarquía permanece en ambos componentes y no sólo para el hombre.

El significado de la vida conyugal y su estabilidad en el tiempo y espacio se desenvuelve en el concepto de *panipacha*, dualidad en que los componentes forman un cuerpo dual interdependiente, lo que le da su validez en la conciencia individual y colectiva, modelada por la misma sociedad. Así cada componente está dotado de significados y valores propios como individuo: *Sapa mayni*, en que sus actos son parte de su propia identidad, insustituible según el modelo social y cultural aymara.

El estatus y posición de ambos miembros se caracteriza por el sistema de igualdad en los diferentes contextos de la vida, los cuales presentan el sentido de *panipacha*, con funciones reguladas. En caso contrario, surgen conflictos y se convierten en violencias conyugales, ya sea por imitación consciente o inconsciente de modelos urbano-occidentales de la sociedad chilena.

El *chacha-warmi*: Es un cuerpo dual complementario, en el que sus componentes se vinculan e interactúan en concordancia a modelos aymara. Por complementariedad debe entenderse la idea de una atracción o repulsión mutua que subyace en la coherencia unitaria y se fundamenta en la noción de equivalencias emparejadas (Platt 1988: 408). Esta idea concibe la igualdad de estatus y posición de los componentes, para acentuar el equilibrio conyugal.

Desde una perspectiva antropológico-cultural, la idea básica de este enfoque es la concepción de dualidad que caracteriza el *chacha-warmi*, cuya función está basada sobre un conjunto de pautas y valores que aún persiste sutilmente en la cultura aymara. Cada componente de la pareja posee una clara conciencia de su identidad, de su singularidad, de sus posibilidades y los roles de su competencia en el matrimonio y en la sociedad, caracterizados por:

- conciencia de identidad individual dentro del cuerpo dual,

- interacciones reguladas y normadas por la cultura,
- tareas y responsabilidades compartidas en forma equitativa,
- conciencia de sus roles inspirados en el esquema de *panipacha*.

En efecto, en *chacha-warmi* cada miembro ejerce su rol con poderes y decisiones compartidas, buscando el equilibrio de estatus y posición individual. Lo anterior significa que hay un poder compatible con el concepto de *panipacha*, en el que ambos poseen fuerzas internas y externas que le permiten regular y mantener la equidad dual y así adquirir el grado de cohesión interna frente a los elementos externos, los que en muchos casos son agentes disociadores, y que tienden a debilitar el sentido de *chacha-warmi*.

Panipacha como cuerpo dual

Para comprender mejor el sentido de *panipacha* se desglosa la morfología de *panipacha*, que equivale en castellano a: Pareja humana, *pani* = dos (humanos), dual; *l-pachal* = sufijo nominal inclusor, que denota unión de dos personas. En efecto, *panipacha* significa dualidad en igualdad de condiciones de dos personas. En este contexto, denota un cuerpo dual con similitud de posiciones y categorías en la estructura. El concepto de *panipacha* es, entonces, el sustento intrínseco de *chacha-warmi*, y es aplicable no sólo al cuerpo conyugal, sino también en diversos ámbitos sociales que tienen connotaciones duales, por ejemplo, la pareja de novio (Mamani 1989).

Relaciones parentales

Las relaciones e interacciones del matrimonio están estrechamente asociadas con las ramificaciones de parentesco, por lo que cada acto realizado por ellos obedece a procesos sociales y culturales modelados por generaciones precedentes, tanto en lo familiar como en lo social y económico. La ramificación de parentesco está definida por una red de relaciones e interacciones, que especifican y regulan los mecanismos intra y extrafamiliares, como una manera de cautelar su vigencia y continuidad. Según el modelo aymara, existe una afinidad parental estable; su extensión es regulada por la estructura social; por ejemplo, se mantiene afi-

nidad hasta el sexto grado de parentesco y con una extensión sanguínea limitada y controlada: lo que significa no tener romances o relaciones amorosas entre parientes, ni relaciones amorosas entre compadres, tampoco entre ahijados, etc. Otra de las características que forman parte de los valores andinos es que no existe la disolución, separación o nulidad de vínculos matrimoniales, cuyos mecanismos forman parte de los valores básicos de la sociedad aymara. No obstante, en la actualidad, como imitación al modelo urbano, ya existen separaciones conyugales en la sociedad, es decir, el divorcio es considerado como una actitud de animales y seres inhumanos (Gavilán 1996: 62).

Modelo e Interacción Conyugal

Equilibrio como valor aymara

En la interacción de *chacha-warmi* existen pautas que orientan la dualidad e individualidad, dándole sentido a la acepción de *panipacha* y sus relaciones con el mundo interior y exterior. En concordancia a los valores aymara, la interacción conyugal implica el sentido de solidaridad, reciprocidad e igualdad de categoría de sus componentes, para enfrentar el mundo exterior (Harris 1978: 21). De este modo, las interacciones no se producen en el vacío ni al azar, sino que obedecen a modelos con valores propios en la cultura aymara. Cada persona aymara está regulada por pautas dadas por la familia y la sociedad, por lo que la reciprocidad y complementariedad forman parte de los valores y se hacen efectivas en la distribución y equilibrio de las tareas, que van cargadas de valores materiales y espirituales de la persona. Tomando la noción de complementariedad, Platt plantea dos tipos: simetría y asimetría. El primer tipo se basa en la semejanza, el segundo tipo en la diferencia. Ambos ofrecen modelos contrastados para expresar las relaciones entre oposiciones con miras a la unidad (Platt 1988: 403; Yampara 1992: 232).

En el campo de la antropología cultural se entiende por reciprocidad la relación social, vinculada tanto a la persona como a la familia, que realiza el intercambio continuo de bienes y servicios (Alberti y Mayer 1974). En el caso del matrimonio aymara se responde recíprocamente en bienes de prendas. En otro ejemplo, la esposa debería poseer tantas cabezas de animales como el esposo, para el equilibrio adecuado en la vida matrimonial.

En servicios, la esposa debe brindar a su esposo con un poncho tejido por ella, mientras el esposo debe brindar con una manta tejida por él, lo cual responde a la reciprocidad aymara (Mamani 1989: 31).

Los modelos conductuales de *panipacha* no pueden ser aislados de la situación sociocultural subyacente. El reconocimiento de miembros integrantes de esa unidad procede de la esencia social y cultural aymara, la que abre caminos a las generaciones inmediatas. Cada componente de una comunidad se define y percibe como una entidad con normas prescritas por la sociedad, en que prevalecen los valores propios como: tolerancia mutua, el respeto a los mayores, creencia, solidaridad, etc., que implica afinidad y coherencia entre los miembros del matrimonio, con roles y posiciones estables en el paradigma aymara.

División de tareas

Existe abundante literatura sobre la división de tareas, en las cuales hay cierta concordancia entre los estudiosos sociales, que tienden a ubicar y relegar a la mujer a categorías secundarias, similares a modelos urbano occidentales; privilegiando al hombre siempre en primer plano (Kessel 1992: 187; Yampara 1992). De lo anterior se observa que: la mujer es considerada como el "sexo débil" y el hombre el "sexo fuerte". En cambio, en el modelo aymara no existe tal diferenciación; la mujer está ubicada en la misma categoría que el hombre, ambos componentes situados en el mismo "nivel", donde cada uno ejerce sus roles, siendo ambas partes esenciales en *chacha-warmi*. De ahí que las decisiones sean compartidas entre ambos componentes.

Se ejemplifica lo anterior cuando hay respuestas poco claras o vagas de la gente aymara, debido a que el asunto no fue tratado en el seno conyugal o familiar, y surgen las siguientes frases: "qué dirá ella", "qué dirá él", "no sé qué hacer", "cómo será", etc. Para la gente no-aymara serían como frases vagas, inseguras, sin embargo, para la gente aymara significa la ausencia de su contraparte, es decir, falta de sentido de *panipacha*.

Relación parental y conyugal

La relación patri y matrilineal es permanente e insoluble en el modelo aymara, relación que se

mantiene con sus líneas parentales desde el nacimiento hasta el fin de su existencia. Una de las relaciones parentales que denota esa continuidad, es la mantención de apellidos patri y matrilineales de la persona, aunque el sistema de apellidos viene del tiempo colonial. Para la percepción de la mujer aymara, los apellidos de los padres son irremplazables. Al contraer el vínculo matrimonial ella no cambia el apellido de su madre por el de su marido, lo cual significaría coartar la ligazón parental con la madre. En el modelo de matrimonio urbano-occidental, especialmente en algunos países latinoamericanos, es muy frecuente observar lo siguiente: la mujer lleva el apellido paterno de su marido, omitiendo el de su madre, por ejemplo: "Teresa Gómez Flores", al contraer matrimonio con "Carlos Chávez Morales", pasa a llamarse "Teresa Gómez de Chávez". Para la mujer aymara, el solo hecho de llevar "de Chávez" significaría pertenencia o supeditación al marido, es decir, ella sería dependiente o subordinada al marido. Por otra parte, el reemplazo del apellido materno sería cortar la relación matrilineal de la familia. Estas relaciones parentales forman parte de los valores del parentesco aymara. Cuando se presenta este fenómeno en las mujeres aymara es muy común escuchar el siguiente diálogo:

Pregunta: Sí tú eres casada, ¿por qué no llevas el apellido de tu marido?

Respuesta: ¿Yo llevar el apellido de mi marido?
¡Acaso él es mi padre!
¡Acaso soy hija de él para llevar su apellido!

Enfatiza: ¡Acaso él me hizo! (engendrar)

Estas frases son elocuentes en las zonas altiplánicas de la provincia de Parinacota. Entonces, hay una conciencia general sobre la ligazón parental y sanguínea, la cual se mantiene sólidamente en la red de relaciones de parentesco. En cambio, para la mujer casada urbana es normal el sistema de apellidos; hasta es motivo de orgullo para ella, siendo común en algunos países latinoamericanos, tal vez con mayor frecuencia en el campo profesional femenino, por ejemplo, "Ing. María Álvarez de Pérez", "Dra. Marcia Alvear de Acosta", "Arq. Cecilia Vásquez de Cortés", etc. No obstante, hoy por hoy existe una fuerte tendencia de revertir este fenómeno para ubicar a la mujer en igualdad de

condiciones. Se observan grandes movimientos feministas en el mundo, para darle a la mujer el sitio que le corresponde en la estructura social. En Chile hay una fuerte tendencia de revertir esta desigualdad entre hombre-mujer.

Tecnología Andina

Dominio de técnicas andinas

En el sistema aymara, los jóvenes (*wayna*) y las jóvenes (*tawaqu*), antes de contraer el compromiso matrimonial, deben tener el dominio de la tecnología andina en el campo de la ganadería, agricultura, artesanía y comercial, a fin de que el nuevo matrimonio pueda proyectarse a una futura vida y constituirse como miembros activos, con deberes y derechos en la sociedad (Kessel 1992: 187). Para tal desafío existe un sistema de enseñanza y aprendizaje de la tecnología andina, de padres a hijos y de abuelos a nietos. Los niños de ambos sexos deben aprender los quehaceres aymara, de acuerdo al proceso gradual de su edad y acorde a su sexo. Por ejemplo, las niñas deben aprender de su madre o abuelas la tecnología andina femenina y los niños de su padre o abuelos la tecnología masculina, y ellos, a la vez, exigen a sus hijos el manejo y dominio de las técnicas andinas, con el objeto de garantizar éxito en su vida futura. De allí que surge el sentido de reciprocidad, para reforzar la eficiencia en el desarrollo andino; especialmente en el campo ganadero, agrícola y artesanal, este último complemento de ingreso económico familiar (Mamani 1989: 56).

En consecuencia, el aprendizaje de la tecnología andina es imperativo para los niños y jóvenes aymara de ambos sexos (Gavilán 1996: 68), quienes al poseer este dominio gozarán de prestigio personal y familiar. Por el contrario, quienes carecen de tales dominios serán acreedores del desprestigio y reproche de la comunidad, especialmente los jóvenes que contraen matrimonio, por lo que es frecuente escuchar lo siguiente:

“Jani kun lurañ yatisinxa, kunatakis kasarasiña” (Y si no sabe hacer nada, para que se casa).

Las censuras y críticas más fuertes de parte de la comunidad y de los parientes recaen en los padres y abuelos de la pareja contrayente. Por tal razón, hay una exigencia de padres a hijos en el apren-

dizaje de la tecnología aymara. En la familia extendida, la práctica de tareas compartidas se efectúa mediante los trabajos recíprocos, como, por ejemplo, las actividades de producción que exigen una adecuada organización con metas y resultados óptimos en su logro. Los jóvenes de ambos sexos deben desempeñar roles importantes en labores productivas, a través de trabajos en dualidad y colectivos como parte del sistema.

Como es de advertir, la sociedad de la precordillera espera, de los jóvenes, el dominio de la tecnología agrícola: labranza de la tierra, manejo de herramientas, selección de productos, etc.; mientras que en la sociedad altiplánica, deben dominar la tecnología ganadera: crianza de animales, confección de elementos pastoriles, técnicas de trasquila, faenamiento de animales, etc. En ambos sectores se exige el dominio de las técnicas textiles. De esta forma, el estatus y posición de ambos componentes quedan sancionados y garantizados por la sociedad aymara (Mamani 1989: 123).

De acuerdo a este sistema, los jóvenes de ambos sexos, antes de contraer el matrimonio, deben poseer el dominio de estas tecnologías. En este caso, la mujer, como una demostración del dominio de la tecnología textil, debe entregar a su marido, en la misma ceremonia de casamiento, una prenda masculina consistente en un poncho tejido por ella. Asimismo, el joven, en demostración del dominio de esta misma tecnología, debe entregar una prenda femenina a su esposa, consistente en una manta tejida por él. En la actualidad, sin embargo, los jóvenes buscan lo más fácil o la “moda”, ya que para cumplir las normas anteriores hacen un viaje a las ciudades y adquieren prendas masculinas o femeninas confeccionadas industrialmente en áreas urbanas y asunto concluido. Así, las técnicas aymara van mermando en su esencia y significado.

Rito de Transición o de Matrimonio

Uno de los principales acontecimientos en el desarrollo social aymara es la unión conyugal llamada, en un sentido metafórico, *jaqichasiña*, que significa transición o cambio de un estado a otro, literalmente “conversión en persona adulta”. Los jóvenes contrayentes se convierten en personas de mayoría de edad. Se denomina también *kasarasiña* de raíz castellana aymarizada, que significa: ca-

samiento. El término *jaqichasiña* se divide morfológicamente en *jaqi* = persona, ser humano, gente; el sufijo de complemento *-si-* conversión entre sí, y *-ñal* verbalización de acción. Conversión a persona adulta.

En resumen, a través de la ceremonia de *kasarasiña*, las personas contrayentes se convierten en *chacha-warmi*, literalmente esposo y esposa. Los componentes del matrimonio se convierten culturalmente en “mayoría de edad”, y como tal tendrán deberes y derechos en la sociedad a la que pertenecen. En consecuencia, la ceremonia *uywa kállpaña* está estrechamente relacionada con los mecanismos matrimoniales y su enlace con la cosmovisión andina, siendo el centro de gravedad *kasarasiña*, unión de dos seres que se convierten en *chacha-warmi*. Una vez formalizado el matrimonio mediante ritos y ceremonias, comienza a proyectarse a una nueva vida e independizarse de la familia nuclear para integrarse a la sociedad (Mamani 1989: 57; Yampara 1992: 229; Gavilán 1996: 70; ver Figura 1).

Matrimonio y Economía

Sistema de propiedades

En la estructura social y económica, la posesión de bienes y propiedades individuales y matrimoniales se obtiene a través de mecanismos aymara: (a) por herencia tradicional, la que está asociada a una red de relaciones de parentesco. Según el modelo aymara, las normas de la sociedad exigen imperativamente a los padres proporcionar los elementos básicos para la proyección económica de los hijos contrayentes; (b) se contempla, también, el sistema de parentesco espiritual o padrinos y ahijados que hacen un pequeño aporte a los ahijados; (c) las propiedades individuales son obtenidas a través de herencia y obsequios tradicionales y de distribución familiar. Cabe mencionar que estas propiedades del niño deben ser controladas por ambos miembros del matrimonio (Mamani 1989: 45; Yampara 1992: 229; Gavilán 1996: 47). La obtención de recursos eco-



Figura 1. Matrimonio joven de Parinacota.

nómicos en la sociedad aymara del altiplano de Parinacota se realiza mediante ritos y ceremonias en concordancia con las etapas de transición de la persona. A continuación se describen las principales etapas de obtención de bienes de propiedad individual.

Nacimiento y transición

Desde el nacimiento del infante (*wawa*) hasta la conversión a la mayoría de edad se realizan varios ritos ceremoniales, los que están circunscritos en una complicada red de transición de la persona, siendo los más relevantes: *wawa sutichayaña*, poner nombre al recién nacido; *ñak'uta khuchuyaña*, corte de pelo y *kasarasiña*, casamiento, este último de mayor trascendencia personal y familiar. Las ceremonias son realizadas por personajes tradicionales, como el *yatiri*, en presencia de los padres, abuelos y parientes espirituales. A través de ritos tradicionales de índole espiritual, el niño se convierte en ahijado o ahijada (hijo espiritual) y recibe formalmente algunos obsequios del padrino que consiste, comúnmente, en crías de alpaca, llama u oveja, las que quedan al cuidado de los padres del infante. Los animales obsequiados, a futuro, formarán parte de la propiedad individual del niño, en su vida adulta. Los padres tienen la obligación de cuidarlos y preservarlos (Mamani 1989: 55; Gavilán 1996: 47).

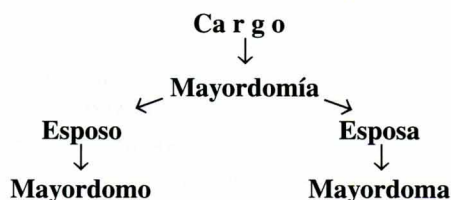
Etnocategoría Conyugal

Categoría y posición

En *chacha-warmi* la esposa posee la misma posición y categoría que la del esposo. Ella no es un sujeto de supeditación al marido, ni el marido a la esposa, sino que ambos tienen igualdad de condiciones, poseen el mismo rango y son complementarios entre sí. Por ejemplo, el hombre no puede decidir unilateralmente un acuerdo o planificación familiar, social y económico que atañe al matrimonio. La esposa es contraparte en las decisiones que tocan los intereses familiares o comunales. Esta categoría, en la actualidad, está desarticulada, especialmente en el área urbana y también en los pueblos del área andina (Mamani 1989). De lo anterior, surgen algunas interrogantes: ¿por qué, cuando el matrimonio camina, la mujer va detrás del hombre? Para ello hay dos respuestas preliminares: (a) En los tiempos coloniales los visitantes eran siempre hombres, por lo tanto los hombres aymara tenían que enfrentarse a ellos, mientras que las mujeres iban detrás o se quedaban en casa, (b) Los hombres aymara hablaban el idioma de los visitantes y por lo tanto tenían que recibirlos. En los cargos rituales, sin embargo, la mujer hoy día toma su posición y camina junto al marido.

Cargos tradicionales

De acuerdo al modelo aymara, un cargo tradicional recae en la pareja matrimonial y no sólo en el marido como ocurre en el modelo urbano de origen occidental. Por ejemplo, con influencia del modelo urbano, el cargo religioso recae al esposo como "mayordomo", y ella es denominada "esposa del mayordomo". En el modelo aymara, el cargo recae en la pareja: El esposo es el "mayordomo" y la esposa es la "mayordoma", o sea, ambos poseen el mismo rango jerárquico.



De lo anterior, podemos sustentar que la posición de la mujer es igual a la del hombre con las mismas prerrogativas. En caso contrario, surgirían

situaciones adversas a la normal convivencia conyugal. Ella, por ejemplo, reclamaría y haría prevalecer sus derechos esenciales otorgados por la estructura aymara. Se describen varias situaciones observadas como consecuencia de la ruptura de estas normas, en los siguientes ejemplos:

- (a) En un poblado andino un matrimonio con cargo de alférez (cargo ritual) invita a los personajes a un almuerzo tradicional, en el que se acostumbra a dar una ronda por las calles del poblado, al son de una banda de música, invitando a los personajes y comunidad a la recepción en su casa: "Vamos, señor mayordomo con su esposa, acompáñenos para brindar en honor al santo patrono". A medida que avanza la comitiva, va uniéndose la comunidad, formando una larga ronda, hasta llegar a la habitación de la pareja de alférez. Al comenzar la recepción tradicional, se percatan de la ausencia de la "esposa del mayordomo" y le consultan: "¿Por qué no vino su esposa?", el mayordomo le responde: "Ella dice que sólo invitaron al mayordomo y no a la mayordoma".
- (b) Ocurrió otro caso en el poblado de Belén. Después de la investidura de la pareja de alférez, rito central de la fiesta, la comitiva se desplazó con gran solemnidad desde la habitación hacia la iglesia del pueblo. Antes de ingresar a la iglesia, los encargados del protocolo debían entregar a la pareja de alférez los símbolos del santo patrono "San Santiago": el estandarte al esposo y el farol a la esposa. Pero, por algún error involuntario o desconocimiento de los encargados, se le entregó sólo el estandarte al esposo y no el farol a la esposa. Razón por lo que ella muy molesta y furiosa se separó de la comitiva e ingresó a la iglesia, tomó el farol y se quedó sentada allí, evidenciando su malestar por la no entrega del farol en su condición de alférez, en el momento y lugar acostumbrado. Sin decir palabras, se sintió menoscabada y reclamaba sus derechos como tal. La comitiva tuvo que continuar su trayecto sin la "alfereza". Como es de suponer, las críticas de la comunidad fueron duras y fuertes para los encargados del protocolo de la iglesia.

De los dos ejemplos anotados, podemos concluir que la igualdad y el rango jerárquico de am-

bos componentes se mantienen de acuerdo al paradigma andino, tanto en el ámbito social y cultural (Figura 2).

Jerarquía en los ritos

La jerarquía tradicional andina está estrechamente relacionada con los cargos rituales, es decir, con los santos patronos del pueblo. Generalmente, en cada poblado existen tres o cuatro santos, siendo uno de ellos el principal, que toma el nombre “patrono o patrona del pueblo”. Los otros santos son “acompañantes” o secundarios. Quien tiene el cargo de mayordomo del santo patrono ocupa el rango “principal”, por lo que la jerarquía más alta recae en ellos. En este sentido los cargos son jerarquizados, de allí que es necesario enfatizar el rango que ostenta la mujer aymara en los cargos religiosos en las distintas esferas (Mamani 1989; Gavilán 1996: 121).

En este modelo tradicional se observa el sistema jerárquico de los miembros del matrimonio. La posición protocolar demuestra la jerarquía individual de la pareja; por ejemplo, existe una mesa ritual para damas y otra para varones, en cada una de ellas hay un orden jerárquico de ubicación de personas con cargos rituales. El “mayordomo del santo principal” se ubica en el centro de la mesa, los restantes mayordomos se ubican de acuerdo al orden jerárquico, seguido de los invitados y la comunidad en general. La “mayordoma” se ubica en el centro de la mesa femenina, las restantes “mayordomas” se ubican de acuerdo al orden jerárquico, y así sucesivamente con las demás invitadas. La ubicación jerárquica, entonces, indica el cargo que ostenta cada componente del matrimonio.

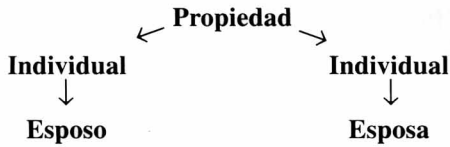
Bienes individuales y conyugales

Cada uno de los componentes del matrimonio posee su propiedad individual, que mantiene durante su existencia. Los bienes personales de los



Figura 2. Matrimonio con cargo ritual, Pachama.

miembros del matrimonio se mantienen en forma individual desde la infancia hasta su ancianidad, especialmente los bienes obtenidos por sistema de herencia tradicional, denominado en aymara: *Uywa churaña*. La herencia tradicional consiste en hacer entrega de una porción de animales (llamas, alpacas y ovejas) de parte de los padres al hijo o hija contrayentes, a fin de que la nueva pareja pueda constituir su base familiar. Más tarde, lo harán con la entrega de habitaciones y predios agrícolas y/o pastizales, excepto los bienes adquiridos con recursos del matrimonio (propiedad conyugal), como es el caso de vehículos motorizados, animales equinos, etc., que continúan siendo bienes familiares, y que pueden usufructuar todos los miembros de la familia nuclear.

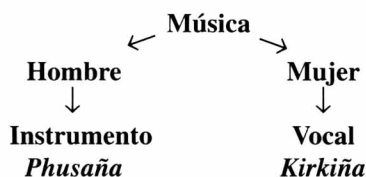


Arte y género

En el campo de las expresiones artísticas, las tareas también son compartidas entre la mujer y el hombre. Por ejemplo, las mujeres tienen mayor presencia en el canto, mientras que los varones se dedican generalmente a la ejecución de instrumentos musicales. En estas acciones se complementan ambos, aunque los varones también son adeptos al canto, pero en menor proporción; a la danza se dedican ambos componentes. En tareas complementarias, las mujeres cantan la melodía y los hombres la acompañan con ejecución de instrumentos musicales de cuerda, viento o percusión (Harris 1980: 73; Mamani 1989: 87).

En la ritualidad andina la música juega un papel importante en ritos y ceremonias tradicionales, en las que se evidencian las acciones de dualidad. Por ejemplo, a través de las canciones metafORIZAN y personifican a los animales por género: rebaño macho, *Tatalitaki*, que significa “para machos”; rebaño hembra, *Mamalitaki*, “para damas”. Las melodías y textos distinguen el género donde se percibe el sentido de dualidad complementaria: macho-hembra (Arnold 1994: 142; Mamani 1989: 122). En la cultura aymara no es costumbre que las mujeres ejecuten instrumentos musicales. Si en alguna región lo hacen es por casualidad.

Complementariedad en Música



Textilería y género

En el campo de la textilería existen diversas formas de elaboración, aplicando la tecnología aymara. Los telares se distinguen por su nomenclatura y su manejo diferenciado por género. El telar de tipo vertical de cuatro perfiles es diseñado para el uso masculino: *Chachataki*. El telar de tipo

horizontal de cuatro estacas es diseñado para el uso femenino: *Warmitaki*. Las producciones textiles se realizan en telares que distinguen el género. Por ejemplo, las mujeres producen prendas con diseños complicados como *awayu o llijlla*, ponchos, costales, frazadas, fajas, bolsas, etc. Los hombres producen telas para la confección de prendas femeninas como faldas, blusas, también para varones como telas para ternos, pero en menor proporción respecto a la mujer (Arnold 1994: 105; Gavilán 1996: 78). Podemos apreciar en este aspecto que la distribución de las tareas de producción textil es compartida entre ambos componentes.

Mitología y género

La mitología tiene una importancia vital en el desarrollo de la vida andina, así como en la cosmovisión y su entorno natural; por ejemplo, encontramos con frecuencia mediante cuentos y mitos la igualdad de condiciones de los miembros de *chacha-warmi*, que forma parte del valor andino (Harris 1978: 24). En el caso del mito *Wallaqir Phuju* (Mamani 1989), la insistencia de la mujer en continuar con las ofrendas a las deidades de la tierra tenía su razón absoluta, ya que la negación rotunda del marido en esa continuidad, y la no consideración de la opinión de la esposa, trajo como consecuencia un desastre familiar y económico: la desaparición de bienes en ganadería acumulada durante toda una vida. Según el mito, la decisión de eliminar las ofrendas a las deidades fue tomada unilateralmente por el esposo; la insistencia de la esposa fue negada por el esposo. El acontecimiento indicado fue el resultado de la desarticulación de la igualdad de condiciones aymara (Mamani 1996: 239).

Conflicto Matrimonial

Desde el momento que la pareja contrae el vínculo matrimonial se relaciona con el sistema social y cultural de su entorno, se independiza de su familia nuclear. Estas relaciones están orientadas y guiadas sobre un mundo de expectativas dentro de la unidad: *Panipacha*. En el modelo aymara, las parejas conyugales no sólo viven juntas compartiendo opiniones, ideas, hábitos, creencias, etc., sino que interactúan sobre un esquema de valores espirituales y materiales, con expectativas futuras en forma indisoluble.

La desarticulación o cambio del modelo aymara, especialmente por parte de los hombres, trajo como consecuencia conflictos en el interior de *chacha-warmi*, la discriminación de la mujer. Éstos son provocados por modelos exógenos al desarrollo normal de la vida conyugal aymara, obstaculizando el sentido de *panipacha*, principio básico que sustenta la dualidad andina. Las interferencias del proceso de la vida matrimonial con frecuencia se producen por influencia de modelos externos, urbano-occidentales. Especialmente los varones llevan consigo a conflictos conyugales, que suelen llegar a violencias en el interior del matrimonio y como consecuencia del quiebre del modelo aymara surgen divergencias intra y extramatrimoniales (Harris 1978: 34). En la época actual, este fenómeno se observa con mayor frecuencia en las familias andinas residentes en la ciudad, llegando hasta la separación matrimonial de la pareja.

Las influencias de modelos urbanos se imponen a la sociedad andina, y de allí que surgen las dificultades para la mujer aymara y su normal convivencia entre *chacha-warmi*.

Lo anterior se sustenta con las observaciones realizadas en los poblados altiplánicos de la provincia de Parinacota:

Primer caso: “Durante mucho tiempo, cada vez que el marido M. A. J. se emborrachaba maltrataba físicamente a su esposa. Por lo que ella M. M. C. sólo atinaba a llorar y llorar. Pero un día, ella se enojó y enfureció propinándole una feroz golpiza, por el mal trato que recibía. Al día siguiente, sus parientes y amigas le preguntaron”:

¿Por qué le pegaste ayer, tan mal a tu marido? Ella contestó aún enfadada:

“Ah, le pegué tan fuerte porque cada vez que se emborrachaba, me pegaba sin compasión”, y replicó: “Porque me hacía ver las estrellas, pues, por eso le pegué tan fuerte, ojalá no me pegue más”. El comentario de la gente fue:

“Desde esa vez, nunca más le trata mal a su mujer”.

Segundo caso: Durante la ceremonia rogativa por la lluvia, en un pequeño cerro, el marido ya emborrachado, V. Ch. C., le dio de golpes a la esposa. Ella reaccionó muy enfadada, le apartó a un lado de la comunidad y también lo golpeó sin compa-

sión. El marido tuvo que pedir perdón ante la comunidad.

Tercer caso: Era un matrimonio en que la esposa tenía mayores bienes que su marido. Cada vez que el marido intentaba maltratarla (pegarle), ella I. M. Ch. reaccionaba, reprochando fuertemente a su marido: “*Antunulla, jumax kunanitasa, taqi kunas nayankasjiwa; ukat jumax mayni q'arakistawa*” (¿Qué tienes tú Antonio?, porque todas las cosas que hay aquí son mías, tú eres un pelado y nada más).

En el ámbito social aymara, este reproche o crítica significa desprecio y discriminación económica.

Conclusión

La existencia de la vida conyugal aymara y la estabilidad de *chacha-warmi* se desenvuelve en el concepto de *panipacha*, dualidad andina interactuante en el que sus componentes forman un cuerpo dual interdependiente, especialmente en la conciencia conyugal y familiar, modelada con un significado de valores propios del mundo aymara.

En el contexto de *panipacha*, cada miembro del matrimonio ejecuta su acto, inspirado por la misma sociedad, modeladora del proceso de la vida individual y conyugal. Cada acto realizado por sus componentes constituye parte de su misma identidad cultural, cuyos fundamentos obedecen el postulado aymara, no existiendo la discriminación hacia la mujer ni hacia el hombre. La relación de parentesco del matrimonio es definida por una compleja red de relaciones parentales, que modelan las formas de interacción, con ligazones e interrelaciones familiares sólidamente estables, lo que no permite la disolución del matrimonio, es decir, la separación o nulidad matrimonial. El énfasis en la vinculación familiar y parentesco descansa sobre la conciencia individual y colectiva, modeladas por las generaciones precedentes, pero no sólo la familia o comunidad es guía modeladora de las conductas, sino que cada individuo es, a la vez, modelador de la colectividad.

La pareja matrimonial aymara no sólo vive compartiendo hábitos, ideas, creencias, sino que ellos interactúan y se transmiten, respondiéndose mutuamente sus sentimientos y emociones en re-

lación a las expectativas conyugales y familiares. Surge así la relación de parentesco, en la búsqueda de un equilibrio que configuran las acciones del esquema conyugal. Cuando hablamos de interacción, colocamos acento en el proceso de dualidad y cuando hablamos de relación, fijamos la atención en la forma en que este proceso tiene relación con la sociedad y su entorno, con sus deberes y derechos para responder dentro del esquema de la comunidad. Así, ambos se relacionan en forma permanente y solidaria sobre la base de: *Panipacha*, principio básico que sustenta una permanente acción e identidad conyugal.

En términos generales, el hecho de que la cultura sea aprehendida y mantenida a través del tiempo y el espacio, conlleva la idea de interacción y transmisión que identifica la singularidad de los miembros del matrimonio. Esto repercute en las generaciones venideras, con un continuo accionar, mediante los sistemas propios e implícitos de la sociedad, cuya significación trasciende la vida aymara. Esta significación la podemos constatar en la aproximación de *panipacha*, como primer intento de codificación y clasificación de los esquemas que de ellos subyacen como ente estructural.

Referencias Citadas

- Alberti, G. y E. Mayer
1974 *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. IEP, Lima.
- Arnold, D.
1994 Hacer al hombre a imagen de ella: Aspectos de género en los textiles de Qaqachaka. *Chungara* 26:79-115.
- Berg, H. van D.
1989 Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos. *La Tierra no da Así no más*. CEDLA, Amsterdam.
- Castro C., J.
1989 *Sociología para Analizar la Sociedad*. 7ª edición Talleres EDISOY, Lima.
- Gavilán V.
1996 Mujeres y hombres en Isluga y Cariquima: Una aproximación a las relaciones de género entre los Aymara/Norte de Chile. FLACSO, Quito (manuscrito en poder del autor).
- Hardman, M. J.
1988 Andean Ethnography: The role of language structure in observer bias. Review article. *Semiotic*: 339-372.
- Harris, O.
1978 Complementary and conflict. En *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, edited by J. La Fontaine, pp. 21-40.
1980 The power of signs, gender, culture and the wild in the Bolivian Andes. *MacCormack / Strathern*.
- Isbell, B.-J.
1987 La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual andina. *Estudios Andinos* 12: 37-56.
- Kessel, J. V.
1992 Tecnología Aymara: Un enfoque cultural. En *La Cosmovisión Aymara*, editado por HISBOL, pp. 187-219. HISBOL, UCB, La Paz.
- Mamani, M.
1989 Structure of the Livestock Marking Ritual in the Chilean Andes. Master's Thesis. University of Florida, Gainesville.
1996 El Simbolismo, la Reproducción y la Música en el Ritual: Marca y Floreo de ganado en el altiplano Chileno. En *Cosmovisión Musical en los Andes*, pp. 221-245. Editorial Vervuet, Alemania.
- Mansilla M.
1996 *La Socialización Diferenciada por Sexo*. CONCYTEC, Lima.
- Platt, T.
1988 Pensamiento Político Aymara. En *Raíces de América. El Mundo Aymara*, editado por X. Albó, pp. 365-450. Alianza Editorial, La Paz.
- Yampara, S.
1992 La Sociedad Aymara: Sistemas y Estructuras Sociales de los Andes. En *La Cosmovisión Aymara*, editado por HISBOL, pp. 221-240. HISBOL, La Paz.

Notas

¹ Este trabajo fue presentado en el Congreso de género de St. Andrews, Escocia 1997.