

Mujeres y Cultura

EL AMOR A PIEDRA

Relaciones de subordinación en la pareja aymara urbana.

(Un estudio de caso)

Lucila Criales



centro de promoción de la mujer Gregoria Apaza

EL AMOR A PIEDRA

Relaciones de subordinación en la pareja aymara urbana

Lucila Criales

La Paz, 1994

Esta publicación fue posible gracias a la contribución de la MISION DE COOPERACION TECNICA HOLANDESA.

Ediciones: *"Gregoria Apaza"*

Depósito Legal: 4 - 1 - 330 - 94

Coordinación de la Edición: Carmen Beatriz Ruiz

Diseño de la Tapa: David Coronel

Corrección de Estilo: Rubén Vargas

Diagramación e Impresión: Huellas Srl.

La Paz - Bolivia 1994

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mis agradecimientos a las siguientes instituciones y personas: a la Cooperación Técnica Holandesa en la persona de Ana Rochkovsky, por el soporte económico. Al Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza" y su Directora, Diana Urioste, por toda la ayuda prestada. Y a Patricia Cottle por su paciente asesoramiento en la investigación.

Presentación

Desde el inicio de su trabajo, el Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza se planteó realizar acciones que aporten a un cambio positivo en la situación de discriminación que viven las mujeres, enfocando su accionar bajo el análisis de género, pobreza y cultura.

Luego de 10 años de trabajo con la mujer aymara urbana hemos decidido publicar una serie de investigaciones realizadas por el Centro en el curso de los últimos tres años. Las que presentamos ahora tienen un denominador común al estar enmarcadas en el análisis de la relación mujer y cultura. Por eso el nombre de la serie.

El hecho de trabajar cotidianamente en la ciudad de El Alto nos pone siempre ante la necesidad de conocer mejor la realidad con la que nos encontramos a diario y de esta manera indagar, cómo la migración del campo a la ciudad afecta las relaciones de pareja en la vida urbana, entre otros factores. Este es el tema del primer número de la serie que ahora presentamos.

Lucila Criales analiza precisamente este tema, incluyendo reflexiones y sugerencias que podrían constituirse en algunas de las líneas de acción necesarias para que mujeres y hombres, cooperemos en el logro de relaciones más equitativas en la pareja y la familia.

De las conclusiones resaltamos sobre todo el hecho de que existen aspectos de valor universal, no atribuibles especialmente a una u otra cultura. De ahí que el señalamiento sobre la necesidad de difundir los derechos de las mujeres, con propósitos educativos hacia nuestra sociedad en general, nos parece una acción que debe ser encarada desde diferentes ámbitos (públicos y privados) en un esfuerzo común por el logro de una sociedad más equitativa.

Diana Urioste
DIRECTORA
C.P.M. GREGORIA APAZA

INDICE

INTRODUCCION	9
Contexto histórico	14
Cambios sociales	20
1. LA UNIDAD DOMESTICA EN LA ZONA 16 DE JULIO	27
a) Tareas del ama de casa	31
b) Condiciones del trabajo doméstico	37
c) El poco prestigio de que gozan estas tareas	43
d) Relaciones de poder entre el hombre y la mujer	46
2. VIDAS FRUSTRADAS Y TAREAS SOCIALES NO CUMPLIDAS	55
a) Dificultades de reproducción social y cultural	61
b) Ciclo de vida y grado de participación	63
c) La lógica del aumento de la eficiencia, ¿un destino fatal?	67
d) Prestigio y nivel de vida	69

- El hijo que prestigia a la madre	70
- Fiestas donde la mujer se prestigia	71
3. OTRAS EXPRESIONES DE LA SUBORDINACION DE LA MUJER Y LAS MANERAS EN QUE ESTA LAS ENFRENTA	75
a) Control masculino o libertad	77
b) La violencia contra la mujer y el Ichutata	84
REFLEXIONES FINALES Y SUGERENCIAS	91
ANEXO	99
NOTAS	105
BIBLIOGRAFIA	113

Introducción

Los conventillos que en las décadas de los 40, 50 y 60 albergaban en el centro de la Hoyada paceña (denominativo que se da tradicionalmente a la ciudad de La Paz) a grupos urbanos en condiciones de pobreza (Beijaard, 1988:11) se reproducen hoy en la llamada "ciudad del futuro": El Alto (1)

Hacinamiento, falta de servicios básicos, pisos de tierra, materiales de construcción precarios, son algunos de los indicadores de la pobreza actual. Los niños pobres urbanos de aquella época recibían los beneficios de la educación; ahora, no todos la reciben porque tienen que trabajar, y las mujeres, al impacto de los nuevos tiempos, cuestionan cada vez más su situación de opresión y la de sus familias.

Uno de estos conventillos nos sirvió de morada para el trabajo de campo durante los meses de octubre y noviembre de 1992.

El último rincón de la calle Nery en la Zona 16 de Julio (Alto Norte) es el escenario de la investigación. Una puerta de

latón; a los lados, un muro de adobe sin pintar. Desde la entrada se puede adivinar la pobreza: el piso de tierra y –obstaculizando el ingreso de las personas– varios pedrones que sirven de "tranca" por la noche, pues la puerta de calle no tiene chapa ni llave.

Al interior del conventillo que alberga a siete familias se destaca una pila de agua común, y a su lado un cuarto de adobe sin puerta, que sirve de servicio higiénico. No existe ducha, y como en los conventillos de la época del 40 al 60 en la Hoyada, la gente sigue un complicado ritual que implica gasto de tiempo y combustible para poder asearse.

La casa es un enorme zaguán de unos 25 a 30 metros de fondo. Un promontorio de piedras, maderas y trastos viejos impide que los veinte niños que viven allí puedan utilizar el patio para jugar.

Los cuartos de los inquilinos tienen piso de tierra, sólo el de los dueños de casa está cementado. Las paredes que dividen los cuartos no permiten privacidad. Nosotras podíamos escuchar todas las mañanas las charlas y discusiones de la familia vecina.

De acuerdo a la dueña, esa vivienda había sido adquirida por sus padres hace 30 años; y era difícil hacer una nueva construcción o pensar en refaccionarla, pues ella y su hermano, recién concubinado, no tenían otro ingreso que el que les proporcionaban sus pequeñas ventas en los días de feria.

La dueña de casa, una mujer de 33 años, es la protagonista principal de este conventillo alteño. Y tras de ella, otras mujeres, casi en similares condiciones de pobreza, precariedad, hacinamiento y zozobra constante ante la lucha por la subsistencia. Todas mujeres aymaras urbanas (2) la mayoría de pollera, las llamadas cholitas (3), y muy pocas de vestido, oriundas de la provincia Pacajes, con grados de parentesco diverso y llegadas a

la ciudad luego de la crisis de la minería corocoreña (gentilicio de Corocoro) de los últimos años.

Las otras mujeres investigadas en los subsiguientes meses del estudio pertenecen a otras provincias del altiplano paceño, pero viven en similar situación de pobreza y subordinación, aunque con relativa autonomía por su condición laboral de trabajadoras.

Es este el escenario donde se desenvuelven las unidades domésticas de la Zona 16 de Julio, casi siempre con una mujer sola al frente de una prole numerosa y un marido ausente en el trabajo o porque simplemente "no puede estar en la casa" dado el estereotipo vigente acerca de los roles asumidos por la división sexual del trabajo.

Desde un comienzo se patentiza en la cotidianidad de sus vidas de amas de casa la subordinación y opresión que sufren. A diferencia de aquéllas que salen a trabajar todo el día, más independientes y agresivas por el trato con la gente, las amas de casa exclusivas (4) con quienes tratamos viven aún el conformismo y la resignación propios de aquellos seres que no encuentran salida al drama de su existencia.

El presente trabajo es fruto de una investigación de campo realizada con las mujeres aymaras urbanas de la Zona 16 de Julio y fue encomendado por la Cooperación Técnica Holandesa-Area Mujer, con el respaldo institucional del Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza"; el estudio fue subsidiado durante 8 meses, de septiembre de 1992 a abril de 1993.

Las protagonistas principales fueron las amas de casa y sus familias, y el espacio del trabajo de campo, el interior de las unidades domésticas. Convivir durante dos meses muy cerca de estas mujeres y sus familias creemos que nos autoriza a reproducir

sus vivencias; más aún cuando estas actrices sociales a voz en cuello claman por ayudas que mitiguen en algo la sordidez de sus vidas y las apoyen para buscar mejores horizontes para sus hijos que sufren hambre, falta de educación, baja atención de salud, ausencia de programas de sano esparcimiento por parte del Estado y las instituciones y, como consecuencia, la delincuencia y la prostitución.

Serán las instituciones de promoción y desarrollo que trabajan en El Alto quienes recojan estas experiencias fruto de un esfuerzo de las investigadoras por compenetrarse con las vidas de las mujeres marcadas por la desesperación, pero al mismo tiempo por la esperanza contenida en las vidas de sus hijos.

No vamos a hacer teoría sobre un hecho tan universal como es la subordinación femenina, sólo intentaremos descubrir cómo se reproduce la condición de opresión universal de la mujer dentro de la particularidad aymara urbana, es decir, cualificar el grado de la subordinación desde las percepciones y los parámetros de la cultura y sus actrices mujeres.

Es posible que desde esa óptica encontremos diferencias y jerarquías, manejos ocultos del poder femenino o formas propias (culturales) de enfrentar la subordinación.

El método cualitativo resultó ideal en este caso. A través de él rescatamos "realidades perceptuales"⁽⁵⁾ y su cotidianeidad a través del testimonio de las protagonistas; sin embargo, también se hicieron uso de algunos parámetros socio-económicos, para no caer en el riesgo de describir o ilustrar con ejemplos olvidando el contexto estructural. Tal vez privilegiamos en demasía el testimonio y la entrevista. Hay una razón: existen realidades difíciles de cuantificar, como las nociones que tienen las mujeres de su posición en la sociedad, la clase y la cultura a la que

pertenecen, el manejo del poder, los niveles de subordinación, la autoestima, o sus percepciones de ser mujer y madre.

Delimitando nuestra población objetivo seleccionamos a aquellas mujeres con pareja –casadas o convivientes–, con hijos, sobre todo amas de casa y que vivieran en situación de inquilinas o cuidadoras, aunque no excluimos a algunas dueñas en la misma condición de pobreza y opresión que las otras.

En total fueron quince las personas entrevistadas en profundidad, once mujeres y cuatro varones, los cuales se constituyeron en nuestra unidad de análisis. El nexa que nos llevó hasta estas mujeres y sus familias fue el mencionar que éramos enviadas por el Centro de Promoción de la Mujer " Gregoria Apaza", institución de mucha confianza para ellas y, además, cierta complicidad de género que había quedado establecida desde el año anterior, cuando abordamos problemas comunes a la mujer.

En no pocos casos nos fue negada la entrevista, sobre todo ante el celo de un marido autoritario, o con el prejuicio de que estas investigaciones resultaban una pérdida de tiempo. También hubieron algunas mujeres que respondieron: "Yo no puedo hablar, con él nomás hablé, él sabe más"; o: "Por qué tienes tú que hablar –me ha dicho– yo soy el hombre, el que tiene que decir", o respuestas por el estilo. Todos estos contratiempos fortalecieron nuestra voluntad de trabajar, y así lo hicimos.

El trabajo consta de tres cuerpos. El primero trata de la Unidad Doméstica en la Zona 16 de Julio: una descripción de las condiciones en las que se desenvuelven las tareas domésticas encargadas exclusivamente a la mujer y el poco prestigio del que gozan estas tareas en su familia y en el conjunto de la sociedad. En este cuerpo también introducimos un análisis del poder desde la percepción de las parejas aymaras urbanas.

El segundo cuerpo aborda el tema de las luchas de subsistencia de la mujer (condiciones y calidad de vida opresivas), las percepciones de pareja, la visión estereotipada de los roles masculino y femenino, así como el aumento de la eficiencia sin lamentos como un destino inevitable de la mujer de la zona, en tanto organizadora de la vida doméstica (ama de casa) y en condiciones en que la pobreza urbana marca sus vidas.

En el tercer cuerpo tratamos de exponer una visión de la subordinación desde la cultura aymara urbana, es decir las formas en las que se manifiesta específicamente este hecho universalmente comprobado. En suma, se trata de ver hasta dónde la mujer aymara urbana es capaz de "domesticar" o revertir la subordinación con las herramientas que le provee su cultura y mostrar que, frente al control masculino y a la violencia doméstica por ejemplo, operan ciertos mecanismos de resarcimiento y freno. De la misma manera queremos mostrar que a través de testimonios de su cultura material, tales como el cargado de la wawa (niños), la mujer aymara urbana de pollera ha podido gozar históricamente de algunas libertades, tales como las de combinar maternidad y desplazamiento, lo que le ha dado acceso a algunas realizaciones en cuanto mujer.

CONTEXTO HISTORICO

En la mayoría de las sociedades en vías de desarrollo las mujeres se ocupan de producir bienes y servicios para ellas y sus familias. Generalmente esto incluye la manipulación de los alimentos y su preparado, atención de los niños, cosido y arreglo de prendas de vestir, cuidado de animales domésticos, entre otras tareas. Muchas veces los productos alimenticios tienen que ser seleccionados, triturados manualmente y lavados varias ve-

ces y, a falta de un refrigerador, guardados en lugares ventilados. La provisión de agua y combustible implica igualmente situaciones de zozobra. La mujer es la responsable de que toda esta organización funcione bien.

En el contexto aymara andino las mujeres pobladoras de los sectores periféricos traen de sus pueblos de origen un bagaje cultural para optimizar su inserción en la ciudad (Gölte, et.al., 1987: contratapa) y así poder subsistir en situación de pobreza crónica. Por eso es preciso remontarse a su pasado rural y a sus raíces históricas para descubrir sus lógicas de sobrevivencia basadas en la sabiduría tradicional y, al mismo tiempo revalorizar el trabajo doméstico haciendo visibles sus esfuerzos que hasta el presente son clandestinizados y subvaluados, relegándola al más oscuro anonimato con respecto al poder del varón.

Por testimonios orales transmitidos de generación en generación sabemos que las mujeres generaban ciertos ingresos por trabajos realizados dentro y fuera del hogar; algunas desempeñando oficios aprendidos de su lugar de origen (vicuñeras, curanderas, tejedoras de frazadas) y otras en ocupaciones producto de su situación angustiante y descalificada. Estas migrantes recién llegadas a la ciudad preparaban comidas para vender (manqhapayeras) o eran cafeteras; otras se dedicaban a elaborar cigarros "del país" (khuyuneras) junto con toda su familia; había también bordadoras, estas últimas en calidad de ayudantes de sus maridos. Existía otra categoría más baja que salía a trabajar: "esas medias indiecitas, cholitas que venían del campo tenían que lavar, planchar, limpiar, cuidar niños, ayudar en la cocina" (Lehm et. al., 1988: 180). Aquéllas que trabajaban dentro su "pequeña empresa familiar" cumplían también tareas domésticas en función del horario del esposo o concubino, levantándose muy temprano para ir al mercado y comprar lo necesario para

preparar el chairo (comida en base a chuño trigo y maíz pelado). En realidad eran esposas y madres que complementaban su trabajo doméstico con el trabajo remunerado en horas libres. La comida del marido y los hijos no fallaba nunca y siempre tenía que estar a la hora.

Cuentan nuestras madres que se demoraba mucho tiempo en el recojo de combustible (bosta o thola), y el prendido del fogón; cuando apareció el anafe, para ellas fue la gloria. De la misma manera se ocupaba mucho tiempo en el lavado y, sobre todo, en el planchado de la ropa del marido y los hijos, pues se lo hacía con plancha a carbón o directamente a fuego. El botado de la basura era toda una romería. Una vez que las madres se habían encargado de separar las cáscaras y restos de comida para los animales, los chicos y chicas llevaban "en procesión" la basura al cenizal por la noche. Por entonces la Zona 16 de Julio era simplemente una extensión de tierras abandonadas (Sandoval, et.al., 1989), un espacio muy similar a aquél del que provenían sus pocos habitantes (comunicación personal del Sr. Apaza, antiguo vecino de la zona: 1992), es decir el altiplano aymara.

La población estudiada es de reciente data (la Zona 16 de Julio tiene 48 años de existencia). Como producto de las grandes oleadas migratorias que provocaron la revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953, la historia de los habitantes de la Zona está más vinculada con el altiplano aymara. El pasado de las mujeres aymaras urbanas y sus familias, casi siempre se remonta a su historia rural: "cuando vivíamos en Corocoro"; "esos tiempos que estábamos en Kallutaka"; "en LLanga Belén nos cocinábamos caldito nomás"; "bien siempre sufríamos, no había nada que comer, aquí en la ciudad siquiera hay algo"; "cocinábamos en la mañanita, a las 9 ya almorzábamos"; "en Caquiaviri mi padrino (un hacendado de la época) nos enseñó las horas de las comidas: en la mañana el desayuno, a las 12 el

almuerzo, en la tarde el té, y en la noche la cena, después nada hay que comer porque nos hace daño".

Si bien no es nuestro objetivo hacer un historial de la Zona 16 de Julio y su población, es preciso mencionar brevemente el contexto histórico y geográfico en el que se desenvuelven las mujeres y las familias de la zona.

Las primeras familias -"cuando todo esto era pampa", allá por 1942 (comunicación del Sr. Apaza, 1992)- cuentan que vivían igual que en el campo: tenían sus ovejitas, cocinaban en fogón, sacaban agua de los pozos o del río, y como había suficiente campo, también sembraban papa, cebada y habas.

Hacia 1944 el Sr. Jorge Rodríguez Balanza loteó terrenos en Alto Norte, fundando la Villa 16 de Julio (UNITAS, 1988: 28), siendo la segunda zona fundada en El Alto, después de Villa Dolores.

En años posteriores, y dentro de márgenes de tiempo muy cortos en relación a otros barrios de El Alto, en la Zona 16 de Julio se produjo un inusitado poblamiento al estilo de la Hoyada paceña. La más fuerte expansión de la ciudad de El Alto, tanto en espacio como en población, se produjo entre 1976 y 1988 (Proyecto PNUD, 1990: 68), correspondiendo a nuestra Zona una población aproximada de 28.971 habitantes, incluyendo a Villa Ballivián y Villa Los Andes, actualmente desprendidas. (Según los datos preliminares del censo de 1992, sólo la Zona 16 de Julio cuenta con 19.332 habitantes). En estos períodos llegaron –aunque con muchas limitaciones– adelantos en la infraestructura básica dentro de lo que se llama el consumo colectivo (agua, luz, aceras, empedrado, parques y plazas), aunque no los servicios básicos en la vivienda. El 65% de las viviendas visitadas tiene piso de tierra y no dispone de alcantarillado ni ducha.

En cuanto al sistema de transporte, los pobladores cuentan que no existía una línea que hiciera el servicio a la Zona. La gente que trabajaba en la Hoyada bajaba por las laderas hasta la ciudad. En esa época, y en vista de la precariedad del transporte, las mujeres, cargadas de una wawa y llevando otras de la mano, hacían largas caminatas. Bajaban por las laderas hacia el Cementerio y la Av. Buenos Aires, cortando camino, puesto que algunas de ellas vendían eventualmente algún producto en la Garita de Lima, la calle Pedro de la Gasca y otros centros comerciales aymaras. Volvían con algún dinero comprando "de paso" y por raleo (venta por unidad) ispis y kharachis (pescados del lago Titicaca), menudencias de vaca y cordero, chuño (papa deshidratada) papa, remojados y otros productos para alimentar a su familia.

En el proceso de urbanización la de Zona, a través de trabajo comunal y de gestoría, las mujeres no disponían de tiempo. Cocinaban "cualquier cosa" que el esposo y los hijos, volviendo de la calle, calentaban, mientras ella se desenvolvía ayudando en las tareas barriales de apertura y empedrado de calles, o luchando por la consolidación de su lote o algún servicio público. Muchas de estas mujeres tejían mantas por la noche y lavaban ropa hasta las doce de la noche.

En esta autoexplotación a la que se sometía la mujer no cabía el lamento ni la remota posibilidad de ruptura conyugal, en vista del fuerte control social heredado de su pasado aymara y ejercido por la familia —que en el caso de migrantes con estrechos vínculos con la comunidad aún se mantiene. Presumimos que el grado de subordinación y opresión era igual entonces como hoy: los sectores pobres siempre vivieron en crisis y la mujer aymara urbana, en tanto sector popular, sufrió permanentemente los efectos del costo social y del machismo. Como

ejemplo presentamos el relato de una anciana quien afirma que a pesar del sufrimiento y los maltratos vivió con su marido hasta que éste murió:

"Yo si que no he gozado antes ni de joven, por eso le recomiendo a la que se ha casado: 'así, así vas a hacer', porque yo me he casado a mis quince años. Yo si que no he pisado ni bailes, ni sé enamorar, así nomás me he visto embarazada. Trabajaba con vicuñas (mantas de vicuña), llevaba hasta Yungas, pero tampoco me han dejado que me trabaje. Por eso digo esclava he vivido en esta vida. Algunas mujeres disfrutan de su negocio, yo en la casa nomás siempre, en la casa nomás renegando con las wawas. Mi marido bien siempre me pegaba, era muy malo. El me ha hecho esto (muestra una cicatriz). Quería matarme Ay! bien harto he sufrido de casada, pero que voy a hacer. Después, se ha muerto también".

(Sinforosa)

Antes como ahora la pobreza y la opresión han sido feminizadas; como afirma Vivian Arteaga "algunas mujeres (se entiende mujeres de sectores periféricos) no conocen la situación crítica del país, pues afirman haber vivido siempre en las mismas condiciones sociales (de pobreza y crisis)" (Arteaga, et.al., 1988: 18). Lo que sucede ahora es que la tecnología, la publicidad dirigida hacia el consumo, el mayor grado de escolaridad, el impacto de los medios de comunicación y el impetuoso ascenso social de los sectores "cholos aymaras", han generado en estos espacios sociales dosis de consumismo al estilo occidental, con afanes inusuales de "compras innecesarias".

Al mismo tiempo, y en una línea que consideramos positiva, el discurso étnico y feminista y las organizaciones de apoyo de carácter reivindicativo han impactado, despertado ansias de afirmación de la identidad cultural y étnica –tanto en mujeres

como en hombres– y un cuestionamiento de las relaciones tradicionales de pareja:

"Ahora contradecimos, estamos más despiertos (sic). Yo al menos contradisco (sic) con las palabras del hombre. Yo al menos 'qué diferencia hay entre tú y yo' –le digo–. También hay la oficina de la mujer y la Remedios Loza dice que vengan a quejarse, saca la cara por la mujer. Por eso yo no me dejo, 'qué cosa' –le digo– me voy a quejar a la oficina de la mujer".

(Lucy)

En resumen, podemos decir que este espacio social constituyó y constituye un reto a la situación de la mujer como género y como cultura, en tanto que en la redefinición de las percepciones de estos espacios se funda una nueva perspectiva.

CAMBIOS SOCIALES

A pesar de la crisis, o a causa de ésta, van surgiendo entre las madres jóvenes de la Zona nuevos imaginarios más democráticos respecto a las relaciones de pareja. ¿Podríamos afirmar que los contextos materiales e ideológicos han cambiado estos últimos años? Desde luego que sí.

Una gran cantidad de mujeres aymaras urbanas se han incorporado al trabajo remunerado (6), esta situación les ha dado cierta independencia económica y pretensiones de manejo individual de la situación, sobre todo si sus ingresos sobrepasan al de sus cónyuges:

"Sí, soy costurera. Mis hijos son jóvenes, con ellos trabajo, un chiquito nomás ya tengo de cinco años. Cuando una mujer no sabe ganarse es peor. Pero yo no me dejo tampoco, yo me gano más que él. El salarial de ellos es poco siempre (léase "los sala-

rios"). Mensual me cobro 450. Sabe cuál es la cosa señora: Una mujer que sabe ganarse el pan del día, doble que el marido gana. El marido gana 150" .

(Valentina)

Pero al mismo tiempo que estas migrantes aymaras urbanas han conquistado algún poder económico y de opinión —han ingresado a un individualismo contrario al patrón de relacionamiento andino— se han visto sobrecargadas de tareas. De ahí que en esta situación de crisis ya no se hable de una doble, sino de una triple jornada.

En sociedades desarrolladas, como la norteamericana, mucho tiempo, aunque probablemente no el suficiente, ha quedado a disposición de la madre gracias al adelanto tecnológico y a otras ayudas sociales (Nye, 1976: 19). En nuestras sociedades subdesarrolladas no sucede lo mismo, ni en la misma medida. Por razones económicas ligadas al proceso migratorio, las mujeres ocupan todo su tiempo trabajando, tanto dentro como fuera del hogar. Las funciones domésticas se realizan a un nivel artesanal, si bien se han introducido pequeños adelantos tecnológicos como la cocina a gas o algunos alimentos semielaborados. La mujer aymara urbana hace una contribución importante y directa al sustento económico de la familia con su trabajo doméstico y por la vía del ingreso monetario. De ahí que su jornada laboral sobrepase a las 16 horas, y aunque haya ganado independencia económica y participación en la toma de decisiones, se encuentra en un alto grado de indefensión.

Ha habido muy poca transferencia de actividades domésticas fuera del hogar, esto porque la sociedad y el Estado no asumen responsabilidades. Quizás un cambio significativo sea el referido a la preparación y servicio de comidas fuera de casa que

ha cobrado gran importancia en la ciudad de El Alto (manqha-payeras, snacks). Gracias a esto algunas mujeres dejan de preparar la cena y prefieren comprar hamburguesas, rellenos de papa y plátano o ispis fritos, porque les significa un ahorro.

No recogimos ningún testimonio para saber si esta situación es frecuente, pero en nuestras caminatas nocturnas pudimos ver a mujeres comprando comidas en bolsas de polietileno; en conversación con la comidera, ésta nos dijo que algunas mujeres le compraban o llevaban a crédito cada noche dos y tres platos, posiblemente para dividirlos entre un número mayor de personas. Sin embargo, son en su generalidad hombres (muchos jóvenes, según las vendedoras) los que se acercan a comprar.

Igualmente, la proliferación de venta de ropa usada y la confección en serie ha significado un cambio para las mujeres porque posibilitan la transferencia de tareas que antes se hacían en casa. Un gran porcentaje de mujeres que realizan trabajo remunerado optan por comprar ropa nueva o usada de las ferias, sobre todo para sus hijos, más aculturados en los estilos occidentales. Es de hacer notar que la profusión de ropa barata de estilo occidental está influyendo en el cambio de la vestimenta. Algunas mujeres optan por la moda del vestido o el pantalón, pues según ellas "con cien pesos ya se está bien vestida".

Un cambio observado, en cuanto a ayuda a la mujer-madre trasladada del campo a la ciudad, es la creación y funcionamiento de guarderías. En el campo se desconoce este sistema de cuidado de niños; la mujer acude a su madre o a otros parientes femeninos para dejar a las wawas en caso de necesidad. Llegadas a la ciudad, la mayoría de las mujeres realizan la misma práctica, acudiendo a madres, hermanas y cuñadas o, en algunos casos a las ahijadas. Sin embargo para las más informadas, me-

nos desconfiadas y con ciertos recursos monetarios están las guarderías:

"Cómo es eso de los "guarderíos". Quizás puede estar bien. Hemos conversado con mi marido, no está tan de acuerdo. El dice que las mujeres que quieren andar como solteras los dejan ahí, no les importa. Entonces para qué son madres si no van a criar a sus hijos -dice- Pero yo veo que mis hijos están medio abandonados cuando llego a mi cuarto".

(Natty)

El cuestionamiento que sufren las madres, muy fuerte aún en nuestro medio, dificulta el que muchas de estas mujeres necesitadas de ayuda se animen por la guardería. Sin embargo, hay que recalcar que las guarderías representan un cambio social que afecta sobre todo a las mujeres, éstas disponen de mayor tiempo para dedicarse a otras cosas y sufren menos sentimientos de culpa que cuando dejan a sus hijos en la calle o cerrados bajo llave.

Algunas mujeres han ingresado en un período de capacitación. Las instituciones de ayuda que existen en la Zona las acogen, promoviendo de esta manera su participación y muchas veces su ingreso en la vida pública comunal. Es el caso del Centro Gregoria Apaza que, a través de talleres de alimentación, alfabetización, manualidades y liderazgo, así como por medio del trabajo con los colegios e instancias de poder municipal y zonal, ha logrado el fortalecimiento del sector femenino, promoviendo en muchos casos grupos demandantes de mejoras urbanas y protección a la comunidad (7).

En este contexto observamos que se han producido algunos cambios en las vidas de las mujeres aymaras urbanas. Sus nuevas actividades, tanto de generación de ingresos como de capacitación, las han sobrecargado al máximo. De ahí que, en la ac-

tualidad, muchas instituciones que desarrollan proyectos barriales con mujeres se cuestionan seriamente si al hacerlas participar en estas actividades no están contribuyendo a aniquilar sus energías y a triplicar o cuadruplicar su jornada.

El tiempo que dispone la mujer aymara urbana es, desde todo punto de vista, insuficiente si se toma en cuenta que no se ha desligado de sus obligaciones domésticas. De ahí que si no se cuestiona o se rompe con la división sexual del trabajo, y se disminuyen las tareas que la mujer realiza en casa, no se puede resolver nada:

"Nos falta el tiempo mamita, al menos a mí. El domingo trabajo en la Ceja todo el día, vuelvo en la noche y lavo la ropa, hay veces dejo secando. Por eso –como le digo– trabajo como mula".

(Catalina)

La crisis ha generado desempleo en el sector masculino y ha lanzado a las calles a las mujeres, sin modificar los roles sexuales tradicionales. No hemos podido recavar testimonios de varones desempleados. Muy pocos varones, casi ninguno, se encuentra en su casa. Es evidente que existe rechazo cultural a que el hombre se quede en la casa realizando labores de crianza o domésticas. De ahí que éstos tengan que salir de cualquier manera y con cualquier razón, muchas veces "arreados" por la misma mujer, aunque con el motivo de "buscar trabajo". Los varones que se quedan en casa son vistos como "maricones" (entiéndase afeminado) o flojos por sus propias mujeres. Además, no logran adaptarse a la situación doméstica que siempre es pensada como femenina:

"No sabe cuidar mi marido. El otro día le he dejado con él, todo cocinado estaba, me había olvidado de poner sal, así mismo les había dado, frío, sin

sal, ni los platos había lavado. Llego a la casa ¡uh! grave, bien sucios mis hijos, durmiendo sin tapa. 'Por qué no has visto' le digo—. 'Qué yo voy a estar cuidando tus wawas'—me ha dicho en esa forma".

(Isabel)

El crecimiento desmesurado de El Alto y otras zonas de la Hoyada ha provocado la separación espacial del puesto de trabajo de la madre con respecto a su hogar, generando ansiedades no conocidas cuando vivía en el campo (8). La soledad, el miedo y la angustia surgen al dejar a sus hijos a mucha distancia de donde ella vende. En los casos que la mujer lleva consigo a sus hijos, puede ocurrir que el hombre pierda toda ingerencia en la crianza y educación de los mismos. Podríamos considerar esta situación como un cambio social producto de la migración: la mujer resulta el eje de la socialización de los niños, sintiéndose asimismo autónoma en aspectos concernientes a su educación, al menos mientras el padre no reclame:

"Yo sola educo a mis hijos. Yo le enseño a que no sea flojo, a que no alce lo ajeno, no su papá porque, dónde estará. Mi primer hijo ya va a cumplir 13 años, después viene el de 11, después el de 7 y el último va a tener 5 años. Mayormente me ocupo de su colegio. Ahora los he llevado a otro colegio porque aquí en la 16 de Julio me ha resultado mal, no llegaba a la hora, más mañudo quería volverse con sus amigos maleducados. Yo charlo con ellos, hay veces nos encontramos toditos, así de a buenas, 'haz esto'—les digo— 'esto no es bueno'. Los mayores han reaccionado, ya quieren entender. Hay veces tengo rabia siempre, por eso cuando viene le digo: 'qué tienes que ver, son mis hijos, te harás otros con esa mujer, ¿acaso siquiera de la inscripción te has recordado?', yo durmiendo en la puerta del colegio'..."

(Seferina)

1 La unidad doméstica en la Zona 16 de Julio

En la población estudiada es importante destacar de manera privilegiada la conformación de la unidad doméstica. Esta nuclea a una familia consanguínea y a miembros con diverso grado de parentesco político. Se halla conformada por nueve miembros como promedio. Nos referimos a una familia extendida, en ella se comparte el mismo espacio y un presupuesto común.

La situación por la que atraviesan las unidades domésticas de El Alto es grave, pues el 65% de estas unidades apenas acumula menos de 200 bolivianos mensuales (UNITAS, 1988:181), a pesar del trabajo remunerado de muchos de sus miembros.

Dadas las características cualitativas de nuestro estudio ha sido imposible detenerse en detalles más específicos de la conformación de las unidades domésticas; el análisis ha incidido en la observación de la interrelación entre sus miembros y, sobre todo, en sus imaginarios, producto del error, o "reales".

En este sentido nos hemos detenido en aspectos perceptuales o subjetivos difíciles de cuantificar, como ser valoraciones,

imaginarios, manejo de códigos y símbolos que interactúan en los roles de pareja, el matrimonio, el hogar y la percepción que tiene la mujer-madre de sí misma dentro de este contexto.

Desde esta perspectiva y sin desmerecer otros análisis de tipo demográfico, nos abocamos a desbrozar la cotidianidad de la mujer aymara urbana de la Zona 16 de Julio y, con tono denunciante, describir lo que sucede en el transcurrir de su vida caracterizada por la multiplicidad de roles que tiene que desempeñar.

Esta sobrecarga de roles, la exclusión de la mujer aymara urbana del esparcimiento (9) y el escaso prestigio de las tareas consideradas exclusivamente femeninas han caracterizado desde siempre a la unidad doméstica de los sectores populares aymaras en general:

"Yo no voy casi a pasear, los domingos me vendo aquí en mi puerta, jugo me vendo. A veces por apurada no recojo mi casa, entonces tengo que recoger toda la tarde. A eso de las tres o cuatro lavo. Yo lavo todos los días la ropa. Los domingos lo que yo ensucio lavo y no salgo ya casi a ninguna parte. No siempre, no tengo tiempo, al menos las horas pasan rápido. Mi marido no está aquí, se ha ido a la Ceja, va a llegar más tarde. Va, sale, entra, como visita nomás es. Tarde va a llegar seguro".

(Juana)

"Los domingos lavo desde en la mañana hasta por la noche, en el sol lavando me distraigo. Ese es mi descanso y mi distracción".

(Otilia)

Comparativamente, muchos varones jefes de hogar, a tiempo de salir a trabajar se sienten liberados de las obligaciones domésticas: ocupan ciertas horas de su trabajo en la recreación, en

la charla, justificando las horas de trabajo sólo con su presencia en el espacio laboral, como en el caso de los que desempeñan roles de empleados administrativos.

Mientras esto sucede, la mujer, más cerca a las necesidades inmediatas y presionada por los hijos, se esfuerza de manera extrema tratando de cubrir las necesidades primarias de su hogar: alimento, vestido, educación.

Poco tiempo le queda para motivaciones de orden psicosocial, cultural e histórico, esparcimiento, búsqueda de status, requerimientos genéricos y generacionales.

¿Tiempo libre? No lo tiene. Su concepto de tiempo libre incluye trabajos como el hilado, tejido y lavado de ropa, sobre todo. Sin embargo, dentro de su lógica andina no caben los conceptos de ocio, vacación o huelga. A esto habría que añadir la ideología bíblica, fuertemente enraizada desde tiempos coloniales, de la "mujer hacendosa". Ambas, la valoración andina del trabajo y la concepción cristiana convergen para definir la idea del ser mujer. Rige en el campo un dicho muy conocido que es reproducido entre residentes de pueblos y comunidades altiplánicas: "buena mujer es la que ocupa todo su tiempo".

Al llegar a la ciudad de El Alto la mujer aymara debe reproducir, combinar y apropiarse de elementos para optimizar su ubicación favorable en este espacio. "En el campo –cuenta una mujer– primero cuidaba las vacas, luego las ovejas, después me ocupaba del riego y hay veces preparaba quesitos para vender en la feria del pueblo". Es decir tenía todo su tiempo ocupado:

"No tengo mis manos libres, siempre tengo que estar haciendo algo. Aquí igual tenemos que cuidar ovejas, hilar, k'apuñar. Comerciantes se venden, así como en el campo cuando íbamos a la feria del pueblo. Agarran papa, hacen su venta. Yo

sé ir a cambiar pan, azúcar, arroz, y de ahí algo también sé llevar al pueblo, ahora también en La Paz lo mismo también hago".

(Cupertina)

Acostumbrada a la cría de animales, al hilado, así como al intercambio, la mujer aymara urbana migrante recupera las prácticas del campo en la ciudad.

Llegada a la ciudad y acostumbrada a justificar su tiempo para justificar su condición de mujer, aguijoneada al mismo tiempo por la imagen occidental de mujer-madre o el binomio madre-niño dirigido desde el Estado, entra en un ritmo de mayor autoexplotación y aumento de la eficiencia (máximo de cosas en mínimo de tiempo).

Es de hacer notar que la ciudad introduce el concepto del trabajo pagado de la mujer como complemento al presupuesto familiar. A pesar de algunas compensaciones en el orden psico-social como producto del trabajo fuera de casa, algunas mujeres se quejan porque este trabajo significa gran esfuerzo físico (caso de la compra-venta de abarrotes a través del contrabando), atentatorio contra su salud. A esto se añaden sus responsabilidades domésticas exclusivas y la poca ayuda que recibe por parte del hombre:

"Yo tengo que cargar como hombre los bultos, hasta me puede hacer enfermar. Cargar abarrotes grandes, fideos, azúcar, arroz, cajas de jabón. Que me estarán diciendo los que me conocen. De eso yo me amargo hay veces, porque mi marido eso no comprende".

(Ernestina)

En el escenario de sus percepciones simbólicas, encontramos la necesidad –motivada por el ambiente– de una reproduc-

ción social de los elementos de su identidad cultural a las cuales la mujer aymara urbana se aferra con ahínco.

Ella es sensible al simbolismo de la vestimenta, uno de los marcadores de su status-prestigio es un atuendo elegante y las imprescindibles joyas que debe "cargar", empezando por el sombrero y la manta y terminando en los dedos de las manos. Estas necesidades sociales propias de su condición de "chola" la obligan a trabajar a brazo partido, más aún que el hombre para llegar a acceder a una vestimenta lujosa. Muchas mujeres atraídas a la ciudad —entre otras determinantes— por los símbolos de status social, aspiran llegar a ser "cholas paceñas"(patak pollera, con muchas polleras) y alcanzar así la legitimidad en la ciudad. Cierta señora de pollera nos decía:

"Cuando llegaban de La Paz a mi pueblo las del lugar, bien alhajas volvían, por eso pensé en venirme aquí".

(Bendicta)

Estas necesidades de reproducción social las veremos con más detenimiento en el capítulo siguiente. Ahora analizaremos sus necesidades primarias de reproducción material, detallando las condiciones en que se desenvuelve su vida cotidiana al interior de la unidad doméstica.

a) TAREAS DEL AMA DE CASA

Las mujeres son reclutadas en función de relaciones materiales (10) para desempeñarse al interior de las unidades domésticas, mediante un compromiso sacro-social muy ligado a los conceptos del dualismo andino y al jaqichaña "ingreso en el grupo de los mayores adultos" (Vásquez, 1988, comunicación personal) como parte del ser social. Durante el tiempo de la

prueba entran en relaciones de trabajo, de producción, reproducción y consumo que calibran sus posibilidades. Al tiempo de sacralizar su situación trasmite y hereda recursos materiales, culturales y simbólicos que sellarán definitivamente su status de mujer dentro del esquema andino del chachawarmi (Harris, s/f.: 17): hombre y mujer, unidad de opuestos.

Tal esquema no resulta ajeno a las parejas migrantes aymaras. Trayendo consigo la tradición de sus pueblos y en sucesivas reconstituciones, unas positivas y otras negativas, la mujer aymara urbana no puede sustraerse a la herencia de sus padres y sus abuelos. En este sentido reutiliza, practica y vive aún el dualismo andino en medio de aportes foráneos que tienden a "cristalizar" (Saignes, 1985: 319) nuevas identidades.

En medio de este esquema ideal se producen rupturas como producto de la introducción de concepciones foráneas en la percepción del significado del matrimonio y de la pareja, como el divorcio, desconocido en el campo.

La combinación de relaciones económicas (propias del mercado) y perceptuales o ideológicas se materializa en la unidad doméstica de las familias migrantes urbanas.

Así se presentan al interior de las unidades domésticas puntos contradictorios: estructuras tradicionales intersectadas por relaciones económicas capitalistas que rigen en el mercado.

Las relaciones materiales observadas en las unidades domésticas de la Zona 16 de julio, muestran que, sin excluir los aspectos ligados a la inserción de los hogares en procesos más amplios de producción, reproducción y consumo, se dan formas culturales y étnicas que establecen lazos simbólicos, ligados fuertemente a la percepción originaria de familia que contrarrestan el individualismo mercantil que sublimiza relaciones pura-

mente económicas. Nuestra apreciación se puede fundamentar con las expresiones vertidas por un aymara urbano que trata de mostrarnos lo que entiende por familia:

"La familia se dice que jamás es vencida por un hombre, por una ideología, por un progreso. Y la familia quiere ser grande entonces, nos queda dentro de ese margen darnos la mano unos a los otros, aunque la mamá o la tía haya fenecido. En este campo de esta vida los familiares nos queda la imagen de ser fuertes, fortificados, en ideología de ser grandes, en un margen de progreso frente a la vida que nos rodea hoy día con los gobiernos de turno. Sin embargo la familia unida se dice por nombre y por ética que jamás será vencida. La familia se ve que estamos prestos a las deficiencias que nos rodean. Pensamos que nosotros con un abrazo mancomunado de ideología unánime, con un abrazo de mejores condiciones de vida, nos damos un abrazo, unos a los otros y nos formamos como una familia, una forma de ser vida de nosotros mismos, de las clases oprimidas".

(Emilio)

Al interior de estas familias —como unidades domésticas más amplias— las tareas del ama de casa contribuyen al mantenimiento del hogar dentro de los ciclos reproductivos y productivos y como una unidad cultural e histórica.

Dedicada en toda la extensión de su tiempo al hogar, una de estas mujeres nos relata las tareas desempeñadas durante un día de su vida:

"Me levanto a las seis, otras veces a las cinco de la mañana, preparo la comida. El todavía está descansando. Comemos arrozito o fideo caldido. Cuando él se va yo arrincono un poco. A las ocho estoy hilando con kapuña, estoy tejiendo, así nomás. A las nueve agua espero de la pila, después en aquí calentamos con sol, les lavo a mis wawas a

las 10, 11. Acarreo agua del otro lado de la casa. Ya no preparo almuerzo, o alguna cosita, papita, tortillita. Así nomás. Después descansamos a la una o dos de la tarde. Así nomás. El no viene en la tarde. Esa comida lo caliente en la tarde, a las 8 de la noche cuando llega él. Después comemos así almorzamos. Después él se echa en cama. Los platos lavo, y así. Sólo a comprar alguna cosita salgo, después no también. Así en la noche todos vemos televisión, eso, el Chavo nomás también".

(Justina)

Los roles cotidianos de la mujer aymara urbana están normados generalmente por lazos familiares que ejercen un control social estricto. La entrevistada indica, por ejemplo, que no puede ir ni siquiera al cementerio o bajar a la Hoyada porque su cuñado le avisa a su esposo y le hace reñir. Por otro lado, el esposo recuerda permanentemente a la mujer sus obligaciones de madre, advertido quizás por los peligros que corren los niños en la ciudad: delincuencia, raptos de menores o la presencia del automóvil, como peligros que antes no habían afrontado.

En familias con esposo que trabaja e hijos ya crecidos y otros mayores, éstos asumen sus roles. En esto la división sexual del trabajo opera como reguladora más o menos a partir de los siete años. Los varones suelen hacer ciertos mandados a más distancia de la casa pero en general están fuera, algunos ocupados en un empleo, como aprendices, otros jugando (las madres son más permisivas con sus hijos varones). Mientras tanto, las hijas mujeres son obligadas a permanecer en el seno del hogar, sustituyendo a la madre cuando ésta se halla ausente, o ayudándola:

"Bien harto me ha ayudado mi hija mayor, mejor que la María era. No le gustaba la calle. Se cocinaba su almuerzo a las ocho. Yo salía a las nueve,

a las once ya estaba terminando de lavar ropa. Se entraba, sabía tejer encima la cama sentadita para las wawas, esas chompas chiquitas que tiene la wawa lo desataba, y a tejer algo más grande para que se pongan. Buena ayuda era mi hija".

(Catalina)

"Yo a esta mi hija, riñéndole, gritándole le hago lavar. A veces yo no puedo hacer, me duele la espalda".

(Juana)

Los lazos de solidaridad y reciprocidad se manifiestan a veces como lealtades y complicidades de sexo; la madre que fue colaborada por su hija, por ejemplo, se siente en la obligación de casarla con gran pompa:

"A lo menos mi hija mayor, la que se va a casar, madre es, ama de casa es. Mi vida hubiese sido triste si no tenía quien me ayude. Por eso voy a gastar lo que sea para su matrimonio. Ahora está viviendo así nomás con su marido, pero en Navidad es la fiesta. Para eso me estoy alistando trabajando sin parar".

(Catalina)

No se siente la misma obligatoriedad con el hijo varón, a quien se lo ve más ligado al mundo callejero, aunque no se puede negar que en innumerables casos el hijo varón muestra devoción por su madre, especialmente si ésta ha sido abandonada por el padre. Aún así, no brinda la ayuda efectiva que requiere la madre cotidianamente.

En las unidades domésticas, las tareas del ama de casa –con ayuda o sin ella– podemos observar que se desenvuelven en medio de la emergencia de la crisis y se caracterizan por el inmediatismo.

Se decide a hacer algo cuando se tienen recursos para hacerlo. Si la mujer va a lavar es porque tiene dinero para comprar el jabón; igualmente, si decide cocinar comida elaborada, es porque puede ir a comprar los ingredientes y dispone para el transporte y los pedidos de las wawas en la calle.

"Hoy arrocito nomás he hecho, no había nada", me decía una niña de doce años responsable del hogar.

Si la mujer debe arreglar una pollera o tejer, todo dependerá de los recursos que tenga para comprar lo necesario; en caso contrario, posterga la labor y se pone a hacer otra cosa. Está, pues, obligada a ingresar en una forma de vida caracterizada por la dependencia de los medios monetarios que definen su cotidianidad: "en la ciudad todo es plata, plata nomás, no es como en el campo".

Las tareas domésticas son, entonces, en cierto modo flexibles, desligadas de un horario estricto y una programación. Es ella misma quien debe controlar su tiempo de trabajo, y los resultados son sometidos al juicio y a la valoración de la familia. Además sus pequeños logros se esfuman rápidamente, como la comida que es consumida, la ropa lavada que se ensucia al poco rato, el aseo y el orden que son trastocados por las wawas. No se ve "de facto" el producto de su trabajo cotidiano, pues éste, por su propia naturaleza, se volatiliza, es consumido y consumado día tras día perdiendo visibilidad frente a los demás.

b) CONDICIONES DEL TRABAJO DOMESTICO

Las amas de casa exclusivas con niños en etapa pre escolar forman un número muy reducido en nuestro estudio. No por eso, sin embargo, menos representativas o importantes para nuestro

objetivo: captar las "realidades perceptuales" de esas mujeres. "Realidades" que suelen tener peso y efecto en el ámbito de la ideología de la subordinación y en la materialidad de la interrelación con otras mujeres. Se trata de descubrir "señas" que nos conduzcan a la identificación de los espacios primordiales de la subordinación.

La mujer aymara urbana cocina sentada en el piso o de cuclillas sobre sus polleras. Tiene su cocina a gas o su anafe a kerosene sobre el piso de tierra o, en el mejor de los casos, de cemento. Cajones de madera o cartón le sirven de armarios para guardar sus alimentos y vajilla. A veces, papas y verduras se quedan en las mismas bolsas en que fueron adquiridas de la feria o el mercado. Al preparar los alimentos pela las papas y el chuño esparciendo las cáscaras en el suelo para que coman las gallinas o conejos. Cuando cría chanchos al fondo del patio guarda los desperdicios del alimento para éstos, con el fin de engordarlos y poder venderlos a buen precio. El agua, generalmente conservada en latas o baldes de plástico, es el líquido preciado al cual, en sucesivos cambios, la mujer da varios usos. Para cocinar utiliza el agua limpia; con el agua que lava el chuño y las papas, pasada la comida, calentándola lavará los jarrones, los platos y las ollas. Usa el p'oke (tierra arcillosa) para sacar la suciedad de la vajilla, éste le resulta más económico que el jabón o el detergente. La recién llegada del campo suele lavar los platos y las ollas de una sola cara, la que estuvo en contacto con los alimentos, sin tocar la cara exterior.

El lavado de la ropa se realiza en bateas (recipientes amplios y planos fabricados de latón). Cuando no se dispone agua en la casa, se la conserva con más celo. Así, para darle varios usos a este líquido elemento, en un caso observado, una mujer se lava los pies y en esa agua sumerge la ropa de las wawas, que

generalmente está cargada de tierra. Para no gastar mucho jabón las mujeres reutilizan la espuma de jabón. Hemos podido observar que cuando varias mujeres lavan juntas regalan la espuma a la que está empezando, pues el líquido espumoso, aunque sucio, es aún valioso.

El abastecimiento de combustible, sea éste leña, gas o kerosene, implica siempre un esfuerzo; sobre todo el kerosene, pues implica ir a comprarlo al surtidor y perder casi toda la mañana. En ocasiones, éste es un espacio de conflicto y riñas. Es frecuente observar en el surtidor de kerosene de la Zona largas filas de gente, mujeres y niños en su mayoría, que esperan su turno para abastecerse en bidones de aceite, latas de manteca o de pintura y otros recipientes. La espera es tan larga y tediosa que las mujeres se ponen a conversar a tiempo de hilar con su khapuña (lit. aym.: pequeña rueca) y los niños se dedican a jugar al t'ixchu (lit. aym.: bolitas).

La cocina en Bolivia es un arte que requiere dedicación y esfuerzo. El pelado de la papa es condición, por ejemplo, para reconocer y diferenciar a una "mujer" de la que es una ork'ochi (hombruna). Los sucesivos lavados, del chuño o la quinua o el fino picado del perejil, nos muestran el grado de laboriosidad que debe desplegar la mujer, ayudada en ocasiones, por las wawas.

El uso del batán es generalizado en toda cocina por la necesidad de moler ciertos productos y ante la ausencia de productos alimenticios semi elaborados en el mercado. Sin embargo, y dado el adelanto de la tecnología, podría ser sustituido por una máquina molidora más eficiente y menos fatigosa. La ayuda del batán en la cocina es indiscutible, aunque también sabemos que su uso implica muchas veces un esfuerzo peligroso para las mujeres, especialmente si éstas ya son entradas en años.

El batán se utiliza para machucar el chuño, la tunta y otros alimentos; en él se muele diariamente la jallpawayk'a (especie de salsa preparada con ají colorado o amarillo y cebolla picada) o la llajwa valluna (con locoto, tomate, kilkiña y huacataya o suy-cu); se tritura la cebada, el trigo, la cañahua (cereal de alto valor nutritivo) tanto para preparar el pito como la lawa y el api. En ciertas épocas la mujer debe estar pendiente del soleado de la apilla (oca), cubriendo el producto en la noche y descubriéndolo en cuanto aparece el sol. Todo esto lo hace casi siempre en medio de grandes esfuerzos por la carencia de artefactos de cocina y el primitivismo que reina en su cocina.

Es de hacer notar que la mujer aymara al entrar a la ciudad debe mostrar ante su familia y ante los vecinos y conocidos su nuevo status de "clase media" o su condición mestiza o chola, diferente a su anterior situación de "india de campo" o jaqi, y opuesta en el plano formal y simbólico a la "de traje". La mujer aymara urbana adquiere el nuevo status pretendidamente más civilizado rompiendo con algunas prácticas consideradas incómodas y "antepasadas", o a través de la adquisición de conocimientos urbanos. Nos decía una "chola" urbana:

"Esas cositas de la rutucha, cortar el pelo que dicen, ya no acostumbramos las de la clase media. Eso es de más bajo, las del campo hacen".

(Anónimo)

A partir de su ubicación doméstica en la cocina y mediante el preparado de los alimentos, la "chola" urbana logra prestigiarse y extiende su rol tradicional generando "buenos" ingresos para su familia:

"La mujer campesina pela las papas sin sacar los ojos, con sus cáscaras y sólo sabe hacer hervir papas y hacer caldos, no usa la verdura, en cambio

las cholitas de la ciudad preparan buenos picantes y saben hacer segundos, guisos y otras cosas más".

(Ana)

"Cuando he venido a la ciudad yo no conocía habas, arvejas, rabanitos, zanahorias, postres, sólo arroz, chuñito papita, queso-caldo sabíamos preparar".

(Dominga)

Es interesante mencionar la valoración como símbolo de status y vida urbana "civilizada" que le dan las mujeres aymaras urbanas, y también las rurales, a la utilización de ciertos productos muy refinados como la gelatina, las ensaladas de frutas o los preparados de leche de tarro (crema chantilly), tortas, ricomalt (cerveza negra con huevo batido):

"Aquí ya comemos buenos alimentos. Yo les preparo a mis wawas gelatina, las galletas les gusta también. Yo veo que en el campo sufrimos de pan".

(Justina)

A consecuencia de la introducción de estos alimentos, considerados "mejores", la mujer aymara urbana ocupa más tiempo, corre más riesgos y malnutre a sus hijos, pues como bien sabemos estos alimentos son de menor valor vitamínico que los tradicionales.

A pesar de ciertos cambios, observamos condiciones desfavorables en el equipamiento doméstico, hecho que torna desagradable la tarea doméstica.

Además de las tareas de la cocina, la mujer aymara urbana debe cumplir infinidad de tareas rutinarias, como deshacerse de la basura por la noche. En el caso de familias cuidadoras de casas en construcción sin alcantarillado, y ante la falta de baños higiénicos, las mujeres de la zona tienen que pensar en qué mo-

mento del día pueden botar los desechos humanos y los orines a la calle (11) sin ser vistas.

La mujer aymara urbana sufre efectos especiales en función a su rol organizador de las tareas domésticas cotidianas. Al respecto, dice Feijóo que esto significa una búsqueda permanente de maneras de resolver la temática del consumo: desde qué dar de comer a los hijos esta noche si no hay dinero para comprar, hasta cómo afrontar el deterioro del equipamiento doméstico que es un hecho de la realidad cotidiana (Feijóo, s/f.:11).

De acuerdo a observaciones del trabajo de campo, inferimos que en las condiciones en que la mujer aymara debe realizar sus tareas domésticas, no le queda otro recurso –en tanto estrategia de sobrevivencia– que combinar lo que la ciudad le ofrece y sus conocimientos ancestrales para optimizar lo que dará a su familia dentro de sus mínimas posibilidades:

"Yo pienso que hay que criar bien sufrida porque después se pueden espantar. Aurita no pueden negar nada, ají sin ají comen. Una wawa que sabe y no conoce no va a comer nunca. Yo todo mezclado les doy. Cuando no hay carne mi mamá sabe cómo hacer. Se compra cebito, le tuesta la verdura ya, con eso se lo mete. Antes así habían sabido cocinar también. Hay veces papita se trae, hay veces menudencia, no es necesario que coman pura carne. La ignorancia también. Más vitaminas había sido pues las papitas, el hígado, cebo, acelga, nabo. Sabemos prender un fogoncito y hacemos p'iri (harina amarilla retostada con un poco de manteca), y también hacemos cocer quinua. En vez de té, retostamos miga de pan duro y eso le metemos al agua hirviendo. Otras veces hacemos cocer quinua y con eso también sabemos desayunar. También pito de cañawa, pito de grano más bien en vez de pan, fresco de grano para la sed. De fruta comemos platanito y en las fiestas otras frutas. Aquí en la ciudad sufrimos de la plata. Todo

hay, para el pobre, para el rico. Yo sé ir abajo a comprar verduras. Así (muestra una porción) con cincuenta centavos, así medio negreadito, bien yadado (con aumento) da pues en la Rodríguez".
(Teodora)

Sin embargo esta optimización no implica automáticamente un estándar adecuado de calidad de vida. El hecho de que sea la mujer aymara urbana la conocedora por excelencia de los saberes y prácticas la hacen imprescindible en el hogar para "garantizar la sobrevivencia familiar", al mismo tiempo que crean en ella dependencia de sus quehaceres domésticos.

El manejo "profesional" de las prácticas de su cotidianidad, con sus secretos y magias tales como el sumergir un trozo de cerámica para ayudar a la cocción de ciertos alimentos, el utilizar la paja brava para cocer el chuño y la tunta al vapor, forman parte del nivel de excelencia en medio de sus deplorables condiciones de vida; pero al mismo tiempo significa mayor cantidad de tiempo dedicada a la reproducción de la fuerza de trabajo del esposo y los hijos, y menos perspectivas de una futura incorporación en otras tareas que generen ingresos y mejoren la economía de la unidad doméstica, así como la posición de la mujer dentro de ésta.

c) EL POCO PRESTIGIO DE QUE GOZAN ESTAS TAREAS

Sin ánimo de generalizar diremos que las tareas que realiza la mujer aymara urbana en su unidad doméstica son visiblemente recargadas y carentes de toda valoración económica y social. En vista de la poca ayuda que recibe de su pareja y de sus hijos, especialmente si éstos son varones, se torna una tarea sin atractivo:

"Más que todo porque trabajan están orgullosos los hombres, no quieren ayudar. Cuando llega el domingo le digo que me lo vaya a traer siquiera agüita de la pila, que me lo caliente al sol. Yo trabajo –me contesta– puedo echarme, vos qué haces, no haces nada, lo único que sabes es gastarte la plata".

(Alicia)

Estas tareas carentes de toda valoración económica y social, resultado de la división sexual del trabajo, son las causantes de la subordinación de la mujer aymara urbana. Esta opresión la comparte con las mujeres incorporadas al trabajo pero que igualmente deben cumplir su rol doméstico. Estas últimas tienen mayor poder de decisión pero igual deben cumplir su doble o triple rol.

Ser ama de casa es una labor por demás desprestigiada. La mujer casi no puede objetivar su situación laboral y sólo tiene que justificar su tiempo para ser "buena mujer". Tal es así que el espacio donde desarrolla su tarea principal, la cocina, es asociado con el "lugar de los chismes" o el lugar de la ignorancia y el fracaso: "sólo sirve para la cocina". Este es el espacio destinado para la mujer. No hemos llegado aún al nivel de otras realidades donde la cocina está dignificada y es un espacio agradable, limpio y maquinizado. Aquí el trabajo de la cocina supone un rincón grasiento, cubierto de hollín y estrecho, donde la mujer elabora con una serie de esfuerzos físicos peligrosos para su salud (cargado de garrafas de gas, prendido del anafe o soplado del fogón) el magro alimento para su familia.

Las mujeres de El Alto, en sus cocinas están en permanente contacto con el agua helada, la que deben "acarrear" en algunos casos de la casa vecina (hay muchas cuidadoras de casas en

construcción, aún sin agua en la Zona 16 de Julio) o traerla desde algún pozo cercano. Por el contacto permanente con el agua helada las mujeres sufren de sabañones en los dedos.

Si las tareas que la mujer realiza al interior de su hogar son fatigosas, carentes de visibilidad y valor para los demás e internalizadas como el sino fatal connatural al ser mujer, son las mismas mujeres quienes estigmatizan al hombre que realiza tales roles. En este sentido muy poco ayudan ideológicamente para descargar parte de estas tareas en el varón.

Son las mujeres las que se oponen a que sus maridos y sus hijos varones desempeñen labores domésticas. No faltan justificativos: el hombre no puede atender bien a las wawas; si se pone a cambiar los pañales le van a decir k'ewsa (lit .aymara: afeminado); se dice que el varón se asquea "por naturaleza" al ver las deposiciones de los niños y que es torpe para bañarlos; y, por último, que pierde su don de hombre haciendo las cosas que son "propias" de una mujer.

Al parecer en el imaginario de las mujeres rige el esquema por el cual su identidad está intrínsecamente unida a una actitud de resignación y un destino irreversible de servicio. A diferencia de esto, los varones, independientemente de una predisposición al servicio o a la abnegación, tendrían dones de más rango y más valorados que les impedirían contaminarse con tareas domésticas de suyo venidas a menos y sin status estimado:

"No, no puede hacer el hombre estas cosas (domésticas), pierde su don, qué puede decir la gente".

(Rosenda)

"Ese hombre está en la casa cuidando sus wawas nomás, no puede hacer otra cosa, ni trabajo puede

*conseguir. Para qué sirve me han dicho mis papás,
dejalo, te va hacer sufrir".*

(Esperanza)

Concluimos diciendo que para el hombre es doble desprestigio y pérdida de su don la asunción de roles domésticos.

Se dice siempre –tal vez más retórica que prácticamente– que la mujer trabaja más que el varón y que el trabajo de la casa es duro. A la luz de algunos estudios (Serrano, 1987: 5) sabemos que la mujer desempeña roles imprescindibles, sin los cuales no podría reproducirse la unidad doméstica, ni hacer contrapeso al trabajo mal remunerado que desempeña el varón. A pesar de esto es una trabajadora productiva invisible, con status privado y público de segunda importancia, ya que el hombre es siempre considerado el jefe del hogar, aunque no esté presente. El hombre es el representante y firmante en instancias públicas de la sociedad civil. Si alguna prerrogativa logrará conseguir la mujer aymara urbana en la toma de decisiones frente a su marido sólo será a través del ejercicio del poder de la seducción, el llanto y del control de la reproducción donde todavía puede hacer sentir su fuerza de mujer.

El espacio doméstico que es el lugar primordial de la subordinación de las mujeres (De Barbieri, 1990: 17), donde las pequeñas y triviales tareas se transforman en obligaciones de mujer, remitiéndonos inmediatamente a la separación entre lo público y lo doméstico, está identificado con la diferencia hombre–mujer. Según algunas autoras (Jelín, 1984: 4), la posición subordinada de la mujer se debe a su especialización en las actividades domésticas. Esta especialización, por otro lado, parecería ayudar a explicar las razones por las cuales las mujeres se ven limitadas en el acceso a otras actividades masculinas más prestigiosas (Ibidem. 1984: 13. cita a Rosaldo).

De esta manera y en este contexto las tareas de la mujer son asociadas con lo doméstico, diferente a lo público-cívico. Y el desprestigio, debido al cual algunas mujeres aymaras urbanas son consideradas "simplemente domésticas" o "sirvientas del marido", daría cuenta de un trabajo no calificado, no pagado e invisible.

d) **RELACIONES DE PODER ENTRE
EL HOMBRE Y LA MUJER**

"Qué quieres, para qué buscas a mi mujer, yo tengo que saber porque primero es el hombre, es el que manda en la casa no ve, entonces..."
(Eulogio)

Luego de esas palabras y de una negativa a que conversara con su esposa, no tuve más remedio que retirarme. Salió la niña, hija de la mujer, para decir que su padrastro no quería que su madre hablara conmigo. El hombre me pareció sumamente autoritario. Pasadas algunas semanas volví a ir a la casa y me di cuenta que el hombre estaba borracho. Una tercera vez la niña dijo que su padrastro nuevamente estaba borracho. En un nuevo intento visité la casa durante la mañana, y encontré a la madre e hija solas. Me hicieron pasar al patio y ahí pudimos conversar, más con la niña que con la madre, pues ésta parecía muy asustada y susceptible. De esta manera me enteré de que el hombre era albañil y que vivían en un cuartucho como simples cuidadores. La niña abruptamente me contó que su padrastro la había pegado a su madre la noche anterior; ésta no quiso decir nada y más bien trató de callar a la niña. Ahí terminó la conversación. Poco tiempo después esta niña de siete años se perdió sin noticia hasta el día de hoy.

Ahí supe que el que tenía el poder en sus manos era el hombre, por lo menos el poder que tenía que ver con la toma de decisiones y el ejercicio de la violencia doméstica.

Es de esta manera cómo se establecen entre muchas familias aymaras urbanas de El Alto las relaciones de poder. El esquema predominante es: un hombre, sea el padre, el marido, el concubino, el hijo mayor o el cuñado, es el que ejerce la jefatura de la unidad doméstica; en el caso de mujeres jefas de hogar, éstas delegan el poder al hijo mayor.

El ejercicio del poder puede presentarse disfrazado o ligeramente amortiguado por el ideal de la complementariedad andina o el "takikunas, panipuniw, aka pachanxa" (en el mundo todo es par) difícil de cristalizarse a plenitud en las condiciones actuales de existencia de las amas de casa entrevistadas.

Transcribimos un fragmento del diálogo registrado entre una pareja que resulta muy esclarecedor de la ideología predominante en las relaciones de poder dentro del matrimonio aymara urbano, sustentado por el dualismo de la complementariedad. Se trata de una pareja con cuatro hijos en edades entre once y diecisiete años, ambos cuentapropistas y que se consideran como una pareja armoniosa:

P. *Dígame, ¿cómo se llevan entre ustedes dos?*

R. Muy bien. Para mí, es que el esposo proponga alguna cosa y la esposa colabore en esa idea. Los dos debemos ser un solo pensamiento. Consiste en que ninguno debe tener engaños. A mi esposa yo le cuento. No hay secretos.

P. *¿Ni de plata?*

R. Ni de plata, ella gana, puedo confiar en ella. Yo me baso digamos en principio de gran empresa. Una empresa bien or-

ganizada va arriba, una empresa mal administrada se va a pique, se va abajo. Entonces, ¿de quién depende? De las cabezas que pueden administrar eso.

P. *¿Y quién es la cabeza?*

R. Contesta la mujer: Mi esposo

R. Contesta el esposo: Entonces si se trata de llamar la atención, yo lo hago. Si lo hace bien le digo: has hecho bien. Yo hubiese querido que mi hija mayor podría haber sido varón.

P. *¿Para qué quería Ud. que sea varón?*

R. Es mejor, porque un varón tiene esa ventaja de andar solo donde sea, viajar si es posible, tener esa fuerza de un valor, o sea, en una palabra vulgar, brazo derecho del padre (Diálogo entre Cristina y Emilio)

Una relación armoniosa es entendida como aquella donde rigen los patrones consuetudinarios de entendimiento entre el hombre y la mujer, con un jefe que es el varón y una mujer condescendiente y lúcida en su papel de secundadora de lo que hace el hombre, quien es legitimado por el consenso.

Así, es "beneficioso" que la mujer adopte una actitud sumisa y condescendiente con el marido, pues es él el que manda, y si se quiere paz en el hogar, se deberá hacer lo que esta antigua madre ayamara recomienda a su hija, una joven de la Zona que está a punto de formalizar su matrimonio luego de dos años de concubinato y un hijo:

"Tienes que obedecerlo. Cuando está borracho no le vas a discutir, cuando está de lo sano hay que reñirles. Yo a tu papá no sé decirle nada. Ni conoz-

co un puñete de tu papá, hasta que se ha muerto. Ustedes por qué se discutirán tanto. Si no quiere comer tienes que ponérselo ay (sic) cuando está borracho. Aunque sea hay que tawqear (voz aymara: amontonar), tienes que darlo. Cuando no hay plata aunque sea tienes que inventarte cualquier cosa, aunque sea una lawa, pan con queso. Aunque el hombre te bote no tienes que salir de la casa. Por más que el hombre te diga: sarxaw, andate diciendo. Si te pega, él te tiene que hacer curar".

(Marcelina)

No vamos a pretender subvertir este orden patriarcal en dos zancadas, pero estamos seguras que son tales esquemas ideológicos los causantes de las relaciones desiguales de poder, del autoritarismo, de la desvalorización del trabajo de la mujer y la subordinación. Porque desde esta matriz es que se establecen normatividades de lo que debe y lo que no debe ser y hacer una mujer, y así se la limita.

Dentro de este esquema se legitima el modelo en el que el varón debe ser superior en educación a la mujer. El hombre es el ejecutivo y la mujer el "adorno" y, desde el momento en que ha ingresado a la ciudad deberá guardar los recaudos necesarios pues la vida en la ciudad es distinta y ella ya no puede caminar con tanta libertad como en el campo. Nos contaba cierta señora que su marido no quería que ella saliese a vender, pues él había observado qué días no había venta, y que era mejor que los días de venta baja se quedase en la casa cuidando a las wawas en lugar de hacerlas hambrear.

La posición jerárquica que da al varón el poder y a la mujer la sumisión es persistente y no depende de hechos circunstanciales vinculados a las sanas intenciones de uno de ellos. Las ideologías perviven a través del tiempo y, muchas veces, sobreviven a los cambios materiales que se producen en la sociedad.

Son más bien prácticas sociales (culturales) repaldadas por la tradición. ¿A cuál de las dos culturas pertenecen estos patrones de socialización?

Las mujeres aymaras estudiadas viven su cotidianidad dentro de relaciones asimétricas al interior de las jerarquías intra y extra-domésticas; cargan los resabios de un antiguo patriarcado desvalorizador de la mujer, agravado por el sesgo colonial que coloca a la india en el último eslabón de la estratificación. De ahí que existiendo en la actualidad mecanismos de movilidad (de india a chola o a chota) por el hecho de un trasvase espacial del campo a la ciudad muchas mujeres no esperan para hacerlo, sabiendo que de esta manera revertirán la subordinación, aunque sólo sea en ciertos rasgos comportamentales vinculados al trabajo, la maternidad y el desplazamiento.

Sin embargo, tampoco podemos afirmar que dentro de la unidad doméstica la mujer carezca de poder —en algo funciona la complementariedad—. A nivel de estudios psicoanalíticos más profundos se observa que la dominación de los varones sobre las mujeres no es la misma a lo largo de las etapas de la vida socialmente definidas, y que el ejercicio del poder de la mujer en el hogar está circunscrito al ámbito de la reproducción de la vida, al manejo de los hijos y al mundo de los afectos (De Barbieri, 1990: 17).

Por otro lado, el esquema de la complementariedad tiene efectos como ideal de vida en pareja. En el área rural hay complementariedad en las relaciones productivas, no así en las relaciones de sexo que son jerarquizadas. Este esquema rige en las mentes de las parejas aymaras urbanas, como herencia de un pasado en el que la mujer era más respetada y ocupaba una situación más igualitaria aunque no de poder (12), pero se halla reducida al espacio simbólico y festivo, y aún en este espacio, a

pesar del gran activismo de la mujer, ésta cumple un papel secundario de acompañamiento (Albó, et.al., 1986: 98).

Tratando de preservar el cosmos de la complementariedad, roto por el hecho traumático de la conquista española, los aymara urbanos apelan al simbolismo andino. En este ámbito funciona efectivamente el ser social (aym.: jaqi=gente), en el prestazgo, en el compadrazgo y en los recaudos que se toman para el cumplimiento de los códigos rituales que agradan a los dioses y que se toman –por ejemplo– como prevención ante posibles rupturas de la alianza matrimonial:

"Ahora mi mamá dice que ya no somos como antes. Dice que la gente de antes tenía miedo de dejar a la mujer el hombre. Tenían creencias –dice– pero hoy en día dice que se van, ni el matrimonio no es garantizado, ni los hijos les importan. Por eso, para asegurarse mi mamá ha nombrado una madrina de civil, otra de religioso, ella me ha regalado el aro. El monto de dinero 'ara colqi', eso y la cadena. Esa cadena no me he sacado rápido, ni para lavarse –dice–, después de ocho días hay que sacarse –dice mi mamá– no me he sacado ni para dormir, pero yo quería sacarme. Entonces al próximo domingo nos hemos ido a hacer sacar la cadena. Con comida dice mi mamá que hay que llevar. Hay que hacer manqthayar (voz aymara: comer) a los padrinos. Mi madrina de civil me ha puesto con incienso, copal, arroz y con eso en mi bolsillo, me lo he traído, eso tengo que guardarme, y junto con ese arroz el dinero tengo que ahorrar, aunque sea diez pesitos. Todo eso nos ha echado en un tari, hemos amarrado. Hasta ahora no he ahorrado, pero amarrado está".

"Mi mamá antes del matrimonio al local ha ido a ch'allar (lit. aym.: libar con alcohol u otra bebida echando al piso un poco del líquido), con azúcar, con alcoholcito, con canela, para que no haya pelea, para que no haya nada –dice–. Y el día de mi matrimonio me ha levantado temprano: 'Aura vos

también andá al local' –me ha dicho–. Y justo esa noche no había nada. Pensé que iba a haber pelea de parte de mis cuñados, pero no, todo tranquilo ha estado. Ahora bien nomás estamos al menos, pero yo quiero trabajar para ayudar a sobrelivir, estoy más animada, antes (cuando no había consagrado su matrimonio) no me importaba nada".

(Lucy)

Diversos estudios dentro de un análisis de clase, refiriéndose a casos de familias migrantes y pobres, comprobaron que las esposas llegadas del campo a la ciudad, tipificadas como de clase baja, adquirirían poder al incorporarse a la fuerza laboral, especialmente las comerciantes y vendedoras de comida, quienes mantenían a sus maridos "casi parásitos" (Sandoval, et.al., 1983: 24), estableciendo relaciones de poder matriarcales. Sin embargo, esto sólo sucede en una minoría de casos. El varón sigue siendo el representante por excelencia de la familia en el mundo público, el que legitima el status de la mujer y los hijos, es decir, el que maneja el poder.

En nuestro caminar por los domicilios particulares de la Zona, encontramos mujeres encerradas en sus hogares. Unas por tener niños aún muy pequeños; otras porque son observadas por sus esposos debido a sus salidas; y otras, las más tímidas, recién llegadas del campo, porque no hablan bien el castellano y son analfabetas no se atreven a salir. Se trata en general de mujeres con maridos que tienen trabajo estable y que prefieren trabajar ellos solos, que suelen ser celosos y autoritarios, aunque también vigilantes y cuidadosos con sus hijos. En casos como éstos la mujer suele sentirse virtualmente cercada por el control del marido y la familia, tratando de escapar al menor descuido y urdiendo pretextos para salir y sentirse más liberada:

"Allá en el campo salimos los dos juntos con las ovejitas, las vaquitas, aquí en la ciudad nos quedamos las mujeres con las wawas en la casa. Hay veces yo tengo pena. Puedo salir pero mis wawas. Además mi cuñado le había avisado que yo salgo a mi marido. 'Qué sales' –diciendo me ha dicho–. Ni hasta el Cementerio puedo ir, aquí nomás tengo que estar".

(Justina)

Esta limitación origina en la mujer ama de casa un sentimiento de injusta subordinación, que no llega a rebeldía, y al mismo tiempo una seguridad y un acuerdo en la legitimidad de este esquema de poder:

"Trabajamos igual pero los hombres están más arriba que las mujeres. La mujer abajo nomás siempre. Mi mamá decía que cuando mi papá vivía nos respetaban a los dos, ahora que ha muerto y ya no hay esposo 'ya no respetamos a mí' –dice–. Cuando ya tiene que llegar mi marido pienso: 'qué cosa estás haciendo' –me va a decir–, 'callate nomás pues' me va a decir. No sé qué será, las mujeres sufrimos nomás ¿no ve?"

"Un día cuando me he salido de callado (sic) me dicho: 'a vos quién te ha mandado, quién estaba mandando'. Así es aquí ¿no ve? En el campo no se cuidan, se pasean, en cambio aquí me (sic) dicho mi marido: '¿quién está ordenando, el perro está ordenando?' Así estaba diciendo".

(Justina)

Elizabeth Jelin afirma que la elección del ámbito doméstico no implica concebirlo como una unidad aislada del mundo social ni identificar lo "doméstico" con lo "privado", en contraposición con el ámbito público del poder y la producción social (Jelin, 1984: 10). En contraposición sostenemos que en sociedades de fuerte sello colonial como la nuestra, donde perviven

dos culturas, de un lado y del otro se pueden dar cercos de preservación racial y cultural "anticontaminantes" que aíslen a la mujer en el ámbito doméstico (la mujer como conservadora de cultura) y la desliguen de una participación pública.

2 Vidas frustradas y tareas sociales no cumplidas

"Yo si que no he gozado; cómo será gozar la vida. Ni bien madurada siquiera. De ahí le recomiendo a mi hija que está trabajando de catorce años, yo le digo: 'así, así vas a hacer'. Porque yo me he casado a mis quince años. Yo no sabía. La abuelita también tiene la culpa, era delito pues tener amigos. Yo iba al colegio y directo a hacer tareas venía a mi casa. 'Que tu mamá está tejiendo awayus, ayudale' –diciendo–. Si yo hubiera seguido estudiando hubiera tenido amigos, amigas, hubiera despertado ya. Entonces yo inocentemente me he hecho de marido, él tenía sus diecisiete, yo tenía quince. Que son culpables. Aquí vivía mi marido. De ay (sic) pues mi mamá se iba y me dejaba sola. Sabíamos estar jugando. Yo no sabía qué cosa es, yo no he sabido enamorarme, ni ir a baile, ni conocerme con nadie, nada siempre. El aquí vivía, ya de así yo me he aparecido embarazada. Después ya estábamos viviendo. Bien nomás trabajaba. Hace cuatro años que se ha ido. Esa vez si que ha cambiado carácter. Tal vez a él le 'hayga' aparecido mejor amiga, tal vez las amigas le agarrarían, qué sería. También él como yo se ha embarrado también. El no ha gozado de su juventud.

*Eso le explico a mi hija. 'No piensa mami sonseras
-me dice- eso era cuando eras sonsa' "*

(Teodora)

La pobreza y la ignorancia predisponen a "caídas" prematuras en la mujer. La mujer que desconoce el funcionamiento de su cuerpo mal puede ejercer su libertad individual o sus derechos de protegerse de embarazos no deseados, y así frustra su vida aún antes de su maduración completa. Es el caso de nuestra entrevistada anterior.

Pareciera que la mujer entrevistada hubiera traspuesto de un salto etapas sin haberlas vivido plenamente: de la infancia y la niñez a la vida de mujer y madre, quemando esa natural transición en la que el juego, la diversión, los amigos facilitan un ingreso normal a la convivencia en pareja y a la adultez.

Necesidades psicosociales motivadas por su sexo y por su condición de persona son postergadas por las urgencias de la sobrevivencia:

*"Toda joven desea enamorar, ir a fiestas, pero a
mí mi mamá no me dejaba".*

(Cristina)

Los factores estructurales de la pobreza condicionan la reproducción de la identidad cultural de las mujeres aymaras urbanas.

Un número significativo de las mujeres de la Zona están ligadas a sus comunidades y pueblos de origen y, por lo tanto, a la cultura aymara, heredera de una historia remota de grandezas. Sus referentes de identidad la obligan a reproducir los rasgos vinculados a la tradición, en la cual encontramos como hechos centrales a la fiesta, el idioma y la vestimenta.

Señala Xavier Albó en una de sus investigaciones que las mujeres residentes (aymara migrantes) indican que entre los conflictos más agudos, aparte del económico están los de orden étnico-cultural, es decir, la discriminación. Esta situación torna angustiante su asimilación a la ciudad y el logro de una legitimidad que justifique su presencia como mujer aymara urbana ("chola" sobre todo) en el espacio citadino.

De ahí que las luchas por el reconocimiento de su identidad "chola", su reproducción social y cultural o su dignidad de mujer, son tan importantes como las que libra por su subsistencia y la de su familia.

A diferencia de la mujer, el varón aymara urbano, más expuesto por su trabajo a la vida en la ciudad, estaría más asimilado –al menos formalmente– y por ende menos discriminado que su pareja.

Reconociendo esta diferencia, algunos varones sienten vergüenza por haberse casado con una mujer "inferior":

"Mis amigos me han dicho... 'si ella sólo básico ha cursado, tú eres bachiller. Para qué te has juntado con esa mujer de polleras, no maneja el castellano'".

(Hugo)

A su vez, esta mujer despreciada, sufriendo otra subordinación, esta vez venida de su propia pareja, en el colmo de su rabia expresa:

"A la una de la mañana ha vuelto, se había ido con su amigo a una fiesta de morenadas, y yo sufriendo con sus hijos. Me da rabia. Por eso he dicho, cuando sea fiesta de mi pueblo, voy a agarrar a mis wawas y me voy a perder tres días".

(Catalina)

Esto no quiere decir que el varón aymara urbano esté libre de discriminaciones; pero la mujer suma a todas sus opresiones la que viene de su propia pareja. En estas circunstancias, una de las mujeres entrevistadas, barajando entre sus muchas situaciones de maltrato nos decía:

"Prefiero que en los micros me estén diciendo aunque sea 'india sucia, hedionda', la gente que nos diga todo, pero no se puede aguantar de nuestro propio marido, que nos riña o nos pegue, hay caso de escapar".

(Anónimo)

Este cúmulo de frustraciones hace que ciertas mujeres aymaras urbanas se esfuercen por adoptar maneras y símbolos no aymaras, mientras que otras se mantienen leales a su cultura. Esta contradicción producto de la discriminación es analizada desde un punto de vista antropológico como reconstituciones positivas y reconstituciones negativas (comunicación personal del Dr. Fernando Untoja, 1992) y producto del fenómeno colonial.

Entre las mujeres que desean mantener su identidad "chola" y pertenecer también a la "sociedad chola"(13) aún a sabiendas que sufrirán el rechazo de los sectores ciudadanos criollos, están las que han logrado cierta movilidad social en su grupo a través de los mecanismos que la cultura posee: poder económico y gasto de excedentes en la fiesta, en la ritualidad y el lujo en la vestimenta, que es muy notorio entre las señoras de pollera. Este último detalle se halla muy ligado a la fiesta en su versión femenina. No se derrocha lujo, prestigio y fastuosidad de la misma manera si se está de vestido:

"A mí siempre me gustaba la pollera, eso porque soy alegre, siempre me ha gustado compartir. Es-

toy compartiendo desde mis 17 años en la fiesta, ahora ya tengo cuarenta y seis, imagínese. Usted sabe que una de vestido no se luce igual para bailar, además para pasar la fiesta hay que pasar de pollera".

(Martha)

Otro elemento central de la reproducción cultural es el idioma. Las mujeres hablan aymara según las circunstancias y los círculos sociales donde se mueven. La connotación social de la práctica del aymara es doble: produce acercamiento pero al mismo tiempo produce distancia, según dónde y con quién se hable.

Es una relación predefinida por el esquema colonial impuesto, de la cual la mujer es muy consciente. Durante el trabajo de campo en la Zona 16 de Julio participé en conversaciones en las que se hacía uso indistintamente del aymara y el castellano; el primero era más usado coloquialmente y el segundo como signo de status.

Por razones atribuibles al conflicto de discriminación socio-cultural en nuestra ciudad, muchas mujeres y familias aymaras urbanas deciden asimilarse a la "vida moderna", rechazando su vida anterior; es lo que llamamos reconstitución negativa. Sin embargo, y si bien en la ciudad de La Paz la presión estructural de la cultura dominante es muy fuerte en su orientación general "urbana", y por tanto anti india, anti campesina y anti aymara (Albó, 1977: 29), en la ciudad de El Alto la variante cultural aymara también es fuerte. Existe la posibilidad de ascenso por medio de la asunción a "cargos" religiosos y festivos o, más recientemente, por el ingreso a las jerarquías de poder político y cívico, o por otras formas de ascenso aún no estudiadas. A pesar de estas compensaciones culturales, lo repetimos, un buen número de mujeres aymaras alteñas, vinculadas con la "gente

decente" a través de su trabajo o de la educación formal (civilizatoria, castellanizante y preservadora de valores occidentales), deciden romper con la cultura de sus ancestros. Su decisión acarrea el repudio de unos, pero también el aplauso de la mayoría, porque eso es lo que razonablemente se espera una vez que se llega a las puertas de la ciudad-capital. Así, una vecina de la zona de Río Seco, migrante antigua de una comunidad de Jesús de Machaca y estudiante universitaria expresaba:

"No quiero recordarme nada de mi pueblo, todo, todo quiero borrar. Para qué sirve esa tierra si no tiene nada. Ahora ya soy estudiante, por eso critico a las que van de pollera a la universidad, bien feo se ve eso. Nos hemos reunido un grupo (el grupo de ex campesinas) y hemos dicho: 'vamos a llamar la atención de esas que están caminando en la universidad de pollera', ya no vivimos pues en el campo".

(Flora)

El ultraje al que son sometidas en su diaria relación con las "señoras", lleva a algunas mujeres a renegar de sus raíces y a asimilarse a la cultura dominante, muchas veces a través de su ingreso en los colegios nocturnos de El Alto. Hecho muy positivo, por cierto, pero que connota mayor grado de aculturación, dado el esquema predominante en la institución educativa:

"Tanto nos humillan las señoras de traje porque no hablamos el castellano bien, bien siempre nos estropean. Yo soy de Achacachi y hace años que estoy aquí pero no puedo aprender a pronunciar. Este año al CEMA (educación nocturna de adultos) voy a entrar, mis hijos ya están grandes".

(Anónimo)

a) **DIFICULTADES DE REPRODUCCION
SOCIAL Y CULTURAL**

Un hecho social de nuestro tiempo muy extendido en El Alto es el desempleo de los varones (14). De los cuatro varones entrevistados, sólo uno tenía trabajo fijo; los tres restantes se ubicaban en empleos disfrazados (desempleo encubierto), de ayudante de sastre, de chofer o comerciante esporádico. En estas condiciones la sobrevivencia se hace cada vez más difícil y un buen número de amas de casa tienen que ingeniárselas para generar ingresos monetarios. Si bien mantienen vínculos con el campo con relaciones de reciprocidad bien establecidas por la tradición, esto no es suficiente cuando la vida en una ciudad implica –a diferencia del campo donde subsiste el trueque– la presencia vital del dinero como medio de obtención de bienes imprescindibles (15).

En estas circunstancias, las necesidades de reproducción social y cultural, tan legítimas para alcanzar status y reconocimiento frente a los demás, se ven cada vez más impedidas de lograrse a cabalidad.

Si bien un buen número de mujeres aymaras urbanas, insertas ya en una economía de mercado, valoran en extremo el dinero, hecho que las identifica ante los demás como mujeres prácticas, llegando a alcanzar el sitial de k'amiri (lit. aym. rica, adinerada). Esto no quiere decir, sin embargo, que sea fácil acceder al dinero y adoptar nuevos símbolos culturales de status.

Quisiéramos mostrar el testimonio de una mujer residente que alude a la importancia del dinero en su sociedad chola:

"Entre nosotras así nomás nos valoramos las de pollera. Todo porque ganamos un poco más de dinero, manejamos un poco más, nos vestimos. 'Ah,

tiene, está en buena posición –dicen pues– tiene su negocio, gana'. Porque aquí legalmente, aquí quien manda, aquella persona que se gana, esa está bien vista. En cualquiera aún cuando sea más baja persona, si ya está en buena posición y ya tiene la plata, ya nomás está bien vista. Como decir ahora, si no tienes plata, por más que seas doctora".

(Martha)

De ahí que ante la escasa posibilidad que tienen de obtener con facilidad el dinero suficiente para correr con los gastos que implica un prestazgo, o el lujo que significa aparecer como una verdadera "chola" citadina, patak pollera (cien polleras), o el no poder llevar el regalo o los dones en forma de ayni, muchas mujeres se autoexcluyen de las fiestas, aún siendo casadas o concubinadas. En situaciones como ésta el hombre suele ser el que representa a la familia. Tal hecho, muchas veces es aprovechado por los varones para "echarse a perder" y pasar por solteros:

"Como toda una vida ha andado así nomás como soltera. Yo por mis wawas ni sé querer ir ni a una fiesta, además por no gastar. Tampoco tengo buena ropa. Una chola tiene que ser elegante en la fiesta, con hartas polleras. Cuando yo era sola me vestía bien, me iba a bailar. Ahora ni a la fiesta de mi pueblo puedo ir, si con esta misma pollera estaba el año pasado".

(Isabel)

A diferencia de la mujer, el hombre usa ropa confeccionada en serie a bajo costo; así pasa inadvertido o con una identidad cultural ambigua, lo que –en palabras de algunas de las entrevistadas– le permite conquistar a otras mujeres, especialmente "lucirse con las de vestido".

b) CICLO DE VIDA Y GRADOS DE PARTICIPACION

El ciclo de vida en la unidad doméstica a nivel familiar es un factor importante que posibilita la participación de las mujeres en actividades de diversa índole social y cultural. Generalmente, cuando los niños son muy pequeños la mujer no participa, aunque en el caso de las mujeres de pollera la costumbre de cargar al niño en la espalda facilita que tenga mayor movilidad y pueda participar.

La participación de la mujer en actividades comunales voluntarias, o en cualquier asociación, influye en la familia y, por supuesto, en la mujer misma. No podemos decir nada acerca de si la participación de la mujer representa un costo, sin embargo, por experiencia sabemos que la vida de una mujer es diferente si forma parte o no de una organización.

Por otro lado, en la cultura andina existe una tradición organizativa muy fuerte (16). Con este legado, la predisposición de la mujer a la participación es significativa. Esto se puede comprobar en los últimos años en la ciudad de El Alto: un mayor número de mujeres engrosan las marchas.

Sin embargo hay que distinguir los tipos de organización que convocan más a las mujeres: organizaciones que brindan un beneficio concreto y material, o aquellas donde su papel es de animadora y su acción más afectiva con beneficios de tipo cultural o estamental.

Sobre el primer tipo de organización, como los clubes de madres y otros, se ha escrito bastante y es visible el grado de participación de las mujeres alteñas. Por sobre esta constatación nos interesaba conocer las luchas que libraban las mujeres dentro del hogar para poder participar en alguna organización de este tipo.

Testimonios recogidos dan cuenta de lo conflictivas que son las relaciones cuando una mujer desea participar. En algunos casos, las entrevistadas atribuyen el conflicto al egoísmo del marido o a las intrigas de los amigos y parientes. En este caso, la mujer se ve obligada a dar pruebas de su buena conducta ante los demás:

"No quieren pues, no quieren que participemos. De eso no he ido pues cuando me han elegido algo. 'Ay, olvidate de tus hijos aura, ay nomás irás' -me ha dicho. Piensa que yo puedo desviarme, piensa que yo puedo andar con otros hombres, esa idea tiene, porque las mujeres hay veces no somos iguales".

(Catalina)

Así, a pesar de la capacidad de liderazgo que puedan tener, muchas mujeres se ven obligadas a replegarse:

"Me han dicho pues: 'actúas a tu gusto, haces lo que quieres', de ahí nomás me han obligado a renunciar".

(Catalina)

A pesar de los contratiempos y discusiones con su pareja y sus hijos esta señora con capacidad de liderazgo, sin desembarazarse de sus problemas domésticos, afronta la situación y sorteando mil dificultades logra una situación espectacular en su organización:

"Yo participo en el grupo 10 de Noviembre, sindicato de las vendedoras de ropa y de la calle treinta. Hace ocho años que lucho y ahora soy Secretaria de Conflictos. Somos mezclados entre hombres y mujeres, pero más mujeres, diez mujeres y seis hombres. Cuando hay reuniones, marchas, ahí estamos".

(Catalina)

Este caso resulta excepcional en una organización mixta. Para lograr esta posición, esta mujer ha tenido que transgredir muchos tabues y ser objeto de "miramiento" por parte de sus familiares y vecinos.

En el segundo tipo de organización, como los centros de acción o centros de residentes, hemos podido constatar una escasa participación del sector femenino (Criales, 1990). Indagando el poco interés en participar, las mujeres arguyen:

"No, yo nunca he participado. Como mi marido asumió la presidencia de la institución de residentes. Desde que me he casado ya mi esposo ha ocupado cargos así. Así yo tampoco podía pues, quizás ahora ya, al último podría participar".

(Benedicta)

De esta manera, los anhelos de participación o liderazgo, se ven limitados en aras del apoyo que debe dar la mujer al esposo en ejercicio de una cartera importante. En ese sentido, y como se ha podido comprobar en otros estudios, la mujer resulta una activista muy eficiente para colaborar, pero se repliega "prudentemente" cuando se trata de ceder la representación en su pareja:

"Yo he colaborado siempre apoyando al Juanito, nada más. Yo le he empujado: 'haz esto, haz el otro' -le he dicho-. Tampoco no he ocupado ninguna cartera".

(Sinforosa)

A la luz de algunos estudios sobre participación indígena constatamos que la mujer en el campo participa junto al hombre, exponiendo sus necesidades prácticas; en este caso no se puede hablar de subordinación. Pero es también cierto que en otras instancias de organización vinculadas a intereses locales, laborales y, sobre todo, políticos se convoca a las mujeres, mostrándoles

cuáles son sus límites, tratando de que no sobrepasen al varón en las jerarquías del poder.

En síntesis, los aportes de la mujer en la dinámica de la comunidad están definidos, primeramente, por su condición determinada por la sociedad, es decir, su ser de madre. En la medida en que la mujer pueda combinar funciones de organización comunal o liderazgo sin "descuidar" su función "principal" será aceptada por el grupo familiar o por el grupo social mayor al cual se halla adscrita. Lograrlo es una tarea muy difícil, implica –casi siempre– descuidar una de las funciones. En la situación de crisis que hoy se vive, ambos cónyuges deben salir a buscar el sustento diario y enviar a sus hijos trabajar. Es probable que en estos casos la mujer halle trabajo; es menos probable, sin embargo, que su pareja acepte asumir la tarea de crianza de los niños y la cocina. De ahí que si la mujer quiere participar en organizaciones tiene que combinar sus diversas tareas y ganarle tiempo al tiempo:

"Como madres no tenemos mucho tiempo. La limitación del tiempo y del dinero es más difícil para la mujer".

(Teodora)

"No parto de ser machista ni feminista, pero las mujeres llevamos toda la carga".

(Rosa)

"Siendo labores de casa no podemos salir y caminar junto con los hombres. Ahora que mis wawas están chiquitas. Bueno puede ser cuando crezcan".

(Isabel)

c) LA LOGICA DEL AUMENTO DE LA EFICIENCIA,
¿UN DESTINO FATAL?

Observaciones, entrevistas y conversaciones informales nos dan algunas pistas de que las vidas de las mujeres aymaras urbanas están regidas por la lógica de la autoexplotación y el aumento de la eficiencia (mayor cantidad de tareas en menor tiempo y a menor costo). Así la mujer puede alcanzar el anhelado prestigio como "verdadera mujer" y "buena madre" y sobrellevar los dobles y triples roles que los nuevos tiempos le asignan.

Para muchas mujeres esta situación siempre ha sido así. La pobreza de muchas familias aymaras es consuetudinaria; sencillamente han ido readaptándose de acuerdo a las sucesivas coyunturas en que ha vivido el país (17). Muy bien lo señala Feijóo: "no es tanto la escasez, muchas mujeres han vivido en condiciones de escasez durante toda su vida" (Feijóo, et.al., s/f.: 10). Se trata, sobre todo, del despliegue de diversas estrategias para afrontar sus tareas como madre, esposa y trabajadora.

En contacto con madres migrantes aymaras que viven en condición de inquilinas –"arrimadas" generalmente a una dueña de casa que suele ser su madrina o venir del mismo pueblo (18)– nos percatamos de su zozobra por la búsqueda permanente de maneras de resolver su vida cotidiana. Las mujeres sufren ansiedad por el cuidado de los hijos, por alimentarlos, por largas ausencias de catorce o quince horas, por la preocupación por la delincuencia juvenil y el juego de los "tilines" (juegos electrónicos) que atraen al hijo adolescente, por no saber qué hacer porque su hija mayor, que le ayuda a cuidar a los menores, no puede ir a la escuela (19).

De la misma manera, las mujeres que no salen a vender diariamente, aunque menos sobrecargadas, tienen que ser cada vez más eficientes para satisfacer a la familia.

Aún las mujeres que tienen mayores ingresos y disponen de ayuda perciben la sobrecarga de trabajo a la que se someten como mujeres. Este es el caso de una señora, dueña de una tienda de confecciones:

"Hubiera querido ser hombre, pues siendo mujer en tantas cosas hay que pensar y hay que partirse. Teniendo no teniendo plata igual nomás hay que pensar qué vamos a hacer, cocinar. El aseo y el orden de la casa siempre es de nosotros, ver si tienen ropa limpia".

(Antonia)

En este orden de cosas observamos que las que mayor esfuerzo y eficiencia despliegan en su vida cotidiana son las jefas de hogar, las que no tienen casa propia y las cuidadoras. Las madres aymarás urbanas, habiendo gozado en el campo de una vivienda propia, son las que más se sacrifican por tener una casa:

"Aquí mucho están molestando a mis hijos, me lo echan agua por la puerta, me lo insultan. Como sea aguantaré he dicho y trabajaré como burro, todo por conseguir una casita, por querer dar libertad a nuestros hijos. Una madre no puede permitir eso que ultrajen a sus hijos".

(Catalina)

La percepción de que el sacrificio es un destino fatal y parte de su naturaleza provoca un aumento del trabajo, sin reparar en los cuidados de la salud de su cuerpo y ropa.

Como decíamos líneas arriba, el problema no es sólo de carestía, sino también de la imagen que la sociedad proyecta so-

bre la mujer: ser buena madre. El "miramiento" es lo que mueve a muchas mujeres en el afán de cumplir con eficiencia los roles que le asigna la sociedad; no importa si su trabajo se extiende por períodos de catorce o quince horas.

d) PRESTIGIO Y NIVEL DE VIDA

El prestigio entre las mujeres y las familias aymaras urbanas está profundamente vinculado al ascenso social de sus hijos y la familia. En medio de la subordinación estructural que sufre, la propia mujer muy poco se beneficia del grado de movilidad social alcanzado por la familia. Es decir, el prestigio no recae sobre ella misma como persona, ni las ventajas consecuentes, sino en una forma indirecta dada su procedencia "inferior". No brilla con sus propias luces sino con las luces del esposo, el padre, o los hijos varones.

Dentro de tales limitaciones inherentes a su condición subordinada, o a su posición de mujer dentro y fuera de la familia y en relación con su pareja, los testimonios recogidos en la Zona 16 de Julio nos dan algunas pistas de la manera en que la mujer aymara urbana logra prestigio, aunque precario, frente a su medio social.

Cuando decimos que es un prestigio-reflejo el que ostenta la mujer de nuestro estudio nos referimos a que se basa en el progreso y ascenso de los otros. De este modo "justifica" su "sacrificio" como "madre", lo que la lleva a privarse como mujer de muchas cosas.

Es pues un prestigio en tanto madre, no en tanto mujer.

El riesgo de esta "apuesta" al ascenso del hijo, es que los hijos se avergüencen de su madre y sus hermanas, por sus polleras. En este caso la expectativa puede marginar a la mujer.

- *El hijo que prestigia a la madre*

Enriqueta: "Mi hijo cumple 17 años y es bien waskiri (esforzado, sacrificado para el estudio). Mi hijo abanderado es, o tu hijo ha salido José, di. Pero bien real, siete, siete se ha sacado, nadie le ha ganado".

Filomena: "Yo también estoy gastando en la toma de nombre de la promoción ochenta pesos".

Enriqueta: "No, no te estoy hablando de lo que se gasta, de las notas y de lo que son buenos alumnos digo yo. Mi hijo se ha sacado en matemáticas siete. Por eso yo trabajo fuerte, por mi hijo yo trabajo, yo no trabajo por macanas, él es de la línea íntegra".

El orgullo que esta madre expresa denota la importancia y el significado que tiene la educación como marcador de ascenso y prestigio social en una sociedad excluyente.

En este sentido, el status se define por el grado de instrucción de los hijos, por los éxitos en el colegio y, más tarde, por la profesión u oficio logrados. Es un prestigio-reflejo al que accede la mujer aymara urbana.

De ahí que muchas madres entrevistadas tengan una preocupación especial por la llegada de importantes etapas biográficas que implican ritos de pasaje y su correspondiente celebración. A la culminación de este largo tránsito por la escuela y el colegio se hace un despliegue impresionante de demostraciones de regocijo. Aunque este logro no prometa una calificación que incorpore al hijo al mercado laboral, el magnificarlo resulta parte del camino de la búsqueda de movilidad social y prestigio-reflejo de la mujer aymara urbana como madre:

"Quiero que estudie en la Normal. A ver si voy a poder mandarlo. Como profesor va a ser bien respetado por sus alumnos, porque el profesor tiene mucha autoridad. Si no es en las normales a la Escuela Básica Policial va a entrar. Quiero que mi hijo sea profesional, no como los hijos de doña Juana, ninguno ha salido, qué son, nada son".

(Valentina)

Entre las mujeres aymaras urbanas hay una tendencia a posponer los logros individuales en aras de los logros de los hijos; así muestran su condición de "buenas madres", que es lo que las prestigia. De ahí que, suponemos, muchas madres sigan ligadas a sus hijos y dependan de ellos hasta el fin de sus días en lugar de ganarse un "puesto propio".

- *Fiestas donde la mujer se prestigia*

Hay diferentes tipos de fiestas que significan status para la mujer. En unos casos puede participar sola, en otros es necesario que tenga una "pareja", sea el marido o el padre.

Algunas mujeres consideran que haber casado sola a su hijo o hija confiere mucho prestigio, mucho más que el haberlo hecho en pareja. Estas mujeres hacen esfuerzos para casar a sus hijos con pompa, sabiendo que esto les redundará en prestigio frente a los demás. El presente testimonio de una mujer cuyo marido está ausente refuerza lo dicho:

"Ya hemos comprado las latas de alcohol. A la otra semana iremos a traer corderos al campo. Todo ya está listo para el día del matrimonio. Bien lindo va a ser. Mi hija tiene que casarse, sino, qué va a decir la gente, no ve que todo se miran, mirona es la gente. Si algo falla van a estar diciendo: 'que esto estaba mal, que ese otro, que no había bebida'. Por eso desde ahora estoy preparando, ya

no voy ni a mi puesto. Tengo que suplicarme a uno a otro para que sean padrinos. Estos días vamos a cerrar este cuarto porque el primer día (se refiere al primer día de la fiesta del matrimonio) es de nosotros, el segundo día de los papás de mi yerno y el tercer día del conteo de regalos. El local ya está contratado por 300 bolivianos. Ya voy a recibir un dinerito por una ropas que hemos hecho".

(Catalina)

La entrevistada es una jefa de hogar, con siete hijos entre veinte y un año, vive en condiciones muy precarias. Basta decir que ella es inquilina de un cuarto en un tugurio, y que la dueña de casa está a punto de echarla por falta de pago de alquileres y la cantidad de hijos que viven "al abandono de sus padres todo el día" (palabras de la dueña). Sus niños sufren las consecuencias del abandono y deambulan todo el día, ya sea en el cuarto, en el patio, o en la calle, corriendo los riesgos que esta situación implica: maltrato, hambre, el acecho de perversos, o las frecuentes peleas con sus vecinos de infortunio. En los dos meses que viví en un conventillo alteño pude constatar el hambre y la desprotección moral y psicológica en la que vivían estos niños, hostigados permanentemente por los vecinos y por otros niños, que demostraban su "superioridad" por ser los hijos de la dueña.

En este cuadro suceden hechos insólitos y contradictorios, como el caso de esta madre que prepara un matrimonio que seguramente la endeudará por mucho tiempo. Ella nos decía que "saca" una ganancia que no pasa de sesenta bolivianos al mes.

Estudios realizados indican que los sectores más empobrecidos suelen ser los más sensibles al status y al prestigio (Montaña, 1972: 104), llamados entre las mujeres alteñas el "miramiento": una forma de control social que opera como resorte para el ascenso social.

Caben aquí algunas explicaciones religiosas a las cuales atribuimos gran influencia en la conducta de los grupos aymaras urbanos. Los actos rituales y las ceremonias ligadas a los ciclos de vida (rutuchi, promoción, matrimonio, defunción) son los que van forjando el prestigio de las familias. El motivo religioso tiene, al mismo tiempo, alto sentido social porque permite ubicar a la familia del anfitrión en la condición de gente (en aymara jaqi, adulto maduro) ocupando de esta manera un sitio de honor. El mismo mecanismo de prestigio opera en el caso de los pasantes de prestes:

"Sí, es verdad, a esos que han pasado presteríos ya ahí nomás les nombran: 'tú serás pasante'. Han ganado los trofeos, a ese señor, a él que se elija como Junta de Vecinos —dicen— él va a responder, es pasado (quiere decir que ha sido preste de la fiesta). Les hacen pues valer a esos".

(Teodora)

De ahí que las parejas aymaras urbanas pobres se esfuerzan para "pasar una fiesta". Esto significa correr con los gastos que demandan dos o tres días de fiesta en honor de un santo o una virgen cristianos. Pese a los gastos que significaría una fiesta, difícilmente se rechaza "recibir" un prestazgo, puesto que implica una situación de honor. Nos atrevemos a decir que el prestazgo constituye un requisito del curriculum de ciudadano (20). Sin embargo el gasto es compensado en cierta medida por las donaciones dentro del sistema de ayni. Como reciprocidad se "devuelve" el ayni que se recibió anteriormente. El donativo consiste en fardos de cerveza que oscilan entre tres y diez, según se trate de una persona, una pareja o una familia. Una mujer nos dijo que ella donaba todas las veces, buscando que en algún momento, cuando ella tenga un matrimonio o preste, les sean devueltos los dones en forma de ayni. "Para que me devuel-

va yo le llevo" decía. He ahí el sentido hacer una lista de los regalos.

En el preste la mujer suele cumplir un papel complementario al hombre, remarcando ambos su status en tanto "persona social" (THOA, 1986: 28). Sólo en esta situación ritual y festiva la mujer alcanza un alto sitio frente a su grupo de adscripción y muestra su ascenso en la ciudad, a través de la suntuosidad de la ropa y el gasto. Una mujer sola se ve frustrada o excluida en esta situación:

"Una pareja siempre les nombran, como estoy sola, no. Como estoy sola ya nadie me dicen que sea madrina ni nada. Un poco mi esposo me hace quedar mal por lo que se ha ido. Pero no me siento que estoy bien baja ni nada, sigo estoy en El Alto. Me levanto los ánimos".

(Teodora)

Puesto que en la vida cotidiana la mujer realiza tareas muy importantes para la reproducción pero sin prestigio, la fiesta, que es una ruptura del tiempo cotidiano, le permite superar de manera directa sus agudas frustraciones (Montes, 1986. THOA, 1986) y alcanzar prestigio frente a su mundo social. En ese "espacio sagrado" muestra logros materiales.

3 Otras expresiones de la subordinación de la mujer y las maneras en que ésta las enfrenta

Si consideramos que la subordinación es un hecho universal para el género femenino y, tomando en cuenta que en la sociedad boliviana el hombre es más estimado que la mujer en una condición patriarcal (Saavedra, 1955: 145), es preciso ver cómo la cultura y las mujeres en su cotidiano vivir introyectan esta situación al espacio de su racionalidad.

Además, hay que detectar cuáles son los espacios primordiales de la subordinación, y en qué aspectos la mujer sufre subordinación.

Para cada situación de vida o de poder la mujer aymara urbana tiene recursos de "domesticación" o manipulación. Por esta razón, muchas veces asume su papel secundario sin queja ni lamento, sabiendo que en la situación límite utilizará sus mecanismos sociales de "reajuste".

Si entendemos la subordinación como la imposibilidad de ejercer capacidad de decisión o la sujeción a las ordenes que emanan de un poder (Sapiens, 1969: 346), diremos que la mujer

aymara urbana aunque guarda sujeción formal a las reglas del juego en sus relaciones de pareja y de familia, en las situaciones límites marcada por su condición de madre ejerce poderes relativos. En estas situaciones la mujer aymara urbana manipula de alguna manera su opresión, concediéndose "licencias" (posibilidad de actuar sin inhibiciones) permitidas por su cultura material y espiritual, que le otorgan algunas libertades en el mundo público (cargado, ocupación agresiva de espacios públicos, valentía y arrojo).

A lo largo de la investigación hemos podido detectar una suma de subordinaciones sufridas por el sector femenino más vulnerable: el ama de casa. El espacio privilegiado de la subordinación es la unidad doméstica hogareña, en el contexto de un grupo cultural segregado: el aymara urbano.

Ese reducido sector encarna el sumun de la subordinación de la mujer como género, como etnia y como clase. Tiene, sin embargo, menos controles sociales y más permisividad en sus actitudes (puede sentarse en las aceras de la calle, atender a la wawa en vía pública, pelear y embriagarse). ¿Tendrá la posibilidad de revertir la exclusión de su etnicidad y romper con la subordinación que sufre a nivel doméstico y en sus relaciones de pareja?

Quisiéramos desglosar los niveles de independencia que goza el grupo entrevistado en el mundo público más amplio. Veamos primeramente las formas de control para luego ver las realizaciones que en el marco de lo aymara urbano le otorgan mayor libertad de acción.

a) CONTROL MASCULINO O LIBERTAD

"Cuando vivía aquí mi esposo él se creía el rey. A la mujer ya nos replica, a la mujer nos pone bien bajo. Todo siempre ellos que tienen fuerza. Su carácter era así. Como él trabajaba en la guardia del regimiento V, a la mujer nos pone bien bajo y ya no hay caso de discutir ni pelear. El sale a su gusto. En eso yo ya me he ayudado, iba al centro de madres, club de madres, y a él no le gustaba. 'Qué cosa pues, van reunión de mujeres, qué cosa, hablarán de sus cuentos de sus maridos que es así, así, en ese cuento están. Van a quejarse, están comadreándose en ahí, estás perdiendo el tiempo vos, en vez de que estés aquí en la casa haciendo, después vos estás yendo ahí, que mi reunión tengo dices, que ahí estás un poco levantando la cabeza. Ya, así es que no vas a ir a ninguna parte'. Yo le contesto: 'Y de dónde nomás para cocina alcanza'. Y le digo: 'tengo que traer siempre. Y vos de dónde vas a traer esta azúcar, estos alimentos—le digo—. Tengo que ir siempre pues, yo me levanto, enseñan así, así tienen que hacer, estos trabajitos tienen que hacer, después nos da alimentos también y las wawas les llevamos al peso y talla, qué debemos hacer'. Pero a los maridos no les gusta, ni le interesa que la wawa cuánto peso tiene, que está desnutrido o no está desnutrido, si llora la wawa, 'Qué lloras llokalla' le dice, hay veces le está doliendo su estomaguito. La mujer más sacrificada somos. Hay veces paramos de hombre, de mujer ya, tenemos una pantallita nomás al marido. También hay veces parece respeto. Hay quiere también mandonear la casa: bien aseada la comida, a su hora, que esto, que el otro, que esto no tiene sabor, que mi ropa quiero cambiarme. 'Qué estás haciendo, seguro a tu reunión, con eso estás perjudicando'".

(Teodora)

A la subordinación cultural se añade la de género. Esta subordinación fue calificada por una de nuestras entrevistadas

como más dolorosa que la que sufre de la sociedad dominante, porque proviene de su marido o conviviente, padre de sus hijos y compañero.

Nuestras entrevistadas señalan que quisieran salir a trabajar pero que se sienten limitadas por el esposo, con el justificativo del cuidado de las wawas.

Perciben como útil participar en organizaciones como el Club de Madres, porque reciben algunos beneficios para sus niños y su familia; pero los maridos no ven de la misma manera, consideran la participación una pérdida de tiempo y un comadreo inútil.

Las mujeres atribuyen estos controles al poder y a la autoridad de que están investidos los hombres "por ser hombres". Perciben que quizás ese poder se deba a la fuerza física y "mayor inteligencia" que tienen los varones como una condición "natural" de su sexo.

A pesar de los imaginarios más democráticos que se van forjando las aymaras urbanas jóvenes con respeto a las relaciones de pareja, aún persisten conductas opresivas expresadas en el control sobre sus vidas y sus cuerpos.

Una actitud cultural –puede ser propia o asumida– de la pareja aymara urbana es dar curso legal a la jefatura del varón. Y en esto radica –al decir de ellos– su papel:

"Al principio del matrimonio es necesario que el hombre vigile a la mujer, y hasta con rigor si es preciso para que no hayan traiciones. Porque todo puede pasar".

(Vidal)

El control ejercido por el varón corta iniciativas y quita poder de decisión a la mujer, la que, al decir de ellas mismas, se

siente como esclava y bajo control no sólo del marido sino hasta de los cuñados:

"Qué voy a hacer pues nada, él no quiere ni que me mueva, él sólo quiere hacer. Ese problema yo tengo, cuando yo quiero hacer, no, ya no".

(Inés)

Las mujeres aymaradas urbanas ex comunarias consideran una forma de sometimiento el que sus maridos las hayan convertido en amas de casa, sin posibilidad de poder "moverse", pues ellas en el campo salían a la chacra, controlaban el riego, cuidaban las ovejas no faltaban a la feria y eran diestras en el intercambio.

Refiriéndose a su madre y a otras señoras migrantes, una mujer muy joven, vecina del conventillo donde vivimos durante el trabajo de campo, nos decía:

"Mi mamá quiere trabajar, hacer vicuñas, con otras mujeres también, pero mi papá es muy duro, no la deja. Tiene incluso todo instalado, sus telares. Pero él es así, no la deja. Es así, no quiere. Y ella de ocultas tiene que hacer, tiene que trabajar, él no sabe".

(Anónimo)

Algunas mujeres perciben en este encierro una forma de violentar sus antiguas libertades:

"Hay veces tengo pena, como esclava estoy viviendo, no puedo salir a ninguna parte. Mi marido me ha dicho: 'Si tú trabajas ahora yo estoy por demás. Tienes que cuidar a las wawas, si vas a perder tú tienes que encontrar, dónde vas a encontrar, leejos se van, le roban' -me dicho-. Por eso no salgo".

(Justina)

Estas palabras, vertidas por una mujer aymara urbana migrada hace cuatro años a la ciudad, muestran la subordinación –justificada o no– a que es sometida "por ser mujer". Un control que naturalmente tiene que ver con el ciclo de vida por el que está atravesando (cuidado y protección de niños pequeños), no por eso menos gravoso y limitante.

Sin embargo, entrevistas recogidas en otros contextos aymaras urbanos con mujeres de diferente estado civil, muestran menos sujeción a controles. Este hecho da lugar a las "licencias" aceptadas por el modelo cultural aymara. Con estas armas la mujer se siente más arronjada como bien lo dice el caso siguiente:

"Yo era de vestido y me he puesto de pollera. También he estado en un colegio y eso me ha inducido. Ya estaban poniéndose el vestido, estaba poniéndose de moda, por abajo se estaban poniendo la pollera. Yo me he calentado, más bien del vestido a la pollera me he pasado. Todas pues estaban así, todas querían pasarse al vestido y yo he hecho al revés. Decían pues: 'que las de vestido están en todas partes, que a las de pollera no nos quieren...'. Entonces yo dije: 'qué siempre, me voy a poner, voy a ir, haber si me van a dejar entrar o no me van a dejar entrar'. ¿Sabe por qué soy así?, porque me gusta, porque me arronjo".

(Martha)

Las "licencias" y realizaciones más importantes que la cultura material originaria otorga a la mujer aymara urbana las encontramos en el cuidado de la wawa y el cargado en awayu (lit. aymara: mantel tejido) o llixlla (quechua) (21):

"No me hago problema, agarro mis wawas, me cargo y me voy a lavar abajo, en cualquier lugarcito lo pongo a la wawa o sino me lo cargo".

(Isabel)

De esta manera, con la wawa a la espalda, la mujer no sufre la censura de la gente por "abandonar" a su wawa a más de sentirse realizada en su ser de madre.

De esta manera mujeres que en el mundo privado del hogar están sujetas a controles experimentan una saludable libertad en el mundo social y mercantil donde tienen que comprar, vender o hacer algo "productivo".

De ahí que, haciendo alusión a la generalidad de las mujeres migrantes, la hija mayor de una mujer aymara de antigua migración nos decía:

"No pueden estar de amas de casa, son buenas negociantes porque no se pueden estar así. Vienen aquí a La Paz y no pueden estar de amas de casa, no se dedican a la casa. Hacen chompas, hilan re-tuercen lana, están acostumbradas a hacer algo. Ellas viven a su manera y hacen lo mismo que hacían en el campo, cargándose a su wawa no tienen problema de ir de aquí para allí".

(Filomena)

En la población de amas de casa estudiada, algunas mujeres sufren los rigores de una ideología patriarcal y machista y se hallan sujetas a los controles del varón. Otras, libres de los controles conyugales, por ausencia del marido, por abandono de éste o simplemente porque son solas, salen hacia lo público:

"Ahora estoy sola, ya no estoy atada, no hay quién me diga que está arreglado tu cuarto o no".

(Teodora)

Las mujeres aymaradas urbanas sienten menos presión por el confort y el arreglo de la casa que las mujeres ciudadinas occidentalizadas. No se sienten atrapadas en el círculo individualista de la decoración y el confort, que es en muchos casos una senti-

mentalización del hogar y del espacio doméstico (Rigotti, 1991: 203):

"Yo en la mañana arrincono mi casa rapidito en diez minutos y listo".

(Isabel)

Consideramos ésta como una "licencia" de etnicidad en cuanto estilo de vida que, en algunas ocasiones y escapando al control externo, permite a las mujeres estudiadas dejar a un lado la casa y tener la posibilidad de sentirse más realizadas y "productivas" en la feria o en la Ceja de El Alto.

Los anteriores ejemplos nos dan pie para suponer que ante el control social del varón las mujeres aymaras urbanas utilizan los mecanismos de su propia cultura para subvertir, sin complejos, ciertas ataduras y otorgarse libertades. Esto no significa, sin embargo, romper radicalmente con la subordinación estructural que sufren.

Otras licencias que se da la mujer aymara urbana en el escenario público y que contrasta con su sometimiento al interior de la unidad doméstica, es la agresividad y el "desenfado" de que hace uso para acometer cualquier tarea productiva.

Si bien las mujeres entrevistadas respondían más al estereotipo del ama de casa sumisa y un tanto pasiva, hemos podido observar que en ciertos casos y cuando tienen que salir al escenario público, despliegan comportamientos agresivos y desenvueltos que ayudan a superar situaciones de desventaja, sobre todo con respecto a su trato con la sociedad dominante.

En conversaciones cotidianas y refiriéndose a las mujeres de su grupo cultural, nuestras entrevistadas manifestaban acerca de estas "licencias" y estilos de vida:

"Estando de chola hay más libertad. Por eso como le digo, siendo chola se puede hacer cualquier cosa, es más cómodo para moverse. A una de pollera nadie le dice nada. Si es que tiene que vender, vende, si es que tiene que viajar, viaja, si quiere emborracharse, se emborracha".

(Martha)

En la misma conversación refiriéndose a las mujeres de vestido dice:

"Ah, es que también es feo que las mujeres bien vestidas puedan tomarse así, nosotras de pollera podemos tomar así, pero es feito ver en una de vestido. Nosotras somos cholas podemos hacer desfachatez, pero por lo menos tenemos más decencia, sabemos controlarnos, no hacemos esas cosas de estarse besando a cada rato, en ese momento ni nos miran.

(María)

Si se trata de estar en un matrimonio, bautizo o fiesta de pueblo o comunidad, la mujer aymara puede, y es condición necesaria de su realización personal, bailar y emborracharse hasta el cansancio. Así, el 6 de agosto, en la fiesta de Corocoro (lugar de donde proviene el 50% de las entrevistadas) señoras que habíamos visto en su casa muy constreñidas en su encierro, los tres días que estuvieron en la fiesta desplegaron lujo, desenvoltura y se emborracharon sin inhibiciones:

"Esta vez me ha tocado a mí, por eso estoy bailando cullawa. Haber que mi marido me diga ahora algo. Si quiere saber a dónde voy... Si él quiere saber que responda también, si no, para qué es marido. Ahora me voy a machar (embriagar) porque soy hija de la provincia Pacajes, neta corocoreña. Cada año vengo a ch'allar, a farrearne. Con mis

amigas voy a tomarme, con la Dora cada vez estamos chocando de farrear".

(Elena)

Los maridos suelen ver estas actitudes liberales con cierto recelo y, en ocasiones, con violencia. Los padres de la mujer justifican su actitud argumentando que en su vida cotidiana su hija sufre por el marido y los hijos, entonces es correcto que en la fiesta disfrute. Y en ese entendido dejan que actúe libremente hasta puedan arreglar "cuentas" pendientes con el marido o alguna otra persona. Cuántas veces, durante las fiestas de pueblo, nos hemos sentido desconcertadas ante la agresividad verbal y las peleas protagonizadas por mujeres aymaras urbanas, quienes en estas ocasiones suelen revertir la violencia sufrida en sus hogares golpeando a sus esposos.

Podríamos dar muchos testimonios y ejemplos de cómo las mujeres aymaras urbanas –legitimadas por su cultura– han aprendido a manejar externamente ciertas situaciones de desigualdad para compensar o sobrellevar la subordinación que sufren de parte de sus parejas en la vida doméstica. ¿Servirán estos resortes propios de su etnicidad en algún momento para subvertir la dominación masculina? ¿Tendrá la cultura sus mecanismos para enfrentar, por ejemplo, la violencia doméstica? Estas interrogantes nos mueven a desarrollar este tema tan controvertido.

b) LA VIOLENCIA CONTRA LA MUJER Y EL ICHUTATA

Otra expresión de las relaciones de subordinación radica en la violencia ejercida contra la mujer.

Habiéndose roto el status igualitario y de respeto que gozaba la mujer en el campo en sus relaciones de trabajo, aunque sin

la misma representatividad pública que el varón, en la ciudad es objeto de subvaloración y mayor grado de subordinación y violencia. En la vida de los migrantes la ruptura con su lugar de origen y las discriminaciones coloniales preexistentes en la ciudad, son un hecho traumático.

Es en el aislamiento doméstico de las amas de casa donde surge con más frecuencia la violencia, aunque no se puede negar que también entre mujeres que salen a trabajar se dan casos muy frecuentes de violencia, en especial cuando los maridos y las mujeres se emborrachan. Indicaba una señora de la comunidad Karipuyo residente hace pocos años en la Zona 16 de Julio, que su marido era muy bueno, y que solamente la pegaba cuando estaba borracho.

Sin embargo, en nuestro recorrido por la Zona pudimos comprobar que estas situaciones de violencia son más frecuentes. Las razones son variadas, y en esto también hay desigualdades entre el hombre y la mujer. El hombre puede sentir mancillado su honor y apelar a la violencia con frecuencia. Su acción en muchos casos es justificada por los vecinos, familiares y hasta por la policía. Así, un policía opinaba con respecto a la golpiza que había sufrido una mujer:

"Yo pienso que la mujer ha debido caminar mal. A veces la mujer miente, dice 'no'. Se nos presentan muchos casos de pateaduras a sus mujeres. Nosotros averiguamos y encontramos, 'ella se lo ha buscado' dice el marido. Nosotros les decimos: 'portate mejor doñita si no quieres hacerte pegar'".

(Elio)

Dentro de este imaginario la mujer considera el adulterio cometido por su marido como algo "natural" a su ser de varón, "más instintivo biológicamente".

La ideología machista que centra en último término la autoridad en la figura masculina que en ciertos casos "debe" ejercer la violencia, es la "deseable" para todo el ámbito en que se desenvuelve la mujer aymara urbana:

"Todo se critica la gente, me habían dicho soy ork'ochi (varonil), comunista porque hay veces juego fútbol. Y a mi marido le han dicho: 'por qué no le pegas a tu mujer, el colmo ya es'. Vieras –le dice a su amiga– quieren hacerme pegar con mi marido".

(Anónimo)

Si bien es cierto que el trabajo da una mayor libertad a la mujer, no es menos cierto que a veces la situación es contradictoria: la mujer está asociada a su rol doméstico como prolongación "natural" de su función reproductiva. Así, se piensa que el ámbito doméstico es su hábitat "natural", que no debe abandonar so pena de sufrir reproches por su debilidad y fragilidad. Siguiendo esta lógica, la ausencia prolongada del hogar, justificada o no, puede conducir a la violencia por parte del marido.

Existen muchas otras "razones" por las cuales el hombre ejerce violencia contra su pareja: descuido y abandono de las wawas, negligencia en el orden y aseo de la casa, "perder el tiempo con las amigas", no servir bien al marido, emborracharse, etc. Pero también la violencia puede ser una medida preventiva o una proyección perversa del afecto. Esto ocurre en contextos de migrantes a la ciudad; en el campo la violencia es esporádica y, a decir de una mujer aymara urbana, "no es exagerada como aquí en la ciudad donde las de Alto Munaypata con sus moretones están andando" (22).

Es la mujer quien sufre la violencia doméstica como consecuencia, en su generalidad, de la embriaguez del hombre; se dan muy pocos casos en que éste es golpeado por ella. Paradójica-

mente los actos de violencia contra la mujer son justificados por la familia, la vecindad y la policía, considerando que "hay veces se lo merecen las mujeres". Por consiguiente y ante el grado de "legalidad" e "institucionalidad" que tienen los actos de violencia en el ambiente aymara urbano, a la mujer no le queda otro recurso que "aguantar" o justificar estos actos afirmando que quien los realiza es su marido, y por lo tanto "está en su derecho".

Sin embargo las mujeres aymaras urbanas han aprendido a manejar algunas situaciones y de este modo, dentro de sus patrones culturales, "conjurar" los actos de violencia por medio de una institución legalizada espiritual y jurídicamente por el mundo aymara urbano: el Ichutata o Padrino.

A nivel hipotético podemos lanzar la siguiente pregunta con respecto a este tema: ¿Siendo el padrino una institución ya asimilada al mundo andino y con fuerte ascendiente moral y religioso, tendrá mayor capacidad que instituciones externas para frenar situaciones de violencia contra la mujer?

De ser así, ¿se podría pensar en fortalecer las instancias legales utilizadas históricamente para controlar la violencia en las familias aymaras urbanas?

Parece ser así en palabras de una de nuestras entrevistadas:

"Es así en aymara, pues hay veces nos peleamos con el esposo. Entonces tenemos que recurrir donde mi madrina, ir donde mi padrino. 'Así este problema hemos tenido, hemos peleado' diciendo. En este caso el padrino es un juez, vale más que un abogado. Nos hace sentar a los dos. 'Haber ahijado, qué ha pasado, anoche qué has peleado'. El dice: 'no me recuerdo padrino porque he llegado borracho, ella también me ha levantado, seguro pues haygamos peleado'. 'Ahijado, por qué tenías que discutir de borracho, por qué no se han des-

cansado y aura se han peleado. Aurita tengo su waqhancha, en aymara le dicho, con este chicote te voy a pegar'. De eso mi esposo dice: 'no padrino, cómo pues, nunca más voy a pegarle, ni voy a tomar también, perdoname, la última vez que sea padrino'. Se hinca pues. 'Ahijada vos también, no tienes que dejar que él llegue borracho, yo no quiero saber que me hagan doler la cabeza'. Así hay veces que el padrino consigue arreglar porque es más que un abogado. Eso tenemos las de la pollera, en las de vestido, se enoja".

(Teodora)

¿Será el Ichutata, dado el prestigio moral del que está investido, un mecanismo que pueda controlar la violencia contra la mujer?

Porque el Ichutata no sólo significa padrino; tiene también la connotación de reunión de resarcimiento. En la comunidad, la violencia es atacada al día siguiente de producirse. Se hace una reunión, el Ichutata, donde el hombre se resarce delante de sus mayores de su mal proceder (Harris, comunicación personal, 1990). Es para la mujer –puesto que es ella la más agredida– el mecanismo social que permite reajustar rupturas dentro del hogar causadas por la violencia. El alto prestigio moral de que está investida la institución del padrinazgo en el mundo andino, y la sola posibilidad de enfrentar a este poder sacralizado, si bien no elimina la violencia, sí la suaviza, limitándola.

No obstante, precisamos de mayores investigaciones y elementos de juicio para reafirmar esto. En nuestro contacto con mujeres y familias aymaras urbanas tuvimos la satisfacción de apadrinar un matrimonio. Desgraciadamente, en esta nueva pareja, y desde un principio, se protagonizaron escenas de golpizas a la ahijada, viéndonos obligadas/os permanentemente a inter-

venir con reprensiones al ahijado; éste frenó su conducta violenta, según nos cuenta la ahijada.

Concluimos, con la modestia de quien ve los hechos sociales desde fuera, diciendo que serán nuevos abordajes que metodológica y teóricamente combinen lo propio y lo ajeno, los que den testimonio de las posibilidades que tiene la cultura para desterrar inequidades de género y así forjar una sociedad más igualitaria.

Reflexiones finales y sugerencias

La unidad doméstica aymara urbana atraviesa una de sus peores crisis, no sólo económica sino de identidad cultural. Los grupos culturales migrantes van perdiendo unos valores y asimilando otros, no siempre acordes a la cosmovisión y los principios de su lugar de origen.

Este conflicto de carácter socio-cultural repercute principalmente en quien, por razones vinculadas a la tradicional división sexual del trabajo, es la responsable de la unidad doméstica: la mujer.

En estas circunstancias las tareas cotidianas que son la base irrenunciable de la identidad de la mujer esposa y madre aymara urbana se tornan angustiantes. Por una parte, tiene que luchar diariamente por abastecer el hogar y satisfacer mínimamente los requerimientos de su familia y, por otra, afrontar el conflicto genérico y étnico en situación desventajosa.

En base a datos testimoniales recogidos entre las mujeres y familias de la Zona 16 de Julio, nos animamos a lanzar algunas

reflexiones finales y sugerencias, dirigidas sobre todo a paliar la subordinación femenina y lograr relaciones más respetuosas y equitativas.

Para hablar de este tema es útil la diferenciación entre intereses prácticos e intereses estratégicos de género (Mosser, 1991). Los primeros, que aluden a las necesidades básicas más apremiantes, nublan un tanto la visibilidad de los segundos, referidos a superar la subordinación enraizada en la división sexual del trabajo, atacar el manejo unilateral del poder y la representatividad pública, así como la permisividad social que legitima una moral sexual libertina favorable a los varones.

La poca visibilidad que se tiene de los intereses estratégicos –que se los entiende como problemas privados de segunda importancia– coadyuva al escaso reconocimiento de la necesidad de cambiar las estructuras de dominación masculinas. Hace que la mujer se pierda y se aturda en los apremios de la sobrevivencia y considere las luchas estratégicas de género como secundarias respecto a la satisfacción de sus necesidades básicas.

De ahí que las mujeres aymaras urbanas piensen que la lucha por los intereses de género sean simples "afanes de las señoritas burguesas" que no tienen otras preocupaciones.

Es importante superar la dicotomía entre estos dos tipos de intereses, mostrando la viabilidad de la lucha por ambos. El objetivo de esta lucha son mejoras, no sólo cuantitativas sino cualitativas que coloquen a la mujer aymara urbana en un status de igualdad frente a su pareja y al sexo masculino en general.

Los intereses estratégicos no deben en ningún momento situarse fuera del contexto cultural, para evitar riesgos de rupturas culturales que anulen elementos valiosos del ámbito de referencia en el que las mujeres aymaras se inscriben.

Es preciso generar procesos conductuales de autoestima, búsqueda de identidad genérica y cultural, y posiciones desafiantes frente a estereotipos que tratan de implantar roles, como los de ama de casa exclusivas, o alternativas igualmente gravosas para enfrentar problemas de subordinación y violencia. Al mismo tiempo, y sacando ventaja de la crisis que ha echado del empleo a los hombres (en base a patrones andinos), se puede reutilizar esa fuerza de trabajo en el hogar, implementando programas de capacitación y preparándolos para tareas consideradas tradicionalmente femeninas: cocina, cuidado de niños. Esto atacaría la división sexual del trabajo doméstico, que es uno de los baluartes de la subordinación y provocaría, por alternancia, un cambio en los roles tradicionales.

A nivel más general, las personas que elaboran políticas sociales podrían retomar elementos de la cultura aymara rural que propendan a despertar responsabilidades domésticas con equidad. En el campo, por ejemplo, es tarea de hombres el hilado en sawuña (telar para la confección de bayeta de tierra), el lavado, la atención del parto, el tejido a palillo y el preparado de ciertos alimentos como el p'iri y la k'ispiña, así como la socialización de los hijos varones.

Para apoyar el trabajo de las mujeres fuera de casa y romper con el estereotipo de las "labores de casa" es necesario crear una infraestructura de servicios que aligeren el trabajo de la mujer: guarderías, comidas semi-elaboradas o preparadas, materiales y artefactos modernos para el aseo de la casa, etc.

Los datos empíricos extraídos de los testimonios sobre la búsqueda de autonomía de las mujeres y el control masculino sobre sus vidas reflejan ambigüedad. Las mujeres se disgustan por el control, pero al mismo tiempo "sienten" que sus parejas y sus familias tienen el derecho sobre sus vidas, lo que les brinda

seguridad y apoyo. Estas ambigüedades exigen mayores investigaciones centradas en la cultura. Al mismo tiempo es positivo apoyar procesos que avancen en la autoafirmación y autonomía de las mujeres amas de casa a través de su ingreso al trabajo, sin que esto signifique contravenir valores comunitarios de reciprocidad ni ruptura de solidaridades familiares y locales.

Si nos regimos al concepto de autonomía como condición del individuo que no depende de nadie bajo ciertos conceptos, suponemos que será difícil aplicarlo en nuestro medio. Creemos que es necesario seguir investigando en este tema pues podrían darse desfases entre las aspiraciones de mayor libertad y lazos afectivos.

¿Es posible generar procesos de autonomía y autoestima en las mujeres aymaras urbanas sin atentar sus valores culturales?

A la luz de nuestras investigaciones encontramos muchos signos de opresión y subordinación que nublan las vidas de las mujeres amas de casa, frustrando anhelos y quemando etapas necesarias en la reconstitución de una identidad genérica y cultural plena.

Los datos sugieren que las mujeres amas de casa están dentro de sus hogares por imposición del marido o concubino y que de no mediar éste se incorporarían al mercado laboral. El concepto "ama de casa" no corresponde a su cosmovisión cultural, resultando una situación ficticia.

Hemos observado subvaloración de la condición de ama de casa y, al mismo tiempo, valoración las mujeres que salen a trabajar. Algunas mujeres piensan que constituye un buen modelo para sus hijos el que las vean trabajando e incluso el que ellos vayan paulatinamente ayudando: así saben lo que cuesta ganar y van "curtiéndose" para enfrentar la dureza de la vida que les es-

pera. De esta manera, tal vez por desplazamiento, se asocia el cariño con el sufrimiento y de éste se extrae el aprendizaje para la vida. A esto se opone la mentalidad machista de algunos maridos.

¿Podría ser que al igual que una mayoría de mujeres aymaras urbanas, las amas de casa de nuestro estudio entren a formar parte de las "trabajadoras" ganando algunos espacios de poder?

Se ha visto que efectivamente así va sucediendo. Pero esto debería traer aparejada una sensibilización dentro de la pareja aymara urbana para que asuma conjuntamente las labores domésticas. Porque el hombre migrante, más aculturado, ha adoptado la posición cómoda –semejante a la que adoptan los más occidentalizados– de rehuir tareas domésticas.

Esto nos sugiere que hay que seguir investigando respecto al tema mujer y cultura, y las formas en que se manifiesta la cultura y las relaciones de pareja en procesos de migración. Entendiendo que en éste ámbito de estudio muchas investigadoras/es nos manejamos con conceptos prestados.

A pesar de las inequidades de género que se observan hoy, reconocemos que existen en las parejas migrantes patrones de comportamiento que dan cuenta de antiguas relaciones de complementariedad, que tienden a igualar relaciones hombre-mujer. Se piensa que en la naturaleza existe complementariedad; es el ideal aymara-andino y hay que ir en pos de él sin excluir un sentido familiar y comunitario más amplio.

La inmensa mayoría de mujeres aymaras urbanas están integradas al mercado de trabajo. Este grupo de mujeres no hace sino reproducir funciones que desempeñaba en el campo como responsable del cuidado de la chacra, el riego, las ovejas y el intercambio de excedentes en la feria. Nada más alejado para ellas

que el concepto de labores de casa, al que responden forzosamente en los censos y encuestas.

El trabajo doméstico percibido por las parejas migrantes aymaras como necesario y complementario, no redundaría en la complementariedad en las relaciones entre los sexos, pues las mujeres siempre están más abajo. Sin embargo, en base a la cosmovisión andina, tan rica en su sentido de equilibrio, se podría pensar en una reconstitución de los valores igualitarios aymaras y en la revisión de las relaciones jerárquicas a partir de la toma de conciencia de las implicaciones de la complementariedad.

Las relaciones de poder que se establecen entre las parejas aymaras urbanas dan cuenta del rol subordinado que juega la mujer en este contexto y de su bajo nivel de autoestima. Algunas autoras/es han detectado, sin embargo, estrategias de poder propias de la mujer que ameritan mayores investigaciones para indagar su posible impacto en las relaciones de subordinación.

Es preciso acudir a las percepciones y a la memoria de las mujeres más viejas, quienes aluden permanentemente a relaciones más respetuosas entre el hombre y la mujer en tiempos pasados. Se pueden recuperar estos patrones de vida más igualitarios en los que la mujer, al parecer, gozaba de una alta consideración para restituirlos.

El trabajo e ingreso económico mejoran la posición de las mujeres, por lo tanto, como se viene haciendo en algunas ONG's de mujeres, hay que generar procesos de capacitación y de autoempleo, en lo posible fuera de los roles tradicionales.

En vista del aumento de la migración altiplánica a la ciudad de El Alto es recomendable generar conocimientos sobre el tema mujer-cultura-migración, con el fin de que se apliquen mejores políticas y programas que dejen de lado patrones de comprensión ajenos a la realidad aymara urbana.

Si queremos romper estereotipos adoptados históricamente y quebrar con la división sexual del trabajo es necesario fomentar acciones tendientes a que los varones y maridos migrantes asuman tareas consideradas "femeninas": capacitación en cocina y atención de niños (aprovechando el alto desempleo masculino) acompañada de una concientización a través de campañas.

Por contraparte a la concientización y sensibilización de los varones y maridos en las tareas domésticas, las percepciones de las mujeres testimoniadas sugieren que se debe fortalecer los elementos de la cultura material originaria que le otorgan mayores libertades y que tienen que ver con el trabajo, la maternidad y el desplazamiento. Este hecho estaría vinculado a un estilo de vida que habría desplegado la mujer aymara urbana históricamente, en tanto responsable de la sobrevivencia de los suyos. El reforzamiento de estas prácticas, como el cargado de la wawa, permiten combinar la lactancia, el trabajo hacen a la mujer menos subordinada al "círculo individualista del confort y el arreglo de la casa".

Acciones tendientes a mejorar el status de las mujeres aymaras urbanas podrían apoyar a sus espacios culturales y sociales, donde radica el orgullo de la sociedad chola y de su mundo. En este sentido es importante dar un espaldarazo a sus espacios de legitimidad, apoyando a sus instituciones y agrupaciones localistas (centros de residentes), religiosas y festivas (prestes), y coadyuvando a la reasunción de ritos y prácticas ancestrales que constituyen el pedestal activo de ascenso social para las mujeres como género y cultura.

Irradiar a través de los medios de comunicación un cuestionamiento al uso de la violencia doméstica, incorporando en el discurso pautas culturales de las mujeres aymaras urbanas, con miras a que no se rompan canales de relacionamiento más perso-

nalizados y efectivos, tales como los sistemas de padrinazgo que desde antiguo operaron en un sentido ético y legal, restringiendo la violencia contra la mujer.

Anexo

Datos de las/os protagonistas (en orden de aparición):

- Sinforosa.* 55 años. Natural de la provincia Pacajes, labores de casa, viuda, 4 hijos. Llega a La Paz y al barrio hace 40 años, construyendo la casa junto con su marido.
- Lucy.* 20 años. Alteña, labores de casa, recién casada luego de un concubinato de 4 años, 1 hijo, con estudios secundarios, se halla acogida en la casa de su madre y sus hermanas.
- Valentina.* 40 años. Natural de la provincia Pacajes, labores de casa y trabajo de costurera a domicilio, con 2 hijos jóvenes y 1 niño, alfabeta, inquilina de un cuarto del conventillo, migrante antigua.
- Natty.* 32 años. Natural de la provincia Pacajes, combina tareas de la casa con trabajo fuera (tejidos), 3 hijos, inquilina, no averiguamos el tiempo de residencia en La Paz.

- Catalina.* 34 años. Natural de la Provincia Pacajes. Trabajadora por cuenta propia, 7 hijos, separada alfabetada, llega al barrio hace 10 años, es inquilina y está en pos de la construcción de su casa.
- Isabel.* 25 años. Natural de Charazani, oscila entre el trabajo de la casa y el lavado de ropa, 3 hijos, analfabeta, 8 años que vive en la ciudad (zona FABOCA), concubinada, vive en la casa de sus padres y hermanos.
- Seferina.* Entre 25 y 30 años. Natural de Patacamaya, oscila entre el trabajo de la casa y el contrabando del Desaguadero, alfabetada, vive en la ciudad desde muy niña, casada, 4 niños, inquilina.
- Juana.* 30 años. Natural de la Provincia Pacajes, labores de casa, con estudios primarios completos, casada, 5 hijos, es la dueña de casa del conventillo.
- Otilia.* 53 años. Natural de la Provincia Pacajes, labores de casa, 5 hijos, casada, estudios primarios incompletos, minera relocalizada.
- Cupertina.* 48 años. Natural de la Provincia Pacajes, trabajos esporádicos de intercambio, viuda, alfabetada, forma parte de la población flotante entre el campo y la ciudad.
- Ernestina.* 32 años. Natural de Patacamaya, comerciante de abarrotes, separada, estudió hasta el primero medio, llegó a la ciudad muy niña, tiene dos hijos.
- Benedicta.* 38 años. Natural de la Provincia Pacajes, labores de casa, casada sin hijos, llegó a La Paz hace 20 años, casa propia.

-
- Emilio.* 35 años. Natural de la Provincia Pacajes, comerciante, casado, oscila entre el pueblo de Corocoro y El Alto, dice ser radialista, bachiller, esposo de Cristina.
- Justina.* 23 años. Natural de la Provincia Omasuyos, labores de casa, 4 hijos, casada, cuidadora de una casa, semi analfabeta, llega a la ciudad hace 4 años y se establece en la Zona.
- Ana.* 21 años. Natural de los valles, de paso por la ciudad de La Paz, no se recogieron mayores referencias de ella.
- Dominga.* 28 años. Natural de Jesús de Machaca, ama de casa, concubinada, no tiene hijos, semi analfabeta, llega a La Paz hace 12 años.
- Teodora.* 26 años. Natural de El Alto, madre de 5 hijos, jefa de hogar por abandono del marido, es empleada de la Alcaldía de El Alto, con estudios primarios completos.
- Alicia.* 21 años. Natural de la Provincia Ingavi, casada, 2 hijos, con estudios primarios completos, llegó a la ciudad hace 5 años, vive acogida en la casa de sus suegros.
- Rosenda.* No se conocen sus datos pues la entrevista se la hizo de paso.
- Esperanza.* 25 años. Natural de la Provincia Pacajes, casada, 2 hijos, migrante reciente, inquilina esporádica, primero y segundo básico.
- Eulogio.* 55 años. Natural de Llallagua, concubinado, hijos mayores en otra mujer, cuidador, albañil. No se recogieron mayores datos.

- Cristina.* 37 años. Natural de la Provincia Pacajes, casada, 4 hijos, comerciante y ama de casa, inquilina, llegada a la ciudad hace 7 años.
- Marcelina.* Madre de Lucy, no se conocen sus datos.
- Venancio.* 34 años, casado, padre de 4 hijos, albañil, llegó a la ciudad hace 5 años, bachiller.
- Hugo.* 31 años. Natural de la Provincia Pacajes, empleado de la Alcaldía de La Paz, casado, padre de 2 hijos, llegado hace 6 años, bachiller.
- Martha.* 46 años. Natural de la Provincia Pacajes, chofer, soltera, sin hijos, flotante entre el campo y la ciudad, bachiller.
- Flora.* 38 años. No se recogieron mayores referencias pues la entrevistada se negó a darlas, es universitaria.
- Rosa.* Más o menos 30 años, entrevista de paso, no se conocen mayores referencias.
- Antonia.* 28 años. Natural de La Paz, casada, 2 hijos, dueña de una tienda de confecciones en su propia casa.
- Enriqueta.* Natural de la Provincia Pacajes, casada, 3 hijos, tendera en Corocoro.
- Filomena.* Natural de la Provincia Pacajes. No se tienen mayores referencias.
- Vidal.* 30 años. Natural de los valles, casado, 1 hijo, entrevistado de paso.

-
- Inés.* Natural de la Provincia Pacajes, entrevistada de paso.
- Filomena.* 18 años. Alteña, estudiante, soltera, hija de una de las inquilinas del conventillo.
- María.* 32 años. Natural de la Provincia Ingavi, separada, 1 hijo, trabaja en una institución, llegada a El Alto hace 16 años.
- Elena.* 55 años. Natural de la Provincia Pacajes, casada, indicó que tenía 10 u 11 hijos, labores de casa y ocupada en la venta de productos, llegada a la ciudad hace 22 años, semi analfabeta, tiene casa propia en El Tejar (ladera oeste de la Hoyada).
- Elio.* 30 años. Natural de El Alto, esposo de Juana, la dueña de casa, policía.

Notas

- (1) El Alto. Ciudad creada el 20 de septiembre de 1988. Está ubicada hacia el oeste de la cuenca paceña con una altura sobre el nivel del mar que fluctúa entre los 4.000 y los 4.100 metros. Se trata de una ciudad típicamente altiplánica. Siendo una ciudad con 356.514 habitantes no cuenta con las condiciones de vida urbana mínimamente necesarias para la habitación, residencia y vivienda de semejante cantidad de habitantes (UNITAS,1988:25). Por su configuración socio-cultural consideramos a El Alto como una población eminentemente aymara-urbana.
- (2) Mujeres aymaras urbanas. Con estos términos nos referimos a aquellas mujeres que viviendo en la ciudad reproducen el legado cultural de sus pueblos y comunidades, combinando articuladamente prácticas occidentales, en un proceso de apropiación y resistencia.
- (3) Chola o mujer de pollera. Son, en nuestro medio aymara urbano cierto tipo de mujeres cuyo símbolo de identidad cultural más visible es su vestimenta. Sin embargo, a nivel

social la "chola" está asociada a muchos adjetivos que se vienen arrastrando desde tiempos coloniales y que la colocan por debajo de las mujeres de vestido o traje, dada una supuesta inferioridad que tiene mucho que ver con lo rural, lo indio, lo ignorante. En este sentido, por más riqueza que tengan no son admitidas en ciertos círculos elitistas de la sociedad, hecho que por contrapartida ha dado lugar a la formación de una "sociedad chola", emergente, relativamente cerrada con respecto a la "gente de sociedad"; una "burguesía chola" diría Aníbal Quijano. Se mueven dentro de un círculo económico propio, manejando empresas de tipo familiar y es típico que apreciable cantidad de sus excedentes sean destinados a gastos festivos y sagrados donde se combinan lo aymara y lo occidental.

- (4) Ama de casa exclusiva. Aquélla que dedica la totalidad de su tiempo al esposo, los hijos y el hogar, sin comprar su tiempo con un empleo remunerado. En los censos y encuestas el trabajo del ama de casa es registrado como "labores de casa" y apenas concentra a un 3% de mujeres de El Alto (Fernández, 1989: 13).
- (5) Realidades perceptuales. Aquéllas que son percibidas por el individuo a partir de la ideología. Pueden ser diferentes a las realidades "reales", es decir a aquéllas que son cuantificadas por las estadísticas. Sin embargo, las realidades "reales" o más objetivas, suelen no transmitir en forma apropiada los mundos perceptuales en los que viven las personas (J. Ackerman, 1977: 168)
- (6) Tres ramas de actividad concentran casi la totalidad de las mujeres activas (97%). Ellas son: el comercio (45%), los servicios (36%) y la industria (10%) (Fernández, 1989: 13).

-
- (7) A fines del mes de octubre de 1992 las Juntas Vecinales de la Zona 16 de Julio con el apoyo del Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza" organizaron una Marcha contra la Violencia. En esta ocasión los marchistas exigieron una reglamentación de los juegos llamados "tilines" y cierre de los que no tienen autorización. Asimismo pidieron el cierre de bares y cantinas que cobijan a adolescentes, la creación de una seccional de policía de la Zona y el redoble de vigilancia por parte del Regimiento 5.
 - (8) Las parejas de migración reciente y con hijos pequeños, según nuestra entrevista, viven con el trauma de que les roben a sus niños. Así, algunos hombres no permiten que sus mujeres salgan a trabajar y ni siquiera a la calle advirtiendo el peligro que pueden correr sus niños y ellas mismas. Este trauma muchas veces es creado por los medios de comunicación y especialmente por la televisión sensacionalista. Sin embargo es evidente que en la Zona 16 de Julio se han dado raptos de niños (el año 1992 se perdieron tres niños y, sintomáticamente, en el mismo lugar: La Plaza Libertad).
 - (9) De acuerdo a testimonios recogidos por Cottle y Ruiz, para la mujer no existe el esparcimiento en sí, sino a través de acciones relacionadas con el cumplimiento de los roles tradicionales. De esta manera, conversa con amigas cuando va a hacer las compras y cuando vende, comenta con las vecinas en las colas para el agua o el gas, en los grupos de recepción de alimentos donados o de aprendizaje de manualidades (Cottle, et.al., 1992: 33).
 - (10) Relaciones materiales dentro de la unidad doméstica. Son aquellas que se establecen en el proceso de producción, reproducción y consumo (se casan, tienen hijos, trabajan

- para mantener, heredan) en tanto se acepta el significado social de la familia (Jelin, 1984: 15).
- (11) Realizando un paseo nocturno por la zona pudimos constatar que las basuras y los desechos humanos son echados en un lugar común de la calle (cenizales) para que al día siguiente sean recogidos por los carros. Los orines y agua sucia los lanzan a la calle a partir de las 10 de la noche, cuidando de que nadie los vea.
 - (12) Ni la asociación ni el privilegio eran simétricos con relación a las mujeres, no se permitía a la Coya, ni a ninguna mujer casarse con más de un hombre a la vez. La Coya era incapaz legítimamente de participar en matrimonios múltiples. La Coya no tenía sobre los hombres el control efectivo ni simbólico que el Inca ejercía sobre las mujeres. Si bien las mujeres eran fundamentales para el funcionamiento de la jerarquía de conquista, no podían determinarla (Silverblatt, 1976: 307).
 - (13) Sociedad chola. En el plano formal y simbólico es la sociedad de mujeres de pollera, claramente opuesta a la sociedad criolla urbana que ostenta el vestido o el traje, pero también diferente a las mujeres indias (comunarias) de bayeta y de rebozo (ropas nativas).
 - (14) Sostres y Fernández (1991; 1989) destacan que el 41% de los hombres de El Alto desarrollan sus actividades laborales al margen del mercado de trabajo.
 - (15) El riesgo que significa el acceso al dinero es el más general entre los migrantes aymaras. Dice Albó que el dinero es la madre que permite la supervivencia del habitante en la ciudad. Hay numerosos ritos y ceremonias a todo nivel cuyo objetivo central es el acceso al dinero y a los diver-

- esos artículos y bienes accesibles con dinero (Albó, 1982: 81).
- (16) Testimonios recogidos por THOA (1986: 33-38) señalan una participación activa y consciente de la mujer en la lucha de resistencia comunaria que va más allá de las estrategias individuales y los rituales colectivos. Por ejemplo durante la Guerra del Chaco (1932-1934) ciento veinte mujeres de regiones vinculadas al movimiento de caciques-apoderados se trasladaron a la sede de gobierno para reclamar por sus familiares y el cese del conflicto.
- (17) Así, en la actual situación de vida donde rige la ley de la oferta y la demanda, las mujeres aymaras urbanas se ven obligadas a desplazarse hasta el mercado Rodríguez (en la Hoyada paceña) para realizar compras más baratas, incluso buscar verduras y legumbres un tanto secas o echadas a perder (negreaditas) que les significan menos gasto. Igualmente prefieren la compra de ropa usada traída del exterior para vestir a las wawas. Las enfermedades son tratadas con medicina casera y al estilo tradicional, ni siquiera el yatiri (médico y sacerdote andino) es consultado por falta de recursos monetarios.
- (18) Entre los residentes aymaras urbanos se nota la persistencia de una endogamia reproductiva y una gran lealtad de origen. Se prefiere al pariente o al paisano para ofrecer una vivienda en alquiler o para prestar un cuarto en calidad de cuidadora. Preguntas a dueñas e inquilinas manifiestan que tanto unas como otras tenían un mismo lugar de origen. Una pareja de cuidadores indicaron ser de Pocoata (Prov. Omasuyos) igual que su dueño y padrino. El conventillo que nos albergó tenía como habitantes exclusivamente a corocoreños (Prov. Pacajes).

- (19) Así muchas mujeres en esta situación consideran su sino fatal haber sido las mayores, pues por serlo y también por ser mujeres son coactivamente obligadas a criar a sus menores. La niña a la que nos referimos tiene doce años y cuida a cuatro de sus hermanos menores, lava y cocina para ellos y también para su madre y sus dos hermanos mayores. Ella sufre el hostigamiento de las amigas por el hecho de no ir al colegio, ni siquiera al nocturno, lo que la convierte a los ojos de las otras en una "sonsa". Mientras conversábamos con ella notábamos en su rostro la amargura y desazón ante la dura realidad por la que atravesaba.
- (20) Según nuestras observaciones el prestazgo tanto en la ciudad como en el campo constituye además un acto de legitimidad ciudadana, a más de religiosa y social. Significa la incorporación de la pareja a la vida pública de la comunidad y la posibilidad de asumir cargos de autoridad. Por eso es que al ser investida la pareja como preste, se les prende en el pecho una escarpela con los colores de la bandera boliviana.
- (21) Por estas consideraciones y frente a la ausencia del Estado y la sociedad en materia de apoyos a la mujer trabajadora, y debido a que en la crisis muchas mujeres tienen que salir a trabajar, a la mujer aymara urbana le resulta más fácil que lo haga estando cargada la wawa en su awayu. Cerca del niño, ella, dentro los patrones de su cultura, cumple con su rol maternal sin inhibiciones, aunque con incomodidades y peligros de salud para el niño.
- (22) La violencia contra la mujer está legitimada incluso en el cancionero aymara urbano. Transcribimos fragmentos de una canción muy escuchada en nuestro medio. Nuestra compañera Alicia Canaviri nos hizo el favor de traducir

los versos en aymara. Dice así:

*En una casa de calamina nos divertiremos
tu eres soltera yo soy soltero
nada nos importa*

- * -

*No me importa si has de llorar
no me importa si has de sufrir
patada, puñete te voy a dar*

- * -

*Linda joven Rosaurita
te voy a pelar como al conejo*

Bibliografía

ACKERMANN J, Kenneth

1977 "Convertirse en criollo. Poder y articulación recíproca en un pueblo argentino de frontera". En: *Procesos de Articulación Social*. E. Hermitte, L. Bartolomé (comps.). Amorrortu ed. Argentina.

ALBO, Xavier

1977 *Khitipxtansa ¿Quiénes Somos?* CIPCA. La Paz

1982 "Pachamama y Q'ara: El Aymara ante la opresión de la naturaleza y la sociedad". En: *Estado y Sociedad*. Revista Boliviana de Ciencias Sociales No. 1. FLACSO. La Paz.

ALBO, Xavier; PREISWICK, Matías

1986 *Los Señores del Gran Poder*. Ed. Alenkar Ltda. La Paz.

ARTEAGA, Vivian; LARRAZABAL, Noemí

1988 *La mujer pobre en la crisis económica. Las vendedoras ambulantes de La Paz*. FLACSO-Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza". La Paz.

- BEIJAARD, Frans
1988 *Los conventillos. Vivienda en alquiler en el centro de La Paz. Análisis 2.* CEDLA. La Paz.
- COTTLE DE RIVAS, Patricia; RUIZ, Carmen Beatriz
1992 *Violencia estructural y vida cotidiana.* La Paz-Bolivia (mimeo).
- CRIALES, Lucila
1990 *Mujer y conflictos socio-culturales: El caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz. THOA.* (mimeo).
- DE BARBIERI, Teresita
1990 *Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica.* UNAM. México (Mimeo).
- FEIJOO, María del Carmen; JELIN, Elizabeth
s/f. *Las mujeres del sector popular: Recesión económica y democratización política en Argentina. Informe preliminar.* CEDES. Buenos Aires (mimeo).
- FERNANDEZ, Miguel
1989 *Inserción laboral, ingreso y estrategias ocupacionales de la Mujer Popular de El Alto de La Paz.* La Paz. Ed. Trama.
- GÖLTE, Jugen; ADAMS, Norma
1987 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima.* IEP. Lima.
- HARRIS, Olivia
s/f *Complementariedad y conflicto: una visión andina del hombre y la mujer.* Allpanchis (mimeo).
- JELIN, Elizabeth
1984 *Familia y unidad doméstica. Mundo público y vida privada.* CEDES. Buenos Aires.

- LEHM A., Zulema; RIVERA C., Silvia
 1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. Ed. e Imp. Gramma. La Paz-Bolivia.
- MONTAÑO A., Mario
 1972 *El hombre del suburbio. Estudio de las áreas periféricas de Oruro*. Ed. Don Bosco. La Paz-Bolivia.
- MONTES, Fernando
 1986 *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. Ed. Qhipus. La Paz.
- MOSSER, Caroline
 1991 "La planificación de género en el Tercer Mundo: Enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género": En: *Género en el desarrollo*. Guzmán Portocarrero, Vargas (comps.). Ediciones Entre Mujeres. Lima-Perú.
- NYE F., Iván
 1976 "Contexto Socio Cultural" En: *La madre que trabaja*. Lois Wladis Hoffman F. Ivan Nye. (Comps.). Marymar. Bs. As.
- PLAN QUINQUENAL
 1993-1998 Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza". El Alto (mimeo).
- PROYECTO-PNUD RLA/86/004-BOL/88/014
 1990 *La pobreza en Bolivia. Tomo I*. Informe a cargo de: Susana Donoso, Teresa Delfín y Gilmar Tórréz. La Paz.
- RIGOTTI, Ana María
 1991 "La vivienda y lo doméstico. Redefiniendo el habitat obrero a principios de siglo". (CORIOR-CONICET). Rosario, Argentina. En: *las mujeres y la vida de las ciudades*. María del Carmen Feijóo, Hilda María Herzer (comps.). IIED. Am Lat. Grupo Editor Latinoamericano. Buenos Aires. Argentina.

SAAVEDRA, Bautista

1955 *El Ayllu. Estudios sociológicos*. 3ra. ed. Gisbert y Cía. S.A. La Paz-Bolivia.

SAIGNES, Thierry

1985 *Los Andes orientales. Historia de un olvido*. CERES. Cochabamba.

SANDOVAL, Godofredo; ALBO, Xavier; GREAVES, Tomás

1982 *Chukiyawu. La cara Aymara de La Paz. II. Una odisea: Buscar "pega"*. CIPCA. No 22. La Paz.

SANDOVAL, Godofredo; ALBO, Xavier; GREAVES, Tomás

1983 *Chukiyawu. La cara Aymara de La Paz. III. Cabalgando entre dos mundos*. CIPCA. No. 24. La Paz.

SANDOVAL, Godofredo; SOSTRES, Ma. Fernanda

1989 *La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en el alto*. La Paz. ILDIS-SYSTEMA.

SAPIENS

1969 *Enciclopedia ilustrada de la lengua Castellana*. Ed. Sopena. Argentina. Buenos Aires.

SERRANO M, Claudia

1987 *Crisis económica y mujeres de sectores populares urbanos*. Ponencia presentada a la mesa redonda sobre Mujeres y Crisis. CLACSO. Recife. CIESPLAN.

SILVERBLATT, Irene

1976 "Principios de organización femenina en el Tawantinsuyo". En: *Revista del Museo Nacional*. XLII: 299-34. Lima (mimeo).

SOSTRES F., María Fernanda

1991 "El Rostro femenino de la Sobrevivencia". En: *La necesidad tiene cara de mujer. Recorridos en una experiencia de generación de ingresos*. Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza". Huellas SRL. La Paz.

Taller de Historia Oral Andina (THOA)

1986 *Mujer y resistencia comunaria historia y memoria.*
HISBOL. La Paz.

UNITAS

1988 *El Alto desde El Alto. Documentos de Análisis 5.*
Estudio Elaborado por SURPO. La Paz-Bolivia.

La presente edición se terminó de
imprimir en abril de 1994, en los talleres de

Auellas s.r.l.
Imprenta

Edif. Suipacha Local 5
Av. Argentina No. 2075 (Miraflores)
Teléfono 354987, casilla 4168
La Paz - Bolivia

