

Materiales de trabajo

SECRETARÍA DE

ASUNTOS FEMENINOS

CCP

La Situación de las Mujeres que trabajan en el Campo Cercano de Arequipa

Hace cinco años hemos iniciado contacto con las mujeres que trabajan en la campiña de Arequipa, en el distrito de Cerro Colorado. Este sector se caracteriza por cultivos de maíz, trigo, papas, cebollas, alfalfa, zanahorias y ajos. El trabajo de las mujeres consiste en chambear, aflojar la tierra, sembrar, alinear, guanear, amontar, corear las zanahorias, desmochar ajos y cebollas, deshojar y desgranar maíz, cegar y yarrer el trigo, y escarbar y recoger papas. El trabajo es bruto, duro y eventual.

Se calcula que hay entre 400 y 500 del distrito que se dedican al trabajo de campo en Zamacia, Alto Libertad, Cayma, y en otras zonas donde sus patrones las llevan en sus camiones. No existe ningún tipo de organización entre ellas. (En Tiabaya- otra parte de la campiña arequipueña- existen cuadrillas con capitana, quien se encarga del contrato con el patrón y el pago de las obreras). Las mujeres esta falta de unión entre ellas, pero todavía no han logrado superar los obstáculos para dicha unión. Hay cierto deseo de unirse entre ellas, pero les falta el compromiso que esto implica:

- 1) Constancia en asistir a las reuniones
- 2) Valentía en reclamar sus derechos.
3. Apoyo a sus compañeras que tratan de hacerse respetar
- 4) Sacrificarse en no trabajar con patrones que no cumplen con la ley.
- 5) Disciplina en capacitarse en cuanto a la ley, la Inspección de Trabajo, etc.
- 6) Sentido de clase y solidaridad entre compañeras de trabajo.

Los problemas de las mujeres son múltiples. El salario es \$70 diario (R.S. #260-74-TR, 22 de octubre 1974) pero muchos patrones pagan menos. Algunos patrones las hacen trabajar fuera de hora (no les avisan la hora de salida a fin de recibir más trabajo de ellas gratis). Si unas reclaman, "Nos miran mal y ya no nos quieren dar trabajo por ser 'reclamonas', "dicen las señoras.

Mayormente las mujeres que trabajan en las chacras no figuran en planillas ni gozan del seguro social obrero.

Hay casos donde el patrón no las trata como personas sino como animales- insultándolas, apurándoles, pegándoles y no pagándoles por el trabajo hecho. El trabajo no es estable. Muchas de las mujeres son madres de niños pequeños y tienen que elegir entre dejar a sus hijos encerrados en casa o llevarlos en la espalda a su trabajo, porque no hay cuna donde pueden ser atendidos estos niños en hora de trabajo. Las mujeres reconocen que no todos los patrones son iguales. Hay los que cumplen con la ley, y les tratan con consideración. La mayoría no lo hacen.

Las mismas mujeres son concientes que algunas compañeras dejan de trabajar cuando el patrón no está presente. Así el trabajo no avanza. De esto es evidente que las mujeres tienen cierto nivel de crítica en cuanto su situación. Parece que la desunión entre ellas, más que cualquier otro factor, impide que ellas realicen un justo reclamo de sus derechos.

Otros factores que contribuyen a la pasividad de las mujeres frente a la explotación de los patrones son:

- 1) Miedo de los patrones- no les dan trabajo a aquellas que reclaman, amenazan no recogerlas para trabajo si forman un sindicato, diciendo "hay bastante gente en Dos de Mayo* que quiere trabajar". (*un sitio en el cerro de Arequipa donde se juntan los recién llegados de la Sierra.).
- 2) Miedo de los esposos: "No se metan en esas cosas; trae sus consecuencias"; cuando los maridos entienden lo que implica reclamar se prohíbe la asistencia de sus señoras a las reuniones.
- 3) Ignorancia de la ley y sus derechos como obreras.
- 4) La disponibilidad de la gente recién llegada de la Sierra a trabajar por cualquier salario.
- 5) La falta de sentido de su propio valor y dignidad como personas.
- 6) El idioma; la mayoría son de habla quechua; no sienten mucha confianza en expresarse en castellano, sobre todo ante el patrón.
- 7) Analifabetismo, el hecho de no saber leer ni escribir les hace sentirse inferiores ante los demás, en algunos casos han puesto su firma o huella digital sin saber lo que estaban firmando, y muchas veces lo escrito estaba en su contra.
- 8) La rivalidad entre ellas; algunas aún tratan de engreírse con los patrones para recibir beneficios.
- 9) la ausencia de una organización que respalde a las mujeres en sus reclamos.

Curso

10) La indiferencia de muchas mujeres y la resignación de otras de que nada se puede cambiar. Los patrones son listos de aprovechar la falta de unión entre las señoras. Además, impiden con amenazas la unión que unas tratan de fomentar.

Hubo ensayos de boicotear a uno u otro patrón que tiene fama de no pagar o de maltratar a sus obreras. Sin organizarse formalmente las obreras se pasan la voz y realmente la gente no sube al camión de dicho patrón cuando viene a llevarlas a trabajar. Pero por ser mucha la mano de obra y poco el trabajo no falta gente dispuesta a trabajar a pesar de las condiciones del trabajo. En esta forma se hace inefectivo el esfuerzo pequeño de boicotear.

Hay otro elemento que obstaculiza la organización de una institución para su defensa- la reserva o el egoísmo entre ellas y la sospecha hacia gente extraña. Una señora contaba que cuando era nueva acá una amiga la llevó a trabajar a la chacra pero no le enseñó a trabajar. Ella tenía que aprender de una señora desconocida. Cuando universitarios u otros se acercan a las mujeres con preguntas sobre el trabajo y sus problemas, las obreras aparentan no entender lo que están diciendo o en otra forma evadir responder. No cabe duda que este último ejemplo es una forma de protección utilizada desde hace siglos- quedarse calladas sin decir lo que piensan.

Sabemos que el hombre no se promueve desde afuera sino desde adentro. Entonces el desafío del trabajo con las obreras del campo es ayudarles en tomar conciencia de la situación y apoyarles en sus esfuerzos de lograr la justicia. Ojalá que este artículo conduzca a ese fin.

24 de Abril 1975

Joan Toohig, M.M.



CENTRO DE DOCUMENTACION
CCP
No. DE REGISTRO. 0776

~~VIOLENCIA
CONTRA
Mujer~~

Lima - PERÚ
Noviembre
1982.

LA VIOLACION : UN VIEJO PROBLEMA ANTE NUEVAS PERSPECTIVAS

La violación es un problema que recién comienza a descubrir la ciudadanía. De una parte, se discuten las necesidades de la víctima y cómo pueden ser éstas atendidas adecuadamente; de otra parte la controversia se levanta alrededor del ofensor sexual y de cómo lograr minimizar la incidencia del delito.

En la década comprendida entre 1965-75, el número de casos de violación informados a la Policía, casi se ha duplicado de 366 a 695. En los últimos años, el promedio de violaciones informadas a la Policía ha girado alrededor de los 650 casos. En Estados Unidos, el Negociado Federal de Investigaciones ha estimado que por cada caso informado, hay 10 que no se informan. Esto sugiere que en Puerto Rico la cifra real de violaciones pudiera estar cerca de los 6,500 anuales. Cabe señalar, sin embargo, que la estadística sobre violaciones arriba indicada no incluye los casos de incesto, otro delito sexual cuya verdadera magnitud se desconoce, y cuya incidencia será mucha más difícil estimar por las particularidades de la relación entre víctima-ofensor en este delito.

Durante el pasado año 1976, fueron informados un total de 647 casos de violación a la Policía. La edad promedio de la víctima estuvo alrededor de los 20 años. Esto, necesariamente, no indica que es la juventud el sector más vulnerable ante este delito, y sí puede apuntar hacia una característica de las personas que tienden a informar más frecuentemente los casos de violación. Por muy diversas razones podemos pensar que las víctimas jóvenes, solteras y vírgenes tenderán a informar más el delito, que otros grupos de mujeres.

Una de las mayores preocupaciones de las personas que ofrecen servicios a las víctimas de violación, así como de otros sectores interesados de la comunidad, es porque la violación es probablemente el delito contra la persona que menos se informa. La breve experiencia de servicio desde un Centro de Ayuda a Víctimas de Violación, donde se atiendan las necesidades tanto de personas que informan el delito a la Policía o a otras instituciones, como de aquellas que no desean informarlo comienza a ofrecernos algunos indicadores que pudieran ayudarnos a contestar esta interrogante.

La violación es un acto de violencia, es el ultraje físico y emocional de la integridad de un ser humano. El sexo es el instrumento del ofensor, cuyo principal interés es lograr someter a la víctima mediante la intimidación y la fuerza. Estas características, hacen del delito de la violación lo que pudiera ser una de las experiencias más humillantes y crueles que pueda cometerse contra ser humano alguno. Entender el delito es el primer problema que confronta la víctima de la violación. No es fácil compartir esta experiencia, ni siquiera, con los familiares y personas más allegadas y precisamente con estos, resulta en ocasiones, mucho más difícil. Las preocupaciones y temores no tardan en aparecer: "¿qué podrá pensar la gente si se entera?, ¿tendré yo realmente la culpa?, ¿qué me va a pasar?". Todas estas dudas reflejan la mentalidad de una sociedad que, de una parte, desconoce la verdadera naturaleza del problema de la violación y que de otra parte, comparte ideas equivocadas y prejuicios en torno a la víctima del delito. La culpabilización de la víctima es la forma más común de explicar y responsabilizar a alguien por lo que desconocemos y por lo cual pretendemos evadir nuestra parte de responsabilidad.

Cuando añadimos a las preocupaciones arriba señaladas, la poca fe que existe de parte de la víctima hacia las entidades responsables por el arresto y convicción del ofensor, tenemos la combinación perfecta que evita que un mayor número de perjudicadas informen el delito. Conviene apuntar, sin embargo, que si bien es cierto que el número de arrestos que se practican respecto de los casos de violación informados resulta ser bajo, al igual que el número de condenas que finalmente se logran, no es menos cierto que en los últimos años se han realizado esfuerzos dirigidos a mejorar esta situación.

..//

El Cuartel General de la Policía cuenta con una Unidad de Delitos Sexuales donde el personal de investigaciones es básicamente femenino. Esto viene a aliviar la dificultad que tenía la víctima de violación que se acercaba a las autoridades a radicar una querrela y en no pocas ocasiones, tenía que enfrentarse a una investigación realizada por un agente varón, quién no siempre podía empatizar con la víctima y demostrar la sensibilidad necesaria en estos casos. El personal de la Unidad de Delitos Sexuales es uno altamente competente y adiestrado en el manejo de este tipo de delito. Esto deberá tener un impacto que resulte en un aumento en el número de informes y posteriores arrestos. Igualmente, el Departamento de Justicia cuenta con una unidad especializada también para delitos sexuales. Al presente, esta Unidad está dirigida por una Fiscal, lo cual puede facilitar la comunicación entre el representante del pueblo y la perjudicada, que en la mayoría de los casos será mujer y/o menor. Este nuevo esfuerzo deberá reflejarse de igual forma, en un aumento en el número de acusaciones radicadas y casos resueltos en los tribunales.

El Centro de Ayuda a Víctimas de Violación que viene prestando servicios desde el pasado 3 de marzo del corriente, está atendiendo las necesidades de las víctimas de agresiones sexuales que de alguna forma no habían sido adecuadamente atendidas. Las necesidades de las víctimas de violación o ataque sexual son tan variadas como diversas son las circunstancias que rodean el delito y las perjudicadas. Generalmente, hacemos una distinción entre las necesidades mínimas, comunes a la mayoría de las víctimas y otras necesidades que son particulares y específicas de algunas de ellas. Las del primer grupo incluyen básicamente las necesidades de atención física y emocional, que requieren la provisión inmediata de servicios médicos y de orientación.

El Centro coordina el ofrecimiento de los servicios médicos con las salas de emergencia de los hospitales públicos y privados. El objetivo del examen y tratamiento médico es la prevención de enfermedad venérea, infección, embarazo y trauma físico y emocional. El médico y el personal del hospital tienen también la responsabilidad de proteger la confidencialidad y privacidad de la víctima. Estos son momentos donde es importante demostrar el apoyo y la comprensión necesaria que posibilita la más rápida recuperación de la persona. Se recomienda a la víctima requerirle al médico que recoja la evidencia médico-legal, aún cuando necesariamente no tenga una decisión final sobre si habrá de radicar una querrela a la Policía. Es preferible haber recogido esta evidencia, aún cuando después la persona tenga la opción de proceder o no con el trámite legal.

La necesidad de sostén y apoyo emocional la ofrece directamente el Centro a través de los servicios de orientación y consejería. La expresión solidaria en la gestión de ayuda del personal del Centro es esencial a la filosofía y objetivos que constituyen la razón de ser del servicio. Se trata, por todos los medios, de proveer las condiciones que permitan a la víctima, compartir su experiencia dentro del perfecto clima de comprensión que abra las puertas hacia la superación de la crisis que constituye la violación. La relación de ayuda se fundamenta en el ofrecimiento de múltiples opciones que le provean a la clientela variadas oportunidades de seleccionar la forma en que ésta pueda atender adecuadamente sus necesidades. Aunque podemos anticipar, en principio cuáles son las necesidades básicas de la clientela, es el cliente propiamente quién definiendo su situación, establece sus prioridades y toma las decisiones en lo que respecta a cuáles de esas necesidades deben ser atendidas. El personal del Centro es instrumental en la presentación de opciones y en el manejo de las alternativas, una vez seleccionadas por la clientela.

La violación es solo uno de los delitos sexuales, existen otros como el incesto, la sodomía y los actos lascivos o impúdicos.

La clientela es informada sobre aspectos generales relacionados con la investigación policiaca y judicial. En el caso en que la víctima decida radicar una querrela, se le facilita el contacto con las unidades de delitos sexuales correspondientes.

..//

La incidencia de la violación y las agresiones sexuales amerita un examen de nuestras condiciones y relaciones sociales. Evidentemente estamos frente a una manifestación más del ya grave problema de la violencia. Desconocemos las particularidades y patrones característicos de los delitos sexuales en Puerto Rico. Identificando estas características, estaremos dando el primer paso hacia un mejor entendimiento de esta problemática tan compleja. Necesitamos conocer más a fondo quiénes son las víctimas, quiénes son los ofensores sexuales y cuáles son las circunstancias que rodean la comisión del delito; sin embargo, más importante que todo lo anterior es tocar la raíz del problema. Debemos hacer un intento por explicar por qué ocurre este delito en nuestra sociedad? cuáles son las condiciones que generan violencia?, por qué unas personas expresan la violencia y agresividad de esta forma?

Y mientras encontramos las respuestas a estas interrogantes, qué podemos hacer? Comenzar a discutir el problema de la violación con menos sensacionalismo y más sentido de compromiso. Debemos asumir una postura crítica que nos ayude a ubicar nuestra participación y responsabilidad, tanto en la recuperación de la víctima, como en la rehabilitación del ofensor sexual.

Estamos frente a un viejo problema, pero no podemos seguir observándolo desde nuestras viejas y prejuiciadas actitudes. Se hace necesario analizarlo desde nuevas perspectivas con una conciencia adecuada que nos dirija hacia soluciones responsables.

Por: Mercedes R. Alvarado
Directora
CENTRO DE AYUDA A VICTIMAS DE VIOLACION
División de Programas Categóricos
Puerto Rico. 1977.

MITOS Y REALIDADES EN TORNO A LA VIOLACION

- Mito : La mayoría de los abusos sexuales son provocados por la víctima.
 Realidad : Aunque se considera que una provocación puede ser hasta "un gesto", sólo el mínimo de los abusos sexuales informados envuelven comportamiento precipitante por parte de la víctima.
- Mito : Solamente las mujeres que caminan solas por la noche pueden ser víctimas de asaltos sexuales. Si las mujeres permanecieran en sus hogares estarían seguras.
 Realidad : Los estudios señalan que de 1/3 a 1/2 de los asaltos sexuales ocurren en la residencia de la víctima.
- Mito : Los asaltos sexuales son actos incontrolables e impulsivos.
 Realidad : El asalto sexual es primordialmente un acto de violencia. El sexo es el instrumento del agresor para generar violencia, humillar y dominar a su víctima.
- Mito : Solo las mujeres son víctimas de abusos sexuales.
 Realidad : Aunque la mayoría de las víctimas son mujeres, se observa un aumento en el número de informes de casos de niños y niñas víctimas de abusos sexuales.
- Mito : Solo las mujeres jóvenes, bonitas, atractivas, con faldas cortas o pantalones ajustados son víctimas de asaltos sexuales.
 Realidad : La víctima de un asalto sexual es víctima de la violencia. Los violadores escogen sus víctimas sin tomar en cuenta sus atractivos físicos. Las víctimas de abusos sexuales son de todas las edades, raza, religión, nacionalidad, estado civil y clase social.
- Mito : Los asaltos sexuales ocurren entre extraños.
 Realidad : En alrededor de la mitad de los casos, el ofensor y la víctima no son desconocidos.
- Mito : Los violadores son anormales, pervertidos sexuales con un impulso sexual insatisfecho. Solamente los hombres "enfermos" o "locos" violan a las mujeres.
 Realidad : En general, los violadores tienen impulsos sexuales normales, llevan una vida sexual activa y exhiben un comportamiento dentro de los límites de "normalidad", con excepción de que manifiestan una tendencia, mayor de la común, hacia la expresión de la violencia y agresividad. Los estudios han demostrado que muchos de los violadores son casados y tienen forma de expresar su sexualidad saludablemente.
- Mito : Las mujeres se inventan que han sido violadas. Existe un alto porcentaje de informes de violación falsos.
 Realidad : Los estudios han demostrado que sólo el 2% de los informes de violación resultan falsos. Este porcentaje no es mayor que el de informes falsos para otros tipos de delitos graves.
- Mito : No defenderse ante un violador y asumir una actitud de sumisión garantiza la seguridad personal de la víctima.
 Realidad : Algunas mujeres son agredidas brutalmente aún cuando se someten ante el violador.
- Mito : Defendiéndose y ofreciendo fuerte resistencia ante el violador se garantiza la seguridad personal de la víctima.
 Realidad : Algunos violadores logran máxima excitación ante la resistencia de la mujer y la atacan mucho más.

..//

- Mito : Al presente se han podido desarrollar los procedimientos tácticos y reglas que trabajan efectivamente en la prevención de la violación.
- Realidad : No existen tales procedimientos, tácticas o reglas que puedan ofrecernos esa garantía.
- Mito : La mujer debe asumir la responsabilidad principal en la prevención y erradicación del problema de la violación.
- Realidad : Es a los hombres a quienes les toca principalmente dejar de violar a las mujeres. En última instancia, es responsabilidad de toda una sociedad generar una conciencia responsable hacia el problema para poder entenderlo, manejarlo efectivamente y prevenirlo.
- Mito : No existe ninguna forma de resistir una violación. Es mucho mejor someterse.
- Realidad : Las mujeres tienen algunas opciones y deben ser adiestradas para que aprendan a evaluar cualquier situación antes de decidir que curso de acción tomar.
- Mito : Muchas mujeres no informan los casos de violación porque saben que provocaron la situación.
- Realidad : La de informar o no, depende de múltiples factores, incluyendo la reacción anticipada de la familia, amigos y la comunidad en general, además de la confianza que pueda o no tener en las instituciones policíacas y judiciales que manejan los casos de violación.
- Mito : El ofensor sexual puede ser identificado tan pronto se acerca a la posible víctima.
- Realidad : Como en el caso de otros tantos criminales, resulta casi imposible reconocer un agresor sexual anticipadamente.
- Mito : La mejor forma de detener las violaciones es aumentando las patrullas de policía y mejorando la vigilancia policíaca.
- Realidad : Debido a que muchas violaciones ocurren en lugares cerrados, aumentar la vigilancia policíaca no necesariamente tendría algún efecto.

Material de Referencia:

Centro de Ayuda a Víctimas de Violación.
Puerto Rico.

TACTICAS PARA LA PREVENCIÓN DE VIOLACIÓN

Mientras que el problema de la violación crece, más mujeres sienten la necesidad de protegerse. Nos gustaría que cada mujer estuviera entrenada en defensa personal, pero esto no es fácil de llevar a cabo, y además con sólo esto no es posible acabar con el problema del rapto. Debemos como mujeres, sentirnos más seguras de nosotras mismas, y esto no puede suceder a menos que no estemos atentas de nuestras situaciones y de cómo podemos controlar algunas de ellas. Estas tácticas para la prevención de rapto representan nada más que un caso en nuestro esfuerzo de obtener control sobre nuestras propias vidas. Pero es un caso importante.

Donde usted vive:

Muchas violaciones y ataques ocurren precisamente en las casas y los apartamentos en que las víctimas viven. Los propietarios de éstos lugares no mantienen la seguridad y se debe insistir en que la ofrezcan.

1. Deben haber luces en todas las entradas del edificio o casa donde usted vive.
2. Todas las ventanas deben estar bien puestas y con cerraduras: si usted vive en un sótano o planta baja, el propietario debe poner rejas. Cada ventana debe tener cortinas y/o persianas.
3. Cada puerta en su hogar debe tener cerraduras fuertes (quizás cerraduras dobles).
4. Esté atenta de sitios donde pueden estar escondidos los hombres, como debajo de las escaleras o entre los edificios.
5. Si usted vive sola o con otras mujeres, no use su nombre entero en su apartado de correo, use su primera inicial (M. García, use esto también para la guía telefónica).
6. Conozca algunas de sus vecinas y sepa cuáles son confiables para casos de emergencia.
7. Siempre sepa quién está a su puerta antes de abrirla. Si es un hombre de servicio, pida identificación. Si usted está sola por la noche y no está esperando a nadie, conteste la llamada a la puerta diciendo, "Ya voy Juar".
8. Cuando vuelva por la noche, tenga sus llaves listas antes de llegar a la puerta. Si alguien le está vigilando, no le enseñe dónde usted vive.
9. Si hay una persona sospechosa en el ascensor, empuje el botón de emergencia y los botones de todos los pisos. Salga en el primer piso en donde el ascensor pare.

Por la calle;

Como usted luce es importante. Un asaltante espera una víctima pasiva, así que si usted camina muy despacio o distraída, será el blanco apropiado de un posible asaltante. Pero si camina con paso seguro, luciendo confiada y sabiendo a dónde va, es diferente.

1. Trate de no sobrecargarse con paquetes, bolsas grandes, etc. Los libros de bolsillo son más prácticos, dejan las manos libres (casi todos los hombres por la calle tienen las manos libres).
2. Vista de una manera práctica, muchos estilos son bonitos, pero no le dejan moverse fácilmente. Los suecos y los zapatos de plataforma no se deben usar si usted está caminando sola (a menos que usted sepa correr en este tipo de zapato--tienen la ventaja de ser buenos para dar patadas). Capas, bufandas, collantes largos y cosas parecidas son fáciles de agarrar. Las faldas y pantalones muy estrechos hacen muy difícil el correr.

3. Por la noche, no camine por estacionamientos que son oscuros, parques u otros sitios donde puede haber hombres merodeando o escondidos.
4. No camine por entre un grupo de hombres, camine alrededor de ellos o, si es posible, cruce la calle.
5. Si está sola, esté especialmente atenta de lo que pasa cerca de usted. Alérgese de pisadas y voces que vienen de cerca. Mire para atrás a ver si alguien le sigue. Si éste parece ser el caso, cambie su paso -o más rápido o más lento- para ver lo que pasa. Intente cruzar la calle, intente caminar por la mitad de la calle; quédese cerca de los alumbrados de la calle. Si teme el peligro grite en voz muy alta, grite "Fuego"; no grite "Rapto" o "Socorro". Vaya al sitio alumbrado que le esté mas cerca y entre enseguida. Rompa una ventana en vez de tocar el timbre. Si empieza a correr, hágalo rápidamente y grite todo el tiempo.
6. Lleve un pito enrollado en su muñeca y úselo cuando usted crea necesario.
7. No camine sola si se siente alterada, borracha o endrogada. Pida a un amigo que la acompañe.
8. No camine demasiado cerca al interior de la acera, cerca de arbustos, entrada de callejones o entradas a sitios privados.
9. Si usted se encuentra en la calle en espera de un amigo, de un microbus o del cambio de la luz, preste atención a cómo se para. Debe estar balanceada, no ponga los pies juntos, no deje las manos en su bolsillo (sus codos son fáciles de agarrar, pero muy duros de responder rápidamente). No se apoye contra las luces de la calle, vallas o rótulos. Esté atenta a los carros que puedan parar cerca de usted o estén pasando.
10. Si lleva una cartera, un periódico o paraguas, guárdelos debajo del brazo.
11. Siempre es mejor hacer planes para la transportación con amigos o con gente con quienes usted trabaja, sale, o asiste a clases.

Mientras use transportación:

Si tiene carro, mire bien el asiento de atrás por la noche (muchos asaltantes se esconden allí y esperan hasta que vuelva el conductor). Mientras conduce tenga las puertas cerradas con su seguro y las ventanas un poco abiertas.

1. Si está usando transportación pública, guarde lo que esta llevando debajo del brazo si está de pie. Trate de no quedar de pie cerca de un grupo de hombres.
2. Mientras esté sentada, (en el microbus) esté alerta y no se duerma.
3. Si no está segura de la dirección a donde va, pregunte al conductor, siéntese al frente.
4. Si usted tiene que aceptar transportación de un desconocido, vea la sección más adelante.

"Armas legales" como protección

No se debe fiar en las armas porque pueden ser agarradas y usadas contra usted. Si usted es enfrentada por el arma de un asaltante, puede que la suya no le sirva, es difícil de manejar correctamente, y muchas veces no se tiene a la mano cuando se la necesita (un afilador de sombrero, por ejemplo no sirve para nada en el fondo de la bolsa si alguien le agarra). Las siguientes sugerencias acerca de las armas deben ser usadas SOLAMENTE PARA PARAR UN ATAQUE CON BASTANTE TIEMPO PARA ESCAPARSE.

No se preocupe en ganar cuando su vida está en peligro, piense más bien en quedarse viva y en escapar. Recuerde, como fue dicho antes, un asaltante casi siempre espera una víctima débil y pasiva, cualquier esfuerzo por hacerle lucha le tomará de sorpresa.

1. UN CIGARRILLO ENCENDIDO: Aplástelo en su cara.
2. UN LIMON PLASTICO: Se puede salpicar desde unos quince pies de distancia. Llénelo con cloro o con líquido amoníaco. Siempre apunte a los ojos, si él se queda ciego por un momento, usted tendrá tiempo para escapar. Se puede hacer lo mismo con latas de aerosol ("Spray") (como la laca o de perfume).
3. UN ANILLO BARATO Y PESADO: si puede comprar uno, llévelo con la parte más pesada adentro y úsela para dar una bofetada en la cara.
4. UN PARAGUAS: Ponga una mano cerca del centro del paraguas y la otra mano por detrás, úsela como bayoneta para darle en el cuello o en el estómago, usted también puede poner las manos en los dos lados del paraguas y así usarlo empujándolo en la cara o el cuello del asaltante.
5. ALFILER DE SOMBRERO: Llévelo en la mano o prendido a su blusa, vestido o pantalones, agarrándolo con todos los dedos, ráspelo por su cara o cerca del cuello.

Algunas cosas básicas acerca de su cuerpo.

1. Si usted lanza los brazos con motivo de golpear, pueden ser agarrados por el asaltante y entonces usados para tirarle a usted al suelo.
2. Si el asaltante está cerca de su cuerpo, use los codos para golpear cualquier parte del cuello o el estómago para tomarlo de sorpresa.
3. Cualquier golpe con puños debe ser dirigido a la cara del asaltante, los ojos, las orejas, la nariz y la boca: todas son partes débiles y si usted usa la fuerza, puede que él sea sorprendido.
4. Si él está muy cerca, no se olvide de la posibilidad de gritarle en sus oídos y de usar los dientes.
5. Si usted quiere darle una patada, no lo haga a cualquier parte del cuerpo del asaltante --dirija la patada hacia sus rodillas, así el perderá su balance (si usted dirige la patada demasiado hacia arriba, usted puede perder su balance).
6. No piense que siempre se puede atacar sus órganos sexuales, puesto que él protegerá esto primero. Si tiene que golpearlo, agarre con las manos y hale.
7. Halarle sus cabellos o golpearlo con ambas manos sobre sus orejas es efectivo.
8. La frente, las manos, los codos, las rodillas y los pies son sus armas fuertes. Entonces, es importante que usted sepa lo que puede y lo que no puede con ellos.

Si tiene que aceptar transportación de un desconocido. (AutoStop)

Aceptar transportación de un extraño no es cosa buena ni muy segura, pero muchas mujeres encuentran necesario hacerlo. Sugerimos que use otra forma de transportación (Taxi o microbus) si es posible. Y no se sienta mal en pedir a amigos que la lleven, también a ellos les importa su seguridad.

1. Trate de no aceptar transportación de un extraño mientras se encuentre sola.
2. Por favor, evite utilizar este tipo de transportación durante la noche.
3. Cuando tenga necesidad de utilizar transportación de un extraño, hágalo en áreas transitadas, evite áreas desoladas..

4. Nunca acepte transportación en un carro que ~~tiene más de un hombre~~. No tema rehusar a un grupo.
5. Convenza a mujeres con carro que den transportación a otras mujeres que estén en la carretera solicitando que las "jalen".
6. Cuando suba a un automóvil mire a ver si hay alguien escondido en el asiento de atrás.
7. Asegúrese que la puerta cerca de usted pueda ser abierta desde adentro.
8. Asegúrese que el hombre esté completamente vestido y que sus pantalones estén abotonados, o con el cierre relámpago cerrado.
9. Vea que mantenga sus manos ocupadas manejando.
10. No suba en un carro que tiene botellas de cerveza o licor en el suelo, puede ser que el hombre esté borracho.
11. No suba con alguien que conduzca velozmente y que al detenerse para recoger la ha frenado violentamente.
12. No suba a un carro cuyo conductor cambio de dirección para recogerla. Ejemplo, un cambio de dirección o un cambio de luces direccionales.
13. Siempre deje su ventana un poco baja, por si acaso tiene que gritar.
14. Lleve un pito (se puede comprar un pito bueno por 500 soles) para pitar en los oídos del conductor o pitar por la ventana para pedir ayuda.
15. Si usted fuma, tenga un cigarrillo encendido (vea "cigarrillo encendido" en la sección titulada "Armas legales").
16. Pregunte al conductor en qué dirección él va antes de decirle a dónde va usted. No debe bajar del automovil en frente del sitio al que verdaderamente va.
17. Si lleva cartera, agárrela con la mano izquierda y abra la puerta con la mano derecha. Así puede usar la bolsa en caso de ataque y también salir rápidamente. También puede darle con el codo en las costillas.
18. Si el conductor se detiene antes de llegar a su destino, sálgase del carro inmediatamente.
19. También asegúrese ^{de}/conocer su ruta en caso que él se desvíe en una dirección errónea.
20. Jamás solicite transportación para salir hacia las afueras de la ciudad o al campo donde él podría manejar velozmente y sin parar.

Puede suceder que usted tenga que saltar del vehículo en movimiento (esto también es cierto si usted es obligada a entrar en un automovil). Asegúrese que al arrojarlo hace hacia un área donde no viene vehículos. Tire los hombros primero con la mano derecha cerca de su cuerpo. Encoja la cabeza hacia el cuello y mantenga la espalda en una posición encorvada. Después los pies. Quizás esto le hará daño, pero si hay peligro y usted no está cerca de un rótulo de parada o luz de tránsito puede ser que ésta sea su única opción. También recuerde el número de placa del automovil para reportarlo después.

Recuerde:

Usted está en una posición más débil si acepta entrar al carro de un hombre y si algo le pasa y lo relata a la policía, le echarán mucha de la culpa. No se olvide de que si el hombre está sin arma, usted podría intentar atacarlo, especialmente porque él tiene que seguir manejando el automóvil. Tampoco se olvide de gritar.

Centro de Ayuda a Víctimas de Violación
Puerto Rico.



MUJER ANDINA

serie materiales de estudio
Nº 1 - 1985 (segunda edición)
INSTITUTO DE ESTUDIOS AYMARAS
Chucuito - Puno

C O N T E N I D O

Diego Irarrazaval Presentación: Mujer campesina - doblemente oprimida, doblemente liberadora.

Primera parte: CONDICIONES SOCIALES

Gabriela Villalobos Aporte a la economía familiar y participación social de la mujer campesina.

Susan Bourque,
Kay Warren Campesinas y comuneras: subordinación en la sierra.

V.S. Lafosse, S. Checa,
V. Guzman, V. Vargas La organización social de las comunidades y la situación de la mujer.

Brindis Mamani Situación económica-social de la mujer aymara.

Aurora La p i e d r a Roles que desempeña la mujer campesina de Guzco.

Domingo Llanque La mujer campesina aymara.

Segunda parte: ACCION POLITICA

José Carlos Mariátegui La mujer y la política. Las reivindicaciones feministas.

D.I. Nuñez del Prado El poder de decisión de la mujer quechua.

Josefa Ramirez Las mujeres campesinas del Altiplano Puneño y sus problemas para organizarse.

Rosario Bernardini La mujer campesina aymara y el cambio social.

Domitila de Chungara La mujer y la organización.

Mujeres Campesinas Conclusiones del I Congreso Departamental de la mujer campesina en Puno.

Tercera parte: MUJER Y RELIGION

Diego Irarrazaval Pachamama, vida divina para gente abatida.

Olga Rivera,
Victoria Reyes Presencia y ausencia de la mujer en la Iglesia del Perú.

Obispos de América
Latina Conclusiones de la III Conferencia (Puebla).

Edmundo León María: mujer liberadora.

Vilma Moreira La mujer en la Biblia.

Bibliografía

P R E S E N T A C I O N

MUJER CAMPESINA - DOBLEMENTE OPRIMIDA Y DOBLEMENTE LIBERADORA

Diego Irarrázaval

Los principales acontecimientos del mundo andino son como su tierra. Aunque durante siglos ha sido directa e indirectamente ultrajada por manos extrañas, esta tierra sigue generando vida para quienes la aman. Lo mismo parece ocurrir con el pueblo andino: anonadado por incontables atropellos, pero mantiene su modo de vivir y foja tenazmente una trayectoria propia.

El acontecer de la mujer andina es semejante a lo que pasa con la tierra. Ha sido despreciada y empobrecida, pero no la han doblegado. Por el contrario, lucha para ser fecunda, con una energía esperanzadora.

También resalta otro rasgo paradójico del mundo andino. Se resiste a ser analizado, porque cada estudio tiende a violentar su hermosa lógica de la reciprocidad. Sin embargo, el acontecer andino invita a ser reflexionado (como la tierra rocosa y helada invita a ser labrada) ya que quiere difundir su calor creador. Así también, la mujer campesina rechaza ser objeto de estudio, porque ella busca ser una protagonista en la cálida causa de la vida. Sólo en estos términos cabe una reflexión.

Pero hay distintos modos de enfocar la causa de la mujer campesina. Es posible abordar temas particulares: su actividad, su posición social, su cultura. O bien, se pueden abordar las condiciones específicas de la mujer en el proceso social donde ella se desenvuelve. Esta perspectiva, más integral, caracteriza a la mayoría de los artículos incluidos en esta publicación. Cabe advertir que los estudios seleccionados se refieren a la mujer principalmente en el ámbito agropecuario.

Son varios tipos de aportes. Por una parte, el ensayo analítico, que recoge datos e interpreta la situación de la mujer. Así son los ensayos de G. Villalobos, S. Bourque y K. Warren, V.S. Lafosse, B. Mamani, e I. Nuñez de Prado. Por otra parte, el testimonio y la sabiduría combativa de la mujer andina. Así es el texto Domitila de Chungara. Vale resaltar también las recientes publicaciones sobre mujeres de Cuzco (realizadas por la Asociación Amauta). Otro tipo de aporte es el que combina un análisis sólido con el señalamiento de alternativas. Es la óptica de A. Lapiedra D. Llanque, J. Ramírez, R. Bernardini, O. Rivera y V. Reyes, y del reciente Congreso de Mujeres del Departamento de Puno. Estos aportes ubican bien el tema de la mujer como parte de la causa de una población oprimida.

Incluimos, en esta recopilación, materiales adicionales. En el campo político, dos ensayos de J.C. Mariátegui, dada su significación en el movimiento popular. Para la reflexión teológica, incluimos textos de los Obispos en Puebla, que dan un necesario paso adelante; los lúcidos aportes teológicos de E. León y V. Moreira que invitan a ver la tradición cristiana con nuevos ojos; mis apuntes sobre Pachamama, fuente de vida para todos y símbolo de la mujer andina.

Ciertamente hay grandes vacíos, en esta recopilación. Falta, o es escasa, la consideración de experiencias básicas de la mujer campesina: imagen de sí misma, relación madre-hijo y mujer-varón, sexualidad, problemática ideológica y cultura campesina, vivencia religiosa de la mujer, su experiencia de lucha con las implicancias para su identidad. En estas y otras dimensiones queda pues mucho terreno por explorar. Esta exploración sólo puede realizarse con ellas mismas, y a partir del afán emancipatorio de todos los oprimidos.

Además de indicar los motivos con que se seleccionaron los artículos que vienen a continuación, interesa anotar lo avanzado en varios rubros. No cabe duda que hay un creciente afinamiento del análisis en correlación con la práctica.

En este proceso de comprensión surgen interrogantes. Se suele admitir que la mujer campesina es doblemente oprimida, por ser pobre y por ser mujer. Son hechos lacerantes, en todos los niveles de su existencia. Pero cabe seguir afinando la reflexión: ¿qué notas peculiares y qué nuevos mecanismos de opresión se dan en el mundo andino?

Por otra parte, recalcamos la acción doblemente liberadora de la mujer, ya que ella impulsa el poder de los pobres, y porque desarrolla su propia capacidad creadora. Es necesario delinear bien estas rutas liberadoras, ¿cuando y cómo se van abriendo?, sin caer en idealismos y afinando bien la estrategia. Vale añadir que sólo con una visión esperanzada, que nace de acciones concretas y su evaluación, es posible superar entrampamientos que sufre tanto la mujer como el varón andino.

De acuerdo con los materiales recopilados, resumimos en primer lugar el papel económico de la mujer campesina. Luego anotamos los obstáculos a su participación social y las brechas que ella va abriendo. A continuación, en el plano político -muy ligado al anterior- resaltamos las limitaciones y a la vez el potencial político de la mujer campesina. Luego, consideramos cuestiones culturales. Son cinco rubros de un debate que, si ubica bien la existencia de la mujer en la causa de todos los oprimidos, incentiva y desafía nuevas prácticas.

1) Protagonista en el campo económico

La mayor parte de las mujeres campesinas no están marginadas de la producción, ni de otros planos de la actividad económica. Varios de los artículos siguientes enumeran la impresionante cantidad de tareas que ella desempeña. No es ninguna exageración decir que su vida es más sufrida que la del varón. Por otra parte, ella valora lo que hace, y algunas de sus actividades dan cabida a su creatividad.

Si consideramos el sistema social en su conjunto, es claro que el campesinado (hombre, mujer, niño, anciano; todos trabajan) está marginado, en el sentido de relegado a la pobreza y explotación. Pero en la vida económica de cada localidad rural, especialmente en la sierra y el Altiplano, la mujer participa igual, y a veces más, que el hombre en el proceso económico. En muchas tareas ellas ocupan el lugar principal.

El problema no es, pues, que la excluyan o le den roles subordinados (como suele ocurrir a la mujer urbana) en la actividad productiva. La cuestión es que con tanto trabajo de ella su grupo familiar a duras penas sobrevive. Es decir, es protagonista, pero tiene este papel al interior de un sistema económico que la empobrece en cuanto ella es parte de la clase campesina.

Ciertamente el rol económico de la mujer tiene variaciones significativas según las características de cada zona (ya sea una economía mayormente de autoconsumo en minifundios, o una economía campesina más orientada al mercado, o trabajadores en empresas agrícolas modernas, etc.). Por eso, son imprescindibles los estudios de casos y las comparaciones entre zonas del país; a fin de no desfigurar una realidad tan compleja.

Por ejemplo, Gabriela Villalobos examina, y compara, las situaciones de esposas de socios de una CAP de Cuzco y otra de La Libertad, mujeres en minifundios de Ayacucho cuyos esposos emigran para ser peones agrícolas, familias con pequeñas propiedades en La Libertad y en San Martín. Sus múltiples actividades (agrícolas, domésticas, comer-

cialización, artesanía) varían según muchos factores, entre los que destaca la forma de producción que domina en cada zona. También subraya que las mujeres que más trabajan y tienen mayor poder de decisión económica se encuentran en la economía familiar de subsistencia.

Pero su gran contribución no es reconocida como tal. Este problema es recalcado por S. Bourque y K. Warren, quienes resumen estudios en 11 comunidades (ubicadas desde Puno hasta Ancash). Aunque la familia es la unidad socio-económica básica, y hombres y mujeres comparten el trabajo agrícola, la mujer está en posición subordinada, debido al "acceso desigual a los bienes y valores de la sociedad en base al sexo". Por lo tanto, todo el orden social (y no sólo la prepotencia de varones) discrimina a la campesina.

El extenso estudio de Lafosse, Checa, Guzmán y Vargas (del cual presentamos un extracto) en dos comunidades de Capachica y dos de Juli también insiste en la extenuante jornada de trabajo de la mujer, en la chacra, el hogar, el comercio, la artesanía. En comunidades quechuas hay menor valoración de la actividad de la mujer; es considerada ayudante del esposo, porque ella no entra en el mercado de trabajo. En los casos aymaras, ella se ve obligada a diversificar su actuar económico y entra más en el comercio y el mundo urbano; por eso recibe más valoración.

También los ensayos de A. Lapiedra -sobre mujeres de la zona de Cuzco- y B. Mamani -situación de la mujer aymara- subrayan la acción extraordinaria realizada por ellas y su no marginación del proceso económico. Igual acento ponen R. Bernardini y J. Ramirez. Pero tanto aporte recibe poco reconocimiento; es decir, existe una gran barrera cultural. Este hecho no implica que la solución sea un cambio de mentalidad del varón y de la mujer que asume su minusvaloración. No cabe duda que los prejuicios culturales deben ser confrontados. Pero el problema de raíz es un trabajo excesivo que rinde frutos escasos, o dicho más claramente, la cuestión del orden económico opresor. Este golpea a toda la familia campesina, pero de modo especial a la mujer dado su papel principal en la economía campesina.

En conclusión, los estudios dejan muy en claro la fuerza económica de la mujer campesina. Es una fuerza que significa colaborar con el varón, o significa dirigir económicamente la familia. En pocos casos ella sólo ejecuta labores secundarias. En la medida que aporta decisivamente a la sobrevivencia material de la familia ella es fuente concreta y constante de vida, es decir tiene una fuerza liberadora. Cabe reiterar que es liberadora a costa de sacrificios inmensos (que desbordan cualquier descripción).

Pero en este terreno económico, ella está radicalmente aplastada por el orden social donde desenvuelve sus múltiples tareas (los puestos puestos a sus productos, el jornal o medio jornal que recibe, etc., en la sociedad capitalista). Esta situación de explotación se ve reforzada por la cuestión cultural del no reconocimiento de todos sus aportes.

Parece importante seguir indagando -en cada zona- qué factores incluyen ya sea en el recorte, o en la conservación, o en el crecimiento, de la fuerza económica de la mujer; y ver lo que todo esto significa para el grupo familiar y para la clase campesina a que pertenecen. Otro asunto importante es examinar en qué tipos de actividad económica la mujer aporta mejor su propio ser, es más persona y más solidaria; y donde ocurre lo contrario. Y, también, descubrir qué formas y valores, en la realización de su trabajo, apuntan hacia un nuevo orden social. En efecto, en el proyecto andino de liberación, la mujer no es sólo una fuerza económica sino que sobre todo tiene un aporte cualitativo, al impulsar relaciones de reciprocidad.

2) Subordinada en las relaciones sociales

Hay condiciones objetivas que impulsan la discriminación contra la

mujer. Por ejemplo, estar concentrada en el hogar y no tener un trabajo remunerado; recibir salarios inferiores al hombre a pesar de hacer igual o mayor trabajo; tener actividades subordinadas (administración pública, establecimientos comerciales, etc.). Es obvio que todo esto afecta más a aquellas mujeres que están en lugares donde predominan empresas modernas y donde el Estado tiene mayor peso.

También es discriminatoria la llamada 'cultura nacional', o mejor dicho, el aparato de dominación cultural. Este fomenta actitudes funcionales al orden capitalista en que la mujer es cosificada. Además, las pautas psicológicas 'masculinas', intentan afianzar una identidad amputada; se niega la interdependencia entre varón y mujer, y no se construye esta relación como proyecto de libertad. Estos, y tantos otros, condicionamientos subjetivos parecen tener mayor peso en las zonas 'desarrolladas' del país.

Es cierto que dichos factores objetivos y subjetivos penetran en el mundo rural; pero tampoco cabe duda que en zonas de minifundios y en comunidades serranas y del Altiplano, predominan condiciones especiales. Como ya se ha señalado, la mujer tienen un rol económico protagónico, y sus responsabilidades en la convivencia familiar son mayores que la mujer urbana. Además, la cultura andina, caracterizada por prácticas y valores de reciprocidad, significa un mayor compartir entre varón y mujer. Entonces, ¿por qué la mujer campesina sufre una subordinación?

Este hecho se debe, según los estudios que aquí presentamos, a varios factores. A juicio de S. Bourque y K. Warren, se debe a la residencia y posesión de tierras, control por los hombres de las instituciones comunales, actitudes machistas (como dar al varón mayor escolarización, o que el padre de las órdenes en el hogar), y el hecho que el varón asimila más las pautas mestizas (que le da poder sobre la mujer supuestamente 'atrasada'). Conviene subrayar que el hombre utiliza las armas de la cultura mestiza y blanca para ejercer superioridad sobre la campesina.

Estas anotaciones no deben llevar a pensar que sólo se trata de factores externos. Hay una interiorización de la condición de subordinada; la misma mujer campesina llega a sentirse y a definirse a sí misma como inferior. Esta auto-devaluación es inducida por el sistema social; tal como al indígena se la inculca su inferioridad. Todo esto parece ser la forma más cruel de opresión, ya que llega al límite de la auto-destrucción de la energía vital de la mujer y de toda persona marginada.

Varios ensayos resaltan esta problemática. G. Willalobos anota categoricamente: "la mujer está subordinada por el sistema...y además por propia decisión". Luego examina la limitada participación social; en la familia comunal tiene el rol de preparar la comida; igual cosa ocurre en la fiesta, aunque allí tiene mayor espacio de acción; y en asociaciones, asambleas, y organizaciones, su papel es pasivo.

En la asamblea comunal (que algunos juzgan tan democrática) está marginada: "su participación se reduce a su presencia, agrupadas entre sí, haciendo comentarios entre ellas... y cuidando sus guaguas" (como anota R. Bernardini). Aunque la familia parece delegar en el hombre su participación en la comunidad (a juicio de I. Nuñez y de A. Lapiedra), o como señala B. Mamani y V. S. Lafosse, ella expresa su opinión a través de su marido, la cuestión principal es la evidente "subordinación de la mujer a la autoridad y decisión masculina" en la organización comunal. Es un problema de poder patriarcal que carcome la vida comunal.

Este desfase, esta dicotomía, parece objetivamente insostenible, pero es un hecho que se ha perpetuado: "muy a pesar de su prioritaria participación en la actividad productiva y de la comunidad, la

mujer no tiene igual acceso e intervención en la toma de decisiones de su organización comunal o empresa asociativa" (J. Ramirez). Por lo tanto, no se puede idealizar la comunidad campesina como forma perfecta de poder compartido. Allí hay, salvo excepciones, una grave discriminación contra la mujer, y también contra los jóvenes.

Sin embargo, existen espacios y momentos en que la mujer campesina no está reducida a un segundo plano; existen también instancias en que aunque es considerada subordinada, tiene una participación fundamental. Al respecto, A. Lapiedra detecta como la mujer "garantiza las relaciones sociales" en la fiesta religiosa, y como ella tiene, en general, una función cohesionadora. R. Bernardini menciona la fuerte participación en instancias como el Patronato Escolar y el Comité de Artesanos. B. Mamani subraya el poder compartido en el hogar: "la mujer casi siempre participa en las decisiones", y añade que bastante depende del carácter y cualidades de cada mujer.

Por lo tanto, en el panorama público, en la relación con instituciones ajenas al mundo campesino, en instancias formales de la comunidad, y también en algunos roles al interior de la familia, la mujer está subordinada al poder masculino. Por contraste, en el acontecer cotidiano, en la producción, vivencias familiares, redes de ayuda mutua, pequeñas decisiones (como sugiere V.S. Lafosse) la mujer no sólo participa sino que tiene un poder de conducción.

Parece, entonces, que en las relaciones sociales que la mujer tiene con organismos de poder en la sociedad vigente, y con los hombres que manejan dichos organismos, ella está constantemente relegada y oprimida. Se debe lamentar que también esto ocurra parcialmente al interior de la comunidad y familia campesina.

Pero, por otra parte, la mujer del campo establece relaciones sociales liberadores, en el acontecer cotidiano, y al asumir (como luego se verá) una acción política. Es decir, donde no se infiltran los mecanismos de poder ajeno; o mejor dicho, donde ella y el varón desarrollan la reciprocidad característica del mundo andino, donde actúa organizadamente en la gran causa campesina; cuando participa y cohesiona la fiesta; cuando cria sus hijos al modo campesino, y cuando comparte con el varón; en estos y otros espacios ella es creadora de vida y contribuye a la liberación de los demás.

Se debe continuar reflexionando cómo ella puede ampliar su experiencia de igualdad en la familia. No se trata de disputarle al varón un rol de superioridad; sino de fortalecer relaciones de reciprocidad, es decir, de una igualdad que incluye aportes distintos y complementarios en la pareja y en la familia. Así éstas pueden ser más gratificantes, y así éstas también pueden defenderse mejor ante la agresión de una sociedad que fabrica individualismo y rupturas.

También cabe desarrollar una estrategia para su plena participación en la comunidad campesina, muchas de las cuales se desintegran (y una de sus causas es la marginación de la mujer). En lugares donde no se da la instancia comunal, cabe preguntar ¿en qué otras formas puede la mujer campesina establecer relaciones de igualdad, tomar iniciativas y asumir responsabilidades localmente? La meta es la dignificación de la mujer; pero no sólo esto; también se dignifica la clase y raza oprimida de la cual ella forma parte. Y esto último garantiza que la reivindicación femenina frente al machismo sea germen de una nueva sociedad.

3) Limitada y capacitada en la política

Como se acaba de señalar, las instituciones sociales y la cultura dominante ponen a la mujer campesina en una doble posición subordinada: por ser pobre y por ser mujer. Todo eso también significa obstaculización a su actividad política. Aquí entendemos por política no sólo la conciencia de lucha y la acción partidaria (aunque éstas sin duda son expresiones vitales del ser humano). La mu-

jer campesina tiene una vivencia política en su relación con organismos de la clase dominante, particularmente el Estado y el aparato comercial, en la relación con organismos de su comunidad y su clase social, y en su propia reivindicación como mujer contra estructuras machistas. Vale ver lo político en todas estas dimensiones.

Para enfocar bien esta problemática, contamos con los lineamientos del artífice del movimiento popular contemporáneo: José Carlos Mariátegui. En 1924 el Amauta distinguió tajantemente feminismos de carácter burgués, pequeño-burgués, y proletario; postulando que la clase social diferencia a los individuos más que el sexo. Esto no quiere decir que la cuestión de la mujer quede reducida al conflicto de clases; Hay una especificidad en el movimiento de la mujer que, según Mariátegui, "es esencialmente revolucionario". Se entiende que se trata de la acción de la mujer articulada con la lucha por una nueva sociedad.

El Amauta no considera los gérmenes y avances de la dignificación de la mujer campesina. Se refiere a la mujer que por el estudio y por el trabajo obrero adquiere una nueva concepción de sí misma. Hoy se puede afirmar que la mujer campesina siempre ha estado en la producción, ha cultivado una imagen de sí misma, ha ejercitado cierto poder en la familia y la comunidad, y por lo tanto, ella es precursora del movimiento de la mujer en el Perú.

Desgraciadamente, esa fuerza no ha sido recogida y dinamizada por las organizaciones campesinas. Hay excepciones, especialmente en las luchas locales. Pero en las coordinaciones y en la dirección del movimiento, la mujer ha estado prácticamente ausente.

Un notable caso regional es Puno con sus innumerables grupos de mujeres, en comunidades campesinas, y en barrios de pueblos y ciudades; su fuerza se expresó en el Encuentro en Coata (1982) y el Congreso Departamental en Chucuito (1985). Las conclusiones de éste último -incluidas en esta publicación- muestra muchos avances en la práctica y reflexión de las más de mil delegadas y sus grupos de base. Recalco el análisis certero que hacen de la problemática de la mujer en el contexto regional y nacional; también es admirable su amplio planteamiento sobre la familia, comunidad, producción, organización y los derechos de la mujer y su plataforma de lucha. Las personas que hemos participado en este Congreso sabemos que se han dado pasos grandes, y que hacia adelante hay muchos pasos más que dar.

Los ensayos aquí recopilados indican dos cosas. En primer lugar, la capacidad (o potencialidad) política de la mujer campesina. Es decir, una fuerza latente, que requiere ser ampliada a todo el terreno político. Y en segundo lugar, la acción y la programación de su imprescindible aporte.

La capacidad política se manifiesta ciertamente en la valentía de la mujer campesina, cuando hay recuperación de tierras comunales, o en protestas y presiones a las autoridades. Hay innumerables ejemplos de esto. Pero aquí vale resaltar lo cotidiano; lo que D.I. Nuñez llama su "poder de decisión".

En el plano material, la mujer quechua (y también la aymara) no sólo trabaja arduamente; ella generalmente administra y distribuye la producción y el dinero. Por ejemplo, la cosecha de la papa queda en sus manos; ella decide cuanto es consumido y cuanto es hecho chuno, y destina una parte para ser semilla, y guarda una parte para fiestas. Es una responsabilidad económica que tiene un claro sentido político a nivel familiar.

En cuanto a la posición socio-política del hombre, como explica D.I. Nuñez, la mujer contribuye "al ascenso de su marido que en realidad viene a ser también suyo. Es el varón el que debe ascender, más es la mujer la que debe procurarle los medios para ello". De nuevo aparece la subordinación, pero la adquisición de poder es en último término una tarea conjunta de marido y esposa. Esto reper-

cute en la acción política más amplia. Como subraya Domitila de Chungara, "los varones solos nunca van a poder luchar, ni nosotras solas, tampoco vamos a poder luchar. Tenemos que unirnos, primeramente toda la familia en el hogar y después toda la comunidad y todo el país". Así, la reciprocidad familiar se convierte en una energía de la clase popular.

En segundo lugar, se da la acción directamente política, con su necesaria programación. No se trata de simples logros individuales; es más bien una expresión de la capacidad colectiva de la mujer y su clase social. En el caso de comuneras de Cuzco que ejercen cargos o que destacan en luchas contra hacendados y empresas (ver artículo de A. Lapiedra) son mujeres excepcionales, pero ¿no son lo que sus compañeras pueden ser, dada la capacidad que todas tienen?

En cuanto al Altiplano, R. Bernardini afirma con toda razón la potencialidad de la mujer aymara "para ser agente activo de ... transformación de su propio pueblo". No es una ilusión irrealizable. Esa afirmación "parte del hecho de los roles que le asigna su sociedad a la mujer aymara..." Es decir, el papel actual de la mujer (su concreta capacidad política) la conduce a una intervención liberadora en la historia de su pueblo.

En términos programáticos, la emancipación de la mujer se inscribe en el proyecto de liberación del campesinado (D. Llanque). Pero, ¿cómo? Domitila de Chungara insiste en la necesidad de la organización. R. Bernardini plantea una conjugación de la lucha de la mujer por ser reconocida como persona y su aporte a la transformación de la sociedad. J. Ramírez precisa que la agrupación de mujeres debe darse en torno a los problemas del campesinado y sus soluciones. B. Mamani acota que los hombres deben concientizarse para valorizar a la mujer, y ésta debe concientizarse sobre sus propios valores. Todas estas líneas programáticas tienen que adquirir una densidad masiva y articularse en la organización política de los pobres.

Al respecto no caben medidas tibias. Son inmensas las barreras que el orden social vigente pone a la emancipación de la mujer como parte fundamental de la lucha liberadora. Es decir, hay limitaciones sistemáticas a la vocación política de la mujer campesina reforzada por la minusvaloración de ella misma. Urgen acciones claras y contundentes. "Las mujeres necesitan una autoafirmación en su posibilidad para avanzar en iguales condiciones, de ser también actores y creadoras de una nueva sociedad" (J. Ramírez). Esta tarea de auto-afirmación exige un buen proceso de auto-formación de las mujeres campesinas mediante responsabilidades en la lucha de su clase.

En conclusión, para confrontar esos grandes obstáculos, la mujer campesina cuenta con abundantes experiencias de poder (su capacidad política) y algunas entran en la acción y organización campesina. No se trata solamente de que haya mayor número de luchadoras, sino que ellas aporten su modo de ejercer y crear el nuevo poder de los pobres. Es un modo de liberarse que se realiza junto con otros; lo que hoy realiza la mujer luchadora junto con el varón y toda su familia, y lo que hace la mujer en la comunidad, que debe ampliarse a su papel en las organizaciones mayores.

Finalmente, cabe preguntar si junto con cuestionarse (como ya se hace) el estilo de trabajo de las organizaciones populares categóricamente machistas, ¿se revisa también la meta de la lucha? Porque ésta está llamada a ser integral, a construir una emancipación en todo los ámbitos de la experiencia humana.

4) Conserva y forja la cultura

El nivel cultural es a veces juzgado, con ingenuidad, por el grado de escolarización. No es cierto que una mayor escolaridad signifique adquirir una cultura superior. Como bien advierte J. Ramírez: "la escuela oficial... no constituye para el campesino, ni mucho menos para la mujer, la posibilidad de conocer mejor la problemática de su país o de su comunidad". Más bien, le da ciertas he-

ramientas que le incorporan más al orden social vigente. Esto no implica oponerse a la justa reivindicación de la mujer campesina de poder estudiar igual que el varón. Así puede desenvolverse mejor en los actuales parámetros sociales. Pero esa reivindicación debe incluir el contenido y la orientación de la educación.

La situación cultural de la mujer es tan compleja como los otros aspectos de su vida. Por una parte ella es moldeada ideológicamente. En cuanto mujer, es víctima de los 'valores' que justifican la superioridad masculina. En cuanto pobre, es indoctrinada en muchas maneras por la cultura burguesa (escuela, radio, corrientes religiosas, comercio, etc.). Estos medios de control social le hacen pensar y actuar, al menos parcialmente, como una subordinada.

Por otra parte, ella tiene ingentes recursos culturales. Ella atesora y difunde las tradiciones andinas, en el terreno familiar y comunal. También es ella quien tiende a asumir valores modernos de modo condicional; es decir, lo hace según el modo de ser campesino. Así lo demuestra, por ejemplo, su capacidad administrativa y comercial.

Al respecto, no vale el estereotipo de que la mujer mantiene lo indígena y el varón asimila lo moderno. La cuestión de fondo es el tipo de mestizaje. Algunos se mestizan abandonando y rechazando lo andino-campesino. Otros -y aquí cabe generalmente la mujer- se mestizan para sobrevivir en esta sociedad, pero su polo conductor es el carácter andino. Ahora bien, estos recursos de la mujer se dan en el contexto de una acelerada destrucción de la cultura andina (contestataria y liberadora). Es un proceso que afecta a todo el campesinado pobre, del que forma parte la mujer.

En cuanto a los obstáculos contra la expresión de la mujer, resalta la interiorización de su "inferioridad", "ignorancia", "debilidad". Son concepciones inducidas en la conciencia de la mujer que amagan su vitalidad. Según G. Villalobos, ellas muestran un deseo de ser parte más activa de la comunidad, pero tienden a culparse a ellas mismas de no poder hacerlo. Esta no es una cuestión psicológica superficial; se trata de una profunda opresión cultural que cala en el sentimiento íntimo de la mujer; ella "se siente menos" (R. Bernardini).

Esta subestimación ocurre en referencia a falsos padrones de éxito, de desarrollo humano. Tiene éxito el campesino que se hace cholo, o aún más, que llega a ser mestizo. Para ello, hay que manejar bien el idioma español, adquirir 'educación', tener costumbre urbanas en el vestir, el comer, el consumo de bienes manufacturados, el modo de relacionarse con otros. Estos padrones obedecen a los intereses imperantes en nuestra sociedad. Por lo tanto, para confrontar la dominación ideológica no basta combatir el sentimiento de inferioridad de la mujer; hay que cuestionar las pautas dominantes con su infraestructura económica.

En cuanto a manifestaciones liberadoras, la principal es la sabiduría concreta. En el caso de la mujer aymara, B. Mamani subraya la posesión de conocimientos prácticos, desarrollados en la vida familiar. Es saber trabajar la chacra con recursos escasos; es saber curar a los familiares enfermos con medicamentos naturales y ritos; es saber establecer relaciones armónicas y también saber sobrellevar conflictos; es saber ser madre con todas sus responsabilidades; es saber administrar bienes limitados y saber compartirlos en los momentos festivos. Alguien puede preguntar: ¿por qué se considera todo eso como liberador? Es una sabiduría liberadora en cuanto rompe el esquema falso de la mujer-incapaz-inferior; porque construye vida en medio de una pobreza a la cual no se resigna; porque forja soluciones a sus problemas; porque vence obstáculos de todo tipo con los recursos propios de la clase campesina. Con esta sabiduría concreta, el campesino -y la mujer- ha ido forjando durante siglos su universo cultural.

Los actuales cambios sociales plantean desafíos inéditos. El rol socio-cultural de la mujer cohesionadora de su comunidad se ubica ahora en nuevas actividades. A. Lapiedra ofrece una pista sugerente

te: "la incorporación de la mujer campesina a las actividades no tradicionales, ¿frenará la tendencia al individualismo y aportará a la organización popular cohesión, entrega y solidaridad?". Es decir, la mujer que garantiza relaciones sociales tradicionales es quien puede realizar tareas modernas sin ser arrastrada por la ideología individualista. Ella puede además, desde la cultura tradicional, contribuir a darle fuerza solidaria a la organización campesina en que participa. En este sentido se formula la hipótesis que la mujer campesina se apropia de rasgos de la cultura dominante pero los subordina a la sólida y creativa tradición cultural del pobre.

Con respecto a su peculiar participación en la organización y lucha del pueblo pobre, los testimonios de Domitila de Chungara en Bolivia y de las mujeres en la CCP del Perú, indican una postura que renueva todo el movimiento. Hay que unirse para luchar, unirse el varón y la mujer, la comunidad, y todos los oprimidos del país. Y esto se hace con radicalidad. Como dice Domitila: "uno está dispuesto a morir, pero siempre que nuestra vida tenga que servir para seguir adelante..." Así se va gestando un nuevo horizonte cultural.

Y ¿qué hay del papel culturalmente conservador de la mujer campesina? Varios artículos plantean esta cuestión. Según J. Ramírez, ella "es la mejor depositaria de la cultura y costumbres propias del Altiplano... guarda en su memoria los mitos y creencias, así como también supersticiones". Por su parte, D. Llanque observa que ella es "reacia a todo cambio cultural porque rompe la estabilidad que ella está encargada de custodiar". En el fondo se trata de ser "reacia a las innovaciones e imposiciones que desde fuera llegan a la comunidad" (J. Ramírez). Es decir, hay un modo de ser conservadora debido a una resistencia cultural. No es un simple apego al pasado. Se trata de defender y seguir reproduciendo lo que el campesinado ha creado con su tenacidad y sabiduría propia. Aún más, se trata de conservar y forjar un modo de vida (cultura) de acuerdo al afán de libertad de un pueblo mil veces atropellado.

Por lo tanto, la energía liberadora de la mujer obedece a los conocimientos que ella comparte con el campesinado para el cual ella es garantía de continuidad y de solidez innovadora. Si "la mujer significa para el varón seguridad... de ella dependen los cambios y la posibilidad de una nueva orientación cultural" (D. Llanque). Es pues doblemente liberadora, por ser mujer y llevar los cambios por rutas seguras, y por ser parte del campesinado pobre con su combativa tradición cultural.

Para terminar, enunciemos dos interrogantes. Se ha dicho que la reciprocidad es la clave dinámica de la cultura andina. La mujer parece ser una principal portadora de esa manera de ser. Ahora bien, ¿cómo se desenvuelve una reciprocidad simétrica en medio del moderno antagonismo social? La mujer campesina ¿está replanteando la reciprocidad de modo que sea un motor en la lucha? En segundo lugar, vale preguntar ¿qué realizaciones, en el ámbito cultural, tienen las agrupaciones -tanto formales como informales- de mujeres campesinas? ¿qué plantean en términos de, por ejemplo, su maternidad, su participación en la fiesta comunal, es decir, en lo cotidiano? Estos y otros interrogantes se refieren a la creatividad cultural en la cotidiana gestación de un proyecto de liberación.

5) Afirmación cristiana: la mujer salva

También en el campo religioso, la mujer tiene la doble experiencia de opresión y de liberación. Estas experiencias se dan, en la realidad andina, con características peculiares. Algunos opinan que la religión organizada (particularmente ciertas concepciones morales) sustentan la sumisión de la mujer. Pero, en el contexto andino, las formas religiosas tienen considerable autonomía con respecto a la cultura dominante que se auto-califica de cristiana. Resalta, por ejemplo, la relación con la Pacha Mama (Madre Tierra), que sustenta una ética de reciprocidad. Otro juicio común es que la religiosidad de la mujer se debe a tradiciones que la perjudican. No es así. Las tradiciones campesinas, donde la religión ocupa un lugar central, son baluartes de su identidad y modos de vivir con

mayor plenitud. Y en los espacios religiosos, tanto el varón como la mujer campesina, desarrollan expresiones de libertad y alegría.

Se incluye en esta colección mi artículo sobre Pachamama. Ella es como el fundamento del modo de ser y creer andino; y también es fuente de dignidad y fuerza para la mujer. Veo que Pachamama no se puede reducir a la dimensión religiosa-tradicional; ya que ella es fuente de una creencia vigente en todos los rubros: economía, comunidad, sexualidad, ritos, acción histórica. Por eso, me sorprende que aún pocas actividades promocionales incluyan este fundamento de Pachamama; ¿por qué pocas promotoras de la causa de la mujer hacen referencia a Pachamama? Quizás no son promotoras plenamente andinas. Por otra parte, el problema principal es como la cultura burguesa esta destruyendo -entre otras realidades- la creencia y práctica en consonancia con Pachamama; y por eso una porción creciente de juventud, de gente urbana y aún de campesinos se 'olvidan' de Pachamama. Hay que confrontar estos hechos.

Otro aspecto importante de esta temática, es el comportamiento de la organización eclesial. Puede afirmarse que en las serranías y el Altiplano la institución católica no ha tenido tanta presencia como en otros lugares del país; y por consiguiente condiciona sólo parcialmente la vivencia de la mujer. Aún no se han elaborado análisis al respecto. Pero sí contamos con una interpretación general sobre la cuestión social y la mujer en la Iglesia peruana. O. Rivera y V. Reyes reseñan algunas posturas oficiales hacia la mujer.

En la etapa colonial, portavoces de la Iglesia presentan a la mujer, por una parte, como un problema para la moralidad, y por otra parte, como necesitada de asistencia y protección social. Esta defensa de sus derechos continúan en el siglo 19, como lo evidencian el Congreso Católico de 1896. En el siglo actual, iniciativas como la Acción Católica combinan actitudes asistenciales con el reconocimiento de un rol activo de la mujer en el apostolado.

En la actualidad, se inicia un fuerte cambio de actitud. El aporte de los Obispos peruanos a Puebla admite que aunque algunos sectores de la Iglesia continúan tratando a la mujer como inferior, ahora hay una revalorización de su rol en la comunidad, y ella asume tareas importantes en el trabajo eclesial. El artículo de Rivera y Reyes añade observaciones sobre el lugar activo de la mujer en comunidades cristianas populares y en la teología de la liberación; pero estas no recogen "mas explícita y sistemáticamente la cuestión femenina como lugar de profundización del proceso de liberación y como perspectiva teológica". Es de esperar que esta postura autocrítica conduzca a nuevas prácticas.

El hecho que "nuestra Iglesia ha reflejado en su pastoral y en su organización muchos rasgos de la ideología de las clases dominantes en relación a la mujer", va siendo superado, muy lentamente. Tanto en el Perú como en otros países, los dirigentes de la Iglesia denuncian las diversas opresiones que avasallan a la mujer (ver, Puebla # 834-839, 1135), e indican su insustituible papel en el cambio social (# 840, 1219). Por último, y esto parece lo más importante, ubican bien la promoción de la mujer en la práctica liberadora del pueblo (# 847). Esta actitud caracteriza a los voceros de la Iglesia en varias zonas rurales de este país (selva, sierra norte, sur-Andino).

En la perspectiva de la teología de la liberación, comienza a estar presente la mujer; no sólo como un tema, sino más bien como una óptica que apropia la tradición cristiana desde un compromiso social concreto. Los artículos de E. León (peruano) y V. Moreira (brazileira) muestran una reconsideración de María, la madre de Jesús, y su significación para la mujer y el conjunto del pueblo oprimido-liberador. También presentan una lectura de la Biblia que supera la interpretación masculinizante que aún domina el trabajo exegético. No se trata de una teología estrechamente feminista, sino más bien una reflexión

- 11 -

histórica de la fe en que la mujer recupera su papel protagónico en la obra de salvación.

Estas reflexiones tienen dos premisas, claramente planteadas por V. Moreira. En primer lugar, la dignificación de la mujer no implica usurpar el lugar que hoy ocupa el varón ni la indiferenciación sexual; porque "el varón y la mujer existen verdaderamente como personas en la reciprocidad". Esto entronca bien con lo dicho anteriormente sobre la cultura andina. En segundo lugar, se hace necesario un análisis creyente, pero crítico, de testimonios bíblicos aplicados "a las situaciones concretas y búsquedas actuales sobre la liberación de la mujer."

Con este punto de partida es posible leer los principales textos de la Biblia sobre la mujer con ojos distintos a como se suele hacer. Los párrafos de la creación (el texto ya visto contrapesado con el relato sacerdotal que es menos patriarcal), las narraciones sobre mujeres combativas en el pueblo israelita, la irrefutable postura liberadora de Jesús hacia la mujer tan oprimida de su época, y hasta las trabas culturales que marcan el mensaje de San Pablo (como los famosos textos de Corintios) quién va más allá de su formación rabínica y postula radicalmente la igualdad de la mujer en la nueva realidad cristiana; estos y otros elementos bíblicos interpelan fuertemente la situación de la mujer en nuestra historia.

Con respecto a María, la Madre de Dios, se va desarrollando una reflexión que no cae en la trampa de exaltarla sin postular la liberación de la mujer, ni en la trampa de aislarla de la realización histórica de la salvación de la cual son portadores de los pobres. Como afirma E. León: "María de Nazaret vive y se revela en el seno de las masas populares... María está con ellos en su sufrimiento, pero la Virgen acompaña también sus luchas...". V. Moreira precisa que María ha sido escogida por Dios como "el principio femenino de la salvación", y que lo crucial es -más que la imitación- el seguimiento de María. Esto significa llevar a cabo su obra, con la espiritualidad liberadora que expresa en su canto (Lucas 1: 46-55). Por lo tanto, ella, en cuanto escogida por Dios siendo pobre, y amada por Dios siendo mujer, es modelo para todo cristiano.

Pero, dirán algunos, no ocurre esto en la religiosidad del pueblo que da culto a María. Sin duda allí hay ambigüedades y desviaciones, pero como advierte E. León, hay que reconocer también la energía liberadora de ciertos símbolos religiosos, y en particular la imagen de María, que tanto impacta "la afectividad de los hombres y mujeres de estas tierras". Al respecto pueden recalcarse dos hechos. La piedad mariana del pueblo tiene una lógica que no reduce a Dios a rasgos machistas, al ver -como dice Leonardo Boff- el "rostro materno de Dios". Además, en el mundo andino, la intensa relación con la Pachamama, asumido en la vivencia cristiana del campesinado, reafirma a la mujer como principio de vida, salvación.

En la reflexión teológica, y sobre todo en la actividad cotidiana de la Iglesia, se abre un gran desafío. Hay mucho camino por recorrer, corrigiendo actitudes machistas que nada tienen que ver con la verdadera tradición cristiana. Lo más importante es la afirmación de la misión doblemente liberadora de la mujer campesina, en cuanto pobre y en cuanto mujer. Nadie puede reemplazarla en su aporte imprescindible. Como ha escrito Carmen Lora: "La vitalidad inagotable (de la mujer popular) más allá de todo cálculo, su confianza y su hermosa esperanza en que las cosas pueden cambiar, son hoy sus mejores armas para seguir peleando por su humanidad y también por la de los hombres". La acción salvadora de la mujer no es para sí sino para todo ser humano, y su emancipación particular se inscribe en el infatigable proceso de liberación de los pobres de esta tierra.

APORTE A LA ECONOMIA FAMILIAR Y PARTICIPACION SOCIAL DE LA MUJER CAMPESTINA

Por: Gabriela Villalobos.

La mujer campesina en el Perú representa un potencial considerable de mano de obra y de producción insuficientemente utilizado. Existen 1.869,090 mujeres mayores de 15 años viviendo en áreas rurales. Y aunque el Censo de 1972 arroje una cifra de 132,633 mujeres económicamente activas dedicadas a la agricultura, esta cifra está subestimando la participación de la mujer en actividades agropecuarias, pues la realidad es casi la totalidad de las mujeres campesinas adultas realizan labores agrícolas.

Por otra parte un 18.6% de la PEA femenina del país se encuentra en la rama de Agricultura, Caza y Silvicultura.

1) Principales actividades económicas.

a) Labores domésticas. - Las mujeres son responsables de una serie de funciones domésticas tales como:

- preparación y preservación de alimentos,
- mantención de la limpieza y cuidado del hogar,
- gestación y cuidado de los hijos
- lavado, planchado y remiendo de la vestimenta,
- cuidado de animales domésticos y aves de corral.

La pobreza de recursos, falta de técnicas, unidas al bajo nivel de educación impiden mejorar su rendimiento en mantener el hogar, la salud propia y de sus familiares.

b) Actividades agrícolas. - Las mujeres realizan dentro de la agricultura tareas que, si, bien, no requieren de mucha fuerza física demandan constancia y dedicación y en algunos casos, destreza motriz y precisión manual.

Por otra parte es fácilmente observable en las mujeres adultas un promaturo deterioro físico y posiblemente mental. Las tareas principales son:

- preparación del suelo (riego),
- siembra (depositar las semillas),
- abono (esparcer el abono y pesticidas),
- deshierbe,
- venteo en la trilla,
- cosecha (cortar la planta y recolectar los productos),
- clasificación de los productos,
- almacenamiento.

Estas actividades las desempeñan generalmente en la propia chacra familiar y por lo tanto, sin remuneración monetaria. Se encuentran algunos casos de mujeres que trabajan como peones agrícolas a cambio de un jornal, sobre todo en zonas en las que se desarrolla una agricultura comercial mas moderna (costa y selva), lo que genera una ampliación de los mercados laborales.

Pero, se observa que contrariamente a lo esperado, la modernización en la agricultura no ha beneficiado directamente a la mujer o bien la ha desplazado sin ofrecerle trabajos substitutos o no la ha capacitado y la ha relegado a los trabajos exclusivamente manuales o con uso de instrumentos muy rudimentarios.

c) Actividades comerciales. - Las mujeres desempeñan importantes actividades comerciales:

- comercialización de los productos agrícolas de la chacra (cuando son de poca monta),
- comercialización de animales domésticos y aves de corral,
- venta de productos tales como: chicha, pan, carne y alimentos preparados.

Es de notar que la comercialización de los productos de la parcela familiar cuando se trata de agricultura de subsistencia está a cargo de las mujeres.

En casos de agricultura comercial, la venta y diversas transacciones comerciales así como el contacto con las instituciones públicas (ENATA, EPSA, etc.) está en manos del hombre.

- 2 -

Las mujeres logran disponer de un pequeño fondo propio; producto de estas operaciones, pero, en general los ingresos son exiguos y no pueden capitalizarse pues, son utilizados en gastos necesarios para la mantención del hogar.

d) Actividades artesanales. - En muchas zonas está desapareciendo la actividad artesanal pues, se ha introducido la utilización de productos manufacturados. Sin embargo, el hilado continúa siendo una actividad frecuente entre las mujeres de la sierra. En las zonas de estudio en costa y selva, no se encontró actividad de este tipo.

Como actividades artesanales no tradicionales y que están destinadas al mercado existen: elaboración de chicha (Cuzco), elaboración de panes y alientos (Ayacucho), también se encuentran algunos casos donde la mujer posee máquina de coser y hace costuras como negocio (San Martín, Pacasmayo).

Las múltiples actividades desplegadas por la mujer campesina representan una efectiva integración a la economía nacional. Los canales de integración son los siguientes:

- como factor productivo en la agricultura, junto al varón dentro de la economía de consumo,
- como productora de servicios dentro de la familia: limpieza, alimentación, vestido, cuidado y socialización de los niños.
- como productora de elementos complementarios a la economía familiar destinados al mercado (artesanía tradicional y no tradicional).

También dentro de la economía de subsistencia; la mujer desempeña un rol importante por ser la encargada del control y administración de la producción, así como de los ingresos económicos de la familia.

El fenómeno cada vez más frecuente de migración del varón en búsqueda de nuevas oportunidades de trabajo, hace que muchas veces la carga económica recaiga en la mujer, pudiendo la familia en muchos casos prescindir del varón. Sin embargo, la muerte o ausencia de la esposa afecta notablemente el plano económico, puesto que las tareas domésticas sufren alteraciones que son causa de desequilibrio económico. Las mujeres son quienes proveen continuidad en la vida económica de la familia y las que mantienen ligazón a la tierra, la permanencia en la chacra familiar.

Son los hombres quienes migran pues, dado que hombres y mujeres tienden a ser igualmente remunerados por el trabajo realizado dentro de la pequeña comunidad, pero tienen una gran diferencia en cuanto a casos de oportunidad en términos del amplio mercado laboral, es el hombre quien migra estacionalmente, en búsqueda de trabajo asalariado mientras la mujer se ocupa del campo, los animales y los niños al mismo tiempo que produce otros valores de uso.

2) Factores que condicionan el aporte económico de la mujer.

Las actividades de la mujer campesina no son homogéneas en todo el país. Varían de acuerdo a múltiples factores siendo uno de los principales el sistema de producción dominante.

a) la mujer desempeña actividad agrícola más intensa en el caso de unidades familiares con economía de subsistencia, donde por la escasez de recursos productivos, la organización económica de la familia se centra alrededor de la inserción productiva de todos los miembros del hogar. Esto se ve aumentado en los casos donde hay migración estacional de los jefes de familia.

Tal es el caso típico de la zona de Huamanguilla (Ayacucho) donde el 62.2% de las mujeres declararon la agricultura como ocupación principal.

b) La mujer diversifica más sus actividades en economía de subsistencia, donde el recurso tierra es escaso y no permite producir excedentes para el mercado. Es así que la mujer al igual que el hombre, debe desarrollar actividades complementarias que le generen ingresos monetarios para poder sufragar ciertos gastos familiares indispensables.

Así en Huamanguilla, donde la fragmentación de la tierra es muy alta (86.1% de las familias estudiadas poseen menos de 3 has.), las mujeres además del trabajo doméstico y agrícola desempeñan importantes actividades artesanales y comerciales.

Declaración como ocupación principal:

Agricultura	62.2%
Artesanía no tradicional	6.6%
Comercio	15.7%

Y como ocupación secundaria:

Agricultura	17.8%
Artesanía tradicional	11.1%
Artesanía no tradicional	11.1%
Comercio	44.4%

En Lucre (Cuzco), zona también pobre en recursos productivos, pero donde la actividad agrícola de la mujer es de menor importancia (por tratarse de unidades familiares cooperativistas) también hay una diversificación de actividades siendo la principal el comercio.

Declaran como ocupación principal:

Agricultura	5.1%
Comercio	84.5%
Servicio	1.7%

Y como ocupación secundaria:

Comercio	27.5%
Artesanía	12.1%

c) La mujer campesina tiende a disminuir la actividad agrícola y demás actividades productivas y a centrarse en las labores domésticas en el ámbito del hogar, a medida que la economía de la unidad familiar se hace más comercial, es decir cuando se producen excedentes para el mercado; para lo cual, se requieren mayores recursos productivos (mayores extensiones de tierras, introducción de tecnología, contratación de mano de obra asalariada, etc.).

Esta tendencia empieza a observarse en 2 de nuestras zonas de estudio (San Martín y La Libertad) donde se está en un proceso de intensificación de la agricultura comercial (arroz y tabaco esencialmente).

Así mientras declaran como ocupación principal las labores domésticas un 1.7% de las mujeres de Lucre Cuzco) un 15.5% de las mujeres de Huamanguilla (Ayacucho) estas cifras aumentan a 87.5% en Picota (San Martín) a 84.8% en Pacanga (La Libertad) y a 92.3% en las C.P'S de la Calera y Lurifico (La Libertad). Es decir cuando el nivel de vida de la familia asciende mediante una producción mayor y un mayor monto de ingresos, la mujer se ausenta de las labores productivas, dedicándose por entero a su hogar donde vuelca su acción socializante.

d) La situación y actividades de la mujer en las CAP'S varían mucho según las características de éstas. Cuando se trata de CAP'S de mayores recursos, alto nivel de productividad, en las que los socios gozan de salarios aceptables y sobre todo permanentes (como las CAP'S estudiadas de la Calera y Lurifico) las mujeres se centran en las actividades domésticas y ocasionalmente realizan labores de peón agrícola en la misma CAP.

Quando se trata de CAP'S de escasos recursos, baja productividad que no logran proporcionar a los socios trabajo permanente durante todo el año (ej.: CAP La Perla, en Lucre) las mujeres deben buscar junto con el varón, fuente de recursos complementarios, dedicándose a actividades comerciales y artesanales.

Todas las mujeres campesinas deben alternar la actividad productiva (labores agrícolas, crianza de animales, comercio, artesanía) con los que haceres del hogar. Debe tenerse en cuenta a este respecto que el trabajo desempeñado por la mujer fuera de la casa no es incompatible con el ejercicio de su rol de madre. Esto se debe a que, por una parte las condiciones de trabajo suelen ser flexibles; en lugares cercanos a la casa y con la posible compañía de los hijos, y por otra, a que la responsabilidad en el cumplimiento de las funciones maternas se diluye al interior de la familia extensa.

En cuanto a la participación de la mujer en las decisiones económicas de la familia, ésta se da mayormente en las unidades familiares con economía de subsistencia, que tal como se anotó anteriormente corresponden a su vez a mayores actividades productivas de la mujer y a mayor migración temporal del varón.

En estos casos (ej.: familias de Huamanguilla y Lucre) la mujer recibe el total de los ingresos de la familia y es ella quien administra estos exigüos fondos. A su vez ella aporta ingresos monetarios provenientes de sus actividades especialmente, comerciales.

En los casos de unidades familiares inmersas en una economía comercial, donde existen ingresos mayores, menor actividad productiva de la mujer y menor migración del varón, esta pierde el control de la economía familiar. Es el hombre, quien como representante y jefe de familia, asume las principales transacciones comerciales, concentra en su poder los ingresos y sólo proporciona a la mujer cantidades limitadas de dinero para el gasto doméstico diario.

Es decir, que la mujer participa más en situaciones de precariedad y escasez, cuando las decisiones económicas implican una gran responsabilidad y una fuente generadora de ansiedades y tensiones pues los limitadísimos ingresos deben ser administrados de tal manera que alcance para cubrir las necesidades fundamentales de la familia: alimentación, vestido, educación, etc.

En las situaciones de menor restricción económica de la familia, ella pierde el control del dinero y la posibilidad de tener una participación activa en las decisiones económicas.

Sobre las decisiones económicas a nivel de la comunidad, podemos señalar que son casi nulas en todas las localidades estudiadas. Siempre es el hombre quien tiene la representación pública de la familia, lo cual es reforzado constantemente por la comunidad. Solo en casos de ser mujeres solas (viudas, abandonadas o con esposo migrante), con las limitaciones que imponen las pautas y valores culturales vigentes, éstas asumen la representatividad.

3) Participación social de la mujer campesina.

La mujer está subordinada por el sistema (normas, costumbres y convencionalismos) y además por propia decisión, posiblemente como consecuencia de un sentimiento y convicción de inferioridad con respecto al hombre (educación, capacidad de expresión de movilización y comunicación, etc.) y por desaliento o abandono de todo intento de reivindicación derivado de la experiencia reiterada y constante de frustración de casi todas sus expectativas.

a) Tipos de Actividades en la Comunidad.

Las actividades comunales institucionalizadas son en general bastante limitadas. Las más características son:

Faenas comunales. - Son trabajos de grupo, de interés colectivo por los cuales, los miembros de la comunidad no reciben retribución monetaria. Por ej.: limpieza de caminos, construcción de acequias, arreglo de puentes, represamiento de lagunas, construcción de aulas escolares, etc. La participación de la mujer se circunscribe a preparar alimentos y bebidas y llevarlos al lugar donde trabajan los varones.

Festividades y cargos religiosos. - En las fiestas la mujer tiene participación activa. Cuando el marido recibe un "cargo" lo hace juntamente con su mujer. Ella será la encargada de proveer los alimentos. Aprovecha la oportunidad para relacionarse con los demás miembros de la comunidad. Tales fiestas, escasas en número son tal vez la única ocasión que se le presenta para distraerse, bailar, comer e ingerir licor en abundancia. (Esto sucede sobre todo en las zonas serranas).

Las viudas, en estas oportunidades, prestan sus servicios ayudando en la cocina, para así poder ser retribuidas posteriormente con el trabajo de varones en sus parcelas. Una informante de Lucre declara lo siguiente:

"...como yo no puedo trabajar sola en la chacra porque tengo una mano inválida, trabajo en ayuí...yo voy a cocinar cuando tienen que trabajar chacras o hay alguna fiesta o cargo...no les cobro nada...ellos tienen que pagarme con su trabajo en mi chacra..."

Asociaciones deportivas y Clubes Sociales. - En algunas localidades (ej.: Pacanga, Picota), existen este tipo de instituciones. Siempre son dirigidas por hombres y la participación de la mujer se da a través de actividades menores y secundarias como son la recolección de donativos, ven

ta de rifas y la preparación de viandas en las fiestas y reuniones que se organizan.

Asociación de Padres de Familia.- A estas reuniones las mujeres asisten al igual que los hombres y a veces con mayor frecuencia, pues, el esposo no puede abandonar sus obligaciones. Lo hacen presionadas en tanto que es una exigencia para la inclusión del alumno en el salón de clases.

En este tipo de institución, incluso pueden llegar a ocupar cargos; pero el tipo de participación continúa siendo pasiva. Una de las mujeres entrevistadas señaló pertenecer a la Asociación y detentar un cargo, pero no recordaba el nombre y desconocía sus funciones.

En las reuniones normalmente, es el hombre quien expone los problemas y ellas a veces participan en la discusión y en la votación consiguientemente.

De hecho la mujer muy pocas veces se atreve a presentar una propuesta. Ellas mismas declaran que se debe a su falta de capacidad: "Pienso que no puedo decidir nada porque no tengo primaria. Mi marido sí lo hace porque él tiene colegio y por eso se lo respeta. En cambio yo sin escuela no puedo hacerlo...".

Por otro lado, si una mujer presenta una propuesta y asume su defensa, inmediatamente surge un sistema de presión de parte del grupo de hombres que manifestará:

"...seguro que tiene a su marido que es un saco largo (varón domingado) y por eso quiere lo mismo...".

Asambleas Municipales.- Son reuniones promovidas por la Alcaldía para tratar problemas de distrito. La asistencia de las mujeres es reducida y cuando lo hacen nunca asumen cargos directivos ni se pronuncian como voceros de algún sector. Son los hombres quienes monopolizan los roles de dirigentes. Además es notorio el hecho de que hombres y mujeres se ubican siempre en grupos excluyentes.

Los asuntos que realmente logran motivar a las mujeres se ubican básicamente en los referentes a conflictos de tierras y agua. En estos casos, hay una participación activa de ellas que se orienta a formas institucionalizadas, como conversaciones en el camino, en los camiones, etc. Otros problemas como demarcación política, nuevo colegio comunal, etc., no captan mucho su interés.

Asambleas de las CAP'S.- En las asambleas de las Cooperativas Agrarias, la participación activa se circunscribe a los varones.

Las mujeres asisten esporádicamente, solo cuando el esposo está ausente. Las viudas también asisten pero su participación es pasiva, se limitan a escuchar el desarrollo de la Asamblea, sin opción a intervenir directamente.

En la CAP La Perla (Lucre) se da el caso excepcional de participación activa de una mujer, quien ha sido un líder desde los orígenes del Sindicato Campesino. Es analfabeta, pero su experiencia sindical le permitió asistir a varios congresos, realizados en el Cuzco.

Ella opina sobre la participación en las Asambleas lo siguiente:

"A las asambleas todos debemos entrar y participar hombres y mujeres también nuestros hijos para que aprendan. En las asambleas que se realizan en la Cooperativa, hablan entre hombres y las mujeres comentan entre mujeres... no participan o piden la palabra... para asistir a las asambleas ya les llamo a algunas vecinas, diciéndole vamos a escuchar las asambleas... me parece bueno que nosotras las mujeres asistiéramos a las asambleas, para que cuando quedemos viudas por alguna desgracia estemos ya preparadas... cuando quiero entrar a las asambleas de la Cooperativa, se oponen los dirigentes me dicen si quieres asamblea anda al Cuzco, me critican y dicen: no tendrá que matar sus pulgas siguiera".

b) Participación política.

En la mayoría de las localidades estudiadas no existe actividad política institucionalizada y las mujeres carecen de toda conciencia política.

Solo en Lucre (Cuzco) se encontró la participación activa de 4 mujeres, quienes había participado en el Sindicato de Campesinos en la década

del 60; esta participación se dio por la influencia de los movimientos campesinos en la Provincia de La Convención y Lares, donde se logró movilizar a varones, mujeres y niños. Afirman que el Sindicato Campesino de Lucre movilizaba cerca de 30 mujeres para las asambleas.

Con el surgimiento de las Empresas Asociativas, se limita la acción del Sindicato, llegando a ser reemplazado por la Cooperativa, con lo cual la participación femenina decreció enormemente. Actualmente sólo una de las antiguas líderes tiene participación activa en la CAP.

c) Contacto con instituciones oficiales y comunales.

El contacto de la mujer campesina con instituciones oficiales y comunales es muy reducido. El marido, representante de la unidad familiar es el encargado de ponerse en contacto con tales instituciones. Su participación se reduce a matricular a los hijos en el colegio y algunas veces, cuando un miembro de la familia está grave, llevarlo a la Posta Sanitaria.

Sobre todo en la sierra, la inseguridad del campesino frente al mesquero y a las instituciones oficiales se agudiza mucho más entre la población campesina femenina, por lo cual casi siempre se evita entrar en contacto; por otra parte, los contactos están limitados por la cantidad reducida de instituciones oficiales que operan en las zonas de estudio.

Algunas mujeres entrevistadas manifiestan:

"No he tenido relación con ninguna institución oficial...mi esposo es el que va al Concejo a inscribir a mis hijos. Me dice: tú no vayas se pueden equivocar y tú no podrás reclamar".

Con respecto al contacto con instituciones comunales tales como Gobernatura, Juzgado, Iglesia, etc., es más estrecha debido a que son organismos de control y cohesión social, a través de los cuales solucionan conflictos generados dentro de su sociedad, como son: peleas, robos, usurpación de tierras, conflictos morales, etc.

Sólo en casos de ausencia del varón por migración, enfermedad o muerte, la mujer asume con muchas limitaciones, la representatividad de la unidad familiar frente a las instituciones tales como: Bancos, Oficinas del Ministerio de Agricultura, Alimentación, etc., y deberá realizar las tramitaciones necesarias.

En general la mujer se siente excluida y justifica esta marginación por las limitaciones educativas: analfabetismo, monolingüismo y dificultad de contacto con el medio urbano.

d) Expectativas de participación.

Opinión casi total entre las mujeres campesinas con respecto a su participación en la comunidad es que les agrada participar en las asambleas y, en general en la vida de la comunidad, en forma más activa.

Pero, en realidad, no se aprecia ningún esfuerzo considerable por superar los obstáculos que se oponen a ello.

Por una parte, afirman no tener tiempo disponible por lo recargado de sus labores diarias, y por otra parte, se consideran en un nivel inferior al de los varones, debido principalmente a la opinión de la comunidad internalizada por ellas mismas, de que la mujer es ignorante, débil, incapaz de relacionarse con el mundo urbano y su actuación por lo tanto, debe circunscribirse a las actividades del hogar.

Así afirman algunas campesinas:

"No creo que las mujeres deban tener los mismos derechos y obligaciones que los hombres porque nosotras las mujeres somos débiles y debemos atender al esposo y el hombre debe trabajar... no creo que la mujer pueda desempeñar cargos en la comunidad... me parece difícil."

"Las mujeres son analfabetas, por eso no saben hablar, además como han tenido hijos se han vuelto tontas... ya no tienen cabeza."

"No sé en qué forma podría cooperar con la comunidad una mujer, si todas somos ignorantes, no sabemos leer ni escribir."

"No creo que la mujer tenga que participar porque para eso se necesita tiempo y las mujeres tienen muchas obligaciones en el hogar."

"Si ocupo algún cargo, descuido mi casa, a mis hijos".

"Mi esposo es el indicado, porque yo no sé nada, soy ignorante, en cambio, él sabe muchas cosas, es más inteligente."

"Me gustaría ser socia y asistir a las asambleas para entender sobre la Cooperativa, pero yo creo que los hombres son más entendidos y las mujeres somos más torpes porque hemos tenidos hijos."

La comunidad en su conjunto, aparentemente opina en forma favorable sobre la incorporación de la mujer en las actividades comunales, sin embargo, las coloca en la práctica en situación de postergación.

Incluso la dirigencia en las CAP'S y las autoridades comunales en otras localidades les niegan participación directa y activa, recurriendo a una serie de justificaciones tales como: provocan el desorden, no saben lo que dicen, etc., y si una mujer interviene en las asambleas, es criticada abiertamente y ridiculizada su actuación por lo que, incluso las socias viudas de las CAP'S que deben asistir, se limitan a escuchar pasivamente sin intervenir.

"No participamos por temor a ser criticadas y porque tenemos vergüenza."

"Quisiera hablar algo cuando me doy cuenta, pero no nos dejan hablar."

"Me parece que sería bueno que las mujeres participen en las Asambleas, pero hay un problema que los dirigentes se oponen porque meten mucha bulla."

"En la comunidad no nos toman en cuenta para nada, a los hombres sí porque son más inteligentes y tienen más carácter para desempeñar los cargos".

"Cuando quería entrar a las asambleas de la Cooperativa se oponen los dirigentes, me dicen si quieres asamblea anda al Cuzco, me critican y dicen "no tendrá qué matar sus pulgas siquiera".

La comunidad campesina ha desarrollado una serie de términos y expresiones que muestran la subordinación de la mujer, la cual incluso es compartida por la población femenina: "debilidad", "falta de inteligencia", "embrutecimiento por los partos", etc.; limitando de este modo su actividad socio-económica a las labores domésticas, comerciales y agrícolas circunscritas a su unidad familiar.

Sin embargo, en algunas localidades (ej.: Huamanguilla) las mujeres son consideradas y utilizadas como una fuerza de presión, sobre todo para los reclamos ante funcionarios oficiales. Se piensa que tienen cierta condición de inmunidad por ser madres.

Esta idea es compartida por los hombres de la comunidad y por los mismos funcionarios y autoridades, quienes a su vez tratan de eludir enfrentamientos con las mujeres, sean en acciones violentas como en casos donde se recurre al diálogo. Fuera de situaciones de conflicto, las mujeres son marginadas y su participación no es propiciada ni por la comunidad ni por los representantes de la administración pública que, en términos generales son los representantes de la cultura y sociedad urbanas.

Por: S. Bourque y K. Warren.

Las comunidades Andinas en este estudio son similares en que todas ellas están situadas a ocho mil pies o más sobre el nivel del mar, son pequeñas, la mayoría con más o menos 500 pobladores y ninguna con más de 2,000; y son principalmente comunidades agrícolas y ganaderas. Aquellas incluidas acá son: Accopata, Departamento de Puno, estudiada por Castillo; Pararín, Departamento de Ancash, estudiada por Doughty y Negrón; el Distrito de Chocras, conformado por las Comunidades de Canin, Capash, Puñon, Tulpay y Tongos estudiado por Bourque, Brownrigg, Maynard y Dobyns; Mayobamba, Departamento de Lima, estudiado por Morris, Brownrigg, Bourque y Dobyns; Chaquicocha, Departamento de Junín estudiada por Castillo; Mito, Departamento de Junín estudiado por Castillo y Recuayhanca, Departamento de Ancash estudiado por Snyder. Al revisar los datos etnográficos de cada comunidad notaremos variaciones en la participación económica de las mujeres al igual que en las formas en que las comunidades reconocen y evalúan estos patrones de compartamiento.

1) Patrones de Participación Económica Femenina.

La variación en los patrones de participación económica y en los papeles de las mujeres entre estas once comunidades Andinas nos permite examinar más aún la hipotética relación entre trabajo e igualdad de mujeres y hombres. Esta sección presentará ejemplos que indican el alcance de participación económica al igual que diferencias importantes en la organización económica de las comunidades campesinas. En estos pueblos, la familia forma la unidad social básica para la producción económica al igual que para la representación en la organización política y los trabajos comunales. La siguiente revisión de datos etnográficos centrará su atención en los patrones de la división sexual del trabajo en la familia y la comunidad al igual que el reconocimiento y valor social unidos a la participación económica de mujeres y hombres.

Hay una variación entre las comunidades en los patrones de participación económica y en los papeles que las mujeres desempeñan en cada uno. Los siguientes ejemplos de comunidades Andinas indican el alcance de participación encontrado entre las mujeres al igual que diferencias importantes en la organización económica de las comunidades en sí.

Castillo en su estudio de Accopata informa:

"El núcleo familiar funciona como una unidad económica en Accopata. Es decir, la familia entera participa en las diferentes actividades económicas que se llevan a cabo dentro de la familia... Muchas veces no hay división específica del trabajo entre los hombres y las mujeres en las labores agrícolas. Cuando un hombre está ausente, la esposa puede llevar a cabo la labor agrícola necesaria." (Accopata, p.25).

Castillo informa nuevamente sobre el mismo patrón en Mito:

"Los miembros del núcleo familiar pueden llevar a cabo todo el trabajo necesario para el mantenimiento de la familia. No hay una división de trabajo rígida por sexo o edad." (Mito, p.55)

Más aún, en Accopata tanto los hombres como las mujeres hilan y tejen, y estas son consideradas actividades económicas importantes. (Accopata, p.19) Pero cuando los hombres y las mujeres de Accopata trabajan en los campos de la hacienda vecina, desempeñando labores de jornal y haciendo esencialmente los mismos trabajos, hay una escala de pagos diferente: los hombres ganan el doble de lo que ganan las mujeres. Al no tener control sobre lo que se les paga en la hacienda, los miembros de la comunidad no pueden dejar de reconocer de que en el sistema de valores de la hacienda, el trabajo de los hombres vale más que el trabajo de las mujeres.

Chaquicocha, situada al igual que Mito en el Valle del Mantaro, presenta un contraste interesante. Castillo informa:

"Chaquicocha también ha respondido totalmente a los estímulos externos y ha acogido bien a los agentes de cambio... Entre las razones del adelanto de Chaquicocha está un sentimiento de solidaridad mezclado con competencia familiar. Hay cooperación en la ejecución de servicios comunales, pero también hay una fuerza para mejorar al nivel familiar, basada en la premisa de que uno debe estar al mismo nivel que sus vecinos". (Chaquicocha, p.27)

La familia es una vez más la unidad económica básica. Se informa la siguiente relación entre sexos dentro de ella:

"En la familia en Chaquicocha el padre dirige y toma las principales decisiones en el hogar. Su palabra o sus órdenes siempre son obedecidas por su esposa e hijos. Cuando se trata de resolver problemas importantes, tales como la compra o venta de una propiedad, el hombre consulta con su esposa antes de decidir." (Chaquicocha, p.27).

Al mismo tiempo, la división sexual del trabajo dentro del hogar no aparece tan marcada:

"Los hombres generalmente ayudan en los trabajos en el hogar tales como ordenar la casa, tejer, hilar, etc." (Chaquicocha, p.30).

En Chaquicocha tenemos una situación donde la dominación masculina en todas las esferas es marcada, aún dentro del manejo de la casa. Esto ocurre a pesar del hecho que la familia es la unidad económica más importante y que las labores, aún aquellas dentro de la casa, no son específicas de cada sexo.

Se debe notar igualmente la referencia a la cooperación en la ejecución de servicios comunales. Tal como se mencionó antes, muchos de los pueblos Andinos tienen patrones bien establecidos de proyectos de trabajos comunales. Frecuentemente hay campos y pastos que pertenecen a la comunidad, al igual que ganado. El cultivo de estos campos y el cuidado del ganado es la responsabilidad en común de los miembros de la comunidad, o sea comuneros. Las comunidades tienen una lista de sus miembros y varía el grado en que las mujeres están inscritas como comuneras, al igual que el tipo de participación que ellas tienen en los proyectos de trabajos públicos. La posición de comunero puede ser un indicador importante de la participación económica. Las comunidades han construido sistemas de agua potable, caminos y escuelas a través de trabajo contribuido por los comuneros. El sistema de contribución de trabajo es llamado faenas y se controla estrictamente. Cuando una comunidad está comprometida en un proyecto grande - tal como un camino - la contribución del trabajo es mayor, a menudo hasta de una semana al mes.

Las comunidades del Distrito de Checras están acostumbradas a un sistema de faenas, al igual que la comunidad vecina de Mayobamba. En todas las faenas la familia es considerada como la unidad económica, por lo tanto la contribución del trabajo, cuando es agrícola, viene ya sea del hombre o de la mujer. Sin embargo, es el hombre el que está inscrito como comunero y participa de las reuniones y responsabilidades públicas. La posición de comunero en estas comunidades depende en la posesión de tierras. A pesar del hecho de que la familia opera como una unidad económica y que las mujeres son participantes en los trabajos agrícolas y de crianza de ganado, es el hombre el que es designado como cabeza de familia y el que es inscrito como comunero.

La desigualdad para la mujer casada es obvia. Mientras que ella hace contribuciones a los proyectos de trabajo comunal, especialmente cuando se trata de trabajo agrícola, tal como sembríos, limpieza de canales de irrigación, etc., ella no es admitida a los privilegios y responsabilidades de posición de comunero, tales como ocupar un puesto en la comunidad o votar en elecciones comunales. En otros casos, la contribución de las mujeres casadas a proyectos comunales que se estima que requieren trabajo manual pesado, toma una forma indirecta. Mientras que se piensa que las mujeres no son capaces de operar eficientemente en tales proyectos, su ayuda en el campo libera a los esposos, aumentando el abastecimiento disponible de trabajadores para las faenas.

Hay viudas y madres solteras quienes en virtud de poseer tierras y a falta de un miembro masculino en el hogar, tienen posición de comuneras. Ellas deben cumplir con obligaciones comunales y gozan de derecho de voto pero no pueden ocupar puestos públicos. Mas aún, cuando el proyecto comunal requiere construcción pesada, las comuneras no realizan este tipo de trabajo. En vez de esto, se espera que ellas contribuyan al esfuerzo en algún otro modo, generalmente a través de la compra de coca, licor o cigarrillos para los comuneros que contribuyen con la mano de obra.

Otro factor que contribuye al número de mujeres que actúan como jefes de familia y como comuneras, es el desbalance sexual en muchas comunidades de la sierra. Por ejemplo, los hombres son solamente el 47% de la población de Checras. El desbalance es debido mayormente a la migración. Bourque, et al., trazan las siguientes deducciones:

"El desbalance sexual... significa que muchas mujeres deben trabajar solo para criar y educar a sus hijos: el 11.8% de los hogares Checras (65 de 553) son centrados en la mujer. Estos hogares consisten de una mujer viviendo sola con sus hijos, y en algunos casos con sus nietos. En algunos casos, (10 en el distrito) un esposo-padre está ligado a la familia pero esta ausente. Algunos hogares centrados en la mujer están basados en viudas, pero el patrón común es aquel de la madre soltera, o el de una mujer casada criando a sus hijos independientemente. Muchas de estas son esposas secundarias de un hombre casado legalmente con otra mujer, pero él no está bajo ninguna sanción social o legal de proveer sostén a los niños de un hogar secundario". (Checras, p.24)

Estas mujeres tienen posición de comuneras, pero su situación económica es particularmente difícil. Ellas deben cumplir con obligaciones de trabajo comunal al igual que mantenerse económicamente sin la ayuda de otro adulto. Cuando la familia es la unidad económica más importante la pérdida de la contribución de un miembro es una pérdida grande.

Pasando a los datos de Mayobamba nosotros podemos preguntar acerca del grado en que los hombres y mujeres reconocen y valorizan el alcance de la participación económica de las mujeres. Las mujeres en Mayobamba, al igual que en Checras, participan activamente en el ciclo agrícola. Sin embargo, esta actividad parece ser notada poco frecuentemente por los hombres. Morris et. al., informan:

"El papel económico (de las mujeres) es difícil de descubrir si uno depende del informe de los esposos. La respuesta casi universal ante la pregunta de "Cuál es la ocupación de su esposa?" es "Ama de casa". Esto no significa que ella sólo hace trabajo doméstico. Su papel en administrar los asuntos financieros de la familia, especialmente entre familias de posición más alta, es un tema tan frecuente de bromas, que sugiere que el patrón existe." (Mayobamba, p.18)

Mientras que los hombres pueden ser reacios a reconocer el papel de la mujer en la administración de los asuntos financieros, la propia evaluación sobre su contribución a la producción agrícola y al mantenimiento del hogar es más claro. Una mujer de Mayobamba dio una lista de la variedad de labores en que las mujeres participaban, contrastándolas con aquellas de los hombres. Ella sostuvo que las labores de las mujeres eran más extensas y que exigían más, aunque concluyó, no obstante, que ningún sexo podría arreglarselas sin el otro.

La importancia de las mujeres al mantener el bienestar económico de la familia es curiosamente aumentada en Mayobamba por la aguda distinción de sexos que rige el consumo del alcohol. Mientras que las mujeres beben todas las clases de bebidas alcohólicas, ellas no toman para embriagarse. En contraste, esto sí es un comportamiento aceptable y frecuente entre los hombres. Morris et. al., informan:

"Un estudio informal de actividades diarias de los hombres en la aldea de la Sierra... demostró que las mujeres son muy importantes al proveer continuidad en la vida económica de la familia. Los hombres se intoxican de alcohol periódicamente y a un grado tal de incapacidad que hasta un cuarto del tiempo de un hombre es gastado en embriagarse, estar embriagado o en vivir de la embriaguez." (Mayobamba, p.18)

La evaluación de las responsabilidades económicas de las mujeres en comunidades menos agrícolas orientadas sigue la misma lógica que las comunidades campesinas más agrícolaemente orientadas. En la comunidad de Pararín la crianza de ganado es considerada una actividad económica más importante que la agricultura.

Doughty y Negrón informan de que es "una actividad que ocupa a todos sin importar la edad o el sexo" (Pararín, p.22). Sin embargo, podría parecer por la descripción de la selección de pastores de la comunidad que sí hay diferenciación sexual: solamente los hombres desarrollan este trabajo. Mientras que Doughty y Negrón no discuten la razón, una respuesta dada a una situación similar en Mayobamba es que las mujeres como pastores no podrían ser hechas responsables si el ganado sufriera algún daño o pérdida. Esto sugiere una aguda distinción en los tipos de responsabilidades consideradas apropiadas para cada sexo.

Finalmente, para completar la variación en los papeles económicos de las mujeres y las ideologías sociales que gobiernan la evaluación de su

participación nosotros pasamos a la comunidad de Recuayhanca. Acá Snyder encontró un patrón de residencia "matrilocal" que contrastaba en énfasis con otras comunidades en el área, (y con el resto de comunidades de que se hablan en este informe). Snyder encontró un gran número de familias encabezadas por mujeres y un excedente de mujeres en la comunidad, más o menos similar al desbalance sexual en Checras. Sin embargo, en contraste con Checras, las mujeres de Recuayhanca controlan una preponderancia de tierra y riqueza en la comunidad, siendo reconocidas ambas cosas como fuentes de posición. Este dato sugiere la importancia de posesión de tierras y patrones de residencia al determinar la posición relativa de los sexos.

Sin embargo, al explicar la relación entre los sexos, en esta comunidad se debe introducir otra variable: "asimilación a modos afuerinos" o, a la cultura mestiza del Perú. Snyder explica la relación entre las dos variables de la siguiente manera:

"Existe un balance entre los dos mayores criterios de posición de riqueza y grado de asimilación a modos afuerinos. La posesión de tierra, considerada como la base de la economía familiar, coloca a la mujer en la posición dominante en algunas situaciones. Al mismo tiempo, el hecho de que el esposo comparte algunos criterios de posición con los mestizos y está mejor preparado para tratar a los extraños, le otorga autoridad en otras ocasiones. Tomando en cuenta una variedad de situaciones hay solamente unas cuantas familias en las que existe una marcada desigualdad entre los miembros adultos de la familia. Esto contrasta con otras comunidades del área donde los hombres tienden a ejercer más autoridad." (Recuayhanca, p.169)

En Recuayhanca las mujeres ejercitan mayor control sobre la tierra que es la base de la riqueza y otorga posición. Por otro lado, la aculturación mestiza otorga una posición alternativa y equivalente y parece ser desproporcionadamente disponible a los hombres.

Para resumir brevemente, uno encuentra en todas las comunidades que la familia es vista como la unidad económica más importante y de que dentro de ella cada miembro tiene una función importante. Esto distingue a la familia campesina andina de un modelo burgués donde el esposo está envuelto en empresas de producción de dinero efectivo y la contribución de una mujer no está incluida en la consecución de riqueza, a excepción de que un hombre pueda perder su posición si su esposa debe trabajar para hacer alcanzar el dinero. En las Comunidades Andinas no existe mucha duda de que una familia necesita el esfuerzo de ambos hombre y mujer para subsistir.

Más aún, mientras que existe comportamiento sexual específico, (por ejemplo, en todas las comunidades el cuidado de los bebés y niños, al igual que el grueso del trabajo del hogar recaen sobre la mujer), un gran número de actividades son compartidos por hombres y mujeres. La agricultura, la actividad económica primaria de la mayoría de los individuos, es el caso más importante.

Las familias Andinas están caracterizadas por la interdependencia de los sexos al igual que por amplias áreas de cruce entre las clases de trabajo que realizan las mujeres y los hombres. Regresando a los tres modelos presentados en la sección de introducción de este informe, debería ser evidente que la subordinación de las mujeres andinas no está explicada acertadamente por la asociación de mujeres con un nivel bajo de trabajo y dependencia económica, como se presenta en el modelo de la división sexual del trabajo. En estas comunidades, ambos hombres y mujeres comparten tipos de trabajo y papeles económicos positivamente valorados. Además, las mujeres como madres solteras y viudas dirigen familias económicamente independientes. Sin embargo, la participación e independencia económicas no se traducen en igualdad social y política más amplia, tales como desempeñar cargos de la comunidad y otras posiciones de responsabilidad para las mujeres. Tampoco los papeles de hombres y mujeres se diferencian para expresar igualdad a través de complementación tal como en el modelo de esferas separadas. En vez de funcionar como una esfera separada, la familia está integrada íntimamente a la estructura social más amplia de la comunidad. La dominación masculina característica de la comunidad más grande se repite en la familia.

Lo que se ha descubierto en esta revisión de los estudios de la Comunidad Andina es una distinción aguda entre los patrones concretos de acción y la evaluación social de estos comportamientos. La participación de las mujeres en las economías agrícolas y ganaderas no guía inevitablemente al

reconocimiento social de esta participación en la familia o en la comunidad. Ya que las limitaciones impuestas en la posición y prestigio de las mujeres superan los patrones de participación económica, debemos volver a considerar el tercer modelo para comprender la subordinación de las mujeres Andinas.

Este modelo arguye de que el poder, como manifestado en el control de instituciones sociales y actitudes y valores culturales, está asimétricamente distribuido tal como para perpetuar la subordinación de las mujeres por los hombres.

En las comunidades Andinas, esta asimetría está demostrada más claramente por el limitado acceso que tienen las mujeres a papeles en la vida política u oficial del pueblo. Acá la posesión de tierras es la variable importante, tal como lo indican las normas para posiciones de comunero y comunera, los que refuerzan el beneficio desproporcionado que reciben los hombres del patrón que predomina de residencia centrada en el hombre y la herencia de tierras en línea paterna. Sin embargo, una tendencia en contra de esta situación está representada por el número importante de mujeres en la sierra que sí tienen derecho a tierras y a posición como comuneras. Excepto en los casos de residencia centrada en mujeres y herencia en línea materna estas son primordialmente viudas y madres solteras. Esta situación está aun más exacerbada por los porcentajes más altas de migración masculina a la costa.

Para que las mujeres no se reconforten al asumir que las desigualdades puedan ser invertidas a través de mayor control de tierras, debemos recordar la situación de Recuayhanca donde las mujeres disfrutaban de una preponderancia de las bases de la riqueza de la comunidad. En esa instancia se desarrolló una fuente de posición nueva y equivalente, transmisión de las normas mestizas y en esa esfera, los hombres disfrutaban de preponderancia.

Pasemos a examinar el proceso y evaluación de la transmisión de cultura en otras comunidades para ver si existe el mismo patrón de acceso masculino desproporcionado y para preguntar como el acceso diferencial está ligado a la división del trabajo y los estereotipos de papeles de los sexos.

2) Asimilación de las Normas Mestizas.

Si la asimilación de normas mestizas se convierte en un criterio para la distribución de posición, la cual puede ser el contrapeso de posesión de tierras y de calidad de comunero, entonces debemos examinar como se hallan las mujeres en este proceso. Tal análisis nos permite considerar el impacto del cambio social, en la relación estructural entre hombres y mujeres. Los datos de Recuayhanca indican la equivalencia relativa entre los sexos en una comunidad donde las mujeres poseen tierras. Sin embargo, a pesar del control de las mujeres sobre la tierras los hombres disfrutaban de posición equivalente debido a que llevan la delantera en la asimilación a los valores de la sociedad nacional.

El siguiente material describe los patrones de transmisión de cultura y las formas de acceso institucional en términos de educación, lenguaje, vestido y contacto con la sociedad mestiza.

El convertirse en mestizo en el Perú está asociado con hablar Español, usar vestimentas a la usanza occidental y tener la habilidad de operar en la sociedad costefia. Las comunidades Andinas son en su mayoría bilingües, Español y Quechua. El Quechua es el idioma de la casa y de la informalidad, mientras el Español es el idioma oficial usado en las escuelas, reuniones oficiales y documentos.

La educación formal en estas comunidades canaliza el proceso de aculturación. Es ahí donde uno aprende Español, se pone un uniforme de estilo occidental y aprende el arte de aclimatarse en una sociedad mestiza. La educación formal generalmente se proporciona en las escuelas primarias (Jardín escolar hasta quinto año), con un cuerpo docente con profesores que vienen de fuera de la comunidad. Mientras que la educación en sí está altamente valorizada en el Perú rural y se considera como la llave del éxito en una sociedad más amplia, las comunidades consideran frecuentemente a sus escuelas y sus profesores en particular con desconfianza y decepción.

Generalmente existe una buena razón para esta actitud. La barrera de idiomas entre el profesor (que generalmente viene de la costa y no ha estudiado Quechua) y el alumno, frustra a ambos. Los profesores tienden a per

manecer como afuerinos en las comunidades y están ansiosos de irse. Los padres, descontentos con el progreso lento de sus hijos o descontentos con el profesor, deciden a menudo que retener a su hijo en casa para ayudar en el campo a la familia o atender al ganado, es preferible.

Dentro de este contexto educacional uno encuentra de que en los Andes las mujeres reciben menos educación formal que los hombres. Ellas hablan con más frecuencia sólo Quechua y desconocen el Español). Los datos de las comunidades discutidos aca, reflejan el mismo patrón. Más aún, ellos sugieren de que las facilidades pedagógicas y cuerpo docente al alcance de las mujeres es de menor calidad que aquellas de los hombres. Aquí está el informe de Castillo acerca del cuerpo docente en Mito:

"El Colegio de varones tiene siete profesores, seis de los cuales tienen título. Solamente el instructor de carpintería, que es de Mito, no tiene título. Todos los otros profesores son de Huancayo. Ninguna de las seis profesoras del colegio de niñas tiene título y todas menos el Director son de Huancayo". (Mito, p.72)

Doughty y Negrón informan lo siguiente acerca de Pararín:

"Las mujeres generalmente no tienen un índice tan alto de asistencia a las escuelas como los hombres y aquellas que asisten lo hacen sólo dos o tres años. Sin embargo, aquellas que terminan la escuela primaria, tienden a gozar de una posición más alta en la comunidad que aquellas que no lo hacen.

Los dos colegios en el pueblo son para varones y niñas, el primero (de las niñas) habiendo sido construido en 1943, y el último (de los varones) en 1939... Ninguna de las cuatro profesoras en el colegio de las niñas tiene título de profesora... mientras que dos de los cinco profesores del colegio de varones son normalistas (como son llamados los graduados de la escuela de profesores) y otro está tomando cursos de verano para lograr su título". (Pararín, p.52)

El informe de Pararín continúa:

"Uno todavía nota que las mujeres reciben menos educación que los hombres, lo que constituye un fuerte patrón en áreas rurales en todo el país". (Pararín, p.53)

Se nota el mismo patrón en logros educacionales en Mayobamba, donde se matriculan y permanecen más tiempo en el colegio los varones que las niñas. El informe de Checras está de acuerdo:

"En todas las categorías de logros educacionales, los hombres sobresalen en el Distrito de Checras. En la población adulta hay una diferencia notable en el nivel educacional en los hombres y mujeres adultos". (Checras p. 89)

La falta de proporción en el logro educacional no es simplemente reflejos de diferencias en papeles económicos porque a todos los adultos se les pedirá hacer un trabajo notablemente similar. El notar las diferencias en el nivel de educación, no nos dice por qué existen esas diferencias. Un argumento que ha sido adelantado es que el hecho de que se hable casi solamente el Quechua entre las mujeres es una razón de sus logros educacionales más limitados.

Se nota la relación entre estos dos factores en varias de las comunidades. Acá está el análisis de Checras:

"Mientras que la mayoría de los habitantes de Checras de ambos sexos es bilingüe, se nota claramente que las mujeres han retenido el uso del Quechua en un grado mayor que los hombres. De la totalidad de personas que hablan Quechua el 89.9% son mujeres. Hay más mujeres que hablan Quechua pero comprenden Español, que aquellas que sólo hablan Quechua como único idioma. Sin embargo, dentro de esta categoría las diferencias son aún más pronunciadas, siendo el 90.2% mujeres". (Checras, p.63)

Dentro del distrito hay un número de hogares en los que el esposo y los hijos son bilingües y la madre solamente habla Quechua. Las mujeres entonces se convierten en las preservadoras del idioma:

"...El Quechua no es solamente más un idioma de las mujeres que de los hombres, sino que es más un idioma del hogar en el distrito de Checras." (Checras, p.65)

Puede ser que las niñas, en imitación a sus madres, mantengan el Quechua por más tiempo que los niños y como consecuencia encuentran mayores problemas en el colegio. Esta frustración puede ser causa para que dejen de asistir más temprano o apaciguar cualquier deseo de continuar.

Sin embargo, este argumento es contradicho por los datos de Pararín donde el bilingüismo es la regla y aún así las niñas se retrasan en relación con los niños en los logros educacionales. Doughty y Negrón encuentran otra explicación en las actitudes culturales hacia las mujeres:

"Debido al hecho de que el bilingüismo es la regla y no la excepción, se llega a la conclusión de que muchas de las mujeres simplemente son mantenidas fuera del sistema educacional debido a la actitud de que el lugar de la mujer es en la casa. Las mujeres carecen de educación debido a grandes dificultades de idioma". (Pararín, p.54)

La atención del autor a las explicaciones de actitudes es importante, particularmente cuando recordamos que las mujeres en Pararín participan en la principal actividad económica, la crianza de ganado. Sin embargo, aún en esto se excluye a las mujeres de la categoría de alta posición de pastores.

Esta limitación en las funciones abiertas a las mujeres puede ser también un reflejo de factores de actitudes similares a aquellos encontrados en la esfera de la educación.

En la tercer área de asimilación a la cultura, el vestido, uno encuentra que las mujeres en las comunidades de Checras y Mayobamba no adoptan tan fácilmente la vestimenta occidental. Ellas usan sombreros típicos de ala ancha con cintas negras, faldas de lana con bordados recargados de colores brillantes y blusas decoradas cubiertas con una manta. El número de faldas de lana o polleras, que tiene una mujer, y la cantidad de bordado en ellas todavía son indicadores de posición económica. Por otro lado, los hombres no usan un traje especial, sino pantalones de algodón para trabajar, camisas y un saco si son casados y una chompa si son solteros. Se informa de un patrón similar en Pararín donde los hombres usan ropa occidental y las mujeres usan la ropa típica de la región.

Como las diferencias sexuales en el mestizaje del vestido, los hombres y las mujeres difieren en el contacto real con la sociedad mestiza. Es mucho más probable que los hombres viajen fuera de la comunidad. Los patrones de vestimenta y viaje van junto con las diferencias en habilidad en idioma y educación; todos ellos significan que las mujeres tienen menos contacto con el mundo mestizo exterior.

En suma, el patrón de asimilación desigual a las normas mestizas que fueron reportadas primero por Snyder en Recuayhanca son confirmadas con los informes de varias de las comunidades. Hasta el punto en que la asimilación confiere posición y prestigio en las comunidades rurales los hombres son los beneficiados; a pesar de la participación comparable en las actividades económicas de la familia y la situación económica en la comunidad, las mujeres menos asimiladas a las normas mestizas no disfrutan posición, poder o autoridad equivalente con los hombres. Un aspecto intrigante de acceso diferencial a las fuentes de asimilación a las normas mestizas es que combina tanto la evaluación externa de los sexos como la selección interna de la comunidad campesina. El aspecto más paradójico del curso de la asimilación a la igualdad es que las mujeres están en doble desventaja en ella: primero porque los hombres tienen mayor acceso a ella y segundo, por que la cultura mestiza en sí está dominada por los hombres. La verdadera asimilación a las normas mestizas significaría entrar a ese conjunto de valores.

3) Respuestas al Cambio Social y Económico.

Recientemente, ha habido en los círculos académicos un movimiento de alejamiento de la suposición de que la "occidentalización" es una mejoría ipso facto, de que la adopción de un conjunto de valores occidental es la solución a los problemas de cada sociedad. La actitud también sugiere un desencanto de la calidad de vida y cultura que ahora implica la "occidentalización" y la sospecha de que aquellas sociedades que no han optado por este patrón harán bien en pensar mucho antes de hacerlo.

A pesar de estas reservas, hay muchos casos en estos estudios de comunidades que sugieren que algunos aspectos del cambio social tendrá efectos positivos en la posición de las mujeres dentro de estas comunidades.

Los siguientes ejemplos vienen de Mito, una comunidad que ha experimentado considerable migración:

"Probablemente debido a la pérdida de hombres por la migración y el impacto de la cultura occidental, las mujeres de Mito están tomando un papel más importante en asuntos de la comunidad. Hay casi tantas mujeres como hombres registradas como votantes: 75 hombres y 67 mujeres. Dos importantes cargos políticos son desempeñados por mujeres, aquellos de Juez de Paz y de Tesorero del Consejo Comunal. Mas aún, la intervención de las mujeres en asunto locales parece ser aceptada por la mayoría de los Miteños". (Mito, p.90)

A diferencia de Checras y Mayobamba, las mujeres han encontrado la forma de participación en los asuntos comunales en Mito. Un factor importante acá es la similitud en número de votantes registrados, puesto que hay un requisito de saber leer y escribir que rige la votación. Esto sugiere que como las mujeres han adquirido el conocimiento de leer y escribir en Español, a través de ir al colegio, ellas se convierten en aceptables para cargos comunales, especialmente cuando la migración ha reducido el número de hombres disponibles.

El informe sobre Mito continúa y añade:

"En la estructura social han habido profundos cambios en los patrones en la vida familiar. Los hijos, incluidas las niñas, son alentados ahora a volverse económicamente independientes, debilitando así los lazos familiares." (Mito, p.90)

Aparentemente, los autores sienten que los cambios en los papeles femeninos hacia mayor participación en la comunidad e independencia económica, amenazan a la familia en su calidad de principal dedicación de la mujer. Uno podría alegar, de una manera igualmente hipotética, que la independencia económica de la mujer guía hacia una reestructuración y fortalecimiento positivos de los lazos familiares a lo largo de diferentes líneas.

En Pararín, el medio para un cambio en el papel-sexual fué el resultado de una invasión a tierras comunales. La comunidad tuvo éxito al recuperar una sección importante de tierras bajas a una distancia considerable de la comunidad. La necesidad de las familias de sostener dos hogares indujo los cambios sustanciales en el comportamiento del papel sexual:

"Debido a los intereses económicos en la forma de tierras y de ganado en Pararín, la mayoría de las familias fueron obligadas a dividir su tiempo entre sus nuevas y antiguas casas. Para la mayor parte, esto significó que los hombres permanecieron en las nuevas tierras mientras las mujeres y niños permanecieron con los rebaños en Pararín, haciendo visitas periódicas a sus esposos y viceversa... Para los hombres que permanecieron solos en las nuevas tierras, esto significó que ellos tuvieron que cocinar y lavar, labores que están estrictamente reservadas como parte del papel de una mujer en Pararín." (Pararín, p.56)

Uno no puede asumir de estos ejemplos de que la liberación de las mujeres de los Andes de la subordinación se encontrará en el proceso de asimilación a valores mestizos traídos a través del proceso de cambio social o económico. Nosotros sabemos que en la vida mestiza no-andina, las mujeres peruanas no disfrutaban de igualdad con los hombres. Por otro lado, la evidencia también hace muy claro que las mujeres no disfrutaban de equivalencia con los hombres en las comunidades rurales. Lo que sí sugieren estos ejemplos de cambio social, es que hay períodos de transición cuando se abren nuevas oportunidades a las mujeres, cuando la necesidad permite que la gente se aleje de comportamientos tradicionales. A la larga el impacto de tal cambio es sin duda problemático.

4) Actitudes hacia las mujeres.

Todavía queda la pregunta de por qué las mujeres no utilizan los mismos canales de acceso a la asimilación a la cultura mestiza que utilizan los hombres. Es extraordinariamente difícil apreciar esto sin información directa de las mismas mujeres.

Exceptuando estos datos, una alternativa es examinar las actitudes hacia los sexos y las diferencias entre ellos que pueden crear una orientación comunal hacia las esferas apropiadas para hombres y mujeres. Admitimos que este material, sobre el punto de vista rural, no es preciso y no garantiza el trazar conclusiones firmes.

Existe evidencia que sugiere que en varias comunidades se prefieren a los niños varones que a las niñas. Informando de Mito, Castillo escribe:

"El nacimiento de un bebé es un gran acontecimiento en la familia. Si el bebé es varón hay gran razón para celebrar. El padre invita a los familiares a una fiesta informal y la ocasión se presta para intoxicarse porque con un hijo, uno no tiene que preocuparse por su futuro ya que haga lo que fuera saldrá bien". Cuando el bebé es una niña, hay menos razón para estar alegres porque el futuro de la niña es incierto. Ella estará expuesta a peligros y por lo tanto necesitará mayores cuidados". (Mito, p.67)

En Pararín, Doughty y Negrón informan:

"Las madres entrevistadas dijeron no tener una preferencia particular en tener hijos varones o niñas. Por otro lado, los hombres expresaron un fuerte deseo de tener hijos hombres". (Pararín, p.33)

De Chaquicocha:

"Muchas familias consideran preferibles a los niños varones y por esta razón, el nacimiento de un varón es celebrado." (Chaquicocha, p.30)

Otra actitud presente en las comunidades es que los hombres no deben ser dominados por sus esposas. Existen nombres especiales para el hombre dominado por la esposa, lo que sugiere que existe tal fenómeno y es condenado socialmente. En Mayobamba habían gran cantidad de bromas por ser un "saco largo" o un hombre casado cuya esposa lo controlaba. Esto era motivo de bromas, y las relaciones entre los sexos no parecían estar basadas en el comportamiento opresivo. Uno saca una figura más pesimista del informe en Chaquicocha:

Cuando la autoridad de la esposa es mayor, esto resulta en severa crítica social y ningún hombre quiere estar en la posición de ser llamado un warmimandastras que es una persona dominada por su esposa...

El padre como el pilar de la familia supervisa las relaciones dentro de su hogar, controla la economía, la educación y la crianza de sus hijos. Entre los hijos hay un gran respeto y consideración por el padre. Sus órdenes y enseñanzas serán recibida sin objeciones. En esta situación, la esposa juega un papel secundario y ejerce su autoridad solamente cuando el padre está ausente. En algunas cosas ella manifiesta un complejo de inferioridad.

Sin embargo, en yuxtaposición a este informe el autor continúa diciendo:

"...Generalmente hay armonía en la familia caracterizada por un entendimiento mutuo y alegre entre los padres e hijos. El esposo raramente castiga a su esposa". (Chaquicocha, p.30)

5) Interpretación de los Datos Andinos: Fuentes de Subordinación.

Tal como sugerimos anteriormente, es difícil poder hacer más que notar que tales actitudes existen y que ellas caracterizan una posición que afirma que los hombres y las mujeres no se pueden intercambiar, que las mujeres ya no podrían ordenar a los hombres y que los niños varones son preferidos por sobre la niñas.

Uno puede formar explicaciones funcionales y estructurales para tales actitudes. Más aún una mujer joven de Mayobamba lo hizo con extraordinaria claridad. Cuando se le preguntó si a las mujeres que eran comuneras se les permitía votar y desempeñar cargos comunales, ella contestó que a ellas sí se les permitía votar pero no desempeñar cargos comunales. Su respuesta sobre esta distinción fue como sigue:

"Tal vez no sea igual ahora, pero antes las mujeres no estaban preparadas para los cargos comunales. Ellas no podían ni siquiera escribir. Esto sucedía porque los padres descuidaban a las niñas; se pensaba que ellas no tenían ningún valor. Ellos decían: "Por qué debemos preocuparnos por las niñas cuando ellas solamente se casarán y se irán a servir a sus esposos".

La naturaleza centrada en el padre y la línea paterna en las relaciones sociales se aprecia como la explicación para la participación política limitada. La falta de educación es la explicación inmediata, pero esta se deriva de la creencia en este caso, de que las mujeres se irán a trabajar en otro hogar y por lo tanto como niñas su contribución esencial a su propia familia es estimada mínima, o significativamente menor que aquella de un varón.

Nosotros hemos sugerido anteriormente que la naturaleza crítica de la unidad familiar debe marcar la importancia de la contribución de la mujer a ella. Sin embargo, esta evidencia indica que en el caso de residencia centrada en el padre las mujeres pasan por dos familias, y en la primera su contribución es considerada efímera. Además, es en esta primera familia donde se da educación y se asigna poca importancia a las mujeres. Como un resultado, las mujeres muestran menores logros educacionales que los hombres. Al final, esto las excluye de grados similares de asimilación a las normas mestizas y de participación política.

Esta es una explicación prometedora, pero para que uno no la acepte tan fácilmente nosotros recordamos el caso de Recuayhanca, donde predominaba un patrón centrado en la mujer, y sin embargo los hombres demostraron niveles más altos de asimilación a las normas mestizas. Obviamente, hay un grupo de actitudes y estructuras que se combinan para precisar la posición de las mujeres dentro de estas comunidades. Sin embargo, nosotros podemos decir indudablemente que la naturaleza importante de la contribución de una mujer a la unidad económica no es suficiente para concederle a ella un lugar equivalente con los hombres en el goce de riqueza y posición en la comunidad.

La evidencia también sugiere que nuestra hipótesis inicial era demasiado simple y excluía factores tan aparentemente importantes como los patrones de residencia y posesión de tierras, acceso y logros en la asimilación a las normas mestizas al igual que tales factores ilusivos como actitudes y creencias sobre los sexos.

Además, el material sugiere abrumadoramente que hacer el mismo trabajo o aquel evaluado igualmente no significa el final a la subordinación. El argumento de las esferas separadas tampoco parece ser sustentado, ya que no parece haber una esfera separada donde las mujeres rigan, aunque sí hay esferas de las que se les excluye. Si en algo, la evidencia parece apoyar algunos aspectos de la tercera formulación del problema. Este material demuestra el predominio de un conjunto de actitudes, perpetuadas a través de estructuras, que mantienen la dominación de un sexo sobre el otro. Sin embargo, no es la división sexual del trabajo (en su sentido limitado) el causal--porque las distinciones de sexo son mínimas en esta instance-- sino que es la división sexual de la sociedad, el acceso desigual a los bienes y valores de la sociedad en base al sexo, y la persistencia de un conjunto de actitudes que refuerzan el acceso desigual a lo largo de líneas sexuales, lo que constituye la médula de la subordinación femenina dentro de estas comunidades.

Entre las preguntas más intrigantes que sugieren estos datos y las áreas donde investigaciones futuras nos deben llevar, tal vez la más importante es la relación entre el etnicismo y la subordinación. En el caso peruano encontramos que las señales de la subordinación femenina y la división entre mestizos e indios son admirablemente similares: falta de educación formal, hablantes de Quechua monolingües, trajes típicos no-occidentales, contacto limitado con la vida nacional, economía agrícola primaria, participación política restringida y posición personal menos valorizado.

Como en el caso de la subordinación de los indios a los mestizos, nosotros sabemos muy poco acerca de la percepción de posición subordinada. Mientras nosotros hemos alegado en este informe que las mujeres ocupan una posición subordinada en estas comunidades, todavía no tenemos la suficiente evidencia proveniente de las mismas mujeres sobre cómo se sienten ellas, acerca de sus vidas. Nosotros no sabemos cómo perciben ellas su situación o cómo la explican, ni cuando la subordinación es un problema para ellas y cuando no lo es. Tampoco sabemos cómo perciben los hombres esta situación ni cómo dan cuenta de ella.

LA ORGANIZACION SOCIAL DE LAS COMUNIDADES Y LA
SITUACION DE LA MUJER

V.S. Lafosse, S. Checa, V. Guzmán,
V. Vargas.

1) LAS COMUNIDADES QUECHUAS.

Las comunidades estudiadas, Sn. Cristóbal de Chillora y Ccotos, se encuentran en la península de Capachica. La primera comunidad recientemente reconocida (1976) tiene una extensión de 1476 Km. y alberga a 250 familias. La segunda comunidad no reconocida posee alrededor de 600 habitantes y una extensión de 1 Km. cuadrado.

A pesar de la cercanía de la península a las ciudades de Puno y Juliaca, el tipo de carretera, con sus constantes interrupciones y el escaso y poco frecuente sistema de movilidad colectiva (uno interdiario), dificulta el acceso de los comuneros a las ciudades señaladas. En el caso de la comunidad de Ccotos, el acceso a la carretera es aún más difícil, ya que se encuentra en la punta misma de la península, y la vía acuática implica mucho tiempo, por el tipo de embarcación usado.

Ambas comunidades comparten el mismo patrón básico de producción ya estudiado: pequeñas explotaciones familiares, dedicadas a la actividad agropecuaria, bienes artesanales y venta de la fuerza de trabajo estacional de jefes de familia.

Sin embargo es posible observar diferencias en cuanto recursos naturales que poseen las comunidades y que incluyen directa o indirectamente en la variabilidad de las actividades productivas de las familias, en el grado de diferenciación interna en la comunidad y en la división sexual del trabajo. En efecto la comunidad de Ccotos es más beneficiada: gracias a un sistema de arborización posee dos cosechas al año para algunos productos; el acceso al lago, les permite la pesca de Karachi y pejerrey, la totora del lago el engorde de animales. Por otro lado es posible distinguir al interior de la comunidad la presencia de familias especializadas en artesanía, y que sustentan la creación de un club de artesanos. A diferencia de Sn. Cristóbal, donde los comuneros remarcaban la homogeneidad entre sus condiciones de existencia, en la comunidad de Ccotos es reconocida la presencia de algunas familias que poseen más recursos económicos. Esta variedad de actividades productivas permite develar la distribución de las tareas por sexo. En esta comunidad las tareas agropecuarias tienden a ser asumidas por los hombres, en la medida que son valoradas como más rudas o que exigen mayores niveles de capacitación en el caso de la migración.

Sin embargo, la variedad de los recursos naturales y la variabilidad de las actividades productivas no modifican la valoración de la actividad agrícola. Esta aparece como la central, asumiendo el carácter de secundarias o dependientes las otras actividades económicas.

"Cuando necesitamos mi esposo sale a Juliaca o a Puno trabaja y sigue dinero. Ayuda a cargar y descargar camiones. Mi marido sale cuando hay poca terea en la chacra".

(Mujer, Sn. Cristóbal)

"Nosotros salimos porque tenemos necesidad, porque hay años que nuestra chacrita no produce bien. Este año no hay producción".

(comunero, Ccotos)

"Tengo poquita tierra; yo me dedico a la pesca, la siembra de la cebada y papa, la realizo con mi mujer. Con mi hijo pesco y en la noche cuido mis redes; que están viejas y que no pescan mucho. Mis hijos trabajan en Juliaca vendiendo chompas porque aquí no hay cose"

chas por la requía".

(comunero Cootos)

a. La percepción del rol desempeñado por la mujer.

La diferencia de roles sexuales a nivel de las actividades económicas desplegadas por las unidades familiares campesinas, presentan las características ya estudiadas. A la mujer, la participación simultánea o intensa en las tareas agropecuarias, y en menor medida en el comercio, y la asunción del conjunto de tareas domésticas, le significan una intensa jornada de trabajo, que objetivamente le resta tiempo para el desempeño de cualquier tarea.

"Me levanto antes del amanecer. Preparo la primera comida, consiste en papas, chuños, mazamorra o cualquier otro producto de la estación. Preparo la comida fría para la chacra. Alisto y acompaño a mis hijos a la escuela. Voy a la chacra y pastoreo a la vuelta de la chacra preparo la última comida. Otros días lavo ropa."

Sin embargo, la significación de su trabajo productivo no es suficientemente valorado. Su trabajo es percibido como de colaboración y ayuda al jefe de la familia. Esta percepción, entendemos, está condicionada por lo siguiente: Su participación exclusiva al interior de las tareas reproductivas del hogar y en las tareas productivas (agropecuarias) de su chacra, que es correlativa a su baja participación en el mercado de trabajo al interior de las comunidades y fuera de ella. De esta manera, su trabajo queda en el ámbito de lo familiar, no individualizándose como agente económico claro y valorado como secundario a las tareas de mantención de la unidad doméstica.

"Toda trabajamos en la chacra pero el hombre más fuerte que todos".
(mujer)

"La mujer cocina siempre: Yo le ayudo cuando está enferma, los hijos ayudan en todo, pastoreo y acarreo de agua. Mi mujer ayuda en la siembra y cosecha".

(comunero)

"Las mujeres de esta comunidad se dedican al quehacer del hogar y ayudando al esposo en las tareas agrícolas de poco esfuerzo".
(comunero promotor)

La asunción de la responsabilidad de la chacra en los períodos de migración del hombre, si bien contribuye a exigir una mayor responsabilidad social de la mujer y aperturarse al cambio, ante la discontinuidad de la unidad familiar que la migración significa, no altera en lo fundamental la valoración de la mujer como agente económico en la medida que las migraciones coinciden con los momentos de baja de la actividad agrícola.

La realidad descrita acerca de la diferenciación sexual del trabajo y la valoración consiguiente está sujeta a modificaciones, derivadas de cambios que se produzcan a nivel de estrategias económicas de la familia, como veremos posteriormente al referirnos a las comunidades aymaras.

b. La organización social de las comunidades: la participación y percepción sobre la mujer.

Ambas comunidades difieren significativamente en cuanto al grado de organización interna. Sn. Cristóbal de Chillora es la comunidad menos organizada de las estudiadas. A excepción de la asamblea comunal, no existen otras instituciones que organicen a la población y que revitalicen a la comunidad como órgano social. La comunidad no tiene una escuela, ni asociación de padres de familia u otras actividades habitualmente desarrolladas en torno a la escuela. La comunicación es fundamentalmente oral y de carácter individual. Esta débil organización interna se ven en cierta forma compensada por el establecimiento de un conjunto de redes de ayuda mutua y solidaridad

entre las familias campesinas, las que se ponen de manifiesto en los momentos mas críticos de la producción agrícola (en el caso de enfermedad, etc.).

A diferencia de Sn. Cristobal de Chillora, la comunidad de Coctos presenta una red organizativa mas fuerte. No sólo existe la asamblea comunal, sino otro conjunto de organizaciones de caracter semigremial, entre ellas una asociación de pescadores, una asociación de yeseros y el Centro Unión que agrupa al conjunto de dirigentes. En el momento del estudio se estaba organizando el club de artesanos y el club de madres, bajo la orientación de la escuela. Esta ultima ha constituido un fuerte impulso a la organización. Como en otras comunidades, la escuela ha sido fruto de la organización y trabajo de la comunidad. Los profesores, en la medida que trabajan en una comunidad, deben compenetrarse del conjunto de su problemática y, en el caso de una buena identificación con ella, (1) se transforman en verdaderos promotores y organizadores sociales. En Coctos la escuela ha impulsado la organización de los padres de familia, ha iniciado programas de alfabetización a mujeres, y ha desarrollado un diagnostico situacional sobre la comunidad. Por otra parte la escuela es el centro de referencia para cada nueva actividad social que pretende implementarse, en particular las impulsadas por agentes sociales urbanos.

A pesar de estas diferencias en el grado de organización interna la situación y participación de la mujer es similar en ambas comunidades. La mujer participa escasamente en los organismos de dirección comunal, y, aunque asiste a las asambleas en ausencia del marido o acompañándolo, no toma la palabra y expresa sus opiniones a través de su marido, o haciendo comentarios con otras mujeres. Mientras la totalidad de los hombres entrevistados habian participado en algun organismo de la comunidad, ninguna mujer habia asumido un cargo directivo.

El hecho que en la comunidad de Coctos esté en formación un club de madres y se integre a las mujeres en una Asociación de Artesanos dota a estas de una experiencia de organización y de toma de decisiones colectivas. Sin embargo, en lo fundamental y de manera inmediata no modifica su situación de exclusión de los órganos de dirección comunal.

Esta constatación, igualmente, no niega otras formas de participación y decisión social de la mujer. En gran medida, es la mujer quien establece redes de ayuda mutua y de contacto con otras mujeres en torno a las tareas de reproducción y socialización de los niños. Es posible que pequeñas tomas de decisión e influencia indirecta sobre los hombres se establezcan a nivel de la vida familiar y económica, sin embargo en el momento de las decisiones colectivas y en los niveles de dirección de la vida comunal, la presencia de las mujeres es negligible. Esta exclusión es igualmente relevante en los contactos que la comunidad establece con los agentes sociales del mundo urbano.

Un conjunto de percepciones, valoraciones y autopercepciones se construyen a partir de la situación de la mujer. Los promotores (comuneros jóvenes y con mayores niveles de escolaridad) más concientes de los problemas culturales y educativos de la comunidad atribuyen su situación a la falta de capacitación, a su baja capacidad de comprensión y a su escaso contacto con los centros urbanos. Los miembros de las familias de base entrevistadas -hombres y mujeres- hacen referencia a las múltiples tareas que desarrollan que no le dejan tiempo a una mayor participación social.

"Más fracaso de la mujer en esta comunidad. Sólo está en la cocina y en el campo, no sabe otra cosa. No puede trabajar en la ciudad".

"Las mujeres no saben pensar. No se orientan por falta de estudio.

Son calladas, creen todo lo que se les dice. No opinan".
(dirigente 28 años)

c. El papel asignado a la mujer en las comunidades estudiadas.

La exclusión de la mujer en los organismos de decisión comunal, sus más bajos niveles culturales, las formas que adopta su participación económica (al interior de su unidad familiar, en su chacra) y su exclusión de las actividades económicas que la individualicen o la alejen de su unidad familiar, son expresiones tanto de las formas productivas que caracterizan a la economía campesina como de una concepción patriarcal sobre las relaciones sociales.

El papel de la mujer en las comunidades estudiadas es integrar una nueva unidad familiar. Su destino es casarse, tener hijos, ayudar al esposo en las tareas agrícolas. Este destino, disminuye las obligaciones y exigencias de preparación de la mujer. La formación virifocal de las unidades domésticas acentúa la percepción de la mujer como miembro transitorio de la unidad familiar que pasará a formar tempranamente una nueva unidad familiar. Para los hombres la situación es diferente; son los responsables de las unidades familiares, los designados a establecer los contactos con el mundo urbano, los portadores de las expectativas de éxito y superación de la familia, frecuentemente asociado al proceso de migración y los encargados de proveer los ingresos extraagropecuarios.

Desde el momento del nacimiento se establece esta diferenciación de roles. Al momento del parto, y según costumbre de la zona, se entierra la placenta de la niña con una serie de objetos propio de su rol social (ollitas, palitos de tejer, etc.) mientras que la placenta de un niño se la entierra con utensilios de trabajo.

Obviamente esta percepción social de los roles es internalizada por la mujer y transmitida en el proceso de socialización de los niños.

"En mi casa nomás estoy. No sé andar por afuera, la mujer debe andar en la casa, el hombre en la comunidad".

(mujer, Sn. Cristóbal)

"Mi hija mayor me ayuda en la cocina y el Mauricio con la vaquita y el ganado".

"Las niñas hilan la lana y tejen los cinturones para su uso. Los hombres leen sus libros".

(mujer, 33 años, analfabeta, Ccotos).

Los escasos recursos que posee la familia campesina prefiere destinarlos al hombre, en particular para el proceso educativo, el que es percibido por la totalidad de las familias como el medio más importante para superar la situación de marginación económica y social, en la medida que otorga medios de intercambio y negociación con el mundo dominante y disminuye las posibilidades de engaño a que están sometidos los campesinos.

"Preferencia por el hombre no tenemos recursos. Debe estudiar él para que no sufra. La mujer puede estar en la casa".

(mujer, 34 años de Ccotos)

"Si no hay vacantes en la escuela, es el hombre quien debe asistir".

(mujer, 33 años)

Esta misma diferenciación se observa cuando las madres refieren las expectativas que tienen para sus hijos al llegar a adultos. Si bien para ambos aspiran el logro de una estabilidad económica y el poder producir ingresos, en el caso de las mujeres aspiran que realicen actividades de comercio y/o artesanales; para los hombres desean trabajos estables en la ciudad o la adquisición de oficios (tecnico, chofer, mecanico).

- 5 -

"Mi esposo me dijo, vamos a educar como sea al varoncito".

(mujer)

"Al Cecilio lo he querido más, más problema he tenido en gastar plata. A las mujeres casi no les he dado educación".

(mujer, Sn. Cristóbal)

"Siempre quiero ponerlos a la escuela. Que tengan un buen trabajo. En alguna artesanía para mi hija y que mi hijo estudie mecánica".

(mujer, 34 años de Ccotos)

"Siempre deben estudiar (los hijos) para que trabajen en lo que quieran. Si no estudian no podrán trabajar. Solo con certificados se puede trabajar".

(hombre)

El hecho de aceptar la posibilidad de una igualdad de oportunidades educativas, al existir recursos económicos, está ligado a la ampliación del número de escuelas en las comunidades en las últimas décadas, a las influencias urbanas y una conciencia difusa de marginación del campesinado. Sin embargo contribuye igualmente a esta apertura de posibilidades educativas, la intención de mejorar el desempeño de la mujer como ama de casa y madre.

"La mujer necesita apoyo, cuando el esposo no está, se hace cargo de los niños sola. La madre está mal preparada y es ignorante, qué le puede enseñar. Se le debe enseñar salud e higiene, cuidado de los niños. Se les debe enseñar a nutrir a los niños".

(Coordinador propedeine Capachica).

En el desempeño del rol asignado socialmente: esposa y madre, la mujer debe subordinarse a la voluntad del esposo. A partir de expresiones de las mismas entrevistadas y sobre todo de las enfermeras de la zona, se evidencia que en general la mujer asume las relaciones sexuales como un deber, debiendo someterse a ellas incluso contra su voluntad. De esta manera son frecuentes las referencias de relaciones sexuales cuando el hombre se encuentra en estado estéril. Independientemente del hecho que puedan existir relaciones de parejas armoniosas, es cierto, que en general la mujer no se atreve a rechazar las solicitudes del marido, por temor al abandono y a la pérdida de afecto. Igualmente son frecuentes las expresiones de violencia al interior de la pareja.

"El esposo abusa de la familia, el padre debe asumir la responsabilidad ante su esposa e hijos, debe aprender a respetar a su familia."

(Coordinador Nec.)

Por otra parte, no todas las parejas son productos de mutuo consentimiento. La presión social condiciones en algunos casos que la hija sea entregada en matrimonio sin mediar su aceptación.

El tener hijos representa una pesada carga para la familia y en particular para la mujer. Los embarazos son una imposición de la naturaleza que la familia debe aceptar. En efecto, el excesivo número de hijos restringe y agudiza las precarias condiciones económicas de la familia y exige una gran dedicación de tiempo a la mujer.

La única forma reportada por las enfermeras sobre el control del número de hijos, está constituida por una suerte de eutanasia, practicada en niños menores de 4 años y especialmente antes del año, consistente en dejar morir a niños enfermos. Esta decisión, en cierto sentido, permite a las familias dar más posibilidades a los niños mayores, quienes por otra parte ya están integrados a las actividades familiares productivas.

Uno de los aspectos básicos de la crianza de los niños es el cuidado de su salud. En general es la madre quien asume el cuidado de los niños enfermos, con los recursos de la medicina tradicional

transmitidos oralmente en la comunidad. Esta tarea especialmente dura, por el grado de desnutrición generalizado y los pocos recursos médicos existentes en la zona, lleva a que la madre libre agobiantes luchas contra las enfermedades cuando quiere que sus hijos sobrevivan. Casi la totalidad de las familias entrevistadas han debido resignarse ante la pérdida de niños por enfermedad.

La educación, a diferencia de la salud, es un terreno de mayor decisión masculina. Es frecuente que sea el jefe del hogar quien decida el ingreso de los niños a la escuela, dando preferencia al hombre, si los recursos económicos no alcanzan.

Sin embargo, la precariedad de los recursos económicos, más la experiencia de la migración, que pone en peligro la estabilidad del núcleo familiar, está llevando a que tanto hombres como mujeres enfatizan la necesidad de que las mujeres se capaciten en actividad que reporten ingresos económicos a la familia y que las mujeres jóvenes y niñas logren mayores niveles de escolaridad.

En síntesis: Las comunidades quechuas estudiadas tienen un patrón productivo similar, con diferencias en recursos naturales y variabilidad de actividades productivas. Difieren en el grado de organización interna, probablemente influido por las diferencias en la variabilidad de actividades productivas y recursos. A pesar de estas diferencias en organización, la situación de la mujer, al interior del hogar, en las actividades económicas fuera del hogar y en su participación social son similares. Su participación no es suficientemente valorada, enfrentando un mundo ideológico y valorativo que la coloca en una situación de subordinación a las decisiones masculinas al interior de la unidad familiar y social. Sin embargo, entendemos que esta desvalorización está especialmente referida a las actividades que significan un contacto con el mundo urbano y en comparación a niveles de vida y costumbres urbanas. Es probable que al interior mismo de la vida comunal cotidiana, de relaciones sociales, de redes de ayuda mutua, de pequeñas decisiones, la mujer tenga un mayor espacio de decisión, una mayor valoración y respaldo social.

2) LAS COMUNIDADES AYMARAS.

Las comunidades aymaras de Mulla Continhuco Irpani y Ticona Kusuyaca presentan características similares, en el plano económico, social y en las formas que asume la participación de la mujer.

La comunidad de Mulla Continhuco Irpani, con alrededor de 90 familias, reconocida en el año 69, se encuentra sobre la carretera asfaltada que une a Juliaca, Puno, Ilave y Juli. La comunidad de Ticona Kusuyaca ubicada en Pilcuyo, reconocida más tardíamente (1975) cuenta con 109 familias, a pesar de estar ubicada cerca del lago, el camino que la une a la carretera principal, y el tránsito existente la mantiene en contacto; al igual que la comunidad de Mulla a los centros poblados de la zona. Ambas comunidades, han sido igualmente beneficiadas con un conjunto de programas (de capacitación y servicios) que las dota de una mayor experiencia en los intercambios con agentes del mundo externo.

El patrón de funcionamiento económico si bien no difiere en lo fundamental del descrito en las zonas quechuas, presenta algunas particularidades en el desarrollo y variedad de actividades económicas que condicionan una situación diferente de la mujer en estas comunidades.

En efecto, en ambas comunidades la escasez y fragmentación de tierras es mayor que en las zonas quechuas, lo que presiona a las familias campesinas a recurrir más frecuentemente a estrategias extraagropecuarias de subsistencia, referidas al comercio, la artesanía, pequeños oficios para proveer a las comunidades (carpinte-

- 7 -

ros, mecánicos, tejedores). La realización de estas actividades los pone en contacto con el mercado, tanto para la compra de insumos como para la venta de productos. Incluso, existen mayores referencias a la comercialización de productos agropecuarios que en las comunidades quechuas estudiadas.

"Tenemos tierras en poca cantidad. La cosecha se ha malogrado por la sequía y también por mucha lluvia. Tenemos poco ganado, tres corderos y un burro. Yo trabajo en agricultura, en la ganadería y en artesanía de bayeta. Hago bayeta con la lana de oveja y la mando a coser a otra persona. Mi esposo trabaja en la agricultura, ganadería y engorde de animales. Mi marido también hace puertas y ventanas en Ilave, comercia".

(mujer, 38 años analfabeta)

El proceso de migración temporal o permanente, reviste igualmente características particulares. En efecto la direccionalidad de la migración se orienta hacia las ciudades con centros productivos -y mineros o hacia ciudades de la costa (Lima, Tacna, Arequipa, Moquegua). En esas ciudades si bien predomina la incorporación de los comuneros a actividades de baja calificación (construcción civil), ha posibilitado a grupos de comuneros a adquirir una mayor capacitación técnica (electricistas, soldadores mecánicos). Por otro lado, la mayoría de las familias señalan la presencia de familiares viviendo permanentemente en las ciudades lo que les facilita el proceso de migración y la adquisición de un bagaje organizativo y cultural, que transmite a su retorno a la comunidad, a la vez que una mayor conciencia de la situación del campesinado.

"Al terminar secundaria fui a Ilo a trabajar en mecánica de montaje, estudié en un academia de soldadura mecánica y de fundición. Se fue con un paisano. Volvió porque estaba enfermo. Sabemos que ciudad avanza. Acá también queremos avanzar, hacer cosas en beneficio de la comunidad, pero el gobierno no nos deja.

(Comunero 25 años,
5to. Secundaria)

"Yo me he ido a la costa de Chuquito. Estoy de nuevo en la comunidad desde 1975. Apenas llegué me nombraron promotor. He ido a modo de conocer. En la costa se ve la realidad, algo mejoramos, en la limpieza, en el modo de hablar. Allá hablamos castellano, aquí se habla aymará. En la costa uno tiene que matarse trabajando, como no es independiente el trabajo uno depende de alguien. Aquí uno es independiente, cuando quiere hace, uno decide. Allá, el patrón exige en la hora de entrar, trabajé en Pesca Perú y en la refinería de Ilo, volví porque quería dirigirme por todos lados. El campesinado es el más olvidado, no le hacen mucho caso "En la ciudad está el estado".

(Isidoro, 28 años, promotor)
Mulla Continhuaco

a. Papel económico y valorización de la mujer.

Las características señaladas expresan indirectamente un proceso de diferenciación interna más acentuado que en las comunidades quechuas:

"Tenemos toros, vacas y ovejas, tierras un poco extensas. Yo trabajo en la agricultura, comercio y artesanía. Mi esposo en ganado, agricultura y comercio. En la chacra trabajamos los dos con ayuda de vecinos. Para hacer artesanía compro el material, hago ponchos y frazadas. Mi esposo se dedica también al engorde de animales".

(mujer, 38 años, Ticona, perteneciente a una familia campesina pudiente).

Por otro lado, condicionan una participación económica diferente de la mujer, que es correlativa a una valoración distinta.

Si bien la mujer cumple socialmente con el conjunto de las funciones de reproducción familiar, cuenta eventualmente con la ayuda del esposo, y lo que es más importante, con su aceptación para realizar este tipo de tareas.

"Mi esposa hace todo, yo ayudo en el lavado de la ropa y en el acarreo de agua"

(comunero 65 años Ticona)

"Ella hace todas las tareas de la casa. Yo ayudo cuanto tengo tiempo o cuando ella está en otras tareas".

(Isidoro, 28 años, Mulla Continhuco).

"Mi esposa y mi suegra cocinan y lavan, yo y mi esposa arreglamos la casa y cuidamos a los niños. Yo y mis hermanos acarreamos el agua".

(comunero, 27 años)

La mayor participación de la mujer en la comercialización de los productos artesanales y/o agropecuarios la individualizan como agente productivo y la ponen en contacto con el mundo urbano. Esta individualización como agente productivo es correlativo a una mayor valoración por parte de la comunidad de su rol económico. A pesar que la direccionalidad del proceso productivo continúa siendo ejercida por el hombre, existe una mayor participación de la mujer en las tomas de decisión económica.

"Trabajamos en la chacra, sembramos papa, quinua, cebada, los dos cuidamos el ganado, los dos tejemos. Pero es el hombre que abre surco y la mujer que hecha semillas".

(hombre-Mulla).

"Los dos trabajamos en la agricultura y la ganadería. Ella hace artesanía que vende en llave, para artesanía tiene que comprar el material. En la chacra él barbecha y ella pone la semilla".

(hombre-Ticona)

Sin embargo, la diferencia de roles en el comercio es evidente, en la medida que las mujeres realizan preferentemente el comercio que implica mas bajas sumas de dinero. (1)

La participación de los hijos en las tareas productivas es tan significativa como en las comunidades quechuas, sin embargo, existe una mayor preocupación de los padres de no interferir su proceso de escolarización. La educación sigue siendo para estos comuneros un medio importante de superar su estado de marginación.

"Tenemos parcela y ganado. Hacemos artesanía, todos trabajamos en la agricultura. Yo con mis hijos me ocupo del ganado. Sembramos, cosechamos, hacemos el aporque juntos. Yo sola hago artesanía, saco lana de mis ovejas o la compro"

(mujer, 35 años Mulla)

En síntesis, la participación económica de la mujer se da en todas las alternativas de sobrevivencia asumida por la unidad familiar, a excepción de la venta de fuerza de trabajo. En estas tareas si bien existe una diferenciación sexual en el trabajo (las mujeres realizan las tareas valoradas como menos duras, y en comercio en pequeña escala) ésta es mejor que en las comunidades quechuas. A nivel de las tareas al interior del hogar cuenta con la ayuda eventual del esposo, en particular las referidas al cuidado de niños.

b. La organización social de las comunidades aymaras: la participación y percepción de la mujer.

Las comunidades aymaras poseen una organización social más compleja que las comunidades quechuas. Junto a los organismos habituales, la comunidad ha incorporado dos nuevas instancias organizativas: el consejo de vigilancia y de administración, que a pesar de

haber sido introducidos desde fuera por Sinamos, han sido asimilados a las formas de organización comunal. La escuela, al igual que en las comunidades quechuas es un núcleo que impulsa la organización de la población, mediante la creación del patronato escolar, de clubes de madres etc. Junto a estas organizaciones en el plano político y cultural existen organizaciones recreativas entre las que destacan los clubes deportivos y asociaciones de carácter gremial (asociación de artesanos). Esta mayor complejidad organizativa, que es fuente de satisfacción y cohesión interna, dota a los comuneros de una experiencia organizativa que indudablemente facilitará la asimilación de los programas.

La comunicación de los comuneros entre sí, con otras comunidades y con el mundo urbano es mayor. De todas las formas de comunicación existente, la asamblea comunal es valorada como la más importante.

"Me entero de lo que pasa escuchando la radio, cuando voy a la asamblea y conversando con mis hijos".

(comunero Ticona)

"Se enteran de todo lo que pasa a través de las reuniones. Los que leen los periódicos informan".

(promotor Mulla)

La radio, las conversaciones informales entre vecinos y en menor medida la lectura de periódicos son otras formas de comunicación.

"Nos faltan medios para informarnos. Me entero por las reuniones, nos contamos lo que pasa y lo que leemos en los periódicos. Antes en Arequipa leía el Correo y otros periódicos. Yo he traído el suplemento de Jaimito a la comunidad".

(Mulla Contihueco. Comunero
28 años)

La migración es otro de los canales importantes de información, ya que los migrantes continuamente informan lo que acontece en el mundo urbano.

La complejidad organizativa, la facilidad de desplazamiento, el proceso migratorio entre otros factores, están contribuyendo a un mayor conocimiento de los comuneros sobre los problemas campesinos y urbanos, lo que se expresa en su pertenencia a organizaciones gremiales más amplias, y en un mayor conocimiento de los partidos políticos.

Sin embargo, este mundo organizativo, institucional y los diferentes medios de comunicación son de dominio masculino. Si bien la mujer asiste a asambleas y da sus opiniones se subordina al consenso masculino y no asume cargos de dirección.

"No tengo radio, en reuniones comunales me entero, conozco que existe la asociación de padres de familia, pero no participo por falta de tiempo".

(mujer Ticona)

"Yo voy a las asambleas comunales pero mi marido participa más".

(mujer Mulla Contihueco)

La menor participación de la mujer en los organismos comunales y su exclusión de los organismos de dirección, es atribuida, por los hombres y mujeres entrevistados, a la cantidad de tareas que asumen, que les dejan muy poco tiempo libre para realizar otras actividades. El bajo nivel de escolaridad y su no castellanización es otro de los motivos aducidos para no acceder a cargos de dirección, que suponen contactos con agentes y aparatos urbanos.

Sin embargo, la subordinación de la mujer a la autoridad y decisión masculina y la división de roles al interior de la unidad familiar, condicionan con más fuerza su situación actual. Los hombres y las mismas mujeres niegan el derecho a la participación de la mujer en las actividades de carácter social y político. El tiempo que demanda a la participación social, es un tiempo apropiado por el hom-

bre del tiempo social necesario para que la familia campesina se reproduzca. En este sentido la mujer, al permanecer adscrita a las tareas de la casa y de la chacra, abre las posibilidades de una mayor participación social de los hombres.

"Ocupar cargos es pérdida de tiempo, si los dos tenemos cargos quien se ocuparía de la familia, de las vaquitas".

(hombre Mulla de 28 años)

"Los hombres son los que deciden todo, la mujer debe pedir permiso para todo, aunque sea ella quien guarde el dinero, sin embargo la situación de la mujer aymara es mejor que la quechua. Son más libres, más despiertas. Salen a comercializar".

(Clinia, enfermera de Ilave)

Esta adscripción de roles a la mujer se evidencia igualmente en las expectativas de capacitación para la mujer expresada por ella misma y por los comuneros hombres. La finalidad de los cursos considerados como convenientes para las mujeres, apuntan a mejorar sus habilidades como madre y esposa y, en menor medida, como agente productivo. Ninguno de ellos hace referencia a capacitar a la mujer para asumir cargos de dirección. De igual manera, la integración de la mujer a los clubes de madre es en función a los beneficios que le reportan en la crianza de los hijos o en la adquisición de habilidades que le ayuden a obtener ingresos.

"Me gustaría participar en el club de madres. Quiero tener orientación para mis hijos. Quiero capacitarme en cocinar y artesanía".

(mujer 35 años)

En síntesis las comunidades aymaras presentan un mayor grado de organización y cohesión interna que indudablemente va a influir en el grado de asimilación de los programas. La presencia de la mujer en las actividades económicas, es reconocida y valorada por la comunidad, lo que le posibilita un mayor espacio de decisión. Esta mejor posición de la mujer en las comunidades aymaras está condicionada por varios factores, entre ellos: las características que asume la migración masculina y, aunque con menos frecuencia, la de las mismas mujeres, sus actividades en el comercio y el acceso a los centros poblados.

La no participación de la mujer en los organismos comunales a nivel de dirección está condicionada por las funciones asignadas a ella, y por la importancia adscrita al hombre con autoridad decisoria al interior del núcleo familiar, en la comunidad y en los contactos con el mundo urbano.

Fuente: Participación económica y social de la mujer peruana, UNICEF, Lima, 1981.

Por: Brindis Mamani G.

1) SITUACION ECONOMICA DE LA MUJER.

En cuanto a la situación económica, la mujer aymara tiene menor posibilidad de disponer de la economía familiar; pero esto no quiere decir que el hombre es el que siempre propone, sino que muchas veces la mujer es la que propone a realizar cualquier actividad. En la mayoría de los casos las decisiones son aprobadas por acuerdo de ambos; sin embargo, hay hombres que siempre tienen que hacer prevalecer sus palabras. Frente a esta actitud la mujer reacciona sin conseguir sus propósitos, pero en ocasiones posteriores la mujer suele demostrar el error del esposo haciéndolo que este reflexione y opte otra actitud que se concretiza en la pena, miedo y la soledad frente a su esposa, que influye en la conducta del hombre. Así es que, antes de la decisión casi siempre se escucha las palabras del esposo: "warmijampiw parl'tasipjjä, ucat yatisiñäni o ucat iyaw samama janisa" (voy a hablar o consultar con mi esposa, después vamos a ver si te acepto o no). Este es en realidad solamente uno de varios ejemplos que siempre suelen decir los hombres antes de aceptar cualquier decisión grande.

Entre los aymaras, la mujer es sumamente trabajadora, pues realiza trabajos de la chacra, pastoreo, tareas domésticas, hilados, tejidos, en la siembra, en el aporque, en el riego y cosecha de las chacras; en la artesanía sobresale el trabajo de la mujer. Cuando el esposo se encuentra ausente, la esposa es la que tiene a su cargo toda la responsabilidad del hogar, pues generalmente ellas no necesitan del hombre para continuar el trabajo del chacareo, cuidado de los ganados, de los hijos y otros quehaceres del hogar; pues asumen la responsabilidad de todo lo que concierne a la familia. Por eso dicen: "chachajj sart'asir jakequiwa, cuns yatipjje uta tokenacatjja" (el hombre es solo un visitador, qué cosa saben de las cosas del hogar) que manifiesta claramente el valor y la importancia que tiene la mujer en su casa. Sin embargo el hombre es bastante importante en la casa, sus labores son generalmente arar con yunta, ejecutar algunos labores varoniles como hacer sogas para los toros o vacas, caballos, burros, etc. participar en el trabajo de la chacra ya sea aporcando, regando, en el trabajo de los telares, construcción de casa, cercos, etc. Es decir el trabajo de la mujer con el del hombre se complementan en forma común, pero muchas veces todos estos valores de la mujer no son reconocidos por los hombres; ya que se puede ver la prepotencia de los hombres sobre las mujeres.

En los sectores de la Provincia de Huancané, Carumas, Yunguyo y en otras partes, la mujer es como motor principal del hogar porque ellas son las que administran casi directamente el hogar; pues trabajan más que el hombre, su presencia se ve en las chacras, en el cuidado de ganados, en el hogar guiando o dirigiendo, etc. tal es el caso que en Carumas el hombre solo tiene que aportar con adquirir semilla, guano y otras cosas; es la mujer la que se encuentra directamente en el trabajo de las chacras ya sea arando, preparando la tierra, etc. En Yunguyo y Huancané, principalmente por situaciones de negocio o en migraciones del esposo, la mujer es la que se queda en la casa asumiendo todas las responsabilidades del hogar; inclusive en los negocios la mujer trabaja con más eficacia. Por todo esto vemos que en cuanto a la economía aymara la mujer no es marginada; al contrario, es muy activa, quedando el hombre como en segundo plano, solo se puede ver la actitud machista del hombre que se demuestra en algunas oportunidades.

Por toda la importancia que tiene la mujer en el hogar, es también responsable de la economía del hogar, pues la mujer es la que sabe de todo lo que se consume de la producción del trabajo agrícola; ella es la encargada en distribuir y gastar y ahorrar todos los productos. El hombre casi nunca sabe sobre la cantidad de productos que se gasta cada día en la alimentación; tampoco sobre la cantidad de semilla que se debe guardar para determinada chacra, sobre lo que se debe guardar para tiempos de miseria, sobre la vestimenta de los hijos, etc. Los productos como: papas, chuño, ocas, trigo, cebada, etc. son administrados por la mujer en su mayoría; ella es la que lleva a los "khatus" (plazas) a fin de comercializar, a efectuar su "chhala" (trueque), vender, etc. y el dinero de estos productos es invertido o dispuesto por la mujer; los hom

bres casi nunca ven con la comercialización de estos productos, salvo en el caso de vender en gran cantidad o sea por quintales. Por otra parte, la mujer aymara compete el cuidado y comercialización de los animales como: ovejas, llamas, chanchos, cuyes, etc.; pues ella puede vender estos animales y disponer del dinero que se obtiene de estos animales pequeños previa consulta de ambos esposos. Sin embargo, de los toros y vacas tienen que ver los hombres. El tiene que comercializar estos animales grandes, aunque casi siempre se ve también la influencia de la mujer; porque para ir a vender siempre hay un diálogo entre los esposos para discutir y fijar el precio a los ganados, inclusive la mujer acompaña al hombre a fin de que una vez vendido el ganado, la mujer pueda recoger el dinero para cuidar o asegurarlo, por el mismo hecho de que muchas veces los hombres suelen libar licor en la venta de los animales.

Si dividimos la labor de ambos, resultaría de que la mujer es la que tiene más responsabilidad; pues el hombre ara, labra la "puruma" (tierra fértil que se dejó de cultivar por muchos años), hace sogas para amarrar a los ganados, realiza trabajos de telar, etc.; por su parte la mujer realiza los quehaceres del hogar, cuida a los hijos, teje ponchos, awayes (especie de manta que sirve para cargar y abrigarse) y trabajos de artesanía, hila, cuida animales, realiza trabajos en chacareo, etc. Ambos realizan trabajos en agricultura y ganadería; o sea que en el trabajo la mujer y el hombre se complementan mutuamente en todos los labores agrícolas y en las demás faenas; resaltando la labor de la mujer en casos de la ausencia del esposo.

En la cultura aymara, cuando una pareja de recién casados tienen por primer bebé a una niña, consideran y pronostican que el hogar será lleno y que gozará de toda las riquezas y comodidades; por eso suelen decir: "junt'u utäniwa" (será un hogar caliente). Este dicho es principiado por la mamá aymara y no así por el papá porque suelen anciar su bebé varón para no perder el apellido, para que ayude en el arado, etc. Cuando nace un bebé varón consideran que será frío el hogar "thaya utäniwa" (será un hogar frío). Consideran que los hombres son de afuera o visitantes mientras las mujercitas son de la casa, como reemplazantes a la mamá en los quehaceres cotidianos de la casa.

2) SITUACION SOCIAL DE LA MUJER.

La situación de la mujer en la sociedad aymara se basa generalmente en las cualidades y el carácter que tenga una mujer; pues las mujeres que sobresalen en sus aptitudes de trabajo y el buen genio que posee, son respetadas al igual que un hombre y son consideradas buena moza. Casi todos las admiran y su familia es buscada para que desempeñe cualquier cargo en la comunidad. A esta familia también suelen buscar para que sean padrinos o madrinas. Por eso, para formar el hogar, los jóvenes y sus padres suelen tener muy en cuenta estas cualidades a fin de casarse con ella.

Dicen que las cualidades de la mujer ya mencionadas influyen mucho su posición dentro de la familia entera la respetará y no tendrán ningún inconveniente para confiarle cualquier decisión y cualquier labor. Pero cuando la mujer no tiene buenas cualidades y buen genio no tiene el mismo rango, ya que la familia no tendrá mucho respeto, tampoco serán tomados muy en cuenta en las decisiones de la comunidad; de ahí que dicen: "jayra warmiwa, phiru warmiwa" (es una mujer floja, es una mujer mala); y de las buenas dicen: wali k'apha warmiwa, take cuns chachjamaw luri, wali suma chuyman warmiwa" (es activa la mujer, trabaja como hombre, tiene buen corazón), etc. Por eso se puede ver que algunas familias tienen buen progreso y el hogar marcha en forma satisfactoria, otras familias casi no progresan y el hogar marcha mal, etc. Porque la mujer casi nunca ha influido en el hogar.

Existen casos en que, en algunas comunidades, el padre de la familia es quien decide y ordena todo, sus palabras siempre son cumplidas por su esposa y sus hijos y si no cumplen reciben su represión o su castigo. Sin embargo, en cualquiera de los casos, la mujer casi siempre participa en las decisiones; el hombre pocas veces actúa solo, siempre consulta con la mujer y viceversa, antes de decidir cualquier situación. Cuando se realizan reuniones de carácter comunal, el hombre va con su moción que surge del diálogo de ambos. Generalmente esta moción ha sido propuesta por la mujer convirtiendo así al hombre en un mensajero de la idea que

surgió en el hogar. Toda esta influencia se demuestra indirectamente o inconscientemente frente a lo cual el hombre casi no puede actuar en forma contraria. En estos casos no es siempre necesario la presencia de la mujer; basta el acuerdo que ha sido tomado en la casa. Pero cuando la mujer participa en la reunión o en los grandes acuerdos de la comunidad, generalmente ella no participa activamente con sus mociones, sino que es como una espectadora, ya que el portavoz de sus ideas es el esposo.

En la sociedad la mujer aymara tiene una participación disfrazada, pues ella casi siempre está callada demostrándose ser pasiva o como una observadora. Sin embargo, sus influencias de decisiones y participaciones parten del hogar. No es necesario que ella participe directamente, pues basta insinuar al esposo todas las ideas que ella tiene a fin de que el hombre pueda exteriorizar la influencia de la mujer, frente a los demás.

El valor cultural de la mujer aymara es inmensa y se plasma en todas las labores y manifestaciones prácticas; pues ella, sin tener instrucción, es suficientemente capaz de hacer obras maravillosas. Se ha visto que los famosos "saltan awayus" (prenda cuadrada de multi color que sirve para cargar) es completamente una obra de arte, con sus variedades, figuras y diversos colores bien combinados que dan una vistosidad fantástica. Los diferentes tejidos que suelen hacer en telar o a mano son: ponchos, chompas, fajas, istallas y ch'uspas (para guardar coca), incunias (para fiambres), frazadas, phullos (manta para abrigarse), costales y wayakas (para llevar productos a la plaza), alforjas, chalinas, trensillas, worlachas (para trenzas), t'isnus (para sostener polleras), etc. También demuestran su capacidad al hacerse ministros aymaras (Yatiris, Kolliris, Resiris, etc.). Pero el hecho más resaltante es que las mujeres son las que actúan en forma emocional y sentimental; durante las visitas o en cualquier otra situación, la mujer es la que recibe a las vi-

sitas con palabras cariñosas, invitándoles asiento, muchas veces comida y agua. Este hecho, en realidad, conmueve al hombre y hace que se convierta sensible o que ellos se mantengan unidos para el bien de la cultura. Asimismo les convence que su arte y su folklor es impresionante. En cuanto a educación, la mujer aymara posee ciertos conocimientos prácticos habiendo sido orientados por sus padres con el objeto de que puedan surgir con suma facilidad al formar el nuevo hogar. Es decir, poseen una educación integral aunque sea menos desarrollada que la de un hombre. En la educación femenina se nota, más que todo, una orientación práctica. Cabe recalcar que no poseen una instrucción formal completa. Fluctúan entre haber cumplido solamente el primero, segundo o a veces hasta el quinto año de primaria, por el hecho de ser marginada en la educación. En algunas comunidades y ayllus, las niñas mujeres son impedidas de las escuelas, porque creen que las mujeres no pueden ocupar ningún cargo por el hecho de ser mujer. Sin embargo, los niños varones casi son obligados para ir a la escuela, porque siempre el hombre es quien firma documentos, habla el español, y es propicia a todo los documentos legales. Se escucha decir también que las mujeres no deben ir a la escuela porque cuando llegan a ser joven se casará para servir a su esposo, hacer los quehaceres de la casa, tejer, hilar, cuidar el ganado, etc. Hay dichos como: "warmej cunataquis escolar sarani, warmej utataqui satawa" (la mujer ¿para qué va ir a la escuela, si está dicho que es para la casa?).

3) ESPECTATIVAS DE LA MUJER.

Frente a los diferentes aspectos de la realidad, la mujer aymara opina que sus problemas mayores se encuentran en la Instrucción o Educación sobre los conocimientos de nuevas formas de vivir. Casi siempre se preguntan el por qué solamente los hombres pueden educarse en los centros educativos y las mujeres no. Inciden esta preocupación a sus hijas, quienes también sufrirán el mismo camino de no tener acceso a la educación. Otro de los problemas que les afronta es el aspecto climatológico, pues siempre están preocupadas por las diferentes sequías que ponen en peligro a las chacras. Es imposible amortiguar o frenar las amenazas del granizo, la helada; también es enorme su preocupación en tiempos de sequía esperando las lluvias. Existen también los problemas de falta de tierras. El futuro que ven es dificultoso; están conscientes de que con la partición de los terrenos hacia sus descendientes hace que se escasee

a medida que haya más progenitores, volviéndose así cada vez más pequeños los terrenos. La poca posibilidad de tener más respeto y tener un poco más ascendencia social es otro de los problemas que ve la mujer; dicen: "somos dominados por los hombres, por el hecho de que ellos tienen una contextura física mayor que nosotras. Eso no nos conviene, sino que también los hombres deben respetar nuestra persona, nuestras opiniones así como nosotros respetamos a ellos". Aunque existen mujeres que se conforman con la realidad.

En lo económico manifiestan que deben tener más participación en la administración, ya que existen casos en que el hombre, apoyado por su aspecto varonil, la fuerza de voz, y por el hecho de haberse autocalificado como imprescindible, hace respetar su posición ya sea en una u otra forma. Por eso las mujeres muchas veces tiene que acceder a las decisiones del hombre.

Socialmente sienten que están situados en un segundo plano después del hombre; casi no tienen la idea de su propia importancia. Dicen que solo bastan los acuerdos que tienen en la casa con su esposo, para que éste pueda actuar en favor del hogar. El deseo que tiene es adquirir más ganados, tener buenos resultados en las chacras, vivir sin problemas de carácter socio-económico, etc. Casi no valoran su propia importancia y el fin que cumplen dentro de su familia y de la comunidad, aunque muchas mujeres tienen visiones e ideas de progreso y autovaloración de la mujer. Como se ha dicho, culturalmente sienten que necesitan más educación a fin de mejorar sus diferentes actividades; pues manifiestan que están completamente aisladas y marginadas de ir a los centros educativos. También manifiestan un deseo de que sus hijos especialmente sus hijas tengan acceso a la educación, aunque ellas mismas han tenido la idea exterior implantada de no valorar la educación del sexo femenino.

Los cambios que quieren ver la mujer son: tener igual posición social que el hombre; tener derecho en la participación directa en cualquiera de las decisiones de la comunidad (para lo que necesariamente quieren que sean orientadas); tienen deseo de ser respetadas; que se instruyan igual que los hombres; que los diferentes cargos sean desempeñados por las mujeres también; que los hombres tengan una orientación adecuada a fin de que estimulen y valoren a sus esposas; la forma de combatir y enfrentarse frente a las situaciones climatológicas y problemas de tierras.

4) CONCLUSION.

Por todo lo que se ha expuesto anteriormente, podemos sacar la conclusión de que la mujer aymara es eminentemente trabajadora, responsable en cuanto a la economía del hogar (entiéndase por economía todos los bienes que existen), es también la que regula el aspecto temperamental del hogar, posee una formación de alto valor cultural, práctica en las realizaciones de sus diversas actividades, etc. Sin embargo la mujer aymara muchas veces es maltratada, insinuada, rebajada, dominada, invalORIZADA en sus trabajos, vista con indiferencia, etc. por sus propios esposos y por los demás hombres, aunque tienen influencia indirecta sobre los hombres. Frente a estas situaciones vemos que es necesario comprender la realidad y averiguar por qué existe la invalORIZACIÓN de la mujer y por qué los hombres se sienten los únicos capaces de realizar o desempeñar tal o cual papel, especialmente si es bien cierto que el hombre no está inclinado al hogar, por diferentes motivos. Ya que la mujer aymara tiene mucho más valor que el hombre aymara, es necesario en primer lugar, que los hombres sean orientados y concientizados a fin de que valoricen y respeten a la mujer como tal, y que las ideas de las mujeres sean presentadas por ellas mismas frente a los demás, dando lugar a que la mujer tenga una participación directa y activa. Por su parte, a las mujeres se debe también orientar y concientizar sobre sus propios valores que son a veces superiores a los del hombre y también insinuar y hasta empujar hacia una educación concreta y permanente de las mujeres.

ROLES QUE DESEMPEÑA LA MUJER CAMPESINA DE CUZCO

Aurora Lapiedra

El trabajo de educación popular de la mujer en el campo permite conocer algunos aspectos de la realidad de la mujer andina que ponen en cuestión ideas preconcebidas y plantean nuevos retos.

Sabemos que la realidad de la mujer en el Perú, si bien tiene algunos rasgos comunes, es muy variada en las distintas regiones del país, tanto en lo que se refiere a su participación económica como a los roles que desempeña, así como los modelos de mujer planteados según los diferentes patrones culturales. Conocer la situación de la mujer en el Perú implica tomar en cuenta la riqueza y complejidad de estas distintas realidades. Este artículo pretende pues, ser un aporte a este conocimiento, desde una zona específica.

En este artículo, presentamos algunos aspectos de la realidad de la mujer andina, encontrados a partir de una experiencia de trabajo de Educación Popular. Consideramos que los elementos ofrecidos constituyen un primer paso en el conocimiento de la mujer del campo andino, cuestionando algunos de los presupuestos que se tienen sobre su situación, y a la vez, planteando nuevos retos en el acercamiento a su realidad.

I. LA INVESTIGACION ES IMPORTANTE PARA UBICARSE EN EL TRABAJO.

Durante un largo tiempo de trabajo de Educación Popular con la mujer campesina, hemos manejado algunas afirmaciones hechas desde esquemas y modelos que provenían de fuera y no propiamente de la vida del campo andino. El plan de trabajo que teníamos era una respuesta a estos presupuestos:

- La mujer campesina sufre una fuerte marginación social, porque: no ocupa cargos, ni es elegida como autoridad; no participa con la palabra en Asambleas ni en otro tipo de reuniones; casi no recibe servicios educativos; no participa como el hombre en otras actividades comunales como faenas, etc.
- La mujer campesina tiene una concepción de la vida fatalista y conformista, que dificulta el cambio social.
- En la producción, el rol fundamental lo desempeña el varón, la mujer está relegada a las tareas domésticas de cocinar y cuidar a los hijos.

La experiencia que nos iba dando el trabajo en una relación continua con la mujer del campo, comenzó a poner en duda nuestros presupuestos, los contenidos y acciones que desarrollábamos. Surgió la necesidad de hacer un estudio para conocer la ubicación real de la mujer campesina, evaluar críticamente nuestro trabajo en relación a la visión que se fuera logrando y formular un nuevo plan de trabajo con las nuevas alternativas, articulado al plan general del centro que busca la Promoción del Campesinado de la zona.

Las conclusiones a las que llegamos no tienen un carácter definitivo, son más bien fruto de un trabajo inicial; incluso las que vemos más claras requieren de una mayor profundización. Lo más importante es que han contribuido a ponernos en una nueva perspectiva de trabajo.

II. ROLES QUE DESEMPEÑA LA MUJER CAMPESINA.

1. Social-Ideológico.

En los "cargos" socio-religioso:

La mujer actúa con un rol secundario en cuanto a representatividad social, pero fundamental como estrategia de sobrevivencia familiar; es la que maneja las relaciones para "producir" y "reproducirse" bien según el modelo del mundo campesino. En este rol actúa como esposa.

Los cargos tradicionales los desempeñan los varones casados o con vivientes y esto no por casualidad sino como respuesta a una asignación de tareas para poder asumir dichos cargos. Económicamente aportan los dos, el varón desde formas modernas (emigración temporal a Quillabamba o a Puerto Maldonado), la mujer con formas tradicionales. Para ella lo fundamental es la búsqueda de vinculaciones con otros miembros comunales y extracomunales (es la que hace la hurg'a, la t'inka y concierta el ayni) para obtener los elementos necesarios que requiere el cargo, fundamentalmente los alimentos y la bebida. Y mas allá de garantizar el aporte económico, garantiza las relaciones sociales por medio de vínculos tradicionales.

En este contexto, la marginación consiste en la no valoración de este rol fundamental de ser cohesionadora de relaciones y esto por predominar el criterio de valoración de "fuerza física" que es el que le da al varón la "representatividad" ante su misma sociedad.

En los cargos de dirección de la comunidad:

Si bien los cargos de dirección de la comunidad están más concentrados en los hombres, se dan excepciones. Por ejemplo, actualmente en la comunidad de Sacsencalla hay una mujer de presidenta. De 1972 al 76 en Qhehwar estuvo de Presidenta la Sra. Leonarda Vda. de Sincho y en Salloq estuvo durante un tiempo Clotilde Lizaraso. Por otra parte existen una serie de cargos secundarios a los que la mujer tiene mayor acceso p.e. cargos gremiales (Secretaría de Asuntos Femeninos en la FEDICA), Comités pro-diversas funciones, Asociación de Padres de Familia, etc. pero siempre siguen siendo casos excepcionales.

Aquí la mujer sufre mayor marginación porque no tiene un rol determinado y el acceso a los cargos tiene connotaciones sociales que no favorecen a la mujer sino al varón.

En los dos niveles o formas, tradicional y moderno, la ascendencia le viene a la mujer de sus peculiares características. En lo tradicional, por la experiencia adquirida con los años, por su propio carácter y el seguimiento estricto de patrones morales. En lo moderno, tanto en cargos comunales como en otras actividades, por el grado de combatividad: Leonarda Vda. de Sincho lucha en Andahuayllillas contra el hacendado; Gabina Tito defiende los terrenos Tupac Amaru de Urcos frente a la CAP Wiragochoa y a la Prefectura del Cuzco; Nazaria Rosada, Aniceta Mendoza, Luisa Aguilar, Asunta Unancha, Tadea Taipe, comuneras de Muñapata, lucharon frente a la Forestal que había ocupado terrenos de cultivo; Nicolasa Puma defendió los terrenos comunales de Muñapata frente a un gran propietario; Paula Champi, Petronila Fernandez lucharon al interior del sindicato contra hacendados de Lluthu.

Todas ellas son reconocidas como mujeres importantes.

En las Asambleas:

Tanto el hombre como la mujer tienen los mismos derechos para participar con voz y voto en las Asambleas, sin embargo lo que se ve, se dice y se acepta, es que quien ejerce el derecho a la palabra es el hombre. Esta figuración del hombre pareciera indicar que la familia delega en él su participación. Lo indica el intercambio de ideas y opiniones que de hecho se da entre los esposos y también porque el que la mujer no hable en las Asambleas no significa que no tenga opinión, ya que en otros contextos la expresa, por ejemplo, en las reuniones de Clubes de Madres. Cuando hay una opinión divergente, la mujer la expresa libremente con el voto distinto al del esposo.

Las funciones de la mujer a nivel familiar y de trabajo lejos de impedir una amplia información, se la posibilitan (por ejemplo, en visitas familiares, en tareas de la chacra, en preparación de meriendas).

- 4 -

En el almacenamiento:

- El primer bulto de maíz que se pone en el "taje" o depósito, lo colocan ellas y esto porque la mujer es "q'cñi", ella es la que distribuye el producto a lo largo del año y lo hace alcanzar. Después continúa juntos esposo y esposa.
- Lo mismo hace con las papas, pero primero las escoge y distribuye por partes: para vender, para hacer trueque y otro tipo de relaciones tradicionales, para el consumo, para semilla.

Tiene una función fundamental en la administración familiar, ella es la que tiene la plata. En cuestiones de cuotas en las Asambleas ella siempre es la que regatea.

En la artesanía:

- Hila, lava y tiñe la lana.
- Teje las lliqllas, bordes de adornos, mantitas; no así la bayeta de las polleras ni prendas grandes como ponchos y frazadas, que están a cargo de los varones.

En la comercialización:

- Está a cargo de la compra-venta en pequeña escala (va a las ferias del domingo para buscar lo necesario para la semana). En alta escala intervienen esposo y esposa.

- El trueque también lo realiza la mujer.

c) La emigración en la mujer tiene matices específicos:

- es una forma de estrategia de sobrevivencia familiar.
- el motivo es fundamentalmente equilibrar la economía familiar con su ausencia (que haya una boca menos).
- casi siempre es definitiva.
- en la mayoría de los casos mantienen vinculación con la familia a través de carta y encomienda y en menor escala con visitas.
- la mayoría va a Lima.

Como conclusión, podemos decir que también a través de este rol vemos a la mujer campesina como cohesionadora al interior de la familia y en sus relaciones tradicionales con otras familias.

Por su función concreta en la producción-administración-comercio vinculada a relaciones tradicionales, no requiere de estudios escolarizados, dado que tampoco se relaciona con la sociedad mayor fuera de esas relaciones tradicionales. Esta exigencia viene más por el lado de los hombres dadas sus relaciones con el mundo del comercio no tradicional y por su función de representación; de ahí el mayor grado de escolaridad que existe en los varones y el mayor índice de analfabetismo que existe en las mujeres.

Como hipótesis final, se puede decir que en el modelo familiar del mundo campesino andino, existe una unidad con diversidad de tareas que obedecen a una división del trabajo que es funcional como estrategia de sobrevivencia. La mujer cumple un rol fundamental en el proceso productivo llevado a cabo por la familia, como unidad de producción y de consumo. No es tan claro que la mujer campesina esté marginada socialmente, cuanto que cumple tareas específicas en un sistema de relaciones coherentes para producir al interior de un modelo y reproducir bien el mismo modelo en orden a la sobrevivencia.

La marginación que más nos debe preocupar es la que sufre por la ausencia de un sistema educativo que aborde sus problemas fundamentales y le dé respuesta según las funciones que debe desempeñar, sin olvidar el proceso de redefinición en el que está inmersa, por sus relaciones cada vez más amplias con la sociedad y que son nuevos retos para su capacitación.

También parece verdad que manejan mayor conocimiento, interés y opinión sobre problemática interna, pero no mucho más allá del ámbito zonal.

En faenas:

En las faenas tradicionales (acequia, terrenos comunales de cultivo), la mujer, por su carácter de viuda o de esposa de uno que tiene cargo (del Bandon, Qollana, Cafiari), tiene tareas específicas: lleva la comida, la bebida y la coca a todos los faenantes.

En las actividades en las que las faenas se han incorporado a un trabajo de infraestructura moderna, las mujeres no tienen ninguna función específica.

En ninguna forma de faenas se acepta el reemplazo del hombre por la mujer. Aunque ella participe en las tareas que le corresponden, no elimina la multa que hay que pagar en el caso de ausencia del esposo.

Una vez más se constata que los roles sociales de la mujer están vinculados a las actividades tradicionales y dentro de ellos pareciera que su función es cohesionadora.

Este rol social vinculado a actividades tradicionales, no determina una actitud conformista y fatalista frente a la vida que impide el cambio; esta actitud se produce únicamente en los casos en que se da una penetración irracional de elementos nuevos. Todo lo contrario ocurre cuando se trata de defender lo comunal y elementos vinculados existencialmente a ello; entonces la mujer, aunque sea a través de organizaciones no tradicionales, aparece en primer plano de lucha. Son los casos mencionados más arriba en los que la lucha era en defensa de la tierra.

2. Rol Económico-Productivo.

La mujer tiene un rol fundamental en la economía y en el proceso productivo familiar.

a) En la formación del patrimonio familiar, la mujer y el varón tienen los mismos derechos y deberes teórica y prácticamente. La igualdad en aporte de recursos garantiza las buenas relaciones de la pareja. Una mujer que aporte menos que el hombre está condenada a sufrir. En el caso de que sea el varón el que aporte menos, éste no sufre humillación, pero se dan problemas de convivencia.

b) En la producción, la mujer realiza tareas específicas.

En el agro:

- En el barbecho cuando se utiliza ch'aquitailla voltean y golpean la tierra.
- Seleccionan la semilla de papa y maíz.
- Ponen la semilla de la papa y la tapan (husq'ay).
- Si faltan los esposos ellas mismas hacen la siembra de habas y lissas.
- Deshojan el maíz.
- Desgranar el maíz (en tiempos de haciendas lo hacían solamente ellas).
- Elaboran el ch'uño (preparación del proceso de deshidratación).
- Atienden los huertos familiares.
- Cuando emigra el esposo, ellas organizan la producción mediante el ayni y pago, pero nunca sustituyen en las tareas específicas del hombre que normalmente requieren de mucha fuerza.

En la actividad pecuaria:

- Pastean los animales grandes.
- Cuidan las granjas familiares.

III. TEMAS A PROFUNDIZAR E INTERROGANTES.

1. Temas a profundizar:

a) Profundizar el conocimiento y significado de los roles socio_lógico-ideológicos; económico-productivos.

b) Trabajar el rol religioso.

c) Trabajar estos dos aspectos, en forma más sistemática desde la base en la que se desarrollan: la familia campesina.

d) Estudiar las relaciones que se están dando entre el mundo campesino y la sociedad más amplia, las cuales:

- exigen una redefinición de los mismos roles de la mujer,
- presentan nuevas reivindicaciones para la mujer campesina, y
- nuevos retos que afrontar en una tarea de educación popular.

2. Interrogantes:

Las nuevas situaciones en las que se ve inmersa la mujer campesina por sus relaciones con la sociedad más amplia (nuevas formas de organización, nuevas actividades comunales, una comercialización mercantil unipersonal no tradicional), ¿están resquebrajando la cohesión comunal de la que ella es garante? Si es así, ¿cómo recuperar este valor cohesionador y personalizar en estas nuevas situaciones y relaciones?

Desde una perspectiva más positiva: la presencia e incorporación de la mujer campesina a las actividades no tradicionales, ¿no será un elemento central que frene la tendencia al individualismo y aporte a la organización popular cohesión, entrega, solidaridad?

FUENTE: Páginas N° 46 (1982), pág. 20-22.

LA MUJER CAMPEESINA AYMARA

Por: Domingo Llanque Ch.

1) Infancia de la Mujer Aymara.

Entre los aymaras existe la creencia de que un hogar cuyo primer vástago es mujer, ésta trae a la familia estabilidad y seguridad e, inclusive, que este hogar se establecerá sin problemas. Por eso cuando una joven pareja forma su hogar espera con ansia el nacimiento de su primer hijo. No obstante esta creencia, desde tiempos ancestrales, el nacimiento de una mujer es recibido con sentimiento de pesar, pues todos saben que la herencia de la mujer en la sociedad campesina ha sido siempre el sufrimiento y la resignación.

Hace veinte años era muy común entre las abuelas desear para la recién nacida el que Dios se compadeciese de ella y la haga morir "angelito" antes de que sufra la experiencia dura de la vida que la espera.

Por otro lado el nacimiento del varón era y es muy bien recibido porque "llevará y continuará el apellido paterno, será el apoyo de la familia, será un buen agricultor, etc..."; los pronósticos para el varón son siempre favorables.

El pesimismo u optimismo que muestran los padres para con los recién nacidos no influye en nada en la forma y cariño con que los educan. De la mujer esperan que sea una buena cocinera, una mujer hacendosa, fuerte e incansable como el varón.

Desde los dos o tres años sus ropas y juguetes son confeccionados de acuerdo a su identificación femenina, es decir: de acuerdo a aquellos quehaceres que la sociedad le asigna ya dentro del cuadro estático y el horizonte estrecho de las paredes de su casa; sus juguetes son: ollitas, cucharitas, etc... Así la niña va entrando en el molde rígido que la sociedad le prepara; su horizonte será su casa; su vida el hogar; su aspiración ser madre y su tarea servir al esposo y criar los hijos. A los seis años es copia fiel de su madre con semejantes responsabilidades.

El transfondo psicológico negativo del futuro de la mujer desde su nacimiento permanecerá; el desarrollo del carácter, su personalidad, su posición socio-cultural estarán señalados por los patrones en los cuales se enmarca su proceso de crecimiento.

Ya desde muy niña se le exigen responsabilidades que no le son impuestas al varón, p.e. en el cuidado de los hermanitos menores aun en casos en que ella misma necesita de cuidados. El trato preferencial que se dispensa al varón con respecto a la mujer es notorio: al varón se le exige valentía, rechazo de indecisión o cobardía mientras que a la niña se le exige la obediencia y la sumisión hasta tal punto que no se le tolera que conteste a su hermano varón; y si, a pesar de todo, ella se muestra altiva y responde con voz fuerte, es corregida severamente: "¿acaso eres hombre?, no hables así".

Así va modelándose en la mujer el carácter y la personalidad de sumisión al mismo tiempo que el hombre los desarrollan actitud de dominación. Estos son los factores de la situación actual de la mujer campesina.

Este cuadro va cambiando poco a poco por efecto de la escolarización. Un factor del cambio en la zona Aymara es la voluntad de los padres que sus hijos vayan a la escuela para que "se castellanicen". Ven en ello una forma de que sus hijos no sufran los problemas de incomunicación que ellos tienen con el mundo urbano hispanohablante. Pero aunque hay un aumento de la población escolar, existe todavía un freno a la asistencia de la mujer a la escuela a causa de la obligación de sus funciones domésticas y económicas.

2) La Adolescencia de la Mujer Aymara.

El nivel de escolarización para la mujer campesina Aymara es muy bajo; sin embargo, en los casos que se da, los efectos son muy notorios. Ella

se muestra tan vivaz y activa como el varón; su carácter jovial y su espíritu de espontaneidad son notables. Sin embargo falta mucho para llegar a esa igualdad de oportunidades que el mundo actual preconiza.

La educación de la mujer ¿para qué? Aún persiste la idea de que sólo el varón debe tener acceso a la instrucción escolar; se sigue pensando aun que la mujer no debe instruirse porque ella no puede, no debe tomar parte en la vida y desarrollo de la comunidad. Este es el mayor obstáculo para comprender el verdadero sentido de la educación.

Es en esta época, en la adolescencia de la mujer, cuando el control exagerado de los padres se muestra con más rigor.

El muchacho puede fácilmente ausentarse de la casa para participar en deportes, matinales o vespertinos, que se realizan en la comunidad o más aun para migrar a la ciudad, ya sea por razones de estudio o de trabajo. Por el contrario, la adolescente deberá permanecer bajo la vigilante tutela de los padres quienes sólo permitirán a su hija el colocarse como doméstica en la ciudad con vistas a su castellanización, pero la harán volver cerca de ellos al cumplir los 14 o 15 años.

El temor más grande de los padres de familia es que sus hijas sean deshonradas y vengan a ser madres solteras, trayendo así la deshonra a la familia entera.

Por esto se la vigila constantemente. Podrá tener amistades con otras chicas pero toda comunicación con los muchachos le está totalmente prohibida y el incurrir en una falta de éstas le acarrea una severa amonestación.

La educación sexual, prácticamente, no existe. Todo lo referente al tema es realmente tabú, y los padres pretenden suplir el bagaje de seguridad y autodominio que da una buena y sana educación a este respecto por un control sistemático y agobiante de sus hijas. Pero cuando los adolescentes (varones y mujeres) de extracción campesina se encuentran lejos y libres del control paterno no es raro que la imprudencia y el error les haga caer; el temor a los padres les ha llevado a un matrimonio precipitado e irresponsable.

La educación secundaria va tomando poco a poco más incremento entre las jóvenes campesinas, pero los padres se resisten a dejarlas cursar estos estudios ya que la mayoría de los centros son mixtos. Tienen por sus hijas ya que están convencidos de que ellas no pueden cuidarse.

La escolaridad da al joven y a la joven una cierta autonomía ante los padres: saben más que ellos y creen ser más que ellos. El control paterno los exaspera y llegan a una abierta rebelión. Son más libres en el uso de su tiempo, cosa que nada agrada a sus padres, ya que éstos les exigen participación en las tareas agrícolas. Las reuniones sociales son tildadas de ociosidad pues la esencia del carácter campesino es la laboriosidad y se exige el desarrollo de esta cualidad tanto en el hombre como en la mujer.

De facto la socialización campesina se realiza en el trabajo agropecuario.

3) La Juventud de la Mujer Aymara

La alegría más grande para los padres Aymaras es que sus hijos contraigan matrimonio antes de que a ellos les llegue la muerte; "cómo quisiera ver a todos mis hijos casados" es una exclamación frecuente entre los adultos Aymaras.

Para ello, tanto el varón como la mujer deben prepararse. El rol definitivo de la mujer será ser madre de familia y su juventud será una etapa de preparación hacia ese estado de vida que le dará seguridad síquica, social y económica.

La joven va adiestrándose en el hilado, tejido, cocina y cuidado de la economía doméstica.

El control paterno no cambia; la joven es mantenida cerca de los padres más tiempo que el muchacho. Se cuida celosamente la elección del

futuro esposo pues de ello dependerá el buen o mal matrimonio que afectará a toda la parentela.

La seguridad económica es importante en la vida matrimonial y los padres tomarán muy en cuenta este factor a la hora de dar su consentimiento; también se interesarán porque el pretendiente sea de familia honesta y rechazarán a los que son elementos de discordia dentro de la comunidad.

A la mujer no se le consiente la ociosidad, se la forma en el yunque duro del trabajo y se le exige una actividad permanente: "¿acaso eres hombre para andar con las manos desocupadas?".

Tradicionalmente, en las reuniones sociales como son las fiestas de la comunidad, se aconsejaba a las jóvenes no exponerse demasiado para no ser objeto de comentarios. La joven debe ser recatada y evitar lo posible los lugares públicos. Hoy este proteccionismo familiar para con la joven se va superando, más en los ambientes más cultivados por la educación. La joven que ha sido instruida en la escuela o que ha tenido oportunidad de migrar a la costa en su niñez y adolescencia toma iniciativas con confianza en sí misma aunque sus padres se muestren contrarios.

Hay muchas jóvenes profesionales (profesoras, enfermeras, asistentes, etc.) que son ejemplos que hacen resaltar el valor y la necesidad de la educación de la mujer campesina. La educación está abriendo una nueva visión y esperanza para la liberación de la mujer. Ante estas nuevas perspectivas la idea tradicional de que la mujer es una ayudante del hombre va cambiando. Hace 30 años era normal oír a una anciana decir: "He servido tantos años a mi marido". El servicio que la nueva sociedad le pide es un servicio de igual a igual, un servicio mutuo. La mujer siempre será una ayuda para el hombre lo mismo que el hombre lo será para la mujer, lo que debe cambiar es de ser sirviente a colaboradora. Por eso, hoy es un orgullo para los padres campesinos el que sus hijas vayan a la escuela, cursen la secundaria y en estudien a nivel superior.

4) La Vida Adulta: El Matrimonio.

El matrimonio en la sociedad Aymara es el acto por el cual el hombre y la mujer son considerados adultos con derechos y obligaciones sociales dentro de la comunidad. Por eso los jóvenes se preparan a él, desde su niñez, a lo largo de su juventud.

En las comunidades tradicionales los padres concertaban y conciertan todavía el matrimonio de sus hijos e hijas sin que estos tengan conocimiento de ello; prácticamente el joven y la joven eran obligados por sus padres a aceptarse en matrimonio, sin que pudiera mediar la oposición de los jóvenes ya que este caso era sancionado con el desconocimiento y la negación de la herencia (aunque nunca se han cumplido de verdad). Era exigida una obediencia a la que era preciso doblegarse.

Hoy en día, cuando el pretendiente viene a pedir la mano de la joven, ésta es consultada y tiene que expresar su consentimiento en público, si bien es verdad que su decisión está influenciada grandemente por la opinión de sus padres y parientes, quienes en esta circunstancia se hallan presentes. Cuando la joven da su consentimiento, los padres, antes de entregarla, exigen un compromiso de que no la harán sufrir.

Cuando la iniciativa para el matrimonio es tomada por los hijos, los padres se interesan activamente exigiendo de los hijos una explicación convincente de tal elección puesto que el futuro de los hijos depende de esta decisión.

Cuando la nueva pareja se ha establecido, la joven esposa se convierte en la organizadora y administradora del hogar, ella es la que se responsabiliza de la casa. Sin embargo debe pasar una dura prueba antes de llegar a la plena autonomía.

El matrimonio Aymara comienza a establecerse patrilocalmente, es decir: la pareja ha de iniciar su vida matrimonial en la casa de los padres del muchacho; la joven esposa debe integrarse psicológicamente en el seno de esta nueva familia durante uno o dos años. Los nuevos esposos trabajan

para construir su propia casa y alcanzar un status económico que les permita llevar una vida independiente.

La joven esposa debe ganarse la simpatía y el cariño de su suegra; ésta, generalmente, no aprueba ni alaba a su hija política directamente aunque esté convencida de su valor y de su laboriosidad. Las tensiones pueden llegar a ser graves, tanto que la joven opta por volver a casa de sus padres. La clave de la solución debe ser el esposo, en la actitud que tome defendiendo a su esposa.

Esta situación ha sido generalmente provocada con el fin de hacer de ella una mujer hacendosa y buena administradora del hogar, y esto lo alcanzará con sumisión y paciencia. Superada esta etapa, la joven esposa será querida y apreciada por toda su nueva parentela.

Como complemento necesario, en la realidad campesina, el hombre es también probado por sus suegros en cuanto a su rendimiento en el trabajo, su espíritu de colaboración y prontitud en cualquier empresa familiar. Serán las virtudes que ganarán la aceptación y aprecio de su nueva familia.

La vida familiar hogareña comienza cuando la pareja ha adquirido la autonomía plena con la construcción de la vivienda propia. Generalmente es a instancia de la mujer que el hombre construye su casa, si es que antes sus padres no se la han construido en alguna parcela del terreno que le asignan como herencia, junto con algunos animales y enseres de casa. A lo que contribuyen también los padres de la mujer; así es muy común que los padres de él y de ella, con parientes y amigos, organizados en sistema de ayni y mink'a, sean los que construyan la nueva vivienda.

No todo es suave en la vida conyugal; la educación recibida, el cuadro psicológico ambiental que han preparado al hombre para la agresividad y el mando y a la mujer para la sumisión y la obediencia no han conseguido anular una naturaleza que se rebela ante unas órdenes bruscas; cuando las tensiones se vuelven demasiado graves, intervienen los padrinos para solucionar los problemas. En la sociedad campesina Aymara los padrinos tienen asignada la tarea de velar por la solidificación familiar del nuevo matrimonio y guiarlo.

Hasta ahora hemos enfocado la situación de la mujer desde el punto de vista problemático; mas es necesario también ver el rol que desempeña en su hogar cuando las tensiones y situaciones difíciles son integradas, aceptadas y superadas y la vida familiar se presenta en todo su apogeo por la integración psicológica de los cónyuges. La felicidad conyugal se manifiesta en la interdependencia de los esposos que recuerdan un poco el amor de la madre y su hijo. Ambos se emulan en muestras de cariño y entrega. Cuando, en ocasión de un viaje del esposo, han de separarse, la solicitud y preocupación del uno por el otro los acompaña siempre.

5) Rol Hogareño de la Mujer.

La mujer ha nacido para ser madre, es decir: para dar la vida; ésta es la razón de ser de la mujer y el cuadro cultural en que se forma, asigna a la mujer campesina tareas que están directamente relacionadas con su destino. El mundo de la mujer es el mundo del cuidado, el del hombre es el del trabajo; las manifestaciones de este orden las encontramos en las primeras experiencias del ser humano: la dinámica de formación de la niña es la adaptabilidad, el cuidado y la sumisión; en su disposición de adaptabilidad la mujer desde muy niña aprende las tareas propias del hogar: el cuidado y limpieza de la casa, el hilado y confección de prendas de vestir para toda la familia, la administración del hogar y atención a todas sus necesidades, el cuidado de los animales domésticos; todo esto una preparación (que la fija en el hogar) para su mayor tarea que será su maternidad; y así desde niña se va efectuando esta preparación psicológica y entrenamiento activo de lo que será su mundo.

En la administración del hogar la mujer tiene no sólo la iniciativa sino la decisión. Ella es la que guarda las llaves, dispone de los viveres, ordena la venta de los productos, animales y hasta terrenos, aún sin intervención del hombre; este no lo puede hacer sin el consentimiento

de la mujer. Sin embargo es el hombre el que guarda el dinero en efectivo.

En cuanto a la realización del trabajo agrario, en la zona Aymara hombres y mujeres trabajan por igual. La mujer tiende de hecho a abusar de sus fuerzas, a consecuencia de su fuerte sentido del deber. La mujer participa, no sólo ayuda, en el trabajo del hombre y aun ella lo realiza sola en ausencia de él.

La idea es muy arraigada entre el campesino Qolla que la felicidad de un matrimonio depende de la mujer. Su éxito económico y social o su fracaso, como matrimonio, es visto como éxito o fracaso de la mujer. De aquí la influencia de la mujer y el rol preponderante que ejerce en las decisiones familiares.

La autoridad de la mujer con respecto a los hijos pasa a segundo plano ya que es el padre el que conserva la máxima autoridad; la mujer le está en esto subordinada. Cuando los niños se muestran desobedientes ella prefiere que sea el padre quien aplique el castigo; esta actitud es comprensible ya que los modos de la mujer son más dulces y suaves y en estas ocasiones el niño necesita la voz fuerte del padre, sus órdenes recias y su actitud de mando. Le son necesarias las correcciones paternas tanto como el cariño materno; esto le forma y le hace crecer armónica y virilmente.

También es el padre el que da la autorización al hijo para migrar a la ciudad aunque la madre lo haya aprobado antes.

La autoridad máxima del hogar están pues ejercida por el padre de familia. En caso de que éste falte, la madre la asume y luego pasa a los hijos por orden de edad. Generalmente el hijo mayor, llegado a la mayoría de edad o adquirido el status de persona adulta por el matrimonio, hace las veces del padre en cuanto al ejercicio de la autoridad dentro y fuera de la familia.

También es tarea de la mujer el cuidado de la salud de todos los miembros de la familia. Ella conoce la medicina tradicional herbolaria y también la religiosa; ella se encarga de pedir la asistencia de los "yatiris" (hombres de medicina) para que den su diagnóstico quienes generalmente recetan una ceremonia ritual religiosa para aplacar a los espíritus y conseguir la curación del enfermo.

Su vinculación tan estrecha al hogar, y su casi completa permanencia en el mundo angosto de la comunidad, hacen que la mujer se identifique con los valores tradicionales de su ayllu. Ella se aferra a su idioma y vestido; los escasos contactos que ha tenido con el mundo exterior a su comunidad la hacen más conservadora y más opuesta al cambio. Su situación personal, ese "querer ser lo que se es", como opción personal de la mujer campesina hace que se muestre reacia a todo cambio cultural porque rompe la estabilidad que ella está encargada de custodiar.

El aislamiento cultural de la mujer se manifiesta más claramente en el monolingüismo, el analfabetismo, la baja escolaridad y el tradicionalismo frente al proceso de cambio que ha afectado al hombre en su mentalidad y actitudes, ya que éste ha tenido contactos con centros urbanos y situaciones culturales de otras regiones del país.

Esta situación trae consigo la marginación social de la mujer campesina. En las encuestas realizadas entre las mujeres del campo hemos constatado que ella no participa en el gobierno y dirección de la comunidad. Nunca son elegidas para los cargos y funciones comunitarias. En las reuniones comunales lo que se le pide es su presencia, no su intervención directa. Ciertamente la decisión del varón estará influenciada por la de la mujer, puesto que ella tiene en el hogar la decisión plena, pero no en el plano público.

En la vida social, la mujer es mal vista si se presenta sola, salvo el caso de ausencia del esposo y esto como medida de emergencia.

Frente a toda esta situación, las mujeres jóvenes en el Altiplano reaccionan: "Está mal que (ellas) no den (sus) opiniones en público". "La mujer tiene igual derecho a expresar su opiniones". "Las mujeres también

tienen buenas ideas que comunicar".

El mutismo al que han estado sometidas y la apatía que este mutismo engendra son la causa por la cual ellas "se sienten inferiores porque el hombre no acepta sus ideas, él tiene más formación; ella no tiene costumbre de hablar en público ni de participar en reuniones. Las relaciones culturales en que se encuentra no permite la interacción de la mujer en las reuniones, aunque la mujer tenga la opinión plena en el hogar" (reunión de señoras y señoritas promotoras del sector Aymara del Altiplano - Juli, 13-8-70).

Hemos visto que desde su niñez el rol de la mujer es claramente definido, lo que hace que ella sabe con exactitud lo que tendrá que realizar a lo largo de su vida. Esta clara definición de su rol hace que el hombre la aprecia por la estabilidad hogareña y emocional que ello significa. El hombre busca a la mujer, la mujer le espera.

El afán de la mujer será demostrar su laboriosidad porque es lo que se espera de ella; de tal modo que se ve en ella un medio de consecución económica lo que le impide ser sujeto creador de su propio destino. Así es como la mujer renuncia a realizar lo que personalmente anhela para cumplir con las expectativas y los cánones establecidos de su grupo cultural.

Es precisamente porque la mujer significa para el varón seguridad que es sumamente importante recuperarse por la educación de la mujer Aymara, sabiendo que de ella dependen los cambios y la posibilidad de una nueva orientación cultural.

6) Consideraciones Pastorales.

La pastoral de la Iglesia en el Altiplano se ha orientado a la liberación del campesino, es decir: quiere "hacer que el campesino sea gestor de su propio destino" (Comisión de pastoral del campo - Juli 1971).

Liberación es un proceso ascendente que permite a la persona su propio desarrollo. Es un proceso de maduración personal y colectivo y una acción para salir de un estado subhumano en el que la persona es esclava de costumbres y sistemas, donde es objeto y no sujeto. Es salir de una situación donde el ser humano es instrumentalizado y donde no hay ejercicio de la libertad, responsabilidad, crecimiento físico-moral, espiritual y afectivo.

Meta importante de esta proyección pastoral es la liberación de la mujer campesina. Esto significa: iniciarla en el proceso ascendente que le permita un desarrollo armónico, una maduración intelectual afectiva y psicológica en un trabajo que la extraiga de su mundo reducido y le ensanche las fronteras de su poder deliberativo y de decisión. Será necesario crear un ambiente familiar, social y comunitario en el que la mujer sea aceptada en el pleno uso de su libertad y responsabilidad, lo que no puede suceder, como dice el Concilio: "cuando se niega a la mujer el derecho a escoger libremente esposo y de abrazar el estado de vida que prefiera o se le impida tener acceso a una educación y a una cultura iguales a las que se le concede al hombre (G.S.29).

Mientras el hombre campesino va afirmándose en su dignidad por los cambios fundamentales que se van realizando en su persona, la mujer se queda como un grupo esencialmente tradicional por el aislamiento cultural.

No se puede pensar obrar por la "liberación de la mujer campesina" sin procurar simultáneamente la liberación global del campesino Aymara; ni se puede buscar la liberación del campesino desconociendo la envergadura del problema de la mujer campesina.

La sociedad a la que esperamos estará integrada por hombres y mujeres libres, perfectos en cuanto humanos pero que, juntos, la formaran armónicamente.

El programa es vasto. No puedo ofrecer recetas pastorales; pero sí enumerar áreas de acción, centros focales de los que se seguirá una acción pastoral organizada y viable que llevará a solventar el problema que nos ocupa.

A. Formación del carácter de la mujer.

La experiencia indica que la escolarización de la mujer y la consiguiente integración en la cultura nacional predominante es el factor decisivo en la formación de su carácter. Es de todo punto necesario mejorar el standard educativo de la mujer dándole un margen amplio a la espontaneidad e iniciativa.

Sería injusto seguir afirmando que el sacrificio y el sufrimiento son virtudes necesarias a la mujer. La resignación, la callada paciencia no pueden continuar siendo la única respuesta de la mujer; por el contrario está la exigencia moral de remediar la "debilidad" de la mujer en beneficio de la comunidad y de la dicha individual exactamente como se combate la pobreza y la enfermedad. Se tiene que romper la idea errónea de que solo el hombre debe tener acceso a la instrucción.

B. Apertura hacia el mundo exterior.

Cuando la mujer campesina ha tenido oportunidad de emigrar de su comunidad a la ciudad, su complejo de inferioridad y subordinación ha evolucionado notablemente. Para que la mujer desarrolle la visión de su universo es necesario que salga del aislamiento de su hogar y como primer paso es necesario romper el proteccionismo y paternalismo exagerado a que la condena la vigilancia paterna. Los padres campesinos han de incluir en su sistema educativo una sana educación sexual a sus hijos, junto con la autovaloración y autoestima, e infundir en sus hijas una confianza en ellas que se apoye en la propia responsabilidad. Deben preparar a sus hijas a actuar en la vida y no a huir de los peligros.

El proceso de cambio ya ha comenzado y este proceso transitorio de aculturación en el plano sociológico se denomina "cholificación". Pero la "cholificación" es una insultante e irrisoria forma de integración del campesino en el mundo urbano.

La familia, en la clase "chola", tiene patrones de conducta individualistas y la movilidad constante del varón hace que la autoridad máxima en el hogar esté en la mujer. La mujer es bilingüe y se libera de las funciones familiares y domésticas, dedicándose al pequeño comercio que le da también una independencia económica.

¿Será aconsejable este proceso para que la campesina proyecte su futuro? Decididamente NO porque la cholificación presenta una inestabilidad sociocultural, una destrucción de la estabilidad familiar de que goza la mujer campesina. Es una situación que no ofrece garantías socio-económicas porque el hombre cholo no tiene patrones firmes de moralidad y religión.

Lo que se pretende con la movilidad social es que haya un intercambio recíproco de valores culturales, no una destrucción o negación de la cultura campesina. La transculturación se obtendrá únicamente por la educación integral de las masas campesinas.

C. Valoración y promoción del trabajo de la mujer.

El cuadro social, los patrones culturales, el ambiente en que la mujer se desarrolla le han impuesto unas tareas. Ya hemos visto cómo la mujer desde muy niña se prepara a su misión de esposa vista como servicio del varón. El trabajo de la mujer no puede quedar reducido a esto. Ella ha sabido imprimir su "alma manual" artística en la artesanía local.

La Iglesia en su fidelidad a la Biblia, a la vez que elogia la virtud del trabajo de la mujer hacendosa (Prov. 31, 1-10) debe proponer nuevas metas de actividad femenina en el amplio campo de la actividad del grupo humano.

D. La promoción social de la mujer.

En este campo la Iglesia puede hacer mucho, creando "clubs de ma-

dres" como plataforma de una transformación integral de la mujer. En el ejemplo antes citado del grupo de mujeres del altiplano, han llegado a conclusiones lúcidas al expresar que es urgente "convencer a los hombres que deben respetar y aceptar las ideas de la mujer". También son conscientes de que es urgente "enseñar a la mujer a hablar en público, a expresarse en las reuniones".

La mujer debe salir del silencio en el que está sumida en las funciones públicas.

El cambio de mentalidad se logrará ayudándoles a pensar, estimulando su creatividad, educando su iniciativa y que ese poder de decisión que ya se les concede en el ámbito familiar se ejerza también a nivel comunal.

E. Preparación para el matrimonio.

El campesino Aymara considera el matrimonio como el culmen de la vida, lo mismo para el hombre que para la mujer. En el plano social da estabilidad al hombre frente a la sociedad; además el campesino atribuye un valor sagrado al matrimonio religioso.

La Iglesia debe ayudar a toda la juventud cristiana a prepararse no sólo por su capacidad de trabajo sino por la valoración de la persona humana como persona.

Para la preparación al matrimonio hemos de insistir en la educación sexual de la juventud. No se trata únicamente de una información fisiológica sino de la formación de la personalidad sexual. La pubertad y la adolescencia son las épocas en que la irresponsabilidad propia de la edad acarrea las graves consecuencias, y siempre más graves para la mujer que para el hombre.

El matrimonio al que se preparan los jóvenes es la etapa de la vida en que el uso de la sexualidad es una interrelación personal responsable, no sólo sana sino santa.

La dignidad de la mujer en su destino de ser madre, es una dignidad humana tan grande que merece el cuidado, el respeto y la consideración del hombre; dignidad en la que el hombre tiene su parte y su responsabilidad.

En el rito del matrimonio cristiano las palabras de compromiso de los contrayentes contienen toda la filosofía y motivación de la vida matrimonial cuando dicen: "Yo te recibo a tí como esposo (esposa) y prometo ser-te fiel en lo favorable y en lo adverso, con salud y enfermedad y así amarte y respetarte todos los días de mi vida".

La preparación al matrimonio debe ayudar al cumplimiento mutuo de este voto, el cual exige un compromiso de amor total y auténtico que sólo se da cuando no existe subordinación de uno al otro en la comunicación diaria. La felicidad conyugal está en la búsqueda de la felicidad del otro y en la superación de las inevitables contrariedades que acarrea la convivencia humana.

La planificación familiar es otro punto importante en la formación para el matrimonio.

La Iglesia, en el Concilio Vaticano II, apoya y reconoce el derecho que cada familia tiene a decidir el número de hijos que desea tener; esto no como un rechazo al nacimiento de los hijos sino dentro de un control y autodisciplina; los hijos son consciente y voluntariamente aceptados según las posibilidades económicas y sociales con que cuentan los padres quienes han de prever no sólo la crianza de los hijos, propiamente dicha, sino su educación y promoción humana.

F. La educación familiar.

La familia es, en expresión de los Padres de la Iglesia: la primera célula de Iglesia, la "ecclesiola"; es decir: células vivas de que se compone la gran Iglesia, el Pueblo de Dios.

La familia ha de irradiar de sí los grandes signos de que es portadora la Iglesia del Señor y si de entre estos es la Caridad la más perfecta,

síguese que es el amor el sello fundamental de que debe estar investido todo hogar.

Alrededor del amor que la madre encarna, todos los miembros de la familia se sentirán personas completas y libres. Todos deben velar porque este amor no se apague ni se enfríe, cada uno tiene su cometido en esta empresa fundamental para la felicidad de la familia y de la sociedad. La mujer tiene un papel primordial en este rol de ser el corazón del hogar.

La misión de la familia cristiana debe abarcar estos tres aspectos:

1) Formadora de personas: "En efecto la presencia e influencia de los modelos distintos y complementarios del padre y de la madre (masculino y femenino), el vínculo de afecto mutuo, el clima de confianza, intimidad, respeto y libertad, el cuadro de vida social con una jerarquía natural pero matizada por aquel clima, todo converge para que la familia se vuelva capaz de plasmar personalidades fuertes y equilibradas para la sociedad". (Documentos de Medellín).

2) Educadora de la fe: "Los esposos cristianos son para sí mismos, para sus hijos y demás familiares, cooperadores de la gracia y testigos de la fe. Son para sus hijos los primeros predicadores de la fe y los primeros educadores". (ibidem).

3) Promotora del desarrollo: "La familia es la primera escuela de las virtudes sociales (la justicia, cortesía, caridad, colaboración, verdad y trabajo, etc...) que necesitan todas las demás sociedades". (ibidem).

La familia cristiana no debe plantearse solamente la responsabilidad de educar la fe de los hijos, sino de llevar a éstos, como creyentes, a la tarea de transformar su comunidad, la sociedad y el mundo en el lugar digno del hombre, hijo de Dios.

Se espera mucho de la mujer para ello, pero ¿qué se le ofrece a ella?

Fuente: ADRIAN CHES 4, 1972, pp. 101 - 120.

LA MUJER Y LA POLITICA

José Carlos Mariátegui.

Uno de los acontecimientos sustantivos del siglo veinte es la adquisición por la mujer de los derechos políticos del hombre. Gradualmente hemos llegado a la igualdad política y jurídica de ambos sexos. La mujer ha ingresado en la política, en el parlamento y en el gobierno.

Más las reivindicaciones victoriosas del feminismo constituyen, realmente, el cumplimiento de una última etapa de la revolución burguesa y de un último capítulo del ideario liberal. Antiguamente, las relaciones de las mujeres con la política eran relaciones morganáticas. Las mujeres, en la sociedad feudal, no influyeron en la marcha del Estado sino excepcional, irresponsable e indirectamente. Pero, al menos, las mujeres de sangre real podían llegar al trono. El derecho divino de reinar podía ser heredado por hembras y varones. La Revolución Francesa, en cambio, inauguró un régimen de igualdad política para los hombres; no para las mujeres. Los Derechos del hombre podían haberse llamado, más bien, Derechos del Varón. Con la burguesía las mujeres quedaron mucho más eliminadas de la política que con la aristocracia. La democracia burguesa era una democracia exclusivamente masculina. Su desarrollo tenía que resultar, sin embargo, intensamente favorable a la emancipación de la mujer. La civilización capitalista dio a la mujer los medios de aumentar su capacidad y mejorar su posición en la vida. La habilitó, la preparó para la reivindicación y para el uso de los derechos políticos y civiles del hombre. Hoy, finalmente, la mujer adquiere estos derechos. Este hecho, apresurado por la gestación de la revolución proletaria y socialista, es todavía un eco de la revolución individualista y jacobina. La igualdad política, antes de este hecho, no era completa, no era total. La sociedad no se dividía únicamente en clases sino en sexos. El sexo confería o negaba derechos políticos. Tal desigualdad desaparece ahora que la trayectoria histórica de la democracia arriba a su fin.

El primer efecto de la igualdad política de los varones y las mujeres es la entrada de algunas mujeres de vanguardia en la política y en el manejo de los negocios públicos. Pero la trascendencia revolucionaria de este acontecimiento tiene que ser mucho más extensa. A los trovadores y los enamorados de la frivolidad femenina no les falta razón para inquietarse. El tipo de mujer, producido por un siglo de refinamiento capitalista, está condenado a la decadencia y al tramo. Un literato italiano, Piti-grilli, clasifica a este tipo de mujer contemporánea como un tipo de mamífero de lujo. Y bien, este mamífero de lujo se irá agotando poco a poco. A medida que el sistema socialista reemplace al sistema individualista, decaerán el lujo y la elegancia femeninas. Paquín y el socialismo son incompatibles y enemigos. La humanidad perderá algunos mamíferos de lujo; pero ganará muchas mujeres. Los trajes de la mujer del futuro serán menos caros y suntuosos; pero la condición de esa mujer será más digna. Y el eje de la vida femenina se desplazará de lo individual a lo social. La moda no consistirá ya en la imitación de una Mme. Pompadour ataviada por Paquín. Consistirá, acaso, en la imitación de una Mme. Kollontay. Una mujer, en suma, costará menos, pero valdrá más.

Los literatos enemigos del feminismo temen que la belleza y la gracia de la mujer se resientan a consecuencia de las conquistas feministas. Creen que la política, la universidad, los tribunales de justicia, volverán a las mujeres unos seres poco amables y hasta antipáticos. Pero esta creencia es infundada. Los biógrafos de Mme. Kollontay nos cuentan que, en los dramáticos días de la revolución rusa, la ilustre rusa tuvo tiempo y disposición espiritual para enamorarse y casarse. La luna de miel y el ejercicio de un comisariato del pueblo no le parecieron absolutamente incompatibles ni antagónicos.

A la nueva educación de la mujer se le deben ya varias ventajas sensibles. La poesía, por ejemplo, se ha enriquecido mucho. La literatura de las mujeres tiene en estos tiempos un acento femenino que no tenían antes.

En tiempos pasados la literatura de las mujeres carecía de sexo. No era generalmente masculina ni femenina. Representaba a lo sumo un género de literatura neutra. Actualmente, la mujer empieza a sentir, a pensar y a expresarse como mujer en su literatura y en su arte. Aparece una literatura específica y esencialmente femenina. Esta literatura nos descubrirá ritmos y colores desconocidos. La Condesa de Noailles, Ada Negri, Juana de Ibarbourou, ¿no nos hablan a veces un lenguaje insólito, no nos revelan un mundo nuevo?

Félix del Valle tiene la traviesa y original intención de sostener en un ensayo que las mujeres están desalojando a los hombres de la poesía. Así como los han reemplazado en varios trabajos, parecen próximas a reemplazarlos también en la producción poética. La poesía, en suma, comienza a ser oficio de mujeres.

Pero ésta es, en verdad, una tesis humorística. No es cierto que la poesía masculina se extinga, sino que por primera vez se escucha una poesía característicamente femenina. Y que ésta le hace a aquella, temporalmente, una concurrencia muy ventajosa.

Fuente: Mariátegui, José Carlos, Temas de Educación, Lima, Alauta, 1978, pp. 123-128.

LAS REIVINDICACIONES FEMINISTAS

Laten en el Perú las primeras inquietudes feministas. Existen algunas células, algunos núcleos de feminismo. Los propugnadores del nacionalismo a ultranza pensarán probablemente: he ahí otra idea exótica, otra idea forastera que se injerta en la mentalidad peruana.

Tranquilemos un poco a esta gente aprensiva. No hay que ver en el feminismo una idea exótica, una idea extranjera. Hay que ver, simplemente, una idea humana: una idea característica de una civilización, peculiar a una época. Y, por ende, una idea con derecho de ciudadanía en el Perú, como en cualquier otro segmento del mundo civilizado.

El feminismo no ha aparecido en el Perú artificial ni arbitrariamente. Ha aparecido como una consecuencia de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer. Las mujeres de real filiación feminista son las mujeres que trabajan, las mujeres que estudian. La idea feminista prospera entre las mujeres de oficio intelectual o de oficio manual: profesoras universitarias, obreras. Encuentra un ambiente propicio a su desarrollo en las aulas universitarias, que atraen cada vez más a las mujeres peruanas, y en los sindicatos obreros, en los cuales las mujeres de las fábricas se enrolan y organizan con los mismos derechos y los mismos deberes que los hombres. Aparte de este feminismo espontáneo y orgánico, que recluta sus adherentes entre las diversas categorías del trabajo femenino, existe aquí, como en otras partes, un feminismo de diletantes un poco pedante y otro poco mundano. Las feministas de este rango convierten el feminismo en un simple ejercicio literario, en un mero deporte de moda.

Nadie debe sorprenderse de que todas las mujeres no se reúnan en un movimiento feminista único. El feminismo tiene, necesariamente, varios colores, diversas tendencias. Se puede distinguir en el feminismo tres tendencias fundamentales, tres colores sustantivos: feminismo burgués, feminismo pequeño-burgués y feminismo proletario. Cada uno de estos feminismos formula sus reivindicaciones de una manera distinta. La mujer burguesa solidariza en feminismo con el interés de la clase conservadora. La mujer proletaria consustancia su feminismo con la fe de las multitudes revolucionarias en la sociedad futura. La lucha de clases -hecho histórico y no aserción teórica- se refleja en el plano feminista. Las mujeres, como los hombres, son reaccionarias, centristas o revolucionarias. No pueden, por consiguiente, combatir juntas la misma batalla. En el actual panorama humano, la clase diferencia a los individuos más que el sexo.

Pero esta pluralidad del feminismo no depende de la teoría en sí misma.

Depende, más bien, de sus deformaciones prácticas. El feminismo, como idea pura, es esencialmente revolucionario. El pensamiento y la actitud de las mujeres que se sienten al mismo tiempo feministas y conservadoras carecen, por tanto, de íntima coherencia. El conservantismo trabaja por mantener la organización tradicional de la sociedad. Esa organización niega a la mujer los derechos que la mujer quiere adquirir. Las feministas de la burguesía aceptan todas las consecuencias del orden vigente, menos las que se oponen a las reivindicaciones de la mujer. Sostienen tacitamente la tesis absurda de que la sola reforma que la sociedad necesita es la reforma feminista. La protesta de estas feministas contra el orden viejo es demasiado exclusiva para ser válida.

Cierto que las raíces históricas del feminismo están en el espíritu liberal. La revolución francesa contuvo los primeros gérmenes del movimiento feminista. Por primera vez se plantó entonces, en términos precisos, la cuestión de la emancipación de la mujer. Babeuf, el líder de la conjuración de los iguales, fue un asertor de las reivindicaciones feministas. Babeuf arengaba así a sus amigos: "no impongáis silencio a este sexo que no merece que se le desdeñe. Realzad más bien la más bella porción de vosotros mismos. Si no contáis para nada a las mujeres en vuestra república, hareis de ellas pequeñas amantes de la monarquía. Su influencia será tal que ellas la restaurarán. Sí, por el contrario, las contáis para algo, hareis de ellas Cornелиas y Lucrecias. Ellas os darán Brutos, Gracos y Scevolas". Polemizando con los anti-feministas, Babeuf hablaba de "este sexo que la tiranía de los hombres ha querido siempre anonadar, de este sexo que no ha sido inútil jamás en las revoluciones". Mas la revolución francesa no quiso acordar a las mujeres la igualdad y la libertad propugnadas por estas voces jacobinas o igualitarias. Los Derechos del Hombre, como una vez he escrito, podían haberse llamado, más bien Derechos del Varón. La democracia burguesa ha sido una democracia exclusivamente masculina.

Nacido de la matriz liberal, el feminismo no ha podido ser actuado durante el proceso capitalista. Es ahora, cuando la trayectoria histórica de la democracia llega a su fin, que la mujer adquiere los derechos políticos y jurídicos del varón. Y es la revolución rusa la que ha concedido explícita y categoricamente a la mujer la igualdad y la libertad que hace más de un siglo reclamaban en vano de la revolución francesa Babeuf y los igualitarios.

Mas si la democracia burguesa no ha realizado el feminismo, ha creado involuntariamente las condiciones y las premisas morales y materiales de su realización. La ha valorizado como elemento productor, como factor económico, al hacer de su trabajo un uso cada día más extenso y más intenso. El trabajo muda radicalmente la mentalidad y el espíritu femeninos. La mujer adquiere, en virtud del trabajo, una nueva noción de sí misma. Antigualmente, la sociedad destinaba a la mujer al matrimonio o a la barraganía. Presentemente, la destina, ante todo, al trabajo. Este hecho ha cambiado y ha elevado la posición de la mujer en la vida. Los que impugnan el feminismo y sus progresos con argumentos sentimentales o tradicionalistas pretenden que la mujer debe ser educada sólo para el hogar. Pero, prácticamente, esto quiere decir que la mujer debe ser educada sólo para funciones de hembra y de madre. La defensa de la poesía del hogar es, en realidad, una defensa de la servidumbre de la mujer. En vez de ennoblecer y dignificar el rol de la mujer, lo disminuye y lo rebaja. La mujer es algo más que una madre y que una hembra, así como el hombre es algo más que un macho.

El tipo de mujer que produzca una civilización nueva tiene que ser sustancialmente distinto del que ha formado la civilización que actualmente declina. En un artículo sobre la mujer y la política, he examinado así algunos aspectos de este tema: "a los trovadores y a los enamorados de la trivialidad femenina no les falta razón para inquietarse. El tipo de mujer creado por un siglo de refinamiento capitalista está condenado a la decadencia y al tramonto. Un literato italiano, Pitigrilli, clasifica a este tipo de mujer contemporánea como un tipo de manífero de lujo.

"Y bien, este manífero de lujo se irá agotando poco a poco. A medida que el sistema colectivista reemplaza al sistema individualista, decaerán el lujo y la elegancia feminista. La humanidad perderá algunos maníferos de lujo; pero ganará muchas mujeres. Los trajes de la mujer del futuro serán menos caros y suntuosos; pero la condición de esa mujer será más digna. Y el eje de la vida femenina se desplazará de lo individual a lo social. La moda no consistirá ya en la imitación de una moderna Mme. Pompadour ataviada por Paquin. Consistirá, acaso, en la imitación de una Mme. Kollontay. Una mujer, en suma, costará menos, pero valdrá más".

El tema es muy vasto. Este breve artículo intenta únicamente constatar el carácter de las primeras manifestaciones del feminismo en el Perú y ensayar una interpretación muy sumaria y rápida de la fisonomía y del espíritu del movimiento feminista mundial. A este movimiento no deben ni pueden sentirse extraños ni indiferentes los hombres sensibles a las grandes emociones de la época. La cuestión femenina es una parte de la cuestión humana. El feminismo me parece, además, un tema más interesante e histórico que la peluca. Mientras el feminismo es la categoría, la peluca es la anécdota.

Fuente: Mariátegui, José Carlos, Temas de Educación, Lima, Anauta, 1978, pp. 129-133.

EL PODER DE DECISION DE LA MUJER QUECHUA

47

Por: D. Irene Núñez del Prado B.

La unidad marido-mujer entre los quechuas es muy fuerte y sólida. La estabilidad de las parejas está garantizada por un alto control social e interdependencia económica que dificulta la existencia de un individuo sin pareja.

En el aspecto normativo existe un desbalance favorable al hombre a quien se reconoce como cabeza del hogar bajo cuya autoridad se encuentran el resto de los miembros del mismo. En este artículo pretendo mostrar la participación de la mujer en la toma de decisiones, que modificando la norma de asimetría varón-mujer colocan a ésta última en un casi plano de igualdad de realización frente al varón quechua.

La interdependencia económica, de la que antes hablamos, entre los quechuas se encuentra basada en la rigurosa división del trabajo según el sexo. Existen delimitados campos de actividad masculina y campos de actividad femenina. Cualitativamente las actividades adjudicadas a las mujeres respecto a las de los varones pueden variar de acuerdo al piso ecológico en que la comunidad quechua esté ubicada. Las tareas de una mujer en una comunidad básicamente agrícola, no serán las mismas que en una comunidad ganadera; pero siempre estarán nitidamente diferenciadas de las tareas de los hombres de su propia comunidad.

Por encima de todo esto, por lo general, las tareas asignadas a las mujeres están vinculadas con la administración y distribución de la producción. La mujer por ello es elemento activo en los ciclos de producción, ya que en la distribución deberá considerarse las formas o medios de asegurar el capital para el nuevo ciclo de producción anual. La capacidad de decisión de la mujer quechua deriva justamente del hecho de que ella es un elemento económicamente activo.

Como base primordial del presente trabajo voy a referirme a los campos económico y político y a la toma de decisiones de la mujer en dichos ámbitos. En forma complementaria haré referencia a otros aspectos importantes que juzgue de interés para obtener una visión panorámica de la situación de la mujer.

Igualmente quiero aclarar que en forma básica haré referencia a datos de zonas agrícolas antes que de zonas pastoriles o ganaderas, debido a que mi mayor experiencia de campo se da en las primeras más que en las segundas.

1) En el Campo Económico.

Una vez obtenida la cosecha es íntegramente puesta bajo dominio y control de la mujer. Ella habrá de realizar una disposición adecuada que garantice el mantenimiento de la familia durante un año (hasta la obtención de la nueva cosecha). Separará la semilla que deberá ser utilizada en el nuevo ciclo agrícola. Dedicará una parte de la cosecha para trueque de productos, para confección de alimentos de retribución a las personas que concurran a laborar al terreno familiar, para comidas ceremoniales y festivas. En caso de cultivadores de maíz una parte estará dedicada a la elaboración de chicha, entre otros productores se dedicará una parte para trueque específico por maíz para el mismo fin.

Todas estas distribuciones deberán ser hechas por la mujer, por lo tanto es ella la que tiene atribuciones para delimitar las cantidades dedicadas a cada una de estas esferas y realizar ahorro o reajuste en unas y otras para obtener una porción de ganancia a fin de año utilizable en diversos efectos (obtención de lana para la vestimenta de la familia, comprar instrumentos de labranza etc.).

La posibilidad de decisión del marido sobre la cosecha es limitada. Esta limitación se la salvaguarda no sólo a través de la norma sino que, también se emplea todo un aparato de creencias sobrenaturales con ese fin. "El varón no debe sacar productos del taje (granero) porque la cosecha disminuirá o se malogrará y la familia irá a la ruina como castigo por esa falta". Si la primera hija de un matrimonio es mujer la prosperidad vendrá y la familia obtendrá buenas cosechas, por ello se la llama Taje. La llegada de un varón como hijo primero por el contrario no traerá suerte sino que más bien producirá baja en la economía familiar.

El marido no puede tomar cuentas a su mujer sobre el empleo que ésta haya hecho de la cosecha y sólo será consultado cuando se trate de vender un porcentaje considerable de ella, hecho que casi nunca se produce.

Existen bienes cuya adquisición debe hacerse en efectivo (velas, sal, kerosene etc.) siendo el dinero obtenido mediante este ahorro del que hablamos anteriormente o mediante jornales de trabajo que el varón pueda obtener. Los jornales pueden quedar bajo control y dominio del varón pero por lo general son entregados a las mujeres ya que "los varones no saben esas cosas de dinero".

Por consiguiente, en el plano económico la mujer quechua andina posee un alto grado de decisión. Ella decide cómo se emplea la cosecha y de ella depende también el estado económico de la familia. Esto en cuanto a las mujeres casadas se refiere.

Las mujeres que anómalamente han quedado solteras son miradas en la comunidad con desprecio, puesto que su estado es explicado como resultado de su ineptitud para desempeñar labores femeninas. La vida para este tipo de mujeres es muy dura, por lo general son muy pobres y viven allegadas a algún familiar. Se les trata muy despectivamente y ocupan una posición inferior frente al resto de mujeres.

Las viudas, en cambio, gozan de consideración y respeto. A la muerte de su esposo se convierten en jefes de familia. Para el aspecto económico poseen una salida sustitutiva: la yunta de bueyes es considerada en el terreno del trabajo agrícola como equivalente a un hombre; es decir, un día de trabajo/hombre es equivalente a un día trabajo/yunta. Las mujeres buscan que en vida del marido éste adquiriera una yunta de bueyes como seguro para casos de viudez. Cuando la mujer enviuda empieza a enviar la yunta de bueyes a las labores agrícolas de ayni que su marido debía cumplir. Los individuos a cuya chacra o terreno ha ido la yunta a laborar tienen la obligación de ir en reciprocidad a laborar las tierras de la viuda.

El viudo en cambio no posee una alternativa sustitutiva de su mujer por lo que por lo general se ve impulsado a contraer segundas nupcias ya que la elaboración de la comida para los días de trabajo, la administración económica de la producción, hechos indispensables para la supervivencia de la familia no pueden ser asumidos más que por otra mujer que en este caso sería la segunda esposa del jefe de familia.

2) En el Campo Político.

La norma establece un desbalance formal en la situación varón-mujer. El es formalmente el representante de la familia ante el grupo y asciende en la estructura política. La mujer posee casi un rol pasivo en este aspecto.

En el terreno real todo ascenso del marido se refleja en una ascensión paralela de su mujer y de su familia. La mujer ocupará en el círculo femenino un lugar semejante al que su marido ocupa en el círculo masculino.

La formalización ritual de las diversas posiciones que alcanza un varón son conferidas tanto a él como a su mujer. Ambos son agasajados en forma conjunta, marchan juntos en las presentaciones públicas e incluso se le nomina conjuntamente en algunos casos, por ejemplo en los cargos religiosos se habla de ellos como carguyoquna: los carguyoq o los que hacen el cargo.

La consecución de posiciones político-sociales entre los quechuas está directamente vinculada con la distribución económica que los individuos realicen. Es decir, para obtener una mayor posición socio-política el individuo deberá realizar un fuerte desembolso económico a través de Cargos Religiosos. Siendo la mujer la encargada de administrar la producción, deberá ella contribuir al ascenso de su marido que en realidad viene a ser también suyo. Es el varón el que debe ascender, mas es la mujer la que debe procurarle los medios para ello. Una razón más para la fuerte integración de la pareja. La mujer se verá precisada a realizar muchas actividades de ahorro, inversión etc., para poder contar con los medios económicos que harán frente a los gastos previos a la obtención de un cargo político por su marido. Sin su contraparte masculina ella no puede ascender social o políticamente. Ambos cónyuges por tanto pueden decidir en este aspecto en condiciones casi igualitarias, una negativa del marido a aspirar a determinado cargo impedirá a la mujer la posibilidad de ascender a la posición deseada, una negación de la mujer a cooperar económicamente también dejará trunca la voluntad de ascenso del marido.

En la participación de la vida comunal se presenta el panorama siguiente: el varón participa activamente en las asambleas y reuniones comunitarias como portavoz de la familia, la mujer no habla ni participa activamente en las discusiones comunales. Consideremos ahora la naturaleza de estos hechos, el varón es un portavoz; es decir, recoge la opinión de los integrantes de su familia y expone estas decisiones. De ninguna manera es el que toma las decisiones por su familia, ni es el que autoritariamente impone su parecer y su criterio. La mujer asistente mudo a las asambleas es receptor de los hechos y toma por su propia cuenta un criterio, una posición frente a los hechos. Al volver ambos al hogar se tratará el asunto en la intimidad y ella expondrá a su marido su parecer al respecto. Muchas veces argumentos en contra de lo expresado por el varón públicamente en la asamblea, serán capaces de hacer tambalear la opinión de éste e incluso con seguir un retractamiento total. "Lo he pensado mejor" será la justificación formal que esgrimirá al no ser consecuente con lo opinado anteriormente.

Desgraciadamente este hecho no se ha tomado en cuenta cuando se ha tratado mediante una asamblea de obtener la aceptación de la comunidad para la realización de determinados planes. Se ha exigido un pronunciamiento inmediato de la comunidad y en base a lo obtenido en una sola asamblea se han elaborado planes de desarrollo destinados de antemano al fracaso. La decisión diferida sería en estos casos algo muy útil, ya que sería la forma de captar realmente el sentir de la comunidad. Una asamblea debe dedicarse a la exposición de motivos y posibilidades, es decir al aspecto informativo y citar a otra asamblea a los dos o tres días para que en ella, después de haber consultado el parecer de sus hogares, puedan los quechuas pronunciarse al respecto. Esta sería la única forma viable por la cual se podrían obtener resultados más satisfactorios cuando se trate de emprender alguna obra de desarrollo o cualquier otro tipo de actividad que deberá contar con el apoyo de una comunidad quechua. Las opiniones que los individuos se traducen en una decisión diferida será mas aproximada a conseguir la realización de lo expresado.

Se destaca nítidamente la importancia de la opinión de la mujer ya que el varón no toma sus decisiones arbitrariamente e incluso puede preferir desdecirse públicamente a tener que contrariar a su mujer creándose internamente una situación caótica. Por otro lado, nuevamente las realizaciones que deberán requerir apoyo económico sólo podrán llevarse a cabo si las mujeres están favorablemente dispuestas a ello.

3) Otros Ambitos de Decisión de la Mujer Quechua.

Actualmente me encuentro participando en la aplicación de una encuesta sobre Educación Bilingüe en la Quinta región educativa de mi país (Perú). En la zona de Andahuaylas, Apurímac; hemos encontrado que los varones se niegan a responder a las encuestas sin consultar con su mujer o sin que ella esté presente. Igual actitud se observó en las mujeres. También, al responderlas lo hacen conjuntamente, tal es el caso que muchas veces estando el investigador preguntando a uno de ellos obtiene la respuesta del otro y no hay forma de qué entonces el encuestado conteste individualmente a la pregunta. Es altamente relevante este hecho para mostrar la unidad del grupo conyugal del cual varón-mujer son sólo partes integrantes. Ellos no tienen sentido como individuos solos, sino es la pareja conyugal la que posee importancia.

Cualquier decisión que haya de tomarse y afecte al hogar debe ser consultada entre marido y mujer y exteriorizan la decisión a través de uno de ellos.

La vida social de varón y mujer es equivalente. El varón posee su núcleo de relaciones masculinas en el trabajo y la mujer paralelamente posee también relaciones femeninas vinculadas al trabajo. La elaboración de las comidas de los días de labor, requiere mas mano de obra que la de los días ordinarios, por lo que la mujer aglutinará a su alrededor a otras mujeres que bajo normas de reciprocidad colaborarán con ella ese día.

El comportamiento conyugal es considerado de vital importancia por la comunidad, de allí que haya una estrecha vigilancia social sobre él. La fidelidad conyugal es exigida tanto a los varones como a las mujeres y la quiebra de ella implica castigos sobrenaturales a toda la comunidad. En los casos donde ha existido adulterio comprobado, por lo general la comunidad ha exigido a los transgresores el abandono del lugar para evitar los castigos sobrenaturales (heladas, pérdida de cosechas etc.). De aquellos sospe-

Los ritos de propiación a lo sobrenatural más importantes son realizados por la pareja varón-mujer. Sólo ritos de propiación cotidiana: en el trabajo o antes de cocinar, pueden ser realizados individualmente. La presencia de ambos cónyuges es importante para la realización de ritos importantes y se incide también en su participación activa dentro del ritual.

La participación en diferentes acciones por lo general, la influencia en la decisión de asuntos diversos campos hace que marido y mujer tengan una participación interrelacionada. La consideración social se otorga a los dos, no quedando uno de ellos relegado frente al otro.

4.) Conclusiones.

1. En el presente artículo me he propuesto mostrar cómo a pesar de un desbalance formal normativo aparente entre varón-mujer los quechuas en el terreno real brindan a la mujer una posición altamente equilibrada con respecto a la del varón, donde sus decisiones son de peso y de valor para la acción. La toma de decisiones se encuentra equilibrada y distribuida de forma que la mujer no sea un ente meramente pasivo sometido a la autoridad de su marido sino que efectivamente pueda participar en la toma de decisiones en igual medida que el varón.

2. El modelo de la pareja conyugal quechua es un modelo altamente satisfactorio en cuanto a posibilidades de realizaciones personales que brinda a sus miembros. Una mujer quechua posee dentro de la institución matrimonial mayor garantía de realización personal que la mujer occidental por ejemplo.

Es parte de la población económicamente activa. Participa activamente en la producción y posee control fuerte sobre la economía familiar.

Es parte activa en la vida política de su marido.

No puede bajo ningún concepto, permanecer marginada a las decisiones que tome su esposa es parte de ellas y parte muy importante.

Tanto la mujer como el varón están impedidos de tomar decisiones arbitrales que puedan afectar al otro cónyuge y al hogar en general.

El poder de decisión que la mujer posee en el plano económico hace que tenga gran ascendencia en el resto de planos donde el factor económico sea importante para dar realidad efectiva a las decisiones y motivaciones del hogar.

3. La fuerte interdependencia varón-mujer hace que la institución matrimonial entre los quechuas tenga un alto grado de estabilidad y duración en el tiempo. Hay entre los individuos una mayor tendencia a mantener la unión en forma estable, tendencia que es fortalecida por la presión social que con este fin se establece.

* * * * *

LAS MUJERES CAMPESINAS DEL ALTIPLANO PUNEÑO Y SUS
PROBLEMAS PARA ORGANIZARSE

Josefa Ramírez Peña

1. LA PROBLEMÁTICA DEL CAMPO PUNEÑO:

Puno es uno de los departamentos del Perú con mayor densidad de población campesina, por lo que constituye una de las Zonas de mayor postergación social y económica y con índices más altos de analfabetismo, sobre todo su población femenina.

Esta situación es producto de un proceso histórico, cuyas raíces las encontramos en las formas tan distintas y desiguales de desarrollo socio-económico que se han generado en el país desde que se trun- cara la economía inca.

Permanentemente, sobre Zonas como el Altiplano Puneño, las preo- cupaciones e intereses de los grupos económicos coloniales y/o oli- garquicos, según la época, incidieron en la extracción de materia prima: lana, minerales. Para ello, la construcción del ferrocarril, un sistema de haciendas y autoridades locales, colaboraron en hacer de Puno una simple despensa o proveedor de productos para las ciu- dades como Arequipa, Lima, Cusco y puertos exportadores como Islay y Matarani.

A pesar del control social ejercido por autoridades y terrate- niente, el campesinado puneño, durante los años y épocas más difí- ciles de la dominación colonial primero, y luego durante la explo- tación terrateniente, pudo hacer algunos reclamos al sistema impues- to, y aunque casi siempre estos fueron silenciados por dicho siste- ma, permitió que este sector marginado expresara de algún modo su descontento, muy en especial entre fines del siglo XIX y primeras décadas del XX.

Pero el sistema de hacienda donde prevalecían relaciones servi- les, no contribuyó nada al desarrollo de la Región, muy al contra- rio devino en fortalecer grupos de exportadores o grupos que desde Arequipa o Cusco controlaban la economía a través del comercio.

Paralelamente los gobiernos civiles o militares que se suceden en la dirección del país, no harán más que contentar y resarcir los favores recibidos por los grupos de poder local. En Puno esta si- tuación se hará mucho más evidente, luego de haber sido sofocadas las principales sublevaciones en las haciendas.

La escuela, que se comienza a extender en el campo a comienzos del presente siglo, será una de las instituciones que más obstácu- los tiene en sus inicios, pues había mucho temor de que nuevas i- deas fomentaran reclamos en los colonos o campesinado pobre que ser- vían en las haciendas.

Se sucederán algunas leyes y solicitudes de parte de institucio- nes indigenistas que abogarán por la situación del campesinado, así como por la autonomía y respeto a la integridad territorial de las comunidades campesinas y sus costumbres. Pero el proceso de dife- renciación campesina y de avance de la propiedad privada de recur- sos y otros medios de vida, irán minando poco a poco la organiza- ción comunal, así como también, el proceso productivo del campesi- nado.

No obstante estos embates, las Zonas Campesinas del país y más aún las del Sur Andino y Altiplano Puneño, nos ofrecen claros ejem- plos de resistencia frente a toda la serie de imposiciones que des- de fuera les llegan. Si no fuera por esta resistencia del campesi- no puneño, no nos podríamos explicar cómo han subsistido en condi- ciones de vida que cada vez se acercaban al límite de lo inaguantable: no podríamos así mismo explicarnos cómo el campesino puneño,

en medio de factores ecológicos que frecuentemente resultan incontrolables debido a la gran altitud, ha podido seguir produciendo y aún más superando las dificultades a todo nivel adversas dentro del ciclo agrícola.

Finalmente, esta resistencia a las reglas de juego del mercado interior que encuentra miles de forma de penetración e influencia en Zonas atrasadas, se observa en el modo como el campesino ha concursado, aunque en condiciones desventajosas, en la oferta y demanda de todo un sistema de intermediarios que alimentan los centros de poder económico. Otra forma es como el campesino ha recibido las ayudas de entes estatales y que aun a pesar de la manipulación y asistencialismo ejercidos, no han logrado doblegar la voluntad de este campesinado.

En la actualidad la problemática campesina se presenta atravesada por una gama de factores que guardan relación principalmente con una Política Agraria que abre las puertas al neo-liberalismo, vía el libre mercado de tierras, créditos con altos intereses, facilidades de penetración en las ramas productivas y de transformación agropecuarias. Las posibilidades de participación no serán para las pobres economías de subsistencia del campesinado, sino para los que controlando niveles administrativos y económicos, puedan ejecutar tal política agraria.

Por otro lado, e incidiendo en este aspecto, tenemos la experiencia frustrante para todo aquel campesinado a quien en 1969 se le dijo que "la tierra es de quien la trabaja" y que la Reforma Agraria creaba las Sociedades Agrarias de Interés Social (SAIS), las Cooperativas Agrarias de Producción (CAPs) y Empresas Rurales de Propiedad Social (ERPS) para incrementar y desarrollar la economía. Los balances y evaluaciones demuestran que este proceso, lejos de mejorar tecnológicamente y productivamente al agro puneño, más bien ha fortalecido modalidades tradicionales. Las pocas innovaciones y experiencias traídas de fuera sirvieron para abrir el mercado a las tecnologías de otras realidades, o en todo caso para enriquecer a nuevos dueños de la tierra.

2. IMPLICANCIAS DE ESTA PROBLEMÁTICA Y SITUACIÓN DE LA MUJER CAMPESINA PUNEÑA:

¿Pero qué relación guarda toda esta referencia histórico-social con la problemática de la Mujer Campesina Puneña?

Consideramos en primer lugar que existe una estrecha relación entre las posibilidades y los condicionamientos a los que todavía tiene que hacer frente la mujer campesina puneña, para lograr su activa integración y participación en las decisiones de cambio de la Región.

En segundo lugar, las mujeres campesinas de Puno mal podrían hablar de liberación o de posturas contestatarias, si antes no se plantearan el cómo enfrentar y comprender las raíces de la opresión y marginación de su Región.

Por último, los que como educadores queremos acompañar al pueblo en sus tareas de transformación, tenemos que desechar de plano aquellos métodos y poses en querer hacer "nuestro proyecto", "nuestra experiencia" o como quien diría "mi parcela", de una alternativa y camino que no son patrimonio de "X institución o Y persona", sino que pertenecen al pueblo en su afán por cambiar tantas estructuras injustas. Por lo tanto, abordar la problemática de la mujer campesina puneña, es también el considerar que cada paso o etapa a realizarse, no ha de estar aislado de la opinión del campesino, del esposo o compañero de la mujer. Nuestra metodología, pretende de este modo comprender al grupo familiar dentro de su comunidad y Región, y aunque también existen problemas al interior de cada familia de carácter "machista" en cierto grado, no podemos implementar