



Chirapaq, Centro de Culturas Indígenas del Perú

Centro de Documentación

Serie: Biblioteca Virtual Especializada *Qellcay* *

N° 11

<http://www.chirapaq.org.pe/htm/cendocset.htm>

yachay@chirapaq.org.pe

* Qellcay = Registro

Las qellcas, más conocidas como tablas pintadas, se han utilizado tradicionalmente en la comunidad de Sarhua (Ayacucho), como “alza techos” de las casas nuevas. En sus cuadros intermedios, escoltados por los dioses tutelares (arriba) y la Virgen de la Asunción (abajo), se registraba, cual crónicas, la genealogía familiar. Hoy en día los temas más tratados son los mitos, fiestas, labores agrícolas y ganaderas de la comunidad, incorporando también los sucesos más importantes de su relación con el país y el mundo, como consecuencia de la migración de sus pobladores.



Género, autoridad y competencia lingüística
Participación política de la mujer en pueblos andinos
Penélope Harvey
Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 1989
Documento de Trabajo N° 33
Serie Antropología N° 9

Este documento ha sido digitalizado exclusivamente para fines de difusión. Al utilizar cualquier información del mismo, por favor, citar la fuente impresa o de origen completa.

Género, autoridad y competencia lingüística

Participación política de la mujer en pueblos andinos

Penélope Harvey

Una primera versión de este trabajo fue presentada en el XVI Congreso Internacional de LASA, celebrado en Nueva Orleans, Louisiana, en marzo de 1988. Versiones sub-siguientes fueron presentadas en el seminario del Departamento de Antropología Social de la London School of Economics en octubre del mismo año, y en un seminario del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Liverpool en diciembre, también de ese año.

Estoy especialmente agradecida a M. Boch, C. Blondet, C. McCallum, M. Phylactou, C. Toren y E. Trelles por sus comentarios y sugerencias.

Introducción

En la historia del distrito de Ocongate, jamás una mujer ha sido candidata para la alcaldía, ni ha sido nombrada gobernador o teniente-gobernador, ni elegida como juez de paz, ni presidenta de una comunidad. Ninguna mujer tendría tampoco tales expectativas[1]. Los puestos políticos locales son ocupados por varones. Esta clara marca de género puede observarse también en las asambleas comunales locales. Se ha señalado muchas veces que en la región andina las mujeres o bien no asisten a tales asambleas, o si lo hacen, su participación es muy limitada (Bourque y Warren 1981; Harris 1978, 1980; Isbel1978; Mayer 1974)[2]

Durante el período incaico, las mujeres ocuparon ocasionalmente el cargo de curaca o jefe local, pero los titulares fueron por lo general varones. Después de la conquista las mujeres se vieron impedidas por completo de ostentar cargos públicos. Sin embargo, los estudios históricos sobre política andina indican claramente que la falta de acceso a los puestos políticos no implicaba una ausencia paralela de actividad política por parte de las mujeres. Las más ricas controlaban grandes propiedades y redes políticas. Las más pobres coordinaban la resistencia comunal, sacando ventaja de su invisibilidad a los ojos de la ley española para apoyar activamente creencias y prácticas que se encontraban en oposición a aquellas que los españoles trataban de imponer (Silverblatt 1987).

En el período republicano la posición de dirigente comunal, varayoq, fue ocupada también por varones. Sin embargo, en la práctica los que ocupaban el cargo eran parejas de casados, que cumplían sus deberes en la comunidad de acuerdo a una división complementaria del trabajo característica de la vida en los pueblos andinos (Harris 1978, 1980; Isbel1976, 1977; Mayer 1977; Platt 1976; Silverblatt 1987; Skar 1979). Los cargos políticos, tanto a nivel de distrito como de comunidad, siguen funcionando hasta hoy de esta manera. Las mujeres participan entonces en la actividad política de modo más bien indirecto, sea como esposas de las autoridades, o como fuerzas invisibles de resistencia, que actúan en los márgenes del discurso político dominante.

De esta forma una discusión sobre la política en los pueblos andinos pone inmediatamente sobre el tapete el tema de la diferencia sexual y la medida en la cual dicha diferencia, acentuada en todos los sistemas de complementariedad, puede implicar desigualdad entre los sexos. Al respecto, los análisis varían. Un modelo igualitario de complementariedad es asumido por aquellos que proponen la existencia de esferas separadas de actividad para hombres y mujeres, relacionadas con diferentes bases de poder en la comunidad. Para el caso de los Andes peruanos se ha argumentado, por ejemplo, que si bien los hombres, como representantes políticos de la familia en el gobierno y la política locales tienen autoridad sobre sus esposas e hijos, las mujeres, como únicas administradoras de la cosecha familiar, tienen mayor autoridad y autonomía en la esfera económica (Núñez del Prado Béjar 1975a, 1975b).

En contraposición a esta noción de complementariedad igualitaria, están aquellos que argumentan que las esferas separadas y los poderes contrabalan-ceados enmascaran en realidad una jerarquía sexual basada en medios de control separados pero desiguales. Según esta visión de las relaciones de género, la división sexual del trabajo en la esfera política revela estructuras patriarcales en la organización social de la familia, la comunidad y el Estado, que funcionan para reforzar y perpetuar el poder masculino (Bourque y Warren 1981).

El material analizado en este trabajo muestra que las nociones sobre diferencias de género pueden ser, pero no son necesariamente, constitutivas de jerarquías entre hombres y mujeres. Surge entonces otra pregunta: ¿en qué medida en la práctica de estas poblaciones existen opciones contradictorias para la construcción de relaciones sociales a través del lenguaje de la diferencia de género?, o ¿es que la opción no jerárquica se encuentra subsumida dentro de la jerárquica?[3]

El problema tiene particular relevancia para la antropología andina e incluso latinoamericana, en la medida que muchos investigadores han adelantado la idea de la coexistencia de dos formas de práctica social: una derivada de la organización social indígena; la otra, de la presencia de los españoles y el subsecuente efecto ubicuo de la cultura occidental. El argumento general es que factores externos han introducido asimetría y dominio masculino en relaciones entre hombres y mujeres que de otra forma serían complementarias e igualitarias. Incluso allí donde puede verse que los hombres usan estos factores externos para su beneficio, la dominación masculina sobre las mujeres es presentada como esencialmente extraña a las posibilidades inherentes a la organización social indígena (véase también Etienne y Leacock 1980; Harris 1978; Isbe11976; Leacock 1978; Sacks 1979).

En referencia a la práctica política en el nivel local, se ha sugerido, por ejemplo, que aunque son los varones los participantes más activos en las asambleas comunales y quienes pueden aparecer entonces como los que dominan los procesos de decisión política, las mujeres tienen de hecho un papel prominente en las redes informales de comunicación, donde se toman en realidad las decisiones (Harris 1980; Skar 1979). Tal complementariedad es presentada por lo general como un rasgo distintivo de las comunidades indígenas andinas y como característica del modo en el cual las poblaciones andinas burlan las implicancias ideológicas de las formas políticas coloniales o hispanas. Así, aunque el marco institucional de la política andina contemporánea ofrece a los varones una autoridad privilegiada, tal autoridad no puede ser ejercida efectivamente dentro de la moralidad de la comunidad andina, donde hombres y mujeres interactúan como iguales complementarios. Tales argumentos implican que en comunidades mestizas o no-indígenas, las mujeres se encuentran en desventaja por falta de una voz política pública en tanto los hombres no tienen allí la obligación moral de compartir su poder. De esta forma el privilegio masculino institucionalizado en la esfera política refleja y a la vez refuerza el supuesto dominio masculino en la cultura mestiza.

Como muchos pueblos andinos rurales, Ocongate es indígena y mestizo. Aunque las capitales distritales como Ocongate son definidas con frecuencia como 'mestizas, tanto desde la perspectiva de sus habitantes como desde la de los investigadores de las comunidades rurales más pequeñas que existen en su jurisdicción, la gente misma de Ocongate se preocupa por mantener una identidad que se articule tanto con la cultura urbana y el poder del Estado moderno; como con la "tradición" indígena y los poderes sobrenaturales del paisaje animado. En el contexto más amplio de la nación o incluso del departamento, los habitantes de Ocongate son bastante homogéneos en términos clasistas. Sin embargo, dentro del propio distrito, las diferencias sociales son constantemente construidas a través de un lenguaje de distinciones raciales que diferencia a los campesinos indígenas de los mestizos (mistis) foráneos. Los términos en los cuales se desarrolla esta negociación constante por estatus en la comunidad, serán discutidos más adelante con más detalle. Baste decir por ahora que para todos los miembros de esta comunidad, el género es construido en un contexto en el cual tanto lo "tradicional" como lo "occidental" son percibidos como aspectos igualmente auténticos de su cultura.

1. La construcción de la diferencia social

Las nociones de género se refieren esencialmente a relaciones sociales y a representaciones de esas relaciones, más que a grupos sociales per se. El análisis de género debe por tanto referirse a los conjuntos de relaciones sociales, complejos e interconectados, que abarcan la vida diaria de aquellos implicados. Dado que la creación de diferencia social implica la representación o construcción de "otros", lo que a su vez implica, la construcción o representación de "uno mismo", resulta sumamente importante considerar cómo las diferencias de género se combinan con otros sistemas de diferencia tales como los de raza y clase. Teóricos feministas recientes han puesto énfasis en que la noción de "diferencia sexual", que define a las mujeres como diferentes de los hombres: corre el riesgo de dejar de lado las importantes diferencias tanto entre como dentro de las mujeres (De Lauretis 1987:2). En una tendencia similar, Strathern (1987:8) ha resaltado que las diferencias de género no se refieren necesariamente a las relaciones entre los sexos y destaca, en relación a los materiales de Melanesia, que la diferencia sexual se invoca con frecuencia en la construcción de jerarquías entre los varones. En términos de la experiencia peruana, tal vez el ejemplo más explícito de este uso del simbolismo de género tuvo lugar durante el período inca imperial, cuando los grupos étnicos vencidos eran distinguidos de los linajes conquistadores incas en términos "generizados" dentro de lo que Zuidema (1964) denominó una "jerarquía de conquista" (Silverblatt 1987)

Muchos aspectos de la representación de la diferencia sexual en Ocongate proporciona recursos simbólicos potenciales para la construcción de la diferencia étnica con la referencia implícita al estatus socioeconómico al que se refiere el discurso racial. Por ejemplo, la apariencia femenina en los Andes es bastante distintiva tanto en términos de género como étnicos. Campesina, mestiza y dama son tipos étnicos y clasistas en un sistema de categorización en el cual el vestido juega un papel importante. En la representación estándar de estas categorías, las mujeres campesinas usan monteras, faldas y chaquetas de bayeta, llevan las pantorrillas desnudas, van descalzas o con ojotas de jebe (de llantas). Las mujeres mestizas usan faldas y blusas manufacturadas, sombreros de fieltro, medias y zapatos. Las damas se visten a la usanza occidental. Es importante notar que estas categorías constituyen normas culturales o posibilidades de representación dentro de las cuales las mujeres negocian una imagen social. La visita del Papa al Cusco en 1985 proporcionó un ejemplo extremo pero muy claro de tal negociación. Mujeres de clase media intentaron evadir las implicaciones clasistas de su vestimenta de damas y esperaron a la vera del camino vestidas como campesinas pues habían oído decir que el Papa sólo iba a bendecir a la gente pobre.

El estilo de vestir masculino también varía de acuerdo a las distinciones campesino/misti, pero a excepción de algunos viejos que usan bayeta, la diferencia entre la población masculina es más obviamente una distinción socioeconómica entre mestizos y señores, más que la distinción pseudo-racial entre campesinos y mestizos. La distinción mestizo/señor se expresa en la calidad de los materiales usados, más que en el estilo mismo de vestir.

La división del trabajo implica también un sistema de diferencia que incluye tanto género como etnicidad y estatus socioeconómico. Así, por ejemplo, elegir si se trabaja en una relación de ayni o salarial no sólo tiene implicancias para el estatus étnico y socioeconómico de las partes, sino también para el tipo de tareas que serán llevadas a cabo por hombres y mujeres. Se ha escrito mucho sobre los conceptos relacionados de chachawarmi o yanantin, la unidad complementaria masculino/femenino de la economía campesina andina, alrededor de la cual se conforman las unidades domésticas y a través de la cual ellas funcionan (Harris 1978, 1980; Isbell 1976, 1977; Mayer 1977; Platt 1976; Silverblatt 1987; Skar 1979). La diferencia complementaria es acentuada generalmente tanto en la división del trabajo como en la toma de decisiones. El mensaje importante de tales análisis es que la diferencia complementaria en las actividades económicas y en la administración del hogar no implica necesariamente jerarquía de género.

Las decisiones domésticas en Ocongate se toman idealmente de manera conjunta por la pareja de esposos. El concepto de comprensión expresa el ideal: si un hombre y una mujer se comprenden entre ellos, tendrán la misma opinión sobre asuntos tales como la forma de gastar una suma particular de dinero, las personas a escoger como padrinos de un hijo, la

conveniencia de asumir o no responsabilidades religiosas o políticas, o el tipo de actividades económicas a emprender. En los casos en que existen diferencias de opinión, la discusión del problema debe llevar a una decisión conjunta. La idea de una pareja comprensiva implica también un grado de confianza mutua. Si una de las partes quiere hacer algo, la otra debe respetar su autonomía. Así, si un hombre quiere arriesgar su vida en la corrida de toros o irse a beber con sus amigos, o si una mujer quiere participar en una fiesta o visitar parientes, su pareja debe aceptar lo, confiando en que el cónyuge es responsable y capaz de tomar sus propias decisiones. La falta de tal comprensión es citada con frecuencia como causa de la violencia doméstica, de la ruptura de los matrimonios o la separación de las parejas.

Los parientes tienen también influencia considerable en las decisiones domésticas básicas tales como si casarse o no, bautizar a un hijo o asumir cargos religiosos o políticos; y el cónyuge que va a vivir con la familia de su pareja puede encontrarse en desventaja cuando tales presiones familiares entran en funcionamiento. En Ocongate son más las mujeres que los hombres, quienes vienen de otros lugares a casarse en la comunidad, y existen por tanto más mujeres (que hombres) en desventaja en este aspecto.

Más aún, a pesar de la importancia de ciertos principios de complementariedad no jerárquica entre hombres y mujeres, los varones son considerados, tanto por ellos mismos como por las mujeres, como la autoridad final en la unidad doméstica. Esto vale tanto para padres y hermanos mayores, como para esposos e hijos mayores. Los primeros tienen autoridad sobre sus hijos y hermanos; los últimos sobre sus esposas y madres. Una doble norma sexual para hombres y mujeres es común. Aquellas mujeres cuyos esposos viajan fuera de la comunidad, lo cual es común por la migración laboral, tienden a asumir que sus esposos tienen otras mujeres. Esta sospecha las vuelve ansiosas por formalizar matrimonios dentro de los cuales encuentran mayor seguridad para criar a sus hijos. Tales ideas sobre el género, construidas alrededor de complejos lenguajes de diferencia y valorización, pueden ser y son usados en contra de las mujeres, especialmente en lo que concierne a la violencia física. Cuando las relaciones de complementariedad funcionan fluidamente, los hombres raramente sienten la necesidad de invocar su autoridad. Sin embargo, tanto hombres como mujeres hablan sobre el derecho de los esposos y hermanos mayores de golpear a sus esposas y hermanos menores. La violencia doméstica ocurre usualmente cuando un miembro de la pareja ha estado bebiendo, y por lo general implica, bien problemas de celos y sospechas de infidelidad sexual, o la presunción de que la mujer está burlando abiertamente la autoridad masculina 'dentro de la unidad doméstica. En relación a la violencia entre los sexos en los Andes, se señala con frecuencia que las mujeres son también bastante propensas a actuar violentamente en contra de sus parientes varones, especialmente contra un marido problemático. Sin embargo, es importante recalcar que la comunidad en general considera que los varones que reciben tal tratamiento han fracasado de alguna manera como hombres. Se les llama maricones o sacos largos y su hombría resulta así cuestionada. Por el contrario, no se considera que las mujeres golpeadas hayan fracasado como mujeres, o sean mujeres disminuidas. La construcción cultural del género femenino es tal que no existe contradicción entre condición femenina y dominación masculina.

2. Poder y autoridad

Las relaciones sociales entre hombres y mujeres y la representación de estas relaciones, sea como complementarias o jerárquicas, se refieren esencialmente a nociones locales de poder y autoridad. La gente de Ocongate considera que existen dos fuentes de poder: el poder del Estado castellano-hablante y el poder del paisaje animado quechua-hablante, con lo cual me refiero principalmente a la pachamama (los poderes de la tierra)[4] y a los awkis (los poderes de los cerros).[5] De acuerdo a la naturaleza del poder andino, tanto el Estado como el paisaje combinan un potencial tanto para hacer daño como para hacer el bien, ambivalencia que se encuentra también representada en la visión del pasado que cada poder implica. Así, tanto los ancestros prehispánicos como españoles provocan sentimientos de orgullo y vergüenza en la gente (Harvey 1987a, 1987b).

Es a través de la referencia a un pasado prehispánico que la gente establece su derecho perdurable a la tierra de la localidad, así como a los beneficios que la pachamama y los

espíritus de los cerros pueden proporcionarle, asegurando su fertilidad. Pero al mismo tiempo estos poderes son peligrosos, y el peligro, a pesar de los intentos rituales por conjurarlo, debe permanecer si es que se quiere que el poder sea eficaz. Así, la naturaleza positiva del poder del paisaje, sólo puede ser aprovechada con precaución. Este poder tiene también una imagen negativa que se relaciona con las creencias en su inferioridad definitiva frente al Estado español. El pasado prehispánico es representado como una época de ignorancia y barbarie. Los Incas no podían leer y escribir, y quienes rechazan la cultura hispánica son aquellos que no conocen nada de la tecnología moderna ni del confort material que el dinero puede comprar. Ser monolingüe quechua significa enfrentar la desventaja y la discriminación en el mundo moderno, ser vulnerable a engaños y ladrones, ser "ino-cente" e incapaz de defenderse uno mismo de la explotación de los foráneos dominantes y más poderosos. La gente en Ocongate mantiene una interacción constante con la pachamama y los espíritus de los cerros. Los invocan para curar enfermedades, para asegurar la fertilidad de sus ganados, tierras y empresas comerciales. Les hacen ofrendas cuando construyen casas nuevas o estrenan un nuevo camión. Su ritual católico hace constante referencia a estos poderes pre-cristianos. Sin embargo, tal interacción está siempre acompañada de alguna referencia al hecho de que ellos han trascendido los aspectos negativos de esta herencia. Se hacen referencias a las creencias católicas; los bilingües invocan tanto referentes hispánicos como indígenas.

Es a través de la referencia a un pasado hispánico, que los pobladores se auto perciben como sujetos efectivos en el mundo moderno. Esta herencia hispánica les da derecho al conocimiento y al progreso, al dinero y al confort material. Lo más importante en términos políticos es que les asegura que no serán ignorados por los organismos del gobierno central. Ser abandonados y marginados por el Estado es una preocupación bastante real, que la gente experimenta en pueblos como Ocongate. Decisiones tomadas en otros lugares, por gente que no es de su pueblo, afectan dramáticamente sus vidas y sus oportunidades vitales. Por ejemplo, una decisión reciente de reorientar el trazo de la carretera, que fue apenas evitada, hubiera anulado los ingresos de todos aquellos cuya supervivencia depende del comercio con los viajeros a Madre de Dios. La gente abraza la noción de progreso con el deseo de educar a sus hijos y darles la oportunidad de llevar vidas mejores. El conocimiento que se imparte en las escuelas y preferentemente en las universidades, es visto como esencial para tal progreso, y la fluidez en el castellano es tal vez la habilidad más necesaria que debe adquirirse. Sin embargo, como mencionamos antes, el poder del Estado y del mundo moderno más allá de la aldea no son vistos de modo inequívocamente beneficiosos. Tienen también sus lados negativos y arbitrarios y deben ser abordados con cuidado. La gente sabe que el poder estatal no va a operar necesariamente en su favor, que debe ser cortejado y aplacado como los poderes del paisaje. Mucha gente recuerda la intervención directa y violenta del Estado en su localidad cuando el ejército fue enviado a reprimir levantamientos en la vecina hacienda Lauramarca, y las le-vas forzosas del Ejército para combatir en guerras que no tenían relevancia aparente para sus vidas cotidianas. Se hacen referencias a esos aspectos negativos del poder externo del Estado cuando la gente discute la ilegitimidad de la conquista española y la subsecuente colonización del área. En esta representación del pasado, se identifican como los propietarios legítimos de la tierra y de su fertilidad, defendiendo sus derechos en contra de foráneos abusivos. Los monolingües castellanos pueden tener un cierto conocimiento y poder, pero como foráneos no tienen la autoridad moral para el ejercicio de la autoridad[6].

Por consiguiente, no puede existir una política monolingüe castellana efectiva en el pueblo, en tanto tal discurso no tendría la posibilidad de legitimar la autoridad. Sin embargo, la política comunal implica la lectura y la escritura: se guardan archivos, se reciben y envían cartas. La gente debe viajar para asegurar la intervención positiva del poder estatal, las decisiones y discusiones orientan a la gente hacia las ciudades y el idioma castellano es central en todas estas actividades. Por tanto, aun cuando una política monolingüe quechua tendría una legitimidad potencial, es generalmente reconocido que sería en última instancia ineficaz. Por tanto, una posición de autoridad legítima y efectiva en el pueblo sólo puede ser alcanzada en referencia tanto a la "tradicción" prehispánica como a la hispánica. El quechua y el castellano tienen significado implícito al respecto.

Hablar en castellano no implica ser asociado necesariamente con los abusos ilegítimos del foráneo, si es que el hablante invoca simultáneamente su condición de nativo a través del uso

del quechua. De modo similar, hablar quechua no implica ignorancia si se hace referencia a la habilidad de hablar castellano y de manejarse eficazmente fuera del pueblo. Es por tanto en referencia a ambas representaciones del pasado y a los poderes a los cuales tales representaciones se refieren, que el bilingüismo es construido como el lenguaje de autoridad en el pueblo. En el discurso bilingüe los aspectos positivos de ambas formas de poder y/o historia pueden ser invocados, mientras al mismo tiempo se niegan sus implicancias negativas (Harvey 1987a, 1987b).

3. Asambleas políticas

Como ya mencionamos, la política aldeana se encuentra aparentemente controlada por varones, en tanto ellos ocupan todos los cargos públicos. La institución política más importante del pueblo es el Concejo Municipal con su alcalde y regidores electos. Las asambleas comunales son convocadas por el alcalde tanto para la solución de problemas prácticos inmediatos - fijación de precios, organización de un evento para recaudar fondos, trabajo comunal- como para ventilar públicamente disputas comunales. Las decisiones y posiciones que se toman en estas asambleas afectan la vida diaria de todos los habitantes. Es por tanto importante realizar una evaluación cuidadosa de la participación femenina en estas asambleas, que pueden dividirse en tres grandes categorías de acuerdo a quienes asisten, -los problemas que tratan y el estilo en el cual se conducen: (i) asambleas a las que asisten fundamentalmente mujeres; (ii) asambleas a las que asisten fundamentalmente hombres; (iii) asambleas a las que asisten tanto hombres como mujeres.

a. Asambleas a las que asisten principalmente mujeres

Estas asambleas siempre tratan problemas en los cuales las mujeres tienen responsabilidad primordial, relacionados usualmente con la venta de alimentos preparados que realizan las mujeres. Por ejemplo, fijar precios para la venta de comida en la plaza, o distribuir lugares de venta durante una fiesta importante[7]. Las asambleas son dirigidas por el alcalde o su representante, y otros regidores o partes interesadas pueden contarse entre los asistentes. Las mujeres son extremadamente habladoras. Hablan principalmente en quechua y con frecuencia varias a la vez. Las intervenciones son por lo general cortas y las mujeres tienden a permanecer sentadas mientras hablan.

b. Asambleas a las que asisten principalmente hombres

Cuando el punto en discusión afecta directamente el trabajo de los hombres, raramente asisten las mujeres. Tales asambleas pueden tratar sobre la organización de turnos para trabajos comunales tales como el mantenimiento del local escolar o del camino. Las asambleas en las cuales se definen problemas prácticos pueden ser bulliciosas y el estilo de lenguaje similar a aquel descrito para las asambleas de mujeres. Sin embargo, los hombres tienden a adoptar un estilo más formal cuando el problema en debate tiene menos que ver con decisiones prácticas y más con luchas locales por el poder. En tales casos los hombres tienden a ponerse de pie cuando hacen uso de la palabra, a hacer intervenciones largas y a usar el castellano como expresión de un intento competitivo por legitimar su autoridad.

c. Asambleas a las que asisten tanto hombres como mujeres

Este último estilo de intervención es típico de las asambleas más generales, a las que asisten tanto hombres como mujeres, donde se discuten conflictos comunales. Estas asambleas más formales pueden convocarse para la celebración de eventos tales como las Fiestas Patrias o, alternativamente, para discutir cuestiones políticas más generales que se estima sean importantes tanto para hombres como para mujeres. También en estos casos las intervenciones son mayormente en castellano y el discurso es dominado por los varones. Las autoridades pueden usar el quechua para tratar intervenciones específicas de hablantes monolingües, pero ese uso señala claramente estatus diferenciados, en desmedro del quechua-hablante.

Estudio de caso

Con el fin de ilustrar la naturaleza de las asambleas describiré brevemente una asamblea comunal que fue convocada para tratar una disputa en curso entre los pobladores y la misión jesuita que trabaja en la aldea. La asamblea fue en cierta medida atípica en tanto tuvo una asistencia muy alta, pero resume convenientemente varios niveles de discurso, que en el curso normal de los acontecimientos hubieran aparecido más dispersos en el espacio y en el tiempo. La asamblea fue celebrada ostensiblemente para discutir por qué el cura había cerrado la iglesia durante la Semana Santa.

El alcalde abrió la sesión con una breve presentación del caso, quejándose en castellano de que el sacerdote hubiera cerrado la iglesia y no hubiera celebrado misa en toda la semana ni se hubiera sumado a la procesión de Viernes Santo. Luego el cura, un español que había vivido en el pueblo por dos años, replicó, citándose a la convención de que uno debe levantarse para hablar y permanecer parado mientras se le contesta. Sostuvo que su acción había sido inspirada por la idea de que la iglesia era peligrosa y podía colapsar, y por el hecho de que la iglesia se encontraba en tan mal estado de conservación, que no estaba apta para la celebración de la misa.

La gente intervino entonces con sus preguntas. El cuñado del alcalde y dueño-conductor de un camión ocongatino, preguntó al cura por qué, si consideraba que la Iglesia era peligrosa, había continuado celebrando servicios allí desde la última asamblea y por qué había decidido cerrar la iglesia sólo durante la Semana Santa, justo cuando la gente se encontraría más dispuesta a escuchar misa.

El sacerdote contestó que él no había querido tomar ninguna acción inesperada luego de la última asamblea, pero que había decidido clausurar el edificio en Semana Santa precisamente por la gran cantidad de gente implicada. Dijo que el Arzobispo le había dado permiso no sólo para celebrar la misa en el teatro de la misión sino también para trasladar los santos y especialmente la imagen del Señor de Qoyllorrit'i[8]. Sin embargo, advirtió a los pobladores que había rechazado categóricamente la sugerencia de que la imagen fuera guardada en la misión, expresando que se daba cuenta de que tal traslado hubiera amenazado todavía más la autonomía religiosa local que la propia clausura de la iglesia. Tal vez estaba también burlándose de alguna manera de los pobladores al señalarles que, en tanto el Arzobispo aprobaba el traslado, era sólo gracias a él que la imagen permanecía en la iglesia.

A estas alturas, un borracho que había ingresado a la asamblea comenzó a intervenir haciendo comentarios de una naturaleza más personal sobre el carácter del sacerdote[9]. La esposa del alcalde intervino activamente tratando de apaciguar al borracho, pero éste no fue desalojado. Otro miembro influyente del pueblo, un ex-alcalde y empleado de la administración central de la escuela, afirmó que el sacerdote había cometido un error al no consultar a las autoridades acerca de las costumbres locales pero que igualmente el pueblo de Ocongate debería admitir que la iglesia se hallaba en mal estado de conservación y que algo debería hacerse para corregir la situación. Sugirió una comisión de seis personas, de preferencia hombres y mujeres, para investigar las posibilidades. El alcalde reforzó la idea de que el cura debía comunicar más sobre lo que estaba haciendo, y el sacerdote replicó a su turno que era difícil para él comunicarse con la gente si casi nadie asistía a misa. Alegó que sí trató de comunicarse y que corrió la voz a través de las monjas y del parlante del mercado, pero que su tarea era difícil en tanto tan pocas personas iban alguna vez a la iglesia.

Otras intervenciones insistieron otra vez en señalar que el sacerdote debería consultar con las autoridades sobre sus acciones, en tanto no conocía todavía las costumbres del pueblo y se propuso también elegir una comisión que consiga el dinero para reparar la iglesia. El sacerdote aceptó presidir la comisión pero insistió en que todo el pueblo debería apoyar la tarea.

El alcalde estuvo de acuerdo y aprovechó el momento para criticar al ex-alcalde, señalando que los alcaldes anteriores habían tenido acceso a recursos institucionales pero, al no haber actuado a tiempo, habían perdido las partidas y que el dinero se había gastado en una posta médica para el vecino distrito de Marcapata.

Otro borracho intervino preguntando por qué ellos no disponían de los fondos del santuario del Señor de Qoyllorrit'i demandando conocer qué había pasado en cualquier caso con todo ese dinero, y quién lo estaba malversando. Al tiempo que aseguraba a los pobladores que no había ningún fraude en marcha, el sacerdote explicó que él personalmente no tenía nada que ver con el dinero pues la cuenta era manejada a nivel del arzobispado. Hubo otra intervención ebria de un maestro, quien sostuvo que el verdadero problema era la misión misma; que los sacerdotes deberían ser expulsados, y preguntó dónde estaban las pinturas de la escuela cusqueña que solían hallarse en la iglesia, que alguien en esa asamblea lo tendría seguramente en su conciencia. Nadie respondió a estos comentarios y se le dijo que se callara.

Se eligió una comisión y todos los nominados aceptaron. La gente me informó, que no podían rehusar porque se trataba de un asunto religioso. Hubo una discusión final acerca de la misa de Pascua de Resurrección, que el sacerdote quería celebrar como lo hacían en Urcos, la capital provincial, a las 5 de la madrugada con la luz de las velas y la aurora representando la resurrección. Al principio la opinión general fue que la costumbre debía ser respetada y la misa celebrada a medianoche, pero el sacerdote se las arregló para persuadir a suficientes autoridades como para que su propuesta fuera aceptada.

Pero entonces algunas de las mujeres comenzaron a discutir si el sacerdote era o no católico: "parece que no es católico, de repente tiene otra religión". Finalmente, contra su voluntad, el sacerdote aceptó seguir la "costumbre" y usar los viejos cálices barrocos para el servicio, algo que debe haberle resultado particularmente irritante en tanto él y sus colegas luchan por despojar sus celebraciones de excesiva parafernalia ritual. Allí terminó la asamblea; las actas fueron leídas y firmadas por todos los presentes.

Los subtextos de esta confrontación son complejos y requieren alguna explicación. Hay una larga historia de confrontación violenta entre la misión y el pueblo, y una profunda desconfianza de ambos respecto a las acciones de la contraparte. La asamblea no hizo nada para resolver este antagonismo básico y el hecho que se convocara y fuera tan concurrida tal vez no tuvo que ver principalmente con el problema particular tratado sino con que ese era un foro para la confrontación en términos más generales. La formalidad diplomática de la asamblea no permitió que estos subtextos afloraran de manera directa. Durante toda la asamblea la forma de hablar fue muy calmada, agresiva pero indirecta.

El principal recelo de los pobladores que tienen intereses comerciales es que la misión sea un nido de comunistas subversivos dispuestos a destruir la hegemonía política de las autoridades del pueblo y a arruinar económicamente al pueblo en su intento[10]. La gente con menor participación en el nivel comercial, pero que de todas maneras sufren los efectos de los esfuerzos de los curas por lograr que los campesinos del distrito boicoteen al pueblo, creen que los sacerdotes tienen una religión diferente, que no son en realidad católicos. Los curas, por su parte, ven a los pobladores implicados en relaciones de producción explotadoras con las comunidades circundantes, interesados sólo en sus ganancias y sin ningún sentido de comunidad o valores espirituales que vayan más allá de un nivel superficial. Creen que el espiritualismo de los pobladores es hipócrita y no comprometido. Es interesante notar también que la hostilidad del sacerdote hacia el pueblo fue discutida en términos de su falta de conocimiento de las costumbres, de su condición de foráneo. El hecho de que el sacerdote celebre la misa en quechua no ha cambiado obviamente esta imagen. Para comenzar, su quechua era evidentemente el de un foráneo. Además, hubiera tenido que demostrar un conocimiento de las costumbres locales para llegar a ser tratado como uno del pueblo. Por último, dado que su objetivo es realmente cambiar muchas de esas costumbres, la confrontación continua parece inevitable[11].

Estos eran los principales subtextos de la confrontación, inenunciados por la cortesía del discurso formal que desarrollaban los hombres. Sin embargo, como sugerimos antes, esta asamblea resultó inusual porque hubo mucha asertividad y porque, además del discurso principal hubieron otros niveles de intervención, que usualmente podrían haber sido hechos en diferentes lugares y en diferentes momentos. Las intervenciones de las mujeres fueron principalmente en quechua y se relacionaban con temas tales como si el sacerdote tenía otra religión y si no podía persuadirse de celebrar la misa de los domingos a una hora en que no

interfiriera con sus intereses comerciales en el mercado dominical. Hubieron también murmullos generales de aprobación cuando se resaltó la importancia de las costumbres y el hecho de que el cura debiera respetarlas.

El otro nivel de discurso informal fue la intervención de los borrachos, quienes, más que nadie, fueron capaces de articular los niveles básicos en los cuales la confrontación tenía lugar. Con una excepción, sus intervenciones no fueron recogidas o respondidas. Se les pedía explícitamente que se callen, pero en una forma tal que también tenían tiempo para hablar. Los borrachos no son considerados responsables de lo que dicen y, por tanto, no se estima necesario referirse u objetar sus intervenciones. Sin embargo, tal vez no sea fortuito que se les dejara hablar y que un caso fuera incluso incluido dentro del discurso principal. Sus palabras reflejaban lo que mucha gente me había dicho estando sobria.

Podemos distinguir así claramente los dos niveles informales de comentarios sobre esta asamblea. Por un lado, los borrachos que hablaban en castellano, que no esperaban su turno para hablar y cuyos comentarios eran formulados desde un punto de vista subjetivo de completa legitimidad.

Por otro lado, las mujeres que no sentían que sus intervenciones fueran legítimas, aún cuando sus murmullos revelaran que tenían opiniones que querían expresar. Cuando se les presionaba sobre el punto, decían que se sentían tímidas y avergonzadas de hablar. Las únicas intervenciones femeninas extensas fueron las de la esposa del alcalde, cuyos comentarios se dirigieron en realidad a los borrachos a quienes intentaba silenciar de modo que su esposo pudiera ser escuchado. Problemas que concernían directamente a las mujeres, tales como el cambio de horario de la misa semanal, por ejemplo, no fueron nunca mencionados. Tampoco los comentarios de los borrachos ni los de las mujeres fueron incluidos en las actas, aunque todos hubieran escuchado lo que los borrachos dijeron.

¿Por qué las mujeres sienten que carecen de legitimidad en las asambleas políticas?

En términos de una teoría de igualdad complementaria, la pregunta de por qué las mujeres sienten que carecen de legitimidad en las asambleas políticas podría contestarse recurriendo a la idea de distintas esferas de legitimidad y de actividad legitimante, para hombres y mujeres. Los propios hombres usan a veces tales argumentos, afirmando por ejemplo que las mujeres no asisten o participan en las asambleas porque ellos, los varones, representan adecuadamente a la familia.

Tal división de las actividades legítimas, que trae reminiscencias de una dicotomía público/privado, resulta problemática en un lugar donde, como hemos visto, las mujeres participan activamente en la política local cuando se trata de asambleas a las que asisten mayoritariamente otras mujeres y donde el tema concierne directamente a sus actividades comerciales. Es también el caso de quejas mujeres son tan activas como los hombres en la esfera pública en tanto sus actividades económicas estén implicadas. Los niños no impiden que las mujeres asistan a las asambleas o continúen sus negocios o actividades comerciales. Ellos sólo restringen las actividades femeninas cuando éstas tienen que ceñirse a horarios estrictos como sucede en los trabajos de oficina o cursos educativos.

A pesar de lo escrito sobre la complementariedad de los discursos y la toma de decisiones compartida en los asuntos comunales (Harris 1980:73), afirmo que los procesos informales y formales de toma de decisión no son de igual naturaleza. Las mujeres, los borrachos y los que hablan poco castellano pueden contribuir de manera extraoficial e informal a decisiones comunales, pero al no utilizar el discurso oficial, pierden la posibilidad de tener la última palabra. Ellos sólo pueden actuar como grupos de presión, no como los que toman las decisiones. Aquellos que pueden hablar correctamente deciden qué recoger y qué ignorar de las contribuciones informales. Más aún, algunos temas que conciernen a las mujeres nunca llegan a entrar en la agenda de las discusiones comunales. En el ejemplo anterior, el deseo de las mujeres de que la misa dominical se celebrara en un horario que no interfiriera con sus actividades comerciales, no fue manifestado[12]. Un caso general más obvio es el tema de

la violencia masculina contra las mujeres. La violencia doméstica no se considera un tópico apropiado para asambleas comunales[13].

Otro problema con la noción de esferas iguales pero diferentes de actividad es que ella ignora el hecho de que la gente de Ocongate no constituye un grupo social autónomo. El Estado tiene una presencia considerable en el pueblo y uno de sus dominios más prominentes es precisamente el de la política local. Las políticas estatales son extremadamente importantes en la regulación de los asuntos locales. Tal como advirtieron Bourque y Warren (1981:62-3): "...el Estado controla las leyes que gobiernan el matrimonio, el divorcio, la legitimidad, la herencia y la educación. El control (femenino) de aspectos cruciales de la familia y el hogar puede ser erosionado por políticas públicas emanadas del dominio de los asuntos políticos y reguladas por el gobierno comunal y la ley nacional".

El Estado interviene también en asuntos tan vitales como la tenencia de la tierra, la disponibilidad del crédito y las oportunidades de trabajo, sin contar la influencia del partido en el gobierno para asegurar empleo a sus partidarios. El dominio masculino de la política local tiene por tanto, importantes implicancias para las mujeres. Tal como señala Deveraux (1987:06) para el ejemplo mexicano del pueblo de Zinacantán: "Influenciar no significa nunca lo mismo que ser abiertamente agente. Los hombres son consistentemente agentes de las mujeres en Zinacantán. Gozan, por tanto, de ventajas sistemáticas respecto a ellas en definir, articular y perseguir sus propios intereses".

Ocongate ofrece varios ejemplos de los modos en los cuales ocupar un cargo político puede ser usado para consolidar la jerarquía social. Un empresario local, por ejemplo, fue capaz de bloquear la compra de un autobús comunal y proteger así sus propios intereses empresariales. Los cargos públicos implican viajes que pueden ser usados para promover los intereses familiares a expensas de la comunidad[14]. Una vez más puede verse que tratamos con un patrón de conducta social que articula no sólo distinciones de género sino también de clase.

Tanto mujeres como hombres afirman que las mujeres sienten que carecen de legitimidad en las asambleas políticas mixtas por su incapacidad para hablar fluidamente el castellano formal y por su analfabetismo. Esta falta de competencia bilingüe es mencionada con frecuencia como una causa de los sentimientos de vergüenza y timidez. Aunque no propongo un determinismo lingüístico al respecto, creo que preguntar por qué las mujeres no se sienten más cómodas con este estilo de castellano formal, nos regresará a los temas de diferencia social, de la relación entre diferencia y jerarquía y a la posibilidad de coexistencia de la complementariedad jerárquica y la no-jerárquica.

Las mujeres y los monolingües quechuas sienten que la falta de un lenguaje adecuado los coloca en desventaja en las asambleas políticas. De esta forma, no atribuyen la desventaja a una incapacidad de hablar enérgicamente, sino a la falta de acceso al castellano y, por tanto, a la falta de competencia bilingüe.

El cuadro siguiente muestra el porcentaje de la distribución de la competencia lingüística por género en el pueblo de Ocongate:

Competencia lingüística	Mujeres %	Hombres %
Monolingües quechuas	34	03
Quechua muy frecuente/castellano mínimo	15	09
Bilingüe (a)	25	60
Bilingüe (b) ^{1[15]}	26	28
Total	100	100

Fuente: Material recolectado entre 1983-1985 (Harvey 1987^a)

En general la literatura en sociolingüística no ayuda mucho a comprender por qué el uso del lenguaje y la competencia lingüística se encuentran diferenciados por sexo. Las conclusiones tienden simplemente a plantear que una competencia lingüística diferenciada, tal como la que se muestra en el cuadro anterior, es reflejo de la organización social. Por ejemplo, las mujeres hablan menos castellano porque reciben menos educación, o porque viajan menos, y tienen por tanto menos experiencia en ambientes castellano hablantes tales como los que proporcionan el empleo en las ciudades o el servicio militar. Tales explicaciones resultan extremadamente parciales y no llegan a plantearse si la competencia lingüística diferenciada masculina/femenina resulta en realidad perjudicial para las mujeres, ni por qué las mujeres tienen menos posibilidades de educarse y/o de quedar inmersas en ambientes castellano-hablantes. Ni se preguntan en qué medida las mujeres colaboran en estas configuraciones sociales.

Las teorías antropológicas, sociológicas y feministas ofrecen diversas explicaciones del por qué se discrimina a las mujeres. Examinaré aquí brevemente tres de esas teorías. Las dos primeras asumen que sistemas de diferencia sexual tales como aquellos a los cuales se refiere este trabajo, implican estructuras jerárquicas en las cuales las mujeres ocupan una posición desventajosa; pueden ser definidas en pocas palabras como explicaciones en términos de clase y en términos de patriarcado. La tercera posición tiene que ver con recientes aportes a la teoría feminista, especialmente el de De Lauretis, que va más allá de la idea de diferencia para observar la contradicción, la multiplicidad y la heteronomía (De Lauretis 1986, 1987).

La explicación en términos de clase ha sido desarrollada con especial referencia a la discusión de Engels (1942) sobre la relación entre la familia y el Estado y básicamente propone que el surgimiento del Estado trajo consigo una disminución en la importancia de las organizaciones comunales de parentesco, un nuevo significado de la propiedad privada, la reorganización de la sociedad en un sistema de clases, una separación más tajante entre producción doméstica y producción social y para el intercambio, y el matrimonio monógamo (Bourque y Warren 1981). Numerosos estudios han mostrado que no puede considerarse que estos elementos constituyan un modelo predictivo, sea de los efectos de la organización estatal o de la naturaleza de las sociedades que existen fuera o en los márgenes de sistemas estatales. A pesar de ello el modelo sigue siendo influyente. En términos del material recogido en Ocongate sería imposible correlacionar sistemáticamente el sistema de diferencias de género con una distinción entre, por ejemplo, producción doméstica para el uso y producción social para el intercambio. Ambas formas de producción existen y ninguna tiene especificidad de género.

Debe advertirse, sin embargo, que tales explicaciones encajan nítidamente con la idea de que la dominación masculina y la complementariedad jerárquica provienen de fuera de la sociedad indígena, dando por supuesto que tales relaciones jerárquicas no existían antes de la emergencia del Estado, el colonialismo o el capitalismo industrial, según cual sea el punto de partida del analista. Reiter (1975:278), por ejemplo, afirma que: "En sociedades pre estatales, la economía, la política y la religión se encuentran todas "familizadas"; en la sociedad estatal estas esferas emergen como separadas y públicas, mientras que la familia se privatiza".

Las teorías del patriarcado pueden estar muy estrechamente relacionadas a las teorías de dominación clasista. Algunos analistas alegan que la acumulación de propiedad privada y el surgimiento de un sistema clasista son el origen del patriarcado. Los hombres controlan a las mujeres con el fin de controlar la herencia y la propiedad. El patriarcado existe como un medio para perpetuar el acceso desigual a los medios de producción, y la subordinación femenina sirve así a las necesidades del capital. Sin embargo, en última instancia la diferencia entre las dos teorías reside en la observación de que el patriarcado no sólo sirve las necesidades del capital, sino también las necesidades de los varones que llegan a constituir un grupo de interés diferenciado en oposición a las mujeres.

La organización de las oportunidades educativas en un lugar como Ocongate proporciona un buen ejemplo. Los niños varones, son todavía privilegiados en el acceso a la educación, aún cuando las niñas reciben hoy más educación que nunca antes. Los niveles educativos resultan extremadamente importantes en términos de identidad racial y clasista, y los niños varones reciben el máximo que la familia puede proporcionarles. Así, si una familia tiene los recursos,

todos los hijos serán educados por lo menos hasta completar la primaria, pero cuando los recursos son limitados, son por lo general las niñas las que bien comienzan tarde su escolarización, abandonan temprano sus estudios o asisten a la escuela del pueblo en vez de ser enviadas a la ciudad. Históricamente las mujeres recibieron muy poca educación y la mayoría de los analfabetos monolingües en el distrito son mujeres. La educación universitaria es todavía extremadamente rara entre las mujeres de un pueblo como Ocongate. El cuidado de los hijos vuelve por lo general imposible ese nivel de educación y aquellas que comienzan abandonan con frecuencia sus estudios para permitir que sus parejas continúen.

La desigual distribución de oportunidades y recursos de un sistema clasista hacen que sea necesario establecer una escala de prioridades. Tal escala no es otra cosa que una estrategia de supervivencia de las unidades domésticas individuales, que requieren la fuerza de trabajo extra y necesitan al mismo tiempo minimizar el costo de mantenimiento de sus dependientes. Sin embargo, cuando esa escala limita sistemáticamente las posibilidades femeninas a pesar de sus talentos o potencialidades individuales, puede concluirse que los patrones de subordinación femenina se vuelven fundamentales para la supervivencia de la unidad doméstica.

Las propias mujeres son conscientes de su desventaja, aunque en la mayoría de casos no han encontrado todavía la manera de cuestionar su posición. Cuando pregunté a las mujeres por qué no hablaban más castellano, muchas dijeron que no lo hacían porque se sentían avergonzadas de no poder hablarlo suficientemente bien. Las monolingües más jóvenes van a clases nocturnas de castellano, pero aun así lo utilizan muy poco por temor a decir algo incorrecto. Consecuentemente muchas de ellas tienen un buen entendimiento pasivo pero no usan activamente el idioma. Las mujeres mayores dicen que están demasiado viejas para aprender, pero que sus hijas aprenderán y en consecuencia no tendrán que sufrir como ellas han sufrido. Una mujer dijo muy explícitamente que si ella tratara de hablar castellano o vestirse como mestiza, la gente la criticaría, le clavarían la mirada y harían comentarios insultantes. Ella había oído que alguien le decía a una amiga suya: "de la caca del perro se ha levantado una mestiza". Ella afirma que, en su caso, no puede hablar castellano porque sólo estudió primer grado y luego su padre la retiró de la escuela para que cuidara los animales.

Las mujeres que avanzaron más en sus estudios cuentan de modo similar cómo tuvieron que abandonarlos prematuramente por las responsabilidades del cuidado de los hijos. Una mujer afirmó que en el Perú las mujeres no podrán estudiar hasta que los hombres no estén dispuestos a cuidar a los niños. Otro caso es el de dos estudiantes universitarios que tuvieron un hijo pero no comenzaron a vivir juntos para que la criatura no fuera a distraer al hombre de sus estudios. La mujer suspendió los suyos para cuidar del bebé.

Estas evidencias, que coinciden con las respuestas de varones y mujeres que los investigadores han registrado en otras áreas sur andinas, parecen confirmar que las teorías del patriarcado son las que mejor explican la posición social desventajosa de las mujeres, y nos obligan a buscar las estructuras que generan la desigualdad más allá de las causas sociales inmediatas (Deere 1986; Bourque y Warren 1981). Tal como ha observado Nash (1976:14): "La demanda de mayores oportunidades educativas es una cuasi solución para una situación estructural que mantiene a las mujeres en subordinación al sector masculino de la fuerza de trabajo en todo nivel. Decir que la falta de educación es la razón del status discriminatorio significa confundir el efecto con la causa".

El comentario de Nash plantea el problema de por qué las mujeres han recibido menos educación que los hombres y si es que en realidad el incremento del nivel educativo en la última generación va a alterar radicalmente la posición de las mujeres en la sociedad o incluso la forma de la política local aldeana. Sin embargo, el comentario centra también la atención sobre una debilidad en las teorías del patriarcado, subyacente en la noción de que un sistema patriarcal implicaría "la subordinación <femenina> al sector masculino de la fuerza de trabajo en todo nivel". Este perfil de la subordinación no encaja de ninguna manera con los datos aquí presentados. -

Finalmente, paso entonces a tratar la tercera posibilidad teórica, que avanza más allá de las nociones de diferencia complementaria para observar las posibilidades explicativas ofrecidas al explorar las tensiones que surgen de la contradicción y la multiplicidad.

"El movimiento hacia dentro y hacia fuera del género como representación ideológica, que a mi entender caracteriza el tema del feminismo, es un movimiento hacia atrás y hacia adelante entre la representación del género (en su marco de referencia masculino-céntrico) y lo que esa representación deja de lado o, más precisamente, vuelve imposible de representar. Es un movimiento entre el espacio discursivo (representado) de las posiciones que los discursos hegemónicos ofrecen, y lo fuera-de-es-cena, el otro-sitio de esos discursos: esos otros espacios tanto discursivos como sociales que existen -en tanto las prácticas feministas los han (re)construido- en los márgenes (o "entre líneas", o "a contra luz") de los discursos hegemónicos y en los intersticios de instituciones, en contra-prácticas y nuevas formas de comunidad. Estos dos tipos de espacios no se encuentran en oposición entre ellos ni eslabonados a lo largo de una cadena de significación, sino que coexisten concurrentemente y en contradicción. El movimiento entre ellos, por tanto, no es el de una dialéctica, de integración, de una combinatoria, o de diferencia, sino que es la, tensión entre contradicción, multiplicidad y heteronomía" (De Lauretis 1987:26).

El interés de esta tercera posición yace en el reconocimiento de niveles complejos de discurso, que permiten referirse a bases de poder características, a identidades múltiples y contradictorias y a posibilidades de representación extensivas.

La afirmación de De Lauretis se relaciona también con una noción de esferas distintivas y jerárquicas propuestas por Ardener pero sin implicar las nociones de esencialismo que éste usó para elaborar su idea.

Ardener sugirió que existen modos dominantes de expresión generados por las estructuras dominantes de la sociedad. Sólo el modo dominante del grupo relevante será "escuchado" o "atendido". Los grupos mudos deben expresarse en términos de este modo dominante en vez de hacerlo en términos de aquellos otros que hubieran podido generar de manera independiente. La "mudez" de un grupo puede ser considerada como la contraparte de la "sordera" del grupo dominante. Esta idea de mudez resulta útil. En Términos' del material de Ocongate es interesante advertir que el lenguaje de autoridad del pueblo es en un sentido el discurso mudo a nivel nacional, donde el idioma usado en la generación de autoridad es el monolingüismo castellano más que el bilingüismo o, en todo caso, el bilingüismo castellano/inglés y no el bilingüismo castellano/quechua. Los bilingües en Ocongate continúan hablando quechua por la retribución que obtienen a nivel local, en una situación nacional en la cual tienen poca esperanza de adquirir poder o estatus.

Sin embargo, la idea de grupos mudos de Ardener está basada en una noción de formas diferenciales de conciencia para diferentes grupos. El considera que, ya que las mujeres no son biológicamente hombres, sería sorprendente si levantaran fronteras entre ellas y la naturaleza de la misma manera en que lo hacen los hombres. Si son los hombres los que toman conciencia de "otras culturas" con más frecuencia que las mujeres, bien pudiera suceder que ellos fueran propensos a desarrollar metaniveles de categorización que les permitieran por lo menos considerar la necesidad de trazar las fronteras entre ellos-y-sus-mujeres y otros hombres-y-sus-mujeres. La debilidad de este argumento tiene que ver con la conexión que Ardener establece con categorías de naturaleza y cultura. En realidad este relacionar una conciencia diferencial con una distinción naturaleza/cultura ha sido repetidamente criticada, en especial por Strathern (1980), que puso al descubierto los supuestos occidentales implícitos en la distinción naturaleza/cultura. Sin embargo, la noción de una conciencia distintiva no tiene que referirse necesariamente a una visión esencialista de la cognición masculina y femenina, pero puede ser discutida en términos de medios sociales jerárquicos que llevan a una socialización diferenciada y, por tanto, a experiencias culturales y condicionamientos diferenciados para hombres y mujeres. De esta forma las versiones sofisticadas del modelo

"mudo" deben ser capaces de abarcar no solamente la diferencia masculino/femenino sino también aquellas diferencias que existen dentro y entre las mujeres.

Que las mujeres no estén subordinadas a todo nivel, se explica porque el género no tiene que ver con grupos sino con relaciones sociales y se refiere a diferencias no sólo entre hombres y mujeres sino entre y dentro de las mujeres. La construcción específica de raza y clase en Ocongate hace que no sea imposible que incluso una mujer monolingüe pueda, en ocasiones concretas tales como la celebración de un ritual religioso, encontrarse en una posición más fuerte que un funcionario varón monolingüe castellano. Por tanto, la noción de esfera social no puede ser reducida al género.

En un pueblo como Ocongate la educación es colocada sin ambigüedades en la esfera del poder estatal, como lo están todas las actividades políticas públicas. La "generización" de esta esfera es a su vez sin duda alguna jerárquica. Silverblatt (1987) ha señalado que incluso en la época incaica, a pesar de algunos rasgos de complementariedad la esfera estatal se encontraba en última instancia dominada por el gobernante masculino. Con la llegada de los españoles, la "generización" jerárquica del Estado se consolidó. Los derechos femeninos en las esferas económicas y políticas fueron severamente recortados y las mujeres nunca obtuvieron acceso igualitario a la educación. El Estado capitalista moderno ha encontrado otras formas, que no significan la negación de la igualdad a través del estatus político y educativo, para continuar con la dominación institucionalizada de las mujeres.

En un contexto en el cual el poder del Estado moderno es valorado, las mujeres resultan sistemáticamente devaluadas, y la voz en quechua de una mujer sella simplemente su inferioridad. Las mujeres aparecen en oposición jerárquica a los ingenieros y sacerdotes, al presidente y al Papa. Por cierto que en las zonas rurales los maestros son con frecuencia mujeres, pero como en otras áreas de la administración estatal, las mujeres sólo están representadas en grandes cantidades en los niveles más bajos, y las escuelas primarias rurales son con seguridad el nivel más bajo[16].

Tal conceptualización del poder estatal contrasta con la naturaleza del poder del paisaje animado. Aquí, aunque encontramos diferencias de género, éstas son ambiguas y, donde existe, la diferencia no implica jerarquía. Los poderes de los cerros son con frecuencia representados como masculinos, de la misma forma que la pachamama es representada como femenina, pero de muchas maneras ambas fuentes de poder indígena trascienden las diferencias de género. El poder de esta esfera es generado a través de distinciones que tienen que ver más con oposiciones entre lo "muerto" y lo "viviente" y entre lo "salvaje" y lo "social", que con cualquier diferencia de género (Harvey 1987a; Harris 1982). Los ancestros autóctonos, los awkis o machus y las payas son tanto masculinos como femeninos y no existe diferencial de poder entre ellos. La distinción de género parece relacionarse más con una división complementaria del trabajo, tanto en el pasado cuando ellos trabajaban la tierra a la luz de la luna de la misma forma que la gente lo hace hoy a la luz del sol, como en el presente, cuando los awkis masculinos tienen relaciones peligrosas e ilícitas con mujeres, mientras que los hombres tienen más que temer de las payas femeninas.

Dada la forma en que se construye el género en la esfera política a través de su relación con el poder estatal organizado jerárquicamente, las mujeres tienden a participar menos en la política del pueblo, que tiene una orientación hacia afuera, simplemente porque son necesariamente menos eficaces en este rol. Por razones históricas y políticas las mujeres hablan menos castellano, pero su conocimiento creciente de esta lengua difícilmente puede hacerlas abrigar esperanzas de una mejora sustancial en su posición social si todo lo que hace es darles la oportunidad de entrar en el tipo de relaciones sociales que están sesgadas en su contra.

Una teoría tradicional de esferas complementarias y separadas podría entonces sugerir que la mejor esperanza que tienen las mujeres de obtener algún grado de autonomía y autoridad en la comunidad local sería a través de su participación en esferas de actividad que se relacionan más directamente con los poderes autónomos del paisaje, con el fin de construir una identidad que no requiera ser validada por la esfera del Estado moderno, dominada por el hombre[17]. El insistente monolingüismo femenino puede ser interpretado bajo esta luz. Su monolingüismo tal

vez les ofrece un cierto grado de protección en tanto las aísla del Estado castellano-hablante, o más bien puede ser visto como una manifestación de no-colaboración y de desinterés en esta esfera de poder. Sin embargo, como hemos visto, las propias mujeres se sienten insatisfechas con esta opción monolingüe. El paisaje animado, en términos del cual el quechua adquiere connotaciones positivas, no es una fuente de poder femenino sino más bien la fuente de poder indígena. Por tanto, no puede esperarse que la asociación con esta esfera ofrezca a las mujeres una identidad femenina fuerte y positiva. De hecho, cuando el género de los humanos (como opuesto al género de los poderes sobrenaturales) se representa en relación a esta esfera, las mujeres permanecen en el mejor de los casos silenciosas, en el peor son objeto de burla por parte de los varones; con frecuencia son representadas sólo a través de las figuras burlescas de hombres disfrazados (Harvey s/f). Más aún, la asociación entre lo femenino y lo indígena resulta negativa en el ritual, donde el nativo dominado y/o silencioso, encuentra su representación última en una mujer silenciosa vestida "tradicionalmente", también en este caso representada con frecuencia por un hombre[18].

Es importante advertir aquí que en Ocongate los hombres monolingües tampoco se enorgullecen de su incapacidad de hablar castellano y, como sucede con las mujeres, utilizarán el castellano que saben sólo cuando están borrachos (Harvey 1987:173-262, 1989). Los monolingües tienen por tanto una conciencia realista del poder del castellano y del mundo que éste representa. Su posición demuestra que el orgullo en una identidad quechua es privilegio de los bilingües, que pueden usar esa identidad sin sus implicancias negativas.

En contraposición a estas afirmaciones es correcto señalar que en otras áreas la gente ha desarrollado mayores posibilidades para una identidad quechua monolingüe, probablemente apelando a una construcción distintiva del poder quechua y a una representación distintiva de la opción monolingüe. Sospecharía que una construcción de este tipo sería menos ambigua y más enfrentada a la cultura hispana. Esa posibilidad existe en la cultura andina, en el famoso ciclo mítico sobre el retorno del héroe cultural Inkari[19]. El regreso del Inca plantea aquí una situación en la cual el paisaje animado y el Estado dejan de ser opuestos: el Estado es un Estado indígena, los espíritus del cerro son los agentes del Estado.

Sin embargo, en una zona como Ocongate, donde no existe autonomía respecto al mercado ni a la administración política centralizada, una visión así permanece como un sueño utópico, demasiado alejado de la realidad en la cual vive la gente. La insatisfacción femenina con su suerte sugiere que el orgullo en una identidad quechua monolingüe no constituye ya más una opción histórica. No es una opción para hombres o mujeres porque niega la complejidad de la historia andina y restringe las posibilidades de construir la multiplicidad a través de la cual pueden ser evitadas las implicancias negativas del género y la raza.

Notas

[1] El trabajo de campo se desarrolló entre 1983-1985 y luego en 1987 en el pueblo de Ocongate (3,600 m.s.n.m.), capital de distrito en la provincia de Quispicanchis (Cusco). Según el censo nacional de 1981 la población de todo el distrito era de 8,686 habitantes. En 1985, realicé personalmente un censo del pueblo mismo de Ocongate, que arrojó un total de 1,300 habitantes.

[2] Bourque y Warren llamaron la atención sobre anteriores políticas gubernamentales al respecto: "Una disposición gubernamental que se refiere a la cuestión femenina fue el Plan Inca. Este manifiesto político, leído por primera vez en público por el presidente en julio de 1974, constituyó la evaluación oficial gubernamental de los males del Perú y su plan para reestructurar la sociedad peruana. Como muchas declaraciones oficiales, el Plan Inca fue un manifiesto ambicioso y articulado de ideales retóricos, y no una guía precisa para la acción gubernamental. En realidad, el gobierno identificaba muchos más males de los que era capaz de enfrentar efectivamente a través de reformas y políticas de desarrollo". Dos de tales males fueron definidos como sigue: "1. La mujer peruana no ejercita efectivamente sus derechos ciudadanos; y 2. El acceso de la mujer a puestos políticos y administrativos de dirección, así como a otras actividades es bastante limitado" (p.184).

[3] En su discusión sobre los Merina de Madagascar, Bloch (1987) parecería sugerir que esto no es necesariamente así. El sostiene que los Merina no tienen una concepción única de género y que en su práctica social coexisten construcciones jerárquicas y no-jerárquicas de las diferencias de género.

[4] Gose (1986:180) y Harris (s/f), se refieren a la posibilidad de que estos poderes de la tierra estén localizados en lugares específicos e impliquen, por tanto, pluralidad (Pachatira o Tirakuna). Al respecto, Pachamama no es necesariamente un concepto generizado.

[5] Núñez del Prado (1970:111) describe cómo en Q'ero (Cusco), existe un orden jerárquico de espíritus de la montaña en el cual los Awlds se encuentran subordinados a los Apus. En Ocongate no existía una distinción jerárquica entre Awki y Apu y, en realidad, el término Apu se usaba raramente.

[6] Bourque y Warren (1981:26) tratan sobre la conducta y los sentimientos de un comunitario de Mayobamba que afirma que "durante las asambleas comunales, cuando presentaba opiniones diferenciadas, sentía que sus puntos de vista no llegaban a tener el peso suficiente porque él no era originalmente de Mayobamba".

[7] El peregrinaje al santuario del Señor de Qoyllorit'i durante Corpus Christi es la más importante de estas fiestas. Muchas mujeres tienen la esperanza de obtener hasta el 50% de su ingreso anual durante el período de 7 a 10 días durante el cual el pueblo se llena de peregrinos y turistas. La ubicación y tamaño de los puestos de venta es de importancia crucial para el éxito de tal empresa.

[8] El santuario del Señor de Qoyllorit'i, es el foco de un peregrinaje local de considerable importancia regional y nacional. Los devotos donan grandes sumas de dinero para el mantenimiento del santuario, el cual es administrado por una hermandad. El santuario está ubicado en las alturas nevadas pero aún dentro del territorio de la parroquia de Ocongate. Tiene dos imágenes, que se cree representan la figura milagrosa de Cristo, y una de ellas se conserva en la iglesia de Ocongate. Conforme la importancia del santuario y el número de devotos crecía a través de los años, los habitantes de Ocongate han jugado un papel cada vez menor en la administración del santuario. Hoy, los principales funcionarios tienden a ser de la capital provincial o de la departamental, Urcos y Cusco respectivamente; Es en este contexto que ahora la gente piensa que la Misión puede apropiarse de la imagen y marginar así aún más a los ocongatinos de la administración del peregrinaje.

[9] Harvey (1987, 1989) trata sobre los patrones andinos de bebida. La gente diferencia claramente la importancia de beber y emborracharse en diferentes circunstancias rituales, del consumo excesivo que realizan individuos catalogados como viciosos. Sin embargo, no es inusual que la gente beba al margen de las ocasiones socialmente autorizadas, y existen varios individuos en la aldea, principalmente varones, que beben en exceso con regularidad.

[10] Agradezco a Efraín Trelles por destacar las similitudes entre este discurso y el discurso oficial del Estado que expresa prejuicios semejantes respecto al ala izquierda de la Iglesia Católica. -

[11] Cuando regresé al pueblo en 1988, las relaciones entre la misión y los pobladores habían cambiado considerablemente. Un interés común había surgido alrededor del proyecto para electrificar el área y las dos partes trabajan ahora en estrecha colaboración. Es interesante notar al respecto que los pobladores hablan ahora entusiastamente sobre las habilidades lingüísticas; del sacerdote: "es más quechuista que nosotros". Todavía el sacerdote es considerado un foráneo, pero en la percepción de los pobladores, uno de los aspectos que marcan esta diferencia es la idea de que él se encuentra más ligado a la "costumbre" que la propia gente del pueblo.

[12] Las mujeres tienen más éxito en lograr el apoyo masculino cuando sus reclamos aparecen como asuntos familiares. Por ejemplo, en una ocasión la policía anunció el traslado del puesto policial a otro pueblo situado a unos 30 km. sobre la misma carretera. Muchas mujeres se

horrizaron porque eso significaba que perderían sus ingresos por la venta de productos agrícolas y comidas preparadas, en tanto consiguen sus clientes a partir de la parada obligatoria de los vehículos en el puesto policial. Las mujeres que iban a resultar más afectadas por la mudanza, notablemente la propietaria de un restaurante y un pequeño hotel se las arreglaron no sólo para involucrar a los hombres en la discusión del asunto con la policía, sino que organizaron también las faenas necesarias para la construcción de un nuevo puesto policial, cuando salió a luz que el estado deplorable en el cual se encontraba el edificio era la razón principal por la cual la policía había decidido mudarse. En tanto el ingreso femenino era un ingreso familiar, los hombres se movilizaban para proteger los intereses familiares.

[13] Al respecto, es interesante anotar que son predominantemente mujeres las que llevan disputas ante el juez, y que éstas se refieren principalmente a ebriedad, violencia, difamación y seducción. En las confrontaciones bilaterales en la oficina del juez, las mujeres son capaces de expresarse en quechua,

aunque los hispanohablantes tienen la "Ventaja de que su bilingüismo implícito otorga autoridad a sus alegatos. (Harvey 1987b).

[14] Debe mencionarse que los cargos religiosos son aceptados también en este espíritu. Algunos de ellos pueden ser explotados considerablemente en beneficio propio.

[15] Bilingüe (a) "aquellos que hablan las dos lenguas con igual facilidad y fluidez, aunque no necesariamente con similar frecuencia" bilingüe (b) "aquellos que muestran una acentuada preferencia por el quechua y hablan un español fuertemente marcado por el quechua"

[16] Es interesante anotar que muchas mujeres campesinas confunden el género de tales profesoras, tal como lo hicieron conmigo. Incluso cuando tal confusión no se produce, las mujeres foráneas de estatus elevado son tratadas por lo general como varones, lo cual implica un mayor respeto en situaciones tales como los lugares que se ocupan en la mesa durante las comidas u otras ocasiones rituales.

[17] Acerca de la importancia de formas alternativas de acción simbólica cumplidas por mujeres de Laymi, véase Harris (1980).

[18] Ejemplos de la etnografía de Ocongate incluyen la batalla ritual que libran grupos de danzantes Qollas y Ch'unchus durante la fiesta de la Exaltación, al regreso del santuario del Señor de Qoyllorit'i. Los Qollas vestidos como mujeres indígenas, se abusan sexualmente entre ellos y son finalmente derrotados por los Ch'unchus. Durante la fiesta de la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre, hombres vestidos como mujeres son asediados sexualmente por varones disfrazados como militares de principios de siglo (Harvey s/f).

[19] Ejemplos de la vasta literatura sobre el tema son: Burga 1983; Flores Galindo 1987; Gow 1976; Ortiz 1973; Ossio 1973.

Bibliografía

ARDENER, Edwin .

1972 "Belief and the Problem of Women", en J. La Fontaine (ed.) *The Interpretation of Ritual*, Taviscok, Londres.

1975 "The Problem Revisited", en S. Ardener (ed.) *Perceiving Women*, Dent, London.

BLOCH, Mauriee

1987 "Descent and Sources of Contradiction in Representations of Women and Kinship", en Jane F. Collier y Sylvia J. Yanagisako (eds.) *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford, California.

BOURQUE, Susan y Kay W ARREN " 1981 *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

BURGA, Manuel

1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

DEERE, Carmen Diana

1986 "Rural Women and Agrarian Reform in Peru, Chile, and Cuba", en J. Nash y H. Safa (eds.) *Women and Change in Latin America*, Bergin & Harvey Publishers, Inc., Massachusetts.

DE LAURETIS, Teresa (ed.)

1986 *Feminist Studies / Critical Studies*, Indiana University Press, Bloomington.

DE LAURETIS, Teresa

1987 *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington.

DEVERAUX, Leslie

1987 "Gender Difference and the Relations of Inequality in Zinaeantan", en Strathern (ed.) *Dealing with Inequality*, Cambridge University Press, Cambridge.

ENGELS, Frederick

1942 *The Origin of the Family, Private Property and the State*, International Publishers, New York.

ETIENNE, M. Y B. LEACOCK

980 *Women and Colonization*, Praeger, New York.

FLORES GALINDO, Alberto

1987 *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

GOSE, Peter

1986 *Work, Class and Culture in Huaquirca, a Village in- the Southern Peruvian Andes*, Ph.D. thesis, London School of Economics.

GOW, David

1976 *The Gods and Social Change in the High Andes*, Ph.D. thesis, University of Wisconsin, Madison. HARRIS, Olivia

1978 "Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men", en J; La Fontaine (ed.) *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, ASA 17, Academic Press, London.

1980 "The Power of Signs", en C. McCormack y M. Strathern (eds.) *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge. "The Mythological Figure of the Earth Mother: The Politics of Perception in the Central Andes" (manuscrito).

HARVEY, Penelope

1987a *Language and the Power of History: The Discourse of Bilinguals in Ocongate (Southern Peru)*, Ph.D. thesis, London School of Economics.

1987b "Lenguaje y relaciones de poder: consecuencias para una política lingüística", *Allpanchis*, Año XIX, N° 29130, pp.105-131.

1989 "Drunken Speech and the Construction of Meaning: Bilingual Competence in the Southern Peruvian Andes", *Language and Society* (en prensa).

S/f. "The Presence and Absence of, Speech in the Communication of Gender" (mss).

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA

1981 *Censos Nacionales VIII de Población III de Vivienda*.

ISELL, Billie lean

1976 "La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual en los Andes", Estudios Andinos, Año 5, vol. V, N° 1.

1977 To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village, University of Texas Press, Austin.

LEACOCK, Eleanor

1978 "Women's Status in Egalitarian Society. Implications for Social Evolution", Current Anthropology, vol. 19, N° 2.

MAYER, Enrique

1974 Reciprocity, Self-Sufficiency and Market Relations in a Contemporary Community in the Central Andes of Peru, Ph.D. dissertation, Latin American Program, Dissertation Series N2 72, Cornell University Press, Ithaca. 1977 "Beyond the Nuclear Family", en R. Bolton y E. Mayer (eds.) An-dean Kinship and Marriage, American Anthropological Association, Washington.

McCORMACK, C. y M. STRATHERN (eds.)

1980 Nature, Culture and Gender, Cambridge University Press, Cambridge.

NASH, June

1976 "A Critique of Social Science Roles in Latin America", en June Nash y Helen Icken Safa (eds.) Sex and Class in Latin America, Praeger, New York, pp.1-21.

NUÑEZ DEL PRADO BEJAR, Daisy

1975a "El rol de la mujer campesina quechua", América Indígena, 35, pp. 391-401.

1975b "El poder de la decisión de la mujer quechua andina", América Indígena, 35, pp. 623-630.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1973 De Adaneva a Inkari - una visión indígena del Perú, Retablo de Papel, Lima.

OSSIO, Juan (ed.)

1973 Ideología mesiánica del mundo andino, Edición Ignacio Prado Pastor, Lima.

PLATT, Tristan

1986 "Mirrors and Maize: the Concept of Yanantin among the Macha of Bolivia", en Murra, Wachtel y Revel (eds.) Anthropological History of Andean Polities, Cambridge University Press, Cambridge.

REITER, Rayna R.

1975 Toward an Anthropology of women, Monthly Review Press, New York.

SACKS, Karen

1979 "State Bias and Women's Status", American Anthropologist, 78,. pp.565-569.

SILVERBLATT, Irene

1987 Moon, Sun and Witches: Gender ideologies and Class in Inca and Colonial Peru, Princeton University Press, Princeton.

SKAR, Sarah

1979 "The Use of the Public/Private Framework in the Analysis of Egalitarian Societies", Women's Studies international quarter/y, vol. 2, pp. 449-460.

STRATHERN, Marilyn

1980 "No Nature, no Culture: The Hagen Case", en C. McCormack y M. Strathern (eds.) Nature, Culture and Gender, Cambridge University -Press, Cambridge.

STRATHERN, Marilyn (ed.)

1987 Dealing with inequality: Analyzing Gender Relations in Melanesia and beyond, Cambridge University Press, Cambridge.

ZUIDEMA, R. Tom

1964 The Ceque System of Cusco: 17te Social Organization of the Empire of the Inca, E.J. Brill, Leiden.