

Las mujeres son más indias*

Marisol de la Cadena

El presente artículo explora las formas en que se desarrollan y vinculan las relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones interétnicas en Chitapampa, comunidad campesina ubicada en el distrito de Taray, a media hora de camino en movilidad pública desde la ciudad de Cuzco. El caso de esta comunidad me servirá para analizar ciertos aspectos del proceso histórico de la diferenciación interétnica en la región del Cuzco¹.

Chitapampa es una comunidad pequeña, rodeada de otras semejantes, que hasta antes de la Reforma Agraria tenía linderos en conflicto con una pequeña hacienda. En Chitapampa viven menos de cien familias comuneras dedicadas al cultivo comercial de hortalizas y al cultivo de maíz y papas que destinan a la alimentación, aunque a veces venden estos productos. Algunas familias tienen vacas y ovejas; sin embargo, la ganadería no es en general una fuente importante de ingresos. Como los terrenos agrícolas resultan pequeños y la venta de la producción no alcanza para satisfacer el consumo, los chitapampinos trabajan en distintos lugares de la región. A pesar de que Chitapampa está muy cerca de la ciudad del Cuzco, adonde los campesinos van con mucha frecuencia, los índices de monolingüismo quechua y analfabetismo son altos sobre todo entre los viejos. En esto, Chitapampa se asemeja al resto de las comunidades de la zona; se diferencia, en cambio, por el alto nivel de conflicto interno². No fue debido a esta peculiaridad, sin embargo, que los conceptos de complementariedad y subordinación -usados en la mayoría de estudios andinos- resultaron insuficientes para explicar las relaciones entre varones y mujeres en Chitapampa.

*El título original de este artículo es Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. Este artículo se publicó en: Revista Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres No. 16. Santiago de Chile, 1992.

1 Estuve en Chitampa durante un año en 1987, junto con Margarita Hayhua y Liliana Sánchez quienes colaboraron en la investigación. Agradezco a los miembros del Cedep Ayllu, y en particular a Alex Chávez, por las facilidades brindadas durante mi permanencia en la zona.

2 Esta es una opinión compartida no sólo por los investigadores y promotores que han trabajado en comunidades de la zona sino también por los comuneros vecinos. Si bien nadie sabe por qué los chitapampinos son tan “conflictivos”, se especula que la razón fue su vecindad con la hacienda; la explicación no es muy convincente, si se tiene en cuenta que otras tres comunidades tenían linderos y prestaban servicio al hacendado. Lo cierto es que la lucha en contra de éste fue liderada por chitapampinos, quienes además acapararon las tierras reivindicadas, al parecer, sin mucha resistencia por parte de las comunidades vecinas.

Según esos estudios, las relaciones de complementariedad entre hombres y mujeres tenderían a ser ideológicamente predominantes, en tanto que la subordinación, como resultado de la "penetración mercantil", tendría un lugar periférico.³

En Chitapampa, y en las comunidades vecinas, las mujeres, si bien participan activamente en las tareas agrícolas tanto tiempo como los varones, son también maltratadas física y verbalmente por ellos, quienes además legitiman sus actitudes mediante explicaciones sobre la inferioridad e infantilidad de las mujeres. El supuesto "andinista" se ve, pues, elocuentemente revertido por la realidad: no obstante que la división sexual del trabajo es necesariamente complementaria, la subordinación subyace a las explicaciones ideológicas sobre las relaciones entre hombres y mujeres⁴.

Si bien lo anterior no me sorprendió mucho y en cierta manera estaba considerado como posibilidad en mi proyecto de investigación, no había previsto la posibilidad de tener que explicar las desigualdades étnicas dentro de la comunidad campesina, ni entre la comunidad y aquellos extraños a ella. Tácitamente suponía que tanto teórica como cotidianamente los términos "misti" e "indio", tan en boga en la década del sesenta para explicar desigualdades en algunas regiones de la Sierra, no servían y que, en cambio, las diferencias económicas entre comuneros permitirían explicar exhaustivamente las relaciones de dominación en el campo, y entre la ciudad y el campo. De otro lado, pensé que la Reforma Agraria de 1969 y su retórica habrían desterrado, junto con las relaciones serviles, las desigualdades interétnicas. Nada estaba más lejos de mi mente imaginar que, según las circunstancias, las diferencias entre campesinos de una misma comunidad, y aun entre cónyuges se percibirían como diferencias interétnicas. En mi proyecto, la dominación se organizaría siguiendo diferenciaciones económicas y de género.

Tuve que corregirme: si bien la estratificación económica era importante las diferencias étnicas resultaron ser explicación importante que daban los campesinos acerca de la jerarquización social dentro de la comunidad. Más aún: la diferenciación entre géneros se incorporaba en la estratificación étnica y las relaciones de subordinación dentro de las parejas se construían, en muchos casos, tomando en cuenta esta última.

Para entender la complejidad de estas relaciones, he ubicado mi análisis en la dinámica que existe entre la realidad mental y material a partir de las cuales los comuneros, hombres y mujeres,

³ Véase, entre otros estudios al respecto: Platt (1975); Harris (1978); Isbell (1976, 1978).

⁴ La manera en que ambos términos han sido usados se ha prestado a confusiones. Generalmente se ha utilizado el concepto "complementariedad" para explicar la realidad material en la cual ocurre la división sexual del trabajo: el trabajo de las mujeres es tan necesario y específico como el de los hombres. Utilizo "subordinación" para referirme en cambio a las explicaciones de los campesinos sobre la jerarquización de hombres y mujeres.

organizan su vida cotidiana⁵. Es decir, analizar tanto lo que los campesinos dicen que hacen como aquello que efectivamente hacen y cómo lo hacen. Desde el punto de vista de este análisis, la ideología acerca de las relaciones sociales es tan real como las relaciones mismas, que -de otro lado- no se limitan a interacciones económicas, sino que además suponen relaciones interétnicas, de género y de generación. Al igual que las otras, las relaciones interétnicas suponen las dos realidades, material e ideológica que se transforman históricamente sin que una determine a la otra.

La ideología acerca de la etnicidad forma parte del proceso histórico de la misma en los dos niveles en que tienen lugar las relaciones sociales: el de las interacciones personales, en que las personas se relacionan cara a cara cotidianamente, y el del proceso político social microrregional, regional, nacional de larga duración. En estos planos, los individuos confrontan su realidad étnica con realidades de género y de clase, creando, transformando y reproduciendo diferenciaciones históricamente cambiantes.⁶ Por ser así, "indicadores materiales" de la etnicidad -observables en la cotidianeidad de las relaciones y que no necesariamente coinciden con situaciones de clase- pueden transformarse sin que ello afecte necesariamente la ideología de la etnicidad, que se reproduce en la dinámica social macro regional y nacional. Así, si bien en la región del Cuzco, la realidad material indica, por ejemplo, que "los indios están desapareciendo", los discursos en los que se distinguen indios de mestizos continúan siendo frecuentes. Además, de acuerdo con la ideología regional hegemónica, el status étnico es fijo y las barreras que separan a indios de mestizos son infranqueables. Sin embargo, en la cotidianeidad material, ambas situaciones -la de Indio o Misti- se adquieren y se pierden a través de procesos muy conflictivos y tremendamente dinámicos. La ideología de las diferencias interétnicas puede, pues, contradecir ciertos aspectos materiales de las relaciones sin que por ello pierda vigencia.

Las identidades étnicas se construyen en interacciones, de acuerdo con atributos que se reconocen y se fijan, conflictivamente, en la relación⁷. No es extraño que el Indio de una relación,

5 Me he servido en esto de la propuesta de Maurice Godelier (1984).

6 En los estudios sobre género (de manera implícita) y en los de etnicidad (explícitamente) no sólo se establece una distinción entre realidades mentales y materiales sino que además se enfatiza una de las dos como más importante o como determinante de la otra. La "complementariedad" entre hombres y mujeres, y las nociones de indio o "mestizo" ubicadas en el plano de la ideología, constituirían -desde una perspectiva marxista ortodoxa- "falsas conciencias, o -desde el punto de vista andinista- "rezagos culturales" que hay que defender. El lugar de encuentro de ambas posiciones es la subordinación de la realidad ideológica a las "bases materiales" que la "determinarían en última instancia".

7 Cuando, en el Cuzco, se trata de "fijar" las identidades en la realidad material de las interacciones, la etnicidad adquiere características "volátiles", que operan a pesar de -y junto con- una ideología que habla acerca de la "solidez" de las barreras interétnicas. Según los contextos, la fluidez de la realidad material y la rigidez de la ideología varían. La manera en que interactúan las rigideces y las "volatilidades" depende de las situaciones históricas concretas en las que ocurren las relaciones interétnicas.

sea el Misti de otra⁸. Es absolutamente posible, y además muy frecuente, Es absolutamente posible, y además muy frecuente, por ejemplo, que el chitapampino comerciante que sale de su comunidad en la mañana siendo considerado misti, una vez en la ciudad sea considerado por el camionero mayorista como indio y tratado como tal. Otra situación frecuente, y ya bastante conocida, es la de nietos universitarios mestizos de abuelos campesinos indígenas. Esta es la parte dinámica -el aspecto material- de las relaciones interétnicas, particularidad que es bastante obvia cuando se observan desde muy cerca y con mucha frecuencia las relaciones que una misma persona -o las mismas personas, los comuneros de una misma comunidad campesina, por ejemplo- tienen con su entorno. Por el contrario, cuando se analizan interacciones en niveles geográficos más amplios (una región, por ejemplo) donde no se puede observar a las mismas personas en múltiples interacciones, y tan sólo se escucha información sobre relaciones interétnicas, es muy posible que se pierda la oportunidad de observar la “volatilidad” que adquiere la construcción de identidades. LO que se escucha se refiere básicamente a la ideología regional que enfatiza la infranqueabilidad de las diferencias étnicas⁹. El puente entre ambas realidades es la noción de inferioridad y superioridad cultural en la que se basa la legitimación de la subordinación de los "Indios" por los "Mistis". Este puente se transforma históricamente, según las posibilidades políticas de los personajes y grupos sociales involucrados. Los campesinos y los sectores populares de la región del Cuzco han modificado el contenido de las definiciones de Indio y Mestizo al ritmo histórico de la cultura regional, sin que por ello hayan logrado desterrar la vigencia de la diferenciación étnica en la región.

El proceso supone no solamente la transformación de los signos externos de las diferencias entre Indios y no Indios. Me valdré del caso de la comunidad de Chitapampa para ilustrar los cambios menos visibles del proceso histórico de la etnicidad en la región cuzqueña.

⁸ Ejemplos de esto se puede encontrar en Grieshaber Erwin, (ms. inédito, 1984); también en Deborah Poole (1988); Penelope Harvey (tesis) . Ver también el artículo pionero de Enrique Mayer (1970).

⁹ Generalmente, a partir de esta información se han construido definiciones que tratan las identidades étnicas como compuesta por atributos adscritos e irrenunciables, en los cuales los actores sociales están “atrapados”. Estas definiciones se basan sólo en la realidad ideológica de las relaciones interétnicas y dejan de lado la realidad material sobre la que también se forman las etnicidades; es posible también que desde estas posiciones se considere que la realidad económica es la materialidad de la etnicidad, yuxtaponiendo así situaciones de clase con identidades étnicas, y hasta subordinando ésta última a la primera.

Para poder dar cuenta de la ideología y de la materialidad de la etnicidad, la investigación debe ubicarse en la intersección de las dos realidades. En otras palabras, se tiene que dar cuenta de las relaciones tal como se observan en espacios muy pequeños, pero al mismo tiempo ubicarlas dentro de las dinámicas regionales más amplias.

Trama patriarcal, etnicidad, género

y el concepto de trabajo

Los campesinos de Chitapampa, y probablemente los de muchas otras comunidades de la región, reconstruyen la diferenciación interétnica localmente incorporan en ella las desigualdades entre hombres y mujeres¹⁰. Una mujer "mestiza", por ejemplo, puede subordinar a un varón "indígena" pero no a varones "mestizos"; un varón "mestizo", en cambio, puede subordinar a varones y mujeres "indígenas". Los hombres pueden amestizarse independientemente de si son casados o no, en cambio, una mujer "indígena" que permanece en la comunidad continúa siendo tal hasta que formaliza un "compromiso" de pareja, momento en el que inicia su movilidad étnica.¹¹ Cuando los chitapampinos, varones y mujeres, incorporan las diferencias de género en la ideología sobre la etnicidad, las mujeres resultan siendo tácitamente subordinadas. Además las mujeres "indígenas" son el último eslabón en la cadena de subordinaciones y también los personajes en los que la "volatilidad" de la etnicidad se expresa con mayores dificultades.

Además, en Chitapampa, el entramado de subordinaciones -étnicas y de género- se manifiesta en relaciones patriarcales que, partiendo de la familia nuclear, jerarquizan las relaciones que los individuos y las familias establecen, dentro y fuera de la comunidad¹². Los patriarcas chitapampinos son jefes de un grupo familiar extenso, formado por dos o más familias nucleares, generalmente la del propio patriarca y la de alguno -o varios- de sus hijos varones y mujeres. Ser jefe de estos grupos significa tener la propiedad de los recursos agrícolas y a través de ello controlar la mano de obra de los hijos y, en algunos casos, hasta la de los nietos, centralizando las decisiones acerca de la formación de pareja y de transferencia de tierras¹³.

10 Hay varios estudios sobre relaciones de género en la región del Cuzco. Ver Radcliffe, 1985; Harvey (1988); Seligman (1989).

11 Si migra exitosamente, puede ser considerada al reinsertarse en el contexto comunal.

12 De manera general, el patriarcado puede ser descrito como el control de los recursos productivos, la mano de obra y la capacidad reproductiva basado en nociones de superioridad e inferioridad legitimadas por diferencias de género, en primer lugar, y de generación en segundo lugar. La dominación patriarcal jerarquiza no sólo hombres y mujeres, sino también varones entre sí (Stem, 1989; Bourque y Warren 1982). Pareciera ser que, en América Latina, las manifestaciones históricas de los sistemas patriarcales incorporan, entre otros rasgos locales culturales, la diferenciación étnica y económica. Los "indígenas", a veces "femenizados", y otros no, subordinados en la estructura patriarcal son vistos como "menores" y por lo tanto incapaces del control directo de su potencialidad reproductiva económica y biológica. Ver Silverblatt (1990) y Poole (op. cit.) para los Andes; Mallon (1990) para México; Kay Warren (1978) ilustra el caso de Guatemala.

13 Los chitapampinos también tienen rebaños pero la propiedad de los mismos no produce estratificación económica significativa. Los rebaños son pequeños y en la comunidad los pastos no son extensos.

Los patriarcas chitapampinos deciden cuándo y con quién se casan sus hijos, los que deben trabajar para sus padres si es que quieren heredar chacras¹⁴.

El poder del patriarca para movilizar mano de obra y organizar el trabajo productivo se deriva de dos factores: la propiedad de la tierra y su capacidad de trabajo. El segundo factor legitima al primero. Un patriarca que no puede trabajar -por vejez o cualquier otra razón- debe estar preparado para ceder sus derechos sobre la tierra a sus sucesores. En cambio, cuando puede dirigir y participar en la producción, concentra las decisiones de trabajo sobre sus terrenos. Aun cuando haya cedido el uso de

algunas parcelas a aquellos de sus hijos que tienen familia, mantiene la propiedad de sus parcelas; esto le otorga la autoridad suficiente para contar con sus hijos para que trabajen para él, en las chacras o en cualquier otra actividad productiva o festiva. La evaluación acerca de la capacidad de trabajo de hombres y mujeres es también una de las fuentes de las jerarquías de género. Los chitapampinos, incluidas las mujeres, consideran que ellas no trabajan; pueden ser más o menos útiles en la organización de tareas domésticas y desempeñar con mayor o menor eficiencia sus tareas extrahogareñas, una de las cuales, es la importante tarea de vender hortalizas en los mercados diarios de la ciudad del Cuzco. Ninguna de las dos cosas, sin embargo, se considera "trabajo". Una de las consecuencias es que están descalificadas para acceder a las fuentes de poder. La posición de poder que ocupan dentro de la familia (extensa o nuclear) la adquieren a través de su contraparte masculina¹⁵.

La capacidad de trabajo, como es de esperar, también está incorporada en la diferenciación étnica: "los indios no saben trabajar tan bien como los mistis" es una afirmación aceptada entre los comuneros de Chitapampa. Combinando criterios étnicos y de género, las mujeres indias serían las que menos capacidad de trabajo tendrían. Incorporando en las definiciones locales los cambios regionales -en los que, como veremos, la ciudad cobra importancia como fuente de poder económico y prestigio político- la noción y valoración chitapampina del trabajo se ha transformado para incursionar en la esfera urbana: los "más" ciudadanos trabajan "mejor" que los menos urbanizados, lo que además coincide con las redefiniciones de diferenciación interétnica. De otro lado en el discurso local sobre el género, las mujeres no tendrían relaciones eficientes con la ciudad por su incapacidad para "trabajar", manteniéndose, consecuentemente, como las "mas indias" de la distribución comunal de etnicidades.

14 Los conflictos inter e intrageneracionales se concentran en la herencia de parcelas. Las pugnas entre potenciales herederos y entre éstos y el dueño de los terrenos son cotidianas y de larga duración en la comunidad. El argumento de los conflictos es la legitimidad del poder del patriarca del momento o el de su sucesor.

15 Siguiendo el criterio de la jerarquización patriarcal, las hijas solteras ocupan la posición más baja en el grupo familiar; su potencial como futuras esposas es el que les otorga un lugar en la trama familiar.

El control, no sólo del trabajo y sus productos sino de la definición y valoración local del mismo es, pues, central en el marco de la estructura de poder patriarcal: controlar las definiciones de trabajo es tan crucial como controlar el proceso de trabajo y sus productos. Al redefinir la valoración del trabajo, la nueva construcción de las diferencias étnicas ha afectado también la base de la estructura patriarcal de Chitapampa que podría verse amenazada en un futuro no muy lejano por un nuevo sistema patriarcal estructurado alrededor de los jóvenes migrantes sin tierra. Los cambios en la valoración del trabajo han ocurrido junto con transformaciones en la estructura de tenencia de la tierra como explicaré enseguida.

Cambios en los patrones de herencia y transformación del sistema patriarcal campesino

A comienzos del siglo, la propiedad de la tierra era una fuente importante de estratificación de las familias campesinas en la comunidad, por lo que mediante alianzas matrimoniales y normas de herencia, los patriarcas campesinos, poderosos o no, concentraban tierras, consolidando grupos de poder de distinto nivel, cuyas genealogías pueden trazarse hasta la actualidad. Por esta razón, las diferencias en la propiedad de los terrenos no agrupaba dentro de un mismo sector económico y de poder a los hermanos descendientes de la misma pareja de padres. Los dueños de las propiedades más grandes que aparecen en el cuadro 1, y que eran los patriarcas de entonces, no eran hermanos, sino parientes por afinidad -cuñados- que pertenecían a los grupos familiares que entonces controlaban el poder en Chitapampa. Los jefes de estos grupos habían sido los principales herederos de tierras de sus respectivas familias. Entre los demás propietarios se encontraban sus hermanos y parientes por afinidad directos. Las alianzas podían reunir a cuñados y hacer, en cambio, que los hermanos se enfrentaran unos a otros por la propiedad de la tierra, debido a un peculiar sistema de herencias que privilegiaba a unos hijos y perjudicaba a otros. En particular desventaja estaban las mujeres.

c u a d r o 1

Propiedad de la Tierra en Chitapampa (1900-1920)		
Tamaño	# de Propietarios	Propiedad promedio
-1 ha.	50	0.75 ha.
1 a -2 ha.	7	1.00 ha.
2 a -3 ha.	6	2.00 ha.
Más de 3 ha.	3	6.00 ha.
TOTAL	66	6.00 ha.

Fuente: Mapa y censo de Chitapampa (Agosto de 1987), elaborados por Margarita Huayhua y Liliana Sánchez.

En Chitapampa, alrededor de comienzos del presente siglo, el miembro varón de la pareja de esposos era el principal propietario de las parcelas familiares; la esposa, en cambio, poseía extensiones de terreno insignificantes. Esto, obviamente, estaba vinculado con los patrones de herencia de los terrenos agrícolas¹⁶. Aparentemente habría tres categorías de herederos entre los hijos -varones y mujeres- de una pareja: el hijo principal, el hijo secundario y "el resto". Los dos primeros, en la mayoría de los casos, eran varones. El "principal" generalmente heredaba alrededor del 80% de la propiedad familiar; el "secundario" recibía entre el 10 y 15%, lo que "quedaba" se dividía entre el "resto" de los hijos, fueran éstos varones o mujeres¹⁷.

Íntimamente relacionado con el patrón de herencia estaba el sistema matrimonial de acuerdo con el cual los hijos, tanto varones como mujeres, eran intercambiados en matrimonios que, como ya dije, servían para crear -o confirmar- alianzas, simétricas o asimétricas, entre jefes de grupos familiares dentro de la comunidad y en la región. En el momento de los matrimonios la clasificación de los hijos cobraba sentido: los hijos seleccionados como herederos -principal y secundario- se utilizaban para hacer las alianzas que los patriarcas del grupo consideraban importantes. De acuerdo con el sistema matrimonial, el vínculo contraído a través de una hija

16 La literatura que existe sobre patrones de herencia en los Andes, si bien es escasa se funda en el supuesto de que en las comunidades campesinas ésta es bilateral, siendo hombres y mujeres herederos de porciones de terreno aproximadamente iguales. Véase por ejemplo: Lambert (1977); Ossio (1983); Isbell (1976). La información que recogimos en la comunidad, sin embargo, revela un patrón de propiedad familiar de la tierra y un sistema de herencia bastante diferente del que se conoce comúnmente. Para obtener la información sobre la propiedad de la tierra, Margarita Huayhua, una de las personas que trabajó conmigo, hizo un mapa de las parcelas que existían en Chitapampa en el momento del trabajo de campo. Con el mapa en la mano, y con un censo de todas las familias residentes en Chitapampa que habíamos hecho previamente, preguntamos a los dueños acerca del origen de cada una de sus parcelas. Averiguamos si las habían comprado, heredado por línea materna o paterna, así como también si conocían el origen de la propiedad de sus padres, en caso de tratarse de parcelas heredadas. Llegamos a dos mapas que remontaban dos generaciones anteriores a los actuales dueños. Hubo varias maneras de confirmar la veracidad de los mapas y de las respuestas que nos daban los comuneros. Una de ellas fue el proceso de construcción de los mapas la información tenía que coincidir para poder construir el mapa. Después de todo, aunque el número de parcelas hubiese aumentado -y la superficie de cada una fuera ahora menor que antes- la superficie total de la comunidad era la misma, con una pequeña excepción conocida por todos los comuneros jóvenes y viejos. Se trataba de armar las piezas del rompecabezas. El último era la superficie total y cada parcela constituía una pieza en él. Una vez que lo tuvimos armado, consultamos con personas viejas y jóvenes nuestro resultado y corregimos los errores.

17 Los comuneros no mencionaron estas categorías; tampoco pregunté por los términos que quizá hubiesen utilizado para expresar esta clasificación en quechua o español. Los adjetivos "principal", "secundario" y "resto" son términos que "inventamos" en el proceso de análisis de la información sobre la distribución de la tierra. Sin embargo, resultaron útiles para explicar las relaciones sobre las cuales se basaba el poder patriarcal en Chitapampa.

mujer ubicaba a la familia "dadora" en una posición subordinada, puesto que el matrimonio no suponía un incremento en la propiedad de tierras de la familia que recibía a la mujer, la residencia de la nueva pareja no contradecía la subordinación puesto que la mujer se integraba a vivir con la familia del esposo. En muchos casos, sin embargo, las subordinaciones no se hacían efectivas puesto que lo que en realidad tenía lugar era un acuerdo entre dos familias para intercambiar parejas mixtas de hermanos. Parece ser que éste era el formato que asumía las alianzas entre dos grupos; la alianza tenía como objetivo impedir la fragmentación de la tierra y mantener -o incrementar- el nivel de poder del grupo familiar dentro de la comunidad. Las dos mujeres eran subordinadas de sus respectivos hombres, en tanto que las dos familias unidas por estos matrimonios, habiendo intercambiado hijos y terrenos en proporciones iguales, tendrían relaciones simétricas.

Una familia extensa de dominio patriarcal, generalmente estaba compuesta por el padre, que además era el varón de más edad en capacidad de trabajar, su hijo principal y los hermanos varones consanguíneos y por afinidad de éste último. El miembro de más alto rango era el padre, le seguía su heredero principal; los demás miembros varones eran subordinados de estos dos individuos. Las mujeres eran subordinadas de sus esposos, pero además la jerarquía entre ellas también dependía de la de sus esposos. Dentro de este grupo, tanto la tierra como el trabajo circulaban en el orden que indicaba la jerarquía patriarcal. Las relaciones entre las familias nucleares agrupadas en estos grupos extensos se adecuaban a la misma jerarquía, lo que significaba que quienes concentraban la tierra concentraban también el poder.

En los últimos cincuenta años los comuneros han cambiado los criterios para elegir al patriarca de un grupo familiar y para jerarquizar y elegir herederos. Ahora no se "clasifica" a los hijos de acuerdo con la cantidad de tierra que van a recibir. Si lo vemos sólo desde la comunidad, habrían desaparecido las diferencias que existían antes y el acceso a la tierra sería más democrático. Visto desde el proceso regional de cambios, nuestra conclusión es otra. Veamos.

Los nuevos aires que soplan en las comunidades campesinas han estado por supuesto, vinculados al "proceso de modernización" de la región del Cuzco que se inicia a finales de los años cuarenta¹⁸. Si bien se moderniza primero la infraestructura urbana (con la transformación de medios de comunicación y la construcción de edificios, incentivados ambos por el boom de turismo y del comercio urbano) la presión de los sectores populares, campesinos y urbanos, forzaría hacia la década del sesenta, cambios radicales en las relaciones sociales regionales. Oficialmente, las transformaciones culminan con la erradicación de relaciones serviles en el campo y la reestructuración del sistema de tenencia de la tierra, decretadas ambas por la Ley de Reforma Agraria. Además de este proceso oficial que obviamente apuntaba a transformar la economía política regional, los campesinos, al verse libres de ataduras serviles o como resultado del aumento de puestos de trabajo, y tal vez debido a una combinación de ambos factores, aumentaron la frecuencia de su migración tanto a la ciudad del Cuzco como a la ceja de Selva. "El

¹⁸ Véase al respecto Tamayo Herrera J. (1981); Rénique J. L. (1990)

Valle" (en la provincia de La Convención) y "El oro" (en el Departamento de Madre de Dios) se convirtieron en sitios mucho más frecuentados por campesinos que viajaban a dichos lugares para ganar salarios durante dos o más temporadas. La esperanza de muchos era usar el dinero para instalarse definitivamente fuera de la comunidad; para la mayoría, la ciudad era la meta atesorada. Algunos alcanzaron tal objetivo. Otros no. Lo cierto es que la ciudad, sus instituciones y sus estilos pasaron a ser, directa o indirectamente, una presencia cotidiana en la vida de los campesinos cuzqueños en general, y más aún en una comunidad como Chitapampa, tan próxima a la capital del Departamento.

Simultáneamente, y ésta fue probablemente una de las causas de la migración, dentro de las comunidades del proceso de fragmentación de las parcelas de cultivo se intensificó y como consecuencia, el rol de la tierra como fuente de ingreso monetario disminuyó relativamente frente a las nuevas oportunidades que los salarios y/o la "informalidad" urbana ofrecían¹⁹. Capturados en un paisaje rural que tendía a "encogerse", y enfrentados a las crecientes posibilidades de mejoras materiales que la ciudad parecía ofrecer, los empleos urbanos comenzaron a suceder a la tierra como símbolo de status y fuente de poder dentro de la comunidad. La "devaluación" de la tierra no sólo fue el resultado de su fragmentación sino un corolario de la "devaluación" del estilo de vida campesina que tuvo lugar cuando el acceso a las ciudades fue más fácil y se sujetó menos a la intermediación de los antiguos patrones.

No es sorprendente que junto con la disminución -ideológica y material- del valor de la tierra como fuente de prestigio y de poder los campesinos hayan cambiado los patrones de herencia de la tierra. Hay dos rasgos en los cuales los cambios son muy obvios. De un lado, los campesinos ya no se consideran afortunados por el hecho de heredar parcelas; de otro, las mujeres antes excluidas de la posesión directa de terrenos son ahora herederas frecuentes.

Como se ve en el Cuadro 2, en tanto el tamaño promedio de la propiedad de un individuo ha disminuido hasta cerca de la mitad de lo que era en las primeras décadas del siglo. La frecuencia de herencia femenina se ha duplicado prácticamente en el mismo período. La tierra ha perdido importancia como fuente de ingreso y de poder, simultáneamente, el acceso a ella se ha feminizado. Si el sistema anterior vinculaba a los varones a la tierra y liberaba a las mujeres, excluyéndolas así del poder comunal, el sistema contemporáneo que permite a las mujeres heredar terrenos tiene el efecto de liberar a los hombres y así acercarlos a las nuevas fuentes de poder que se encuentran en la ciudad y a las cuales pueden acceder si emigran de la comunidad. Esto lo pueden hacer si hay algún heredero alternativo que quede a cargo de las parcelas. Las mujeres cumplen ese rol en tanto que permanecen ligadas al ámbito rural con el cual además se las identifica ideológicamente.

¹⁹ En algunos casos, la "devaluación" de la tierra fue solamente ideológica pues a pesar de la fragmentación, como resultado de la transformación de los patrones de cultivos, los rendimientos por hectárea aumentaron.

cuadro 2

Herencia y género en Chitapampa				
	Varones	Mujeres	Total herederos	Propiedad promedio*
1900-20	53 (78%)	15 (22%)	68	1.14
1940-70	112 (69%)	49 (31%)	161	0.91
1970...	141 (60%)	94 (40%)	235	0.68

*La unidad de medida es el topo que equivale a 0.3 has. Aproximadamente.

Fuente: censo comunal y genealogías de herencia (1987).

El amestizamiento de las alianzas matrimoniales:

el "nuevo" poder local

Uno de los matrimonios más importantes que se conserva en la memoria oral de Chitapampa es el que unió a dos de las hijas de un misti apellidado Juárez con los hijos de dos de las familias indígenas más poderosas de la comunidad. Con este matrimonio, las dos familias chitapampinas - que no tenían parentesco directo- se vincularon con el medio regional misti y, además, al emparentarse finalmente por intermedio de Juárez, consolidaron la relación entre ellas y con ello su poder dentro de la comunidad²⁰.

La importancia que este matrimonio tuvo dentro de la comunidad se refleja en el hecho de que las dos familias que se vincularon mediante él hace ochenta años, ostentan hasta hoy el poder comunal en Chitapampa. Los patriarcas de mayor poder dentro de la comunidad, cuando hacía trabajo de campo en 1987, eran Benigno y Bernardino. El primero era uno de los que casó con una de las hermanas Juárez; el segundo, uno de los hijos del otro novio. Los comuneros explican la duración del poder de las familias en términos étnicos: aliándose con la esfera mestiza de poder, adquirieron poder para siempre. La explicación tiene fundamentos históricos.

Durante el período en cuestión, el poder dentro de las comunidades campesinas se construía con la mediación de un conjunto de relaciones e instituciones regionales asociadas a la jerarquía étnica regional: los mistis ostentaban la propiedad de la tierra y, a través de ello, el poder. Para tener poder dentro de la comunidad, los patriarcas tenían que tener tierras pero además acceso a la esfera mestiza de poder, lo que se obtenía mediante vínculos con el hacendado y/o sus instituciones aunque estas últimas no significaran acceso directo a tierras. Un campesino poseedor de tierras dentro de Ja comunidad acrecentaba su poder vinculándose con el poder regional, lo que algunos conseguían casando a alguno -o varios- de sus hijos con algún misti que accediera a la alianza o que incluso la planteara. Aunque el misti en cuestión no tuviera terrenos (que era generalmente el caso), significaba para los campesinos acceso a niveles de poder mayores que los

que se podían alcanzar dentro de la comunidad. Vistos desde la perspectiva de esta última, los vínculos con el sector mestizo le concedían al patriarca indígena ascenso étnico: lo hacían más misti que el resto de comuneros. Cuanto mayor fuera la propiedad de tierras de los campesinos, mayores eran las probabilidades de vincularse con la estructura regional de poder y, por lo tanto, de "amestizarse" localmente. De esta manera, también dentro de la comunidad el "potencial étnico" de una familia guardaba relación con la cantidad de terrenos que poseía.

Como las fuentes de poder dentro de la comunidad han cambiado de acuerdo con los ritmos de la economía política regional, hoy en día, además de tener tierra, es importante que los chitapampinos demuestren tener vínculos estrechos con la esfera de poder urbana si desean legitimar su poder dentro de la comunidad. Por esta razón, entre las consideraciones que mueven a los padres de los contrayentes a decidir acerca de los "parientes políticos" también se deben de tomar en cuenta las conexiones urbanas -y el status étnico de los últimos-. Los "contactos urbanos" han desplazado a la propiedad de la tierra como factor de legitimación de la autoridad patriarcal.

Mientras trabajaba en Chitapampa tuvo lugar un matrimonio que en principio me llamó la atención sólo porque la novia me confesó que "eran cambiados", refiriéndose con ello al hecho de que se trataba de un matrimonio concertado por sus padres y los de su marido ya que, además, la hermana de este último era esposa del hermano de quien me platicaba. Hasta ese momento tomé la confesión como un ejemplo más de patrón matrimonial característico de la comunidad. La ceremonia, sin embargo, me reveló mucho más que eso. Conforme la boda se desarrollaba, observé que, además de los novios, el lugar prominente, no lo ocupaban los padres de los contrayentes sino Bernardino, el mencionado "jefe" de una de las dos familias más poderosas de la comunidad que era además el hermano de la madre de la novia en la boda que yo observaba. Después me enteré de que este mismo personaje era suegro del presidente de la Comunidad, cuya hermana era esposa de uno de los nietos de Benigno, el patriarca de la otra familia poderosa a quien también nombré antes. Además de ser descendiente de las dos familias, el presidente había logrado tal cargo por los vínculos que, por su propio matrimonio y el de su hermana, tenía con las dos familias.

Hurgando en genealogías, actas comunales y en el recuerdo de los viejos, reconstruimos alianzas políticas llevadas a cabo mediante alianzas matrimoniales. Asombrosamente, la política en la comunidad, desde que los campesinos recuerdan, se ha caracterizado por luchas entre representantes de las dos familias; los presidentes locales se han elegido, de acuerdo con la correlación de fuerzas locales, entre los miembros de uno de los dos clanes cuyas fuentes de prestigio y de poder han cambiado según las coyunturas locales y regionales. Por ejemplo, Benigno, el más viejo de los dos líderes actuales -que es el novio sobreviviente de la boda recordada- se legitimó cuando en los años cincuenta y sesenta se enfrentó con el hacendado vecino y ganó para la comunidad doce hectáreas de tierra de cultivo; de las cuajes hoy en día su familia posee cerca de la mitad. Durante el proceso de lucha se vinculó con abogados y sindicatos urbanos, lo que le otorgó acceso al poder insurgente regional enfrentándose así al hacendado y reivindicando para la comunidad -y para sí- tierras. Además, mediante la lucha consolidó su poder

local. Según los comuneros, este dirigente ha perdido vigencia en los últimos años y los presidentes comunales ya no se eligen más entre sus allegados, el último de los cuales fue su hijo. Este fue derrotado en las elecciones locales por uno de los miembros de la familia antagónica, quien era (al igual que el Presidente que nosotros conocimos), un pariente de las dos familias. Su éxito surgió del hecho de haber emigrado exitosamente al Cuzco donde era propietario de un taller de carpintería. Antes de llegar a ser presidente, dejó la comunidad por falta de tierras, y regresó para reclamar las que le tocarían en herencia a su madre quien, según Roberto, el carpintero, y también de acuerdo a la versión local, habría sido desposeída por el ya bien conocido Benigno quien, haciendo uso de una primogenitura ya bastante en desuso, habría recuperado para sí las tierras de su hermana, la madre de Roberto.

Si la recuperación de tierras y el antagonismo con el hacendado fue la fuente de poder del clan precedente, los chitapampinos explican el éxito del actual en términos de sus éxitos y vínculos urbanos. Es cierto que el carpintero que inauguraba a la nueva dinastía en el poder local ya no es el presidente; sin embargo, su figura sigue detrás de éste, quien recurre a él para trámites urbanos oficiales y extraoficiales. Los chitapampinos del común quieren estar cerca del nuevo clan no sólo para tener favores para la agricultura sino fundamentalmente para llegar a la ciudad. Lógica y consecuentemente, los niveles potenciales o actuales de urbanización del posible cónyuge están entre las principales consideraciones que guían a los padres cuando eligen cónyuges para sus hijos razón que movió a los padres de la "novia cambiada" a casar a sus dos hijos con dos de los miembros de tan exitoso grupo.

La esfera privilegiada para acceder al poder comunal es urbana y masculina. Las nuevas relaciones patriarcales rurales se extienden hasta la ciudad, privilegiando a los varones migrantes sobre los patriarcas campesinos. Lo que se puede observar ahora es una cadena de poder que relaciona campo y ciudad y que se articula verbalmente en términos étnicos y de género²¹. Los migrantes varones son los subordinadores por excelencia, en tanto que el último eslabón lo constituyen las mujeres campesinas consideradas, como veremos luego, las más indígenas de las relaciones. En el centro, intercambiando conflictivamente posiciones y pugnando por el poder, se ubican los varones campesinos dueños de tierras y las mujeres mustias cuando regresan a la comunidad. En el acápite siguiente veremos esto con mayor detalle.

21 El objetivo del ejercicio del poder comunal es doble. A los chitapampinos ciudadanos les interesa ampliar sus ingresos incursionando en la agricultura en tanto que a los que están en la comunidad les conviene cultivar relaciones que los ayuden en futuras migraciones o en sus diarios contactos mercantiles urbanos. La política comunal también se caracteriza por este doble objetivo que organiza las alianzas de poder interfamiliares. Es muy frecuente que, mediante alianzas matrimoniales, se formen vínculos entre familias chitapampinas urbanas y rurales.

La ciudad y la transformación de las estructuras patriarcales

En las primeras décadas del presente siglo, los campesinos que migraban a la ciudad perdían los vínculos con la comunidad o continuaban dentro de relaciones serviles con hacendados, compadres u otro tipo de patronos que les facilitaban la vida en una ciudad que no necesariamente "desindianizaba" a los migrantes campesinos. Dotada de tales características, la migración no era percibida como fuente segura de poder comunal. Según las informantes más ancianas, la migración de mujeres entonces era mayor que la de los hombres, hecho que cobra sentido si consideramos que los patronos de herencia de terrenos tácitamente las excluían del acceso al poder y de la movilidad étnica. Sólo las que se casaban localmente permanecían en la comunidad en condiciones favorables, es decir, con un lugar legítimo dentro de una familia²². Quienes se quedaban solteras no sólo eran marginales a la comunidad sino que no pertenecían legítimamente a ninguna familia. Para ganar la pertenencia y seguramente el sustento, debían someterse a parientes que estuviesen dispuestos a acogerlas. La suerte que con ello tenían por delante no era más atractiva que la que suponía irse a trabajar como sirvientas de mestizos al pueblo mas cercano.

Era frecuente que las mujeres indígenas fueran entregadas a padrinos mestizos a cambio de algún favor pasado o futuro; también los hijos varones eran entregados a mestizos a cambio de favores. Sin embargo, el desarrollo de la carrera urbana de los varones era diferente a aquel de las mujeres. Aunque ambos se iniciaran como sirvientes, pronto los varones salían de los ámbitos domésticos a los que llegaban, para aprender algún oficio que los sacaba de la tutela doméstica del patriarca (y/o matriarca) urbanos. Existían gremios de artesanos indígenas varones donde los recién llegados podían hacer carrera y quizá pasar de oficiales a maestros. Las mujeres tenían menos alternativas: permanecer como domésticas, convertirse en vendedoras ambulantes o asistir como ayudantes a alguna dueña de chichería. Salvo el caso de la venta ambulatoria, los otros trabajos las mantenían subordinadas a sus patronas más amestizadas que ellas. No existían para ellas los oficios varoniles que les permitían a los migrantes independizarse de sus maestros tras adquirir la destreza suficiente.

Este paisaje urbano -que, con cambios, se mantenían desde las postrimerías la colonia²³- empieza a alterarse a partir de la década del cincuenta cuando, como ya dije, se acelera el proceso de modernización de la región impulsado por los movimientos sociales y el cambio de gravitación de la economía y políticas regionales que finalmente se traslada del campo a la ciudad. Las relaciones hacendado-siervo, sobre las que descansaban las definiciones regionales de la etnicidad, se ven alteradas ante el embate del movimiento sindical agrario, y resultan finalmente redefinidas por el

²² Las que no se casaban dentro de la comunidad lo hacían con campesinos de otras comunidades, los matrimonios intercomunales en la microrregión son frecuentes hasta la actualidad.

²³ Ver Luis Miguel Glave (1980); Gibbs (1979); Valcárcel (1981).

discurso oficialista que destierra el término "indio" y lo reemplaza por el de "campesino" para denotar la nueva relación laboral de los agricultores, fueran éstos comuneros o peones de hacienda. Las relaciones interétnicas se redefinen regionalmente: la propiedad de la tierra deja de ser el eje de la diferenciación de identidades y es reemplazada por la ciudad y la cultura que, según el discurso regional, de ella se derive. La ciudad, que a comienzos de siglo albergaba indígenas, se transforma ideológicamente y su influencia se convierte en "desindigenizadora". Los elementos que habían servido como "marcadores" de las diferencias interétnicas -chullos, ojotas, bayeta- desaparecen, y son reemplazados por otros, eficaces dentro de la cultura regional para señalar las diferencias entre "indios" y "mustias" pero menos visibles y mucho menos cuantificables. Estos elementos forman parte de relaciones interétnicas que -quizá por no estar superpuestas a la estructura monopolística de la propiedad de la tierra- son más fluidas.

En Chitapampa sólo una parte muy pequeña de la población tiene identidad étnica definida, ya sea como Indio o como Mestizo. Cuando se le pregunta a cualquier chitapampino por el .status étnico de otro habitante de la comunidad, la respuesta más común es "está en proceso", con lo cual se enfatiza la cualidad gaseosa de la identidad étnica campesina. El cuadro 3 es un intento de "fijar cuantitativamente las identidades étnicas de los chitapampinos²⁴. De él se desprende el dinamismo de las identidades étnicas en Chitapampa: la mayor parte de la población no es ni "india" ni "mestiza"; está en "proceso. Para los chitapampinos, el "proceso" consiste no sólo en cambiar de ropas, comida o lenguaje; lo más importante es que tal cambio es el resultado de "aprender a trabajar" y/o de "estudiar" y luego adquirir poder con respecto a otras personas de la comunidad. El cambio de un status étnico a otro se adquiere gradualmente y el poder que esto confiere tiene que ver con el "ropaje" de las dos o más personas que intervienen en una relación. No sólo los que emigran se transforman étnicamente. Los efluvios urbanos llegan a través de diferentes elementos culturales: la educación oficial -que a veces sólo se traduce como diferentes grados de alfabetismo- es el más obvio, pero los hay también sutiles. El tipo de música que se escucha, las bebidas y comidas preferidas y la habilidad para prepararlas- el vestido que se utiliza, el corte de pelo y la maestría con que se maneje la "jerga" urbana son elementos que indican el status étnico de los chitapampinos.

24 La información que utilicé para construir el cuadro la obtuve preguntando a un grupo de informantes sobre la identidad étnica de cada uno de los comuneros. Utilizando el padrón comunal y el censo de unidades domésticas de la comunidad, reunidos en dos sesiones, un grupo de hombres y mujeres chitapampinos situaron étnicamente a sus pariente y vecino.

cuadro 3

Diferenciación étnica en Chitapampa			
	Varones	Mujeres	Total
Indios	4 (26%)	11 (74%)	15 (15%)
Proceso	20 (37%)	33 (63%)	53 (52%)
Mestizo	24 (70%)	10 (30%)	34 (%)

Fuente: Censo de Chitapampa (Agosto de 1987) y "clasificación étnica local". Incluye solamente a las parejas adultas.

La idea de proceso como un estadio de la identidad étnica, a pesar de su dinamismo, supone implícitamente la aceptación de la existencia de dos polos opuestos a los que se "fijan" los atributos que sirven para definir las identidades étnicas de los chitapampinos y que indudablemente están relacionados con las jerarquías étnicas regionales. En Chitapampa, y probablemente en la región, la fijación de los atributos de las etnicidades está íntimamente vinculada con el género de los actores sociales. Como se puede observar en el mismo cuadro, la población "mestiza" es mayoritariamente masculina mientras que entre los "indios" la mayoría son mujeres. Si la subordinación étnica distingue "superiores" e "inferiores", esta distinción también está relacionada con diferencias de género. Esto, como es de suponer, tiene que ver con la adscripción de las mujeres al ámbito rural y con la "liberación" de los hombres y su incorporación - en grados diversos- a la esfera privilegiada de la ciudad.

Generacionalmente, los más jóvenes -hombres y mujeres- son "más Mistis" que los más viejos, lo que puede amenazar la legitimidad de la autoridad del padre particularmente si este último no tiene tierras que transferir. En una misma generación, "más Mistis" son los hombres que las mujeres. Los campesinos de Chitapampa, en su proceso de transformación étnica han seleccionado tanto a sus migrantes como a los principales "beneficiarios" del proceso de urbanización, confrontando las estructuras patriarcales rurales tradicionales, reemplazándolas por otras cuya jerarquía se inicia en la ciudad, y en las cuales las mujeres ocupan los escalones inferiores, principalmente, de acuerdo a la percepción chitapampina, por su incapacidad para desarrollar una carrera urbana, y, por lo tanto, por su incapacidad para amestizarse independientemente.

El mestizaje se ha desarrollado históricamente dentro de los parámetros de estructuras patriarcales que en su proceso de transformación han mantenido centralmente, por lo menos en la comunidad de Chitapampa, la idea de que las mujeres no trabajan. La explicación de esta percepción radica en una construcción cultural específica acerca de las mujeres, sus habilidades y limitaciones y la definición de trabajo. De un lado, los chitapampinos definen "trabajo" como aquellas tareas en las que se despliega fuerza física. De otro, dicen que las mujeres que realizan estas tareas "se enferman, se malogran" dañando su capacidad reproductiva biológica, para los

chitapampinos rol esencial femenino. Las mujeres, por definición, no pueden "trabajar" sin atentar peligrosamente contra su función esencial. Siendo "la capacidad de trabajo" el valor legitimador del poder, las mujeres pueden acceder a él solamente a través de la mediación masculina²⁵. Por ello, aun cuando las mujeres sean potenciales herederas, su "incapacidad" para trabajar disminuye sus posibilidades para concentrar tierras si es que no media la presencia de un varón "trabajador"²⁶.

De otro lado, la "adscripción" de las mujeres a la comunidad a través de su nuevo status como herederas tiene su contraparte en la percepción de la ciudad como esfera preferencialmente masculina, esta vez no sólo porque los hombres "son más capaces de trabajar" en la ciudad sino por los "peligros" que sexualmente la ciudad presenta para las mujeres. En la comunidad los patriarcas controlan la transferencia de terrenos mediante decisiones matrimoniales, lo que se sanciona con normas sexuales diferenciadas por género. La migración, al alejar físicamente a los hijos de las sanciones locales, atenta potencialmente contra la efectividad del control paterno de la sexualidad de sus hijos, y en especial de las mujeres. La migración de las mujeres a la ciudad significa que sus respectivos varones verán disminuida su autoridad sobre ellas y que la incapacidad femenina para defenderse las hará peligrar sexualmente.

Lo anterior no significa que las mujeres no estén familiarizadas con la ciudad o con la cultura urbana. Todo lo contrario. De acuerdo con la división sexual del trabajo, las mujeres chitapampinas son las encargadas de vender diariamente en los mercados de la ciudad las zanahorias, papas y cebolla que se producen en la comunidad.

Todos los días salen de la comunidad a las seis de la mañana y viajan a la ciudad en camioneta pick-up llevando sus q'epis con los productos mencionados, se ubican en alguno de los mercados donde tienen "caseras" conocidas, pagan por el derecho al sitio a alguna de las municipalidades urbanas y a las cuatro de la tarde, después de terminada la venta y luego de comprar jabón, kerosene, velas, fideos o azúcar, se embarcan rumbo a la comunidad. Los hombres -y los hijos- las acompañan sólo en la época de cosecha, cuando los productos son muy abundantes y se necesita más de una persona, no sólo para cargar los "bultos" sino para vender una cantidad más grande de productos. Sin embargo, para la percepción comunal la venta de productos no significa trabajo. Los hombres enfatizan el hecho de que esta actividad la llevan a cabo "sentadas". Para ellos esta tarea es secundaria y derivada pues significa vender el resultado del trabajo masculino comprar productos para el consumo es visto como "gastar la plata" que se ganó con la venta del trabajo de

25 Dentro de las tareas agrícolas, la de mayor rango es arar la tierra, trabajo exclusivamente masculino.

26 Las estructuras patriarcales en Chitapampa también jerarquizan a los varones según sus capacidades de trabajo, las despliegan o no. Además, el trabajo urbano es más valorado que el trabajo agrícola. "Saber trabajar" no necesariamente quiere decir realizar el trabajo, significa poder controlar el proceso y tener el poder real para distribuir el producto del mismo.

los varones. La actividad mercantil femenina es percibida como "muy fácil" y apéndice de la masculina.

Otra oportunidad de empleo urbano femenino es trabajar como domésticas. La definición chitapampina dominante de esta actividad es que se trata básicamente de cocinar, lo que es tan sólo una extensión de las tareas domésticas que llevan a cabo en la comunidad. A pesar de la subevaluación de este trabajo, es el medio más frecuente utilizado por las chitapampinas para ascender independientemente, es decir sin intermediación masculina en la escalera étnica y convertirse en mestizas. A diferencia de las mujeres indias "que sólo saben hervir papas y hacer lahuas" a las mestizas se las valora como "muy buenas cocineras" que saben hacer "estofados, arroz y tortas", razón por la que juegan un papel apreciado en las fiestas comunales. Así, al igual que los varones, las mujeres adquieren status de mestizas a través de la adquisición de conocimientos urbanos. En el cuadro anterior también se puede observar que la mayoría de las mujeres está "en proceso". La diferencia es que el conocimiento y empleo que las mujeres adquieren en la ciudad no es percibido como "trabajo" y si lo es, es menos valorado que el trabajo masculino o se juzga accesorio. Por esta razón, las actividades femeninas les confieren a las mujeres poder limitado dentro de sus hogares y en las instituciones comunales²⁷.

Conclusiones

En la trama histórica del poder en Chitapampa se entrelazan varias hebras entre las cuales la etnicidad ha jugado un papel central en la región, las diferencias étnicas equivalen a diferencias de poder cuyos cimientos se construyen históricamente. De haber estado constituidos al inicio por la propiedad monopólica de la tierra, tales cimientos se vieron amenazados y destruidos por el movimiento social insurgente en las dos décadas de mediados del siglo. Hoy el fundamento del poder responde a las diferencias entre ciudad y campo. Las diferencias étnicas, luego de haber coincidido relativamente con situaciones de clase (indio=campesino, misti=terrateniente), hoy, en la ideología y en la práctica regional, distinguen a ciudadanos de campesinos, aun cuando ni unos ni otros sean realmente tales. Los chitapampinos han construido el poder local en relación a la diferenciación étnica regional, desde las alianzas matrimoniales con mistis-vecinos-hacendados de las primeras décadas del siglo, pasando por las alianzas políticas con la *intelligentsia* regional insurgente de la década del sesenta, hasta la migración intensiva a la ciudad y la desindianización como proceso generalizado incluso dentro de la comunidad, los chitapampinos han construido el poder comunal en relación con la diferenciación étnica regional. El proceso ha ido desde aceptar la condición de indígenas –esto es, de inferiores culturales- hasta rechazar tal condición mediante la desindianización, primero individual y luego colectivamente.

²⁷ Esto no quiere decir que no sean importantes ni percibidas como necesarias. En las conclusiones retomaré este punto.

Los comuneros de Chitapampa distinguen entre sí a indios, mestizos y aquellos a medio camino entre ambos, en un lenguaje bastante elocuente, personajes "en proceso". En la comunidad las relaciones entre comuneros, varones y mujeres, se organizan siguiendo líneas patriarcales que, modificadas según el ritmo regional, han sido reorganizadas por los chitapampinos apropiándose de la diferenciación étnica imperante en la zona para explicar los mecanismos de poder dentro de la comunidad. Los comuneros se integran así dentro del acuerdo regional coscón según el cual el indígena es inferior al misti; el costo de apropiarse del acuerdo ha sido incorporar en el seno de la comunidad la violencia, que supone la condición de indígena en el Cuzco. La respuesta a ello es la negación de tal condición con la frase "en proceso", que, sin embargo, supone la condición de inferioridad como antecedente al cual se puede "regresar" momentáneamente y en contextos cerrados en los que los rasgos de la cultura cotidiana de las personas se conocen íntimamente. Con esto quiero decir que, si bien es en la ambigüedad del acuerdo regional que se aceptan superioridades e inferioridades étnicas, es en la intimidad de las relaciones donde se realizan las decisiones acerca de quién es y quién no es indio o misti. Debido a que la definición de la capacidad de trabajo de los individuos es central a la distribución de etnicidades, el género se convierte en eje fundamental junto con la estratificación económica, para la construcción de jerarquías étnicas dentro de la comunidad e incluso en el marco de unidades domésticas. Así, si las estructuras patriarcales utilizadas en el proceso de colonización supusieron la feminización de poblaciones indígenas, el proceso inverso, llevado a cabo dentro de los confines del patriarcado moderno ha supuesto -y lo sigue haciendo- la indianización de las mujeres.

Fuente: Cholonautas. Sitio Web para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. [En línea]
<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/de%20la%20cadena1.pdf>