## INFORME DE INVESTIGACIÓN:

## El rol de las mujeres en la cultura chipaya



## Institución: GVC – CEBEM

**Proyecto**: “Qnas Soñi (Hombres del agua): CHIPAYA, entre tradición y tecnología, hacia un municipio resiliente”. Financiado por la Unión Europea.

**Investigadora**: Daniela Ricco

La Paz, julio de 2016

Índice

1. Introducción 3

2. Metodología 6

2.1. Características de la investigación 9

3. Marco histórico 10

3.1. Los urus a principios de la colonia 10

3.2. Tiempo de servidumbre 12

3.3. La agricultura como eje central 14

3.4. Crecimiento demográfico y la cuatripartición 16

3.5. Religión 18

3.6. La disputa entre los adeptos a la religión tradicional y los protestantes 19

4. Población en la actualidad 23

4.1. Organización Política 24

4.2. Migración 28

4.2.1. Migración y género 30

4.2.2. Migración e identidad 31

4.3. El civismo chipaya 32

4.3.1. La escuela 32

4.3.2. El cuartel 35

5. Género 37

5.1. División de trabajo por género 38

5.2. Ser mujer 39

5.3. Partos 41

5.4. Violencia de género 44

5.5. Matrimonio 46

5.6. “Algunos exageran” 50

5.7. La interpretación dualista 51

6. Conclusiones 54

ANEXOS 56

Anexo 1 57

Anexo 2 59

Anexo 3 60

Anexo 4 61

Anexo 5 62

Bibliografía 65

## 1. Introducción

Este documento, es el resultado de una consultoría impulsada por el GVC y CEBEM, la misma que se enmarcó en las actividades del proyecto: “*Qnas Soñi* (hombres de agua). Chipaya entre tradición y tecnología, hacia un municipio resilente” llevado a cabo por ambas instituciones y financiado por la Unión Europea.

En el diseño inicial de la investigación, a grandes rasgos se pretendió conocer el rol de las mujeres[[1]](#footnote-1) en la cultura chipaya[[2]](#footnote-2), para evaluar las posibilidades de incorporarlas de manera activa en los proyectos llevados a cabo en su territorio, en particular en el proyecto de turismo. Por una parte, esta inquietud surge porque la mayoría de los investigadores e instituciones en el área rural (iglesia católica, iglesias evangélicas y ONGs) centran su trabajo en el mundo masculino. El proyecto “Qnas Soñi” tuvo la sensibilidad de notar un desequilibrio en la participación de las mujeres; es asi que, se da pie a una investigación sobre género, que implica también entender la cultura chipaya en la actualidad.

A partir de la revisión bibliográfica de la vasta cantidad de obras sobre el pueblo chipaya, se notó una evidente ideología androcéntrica en las investigaciones antropológicas. La mayoría de los investigadores que llegaron al lugar eran hombres y les era difícil entrar en el mundo femenino; por tanto las descripciones en relación a la vida de las mujeres son parcas o están relacionadas a explicaciones más generales sobre el mundo de los hombres, que ha sido y aún es entendido como la cultura en sí, como la representación de toda la sociedad.

En Bolivia, desde varias instituciones (e incluso desde el Estado), se ha entendido género como un sinónimo de mujer. Llama la atención que cuando se trata de investigaciones cuyos informantes son hombres, éstas suelen referirse a temas de la sociedad en general. Mientras que cuando se incluye género, se especifica que se trata de una temática femenina o que la investigación incluye a mujeres. En el caso del pueblo chipaya, existen varias investigaciones con distintos grados de seriedad y solidez. Incluso las etnografías más completas (entre ellas, las realizadas por Nathan Wachtel) se basan en informantes hombres y no mencionan en absoluto las relaciones de poder con las mujeres.

Consideramos que son varias las razones por las que no existen investigaciones que visibilicen las relaciones de género entre los chipayas. Una de estás puede deberse a que frente a las preguntas de extraños, los hombres responden con más diligencia que las mujeres, las mujeres son en general bastante más “tímidas”. Este factor ha podido ser restrictivo en el trabajo con mujeres y llevar a los investigadores a centrarse en las actividades de los hombres por ser este su punto de referencia.

En relación a este aspecto, hay que mencionar que la mayor parte de los investigadores sociales que llegaron a Chipaya han sido hombres. El hecho de acercarse a habar con mujeres o entablar relaciones cercanas de amistad podría despertar cierta susceptibilidad de los hombres del lugar. Por tanto, no es raro que los investigadores hayan preferido mantenerse al margen o por lo menos tener relaciones mediamente distantes con las mujeres. El hecho de que la mayoría de los investigadores hayan sido hombres, afecta tanto la recogida de datos como la interpretación de los mismos.

Sin embargo, más allá de la condición de hombre o mujer de los investigadores, afectó los ojos con los que se miraban las sociedades y los temas que se priorizaron en los estudios antropológicos. En el caso del pueblo Chipaya, las actividades de los hombres han sido consideradas más importantes para entender el sistema de organización social, cultural y económico; lo que se presentaba como un sistema total que incluye hombres y mujeres, pero en la práctica excluye la participación del mundo femenino o por lo menos no lo incluye de manera directa.

Por otro lado, esta ha podido ser una de las razones por las que se ha tendido a idealizar el mundo andino, ya que los lentes que se han puesto para mirarlo no han contemplado las relaciones de poder entre hombres y mujeres, que frecuentemente desembocan en una subordinación de lo femenino. Más bien se ha visto esta relación como opuestos complementarios, y se ha resumido al ya conocido “*chachawarmi[[3]](#footnote-3)*”. De cualquier modo, el sexo de quien investiga no debe considerarse crucial en la construcción de la investigación, sino más bien el enfoque que se le da a ésta.

El documento está dividido en tres áreas centrales. Una primera parte, da cuenta de la manera en la que se ha realizado la investigación, sus alcances, sus limitaciones y los motivos por los que se ha llevado a cabo. Un segundo acápite trata de mostrar quiénes son los chipayas, cuál ha sido su situación antes y durante la colonia española y en la época republicana y su relación con la sociedad nacional y en el mundo rural andino hasta la actualidad; además de la manera en la que se han adaptado a los cambios sociales y medio ambientales. Con ello, se pretende generar un acercamiento para entender cómo se ha organizado su sociedad de la manera que la conocemos hoy en día. También se exploran las creencias tradicionales chipayas y el choque con la introducción masiva de iglesias protestantes.

Un tercer acápite indaga aspectos centrales en la sociedad chipaya actual, entre ellos la migración a Chile y la importancia de instituciones nacionales como la escuela y el cuartel que implica una manera de ser “ciudadanos” y un relacionamiento con la sociedad nacional, pero a su vez marcan una diferenciación entre hombres y mujeres.

Hay que destacar que a lo largo del capítulo, se ha intentando hacer un análisis de todos los componente en relación a la situación de las mujeres chipayas.

Por ultimo, un cuarto capítulo se centra en la situación de las mujeres chipayas y las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Hay que destacar que durante el trabajo de campo cuando se intentaba abordar las actividades de las mujeres salía de manera recurrente el tema de la violencia de género. Por este motivo, si bien el acápite aborda la división de trabajo por género, la maternidad, la escolaridad, entre otros factores, tiene un peso significativo en el tema de violencia.

## 2. Metodología

Uno de los objetivos de la investigación fue remediar la escasez de datos sobre la realidad de las mujeres chipayas para posibilitar una participación más equilibrada en el proyecto. Por tanto, la investigación se ha enmarcado como una más de las actividades del proyecto, dentro de lo que podríamos llamar antropología aplicada. Al ser parte de un proyecto, se han tenido algunas limitaciones metodológicas para dar curso al trabajo de campo.

En su diseño inicial, el trabajo estuvo planteado en dos fases con tres etapas continuas: primero, una etapa de revisión bibliográfica sobre investigaciones en territorio chipaya y de textos de antropología de género. Una segunda etapa de trabajo de campo y posterior a ésta, una sistematización de los datos sujeta a la revisión y aportes del equipo. Una segunda fase del trabajo, en el planteamiento inicial, contemplaba retomar los aportes del equipo del proyecto y hacer una segunda entrada de trabajo de campo con una sistematización final.

Sin embargo, en la primera entrada a Chipaya, se notó las dificultades del relacionamiento con la comunidad y en particular con las mujeres. Se percibió que lograr una relación de confianza con las mujeres requeriría de más tiempo del planteado inicialmente. Por ello se decidió llevar a cabo un trabajo de campo consecutivo más prolongado y no dos fases como se establecía en el diseño inicial. Por otro lado, los datos con que se contaba en una primera etapa de trabajo de campo no eran suficientes para elaborar un informe sobre el tema, lo que corroboraba la necesidad de un tiempo más prolongado de trabajo de campo.

La primera entrada de trabajo de campo fue por 10 días. Una segunda entrada por 15 días. En una tercera entrada fue solo de 3 día porque aunque se planificó una estadía más prolongada, los ayllus de Santa Ana de Chipaya solicitaron la suspensión de las actividades del proyecto hasta convocar a una reunión de información con todos los ayllus. Después de la reunión y de permitir nuevamente la presencia de la investigadora, se retomó el trabajo de campo con una entrada de 9 días. El trabajo de campo, duró en total 37 días.

Hubo algunos factores que dificultaron el trabajo de campo, vamos a intentar hacer un análisis de los mismos. Por un lado, el hecho de ser parte del proyecto, generó ciertas “demandas” de los comunarios. Se resaltó que el proyecto había incumplido con algunos acuerdos (en particular en inmobiliario que se prometió al colegio y otras demandas en relación a un proyecto de cultivo de cebollas). Es decir, el hecho de ser parte del proyecto, hacía que no se parta “de cero”, sino que se sea parte de una historia ya existente entre el proyecto y la comunidad[[4]](#footnote-4). Tanto los aciertos como los desaciertos repercutieron en la relación de la comunidad con la investigadora. Cabe resaltar, que si bien son proyectos distintos, muchas la experiencia de proyectos anteriores afecta el desenvolvimiento de proyectos actuales.

Por otro lado, el planteamiento inicial de la investigación contemplaba un trabajo de campo que incluía vivir con una familia en uno de los ayllus con el fin de hacer observación participante[[5]](#footnote-5). Sin embargo, es posible que esta propuesta inicial haya generado desconfianza. En muchas comunidades donde no existen alojamientos, no es raro que los investigadores se alojen en las casas de los comunarios y ayuden en las cosechas u otros trabajos o lleven algo a cambio. En el caso de los ayllus de Santa Ana de Chipaya, si bien no hay alojamientos, el proyecto alquila varios cuartos equipados en la casa del alcalde, por lo que no habría la necesidad de convivir con una familia. Puede ser que, al no ver una necesidad de alojarse en una casa particular, la gente de Chipaya haya sentido desconfianza por este planteamiento, preguntándose “¿para qué quiere vivir en una casa?”

Relacionado a ello, un factor que ha podido obstaculizar el trabajo de campo, ha sido la susceptibilidad de que la investigación revele tópicos de la vida íntima de los ayllus que no se quieren sacar a luz. La violencia a las mujeres es uno de ellos. Como se mencionó con anterioridad, en general, son los hombres con quienes se relacionan los visitantes en Chipaya y quienes manejan los temas que se tratan. El hecho de que una desconocida pretenda relacionarse principalmente con mujeres para conocer sus actividades ha podido generar susceptibilidades sobre los temas que se tratan fuera del control y la presencia de los hombres.

Así mismo, en los últimos años algunos chipayas se dedican a actividades económicas informales. Al ser su territorio tan cercano a Chile, hay una facilidad de comercio que sustenta a algunos jóvenes. La presencia de una desconocida que intenta conocer la forma de vida de los ayllus, implica cierta desconfianza de la información que se pueda obtener y de las posibilidades de revelar datos que evidentemente se prefieren mantener fuera del alcance público.

También, otro factor que dificultó el trabajo de campo ha sido que la investigación coincidió en tiempo con otras consultorías del proyecto, lo que dio pie a la entrada simultánea de varios consultores. De tal forma, la presencia “masiva” (masiva para la comunidad) de personal nuevo, complicó una relación cercana, de mayor confianza con las mujeres de la comunidad. Sin embargo, está situación cambió radicalmente cuando se retiró el personal y la investigadora se quedó sola en la comunidad.

Relacionado a este punto, hubo una sobre carga en el coordinador de proyecto quien tenía a su cargo facilitar el acceso y coordinar las actividades del nuevo personal. De tal manera, al ser 4 ayllus, cada uno representado por un hilacata mayor y uno menor; y una alcaldía con su respectivo consejo municipal, son varias autoridades a quienes se tenía que presentar al nuevo personal, explicando a su vez, las funciones de cada uno.

Lamentablemente, se cometió el error de no seguir los “canales oficiales” que serían las autoridades originarias de cada ayllu. Se presentó a la investigadora y a otros técnicos al alcalde, al consejo municipal, al diputado indígena, pero no a todas las autoridades originarias. Este detalle repercutió posteriormente en el desenvolvimiento de las actividades del proyecto y de la investigadora. Justamente, las autoridades a las que no se presentó el trabajo en un inicio, cuestionaron la presencia de la investigadora y de otros técnicos del proyecto. También solicitaron la suspensión de la presencia del proyecto hasta que se informara en una asamblea general sobre todas las acciones del nuevo personal. Después de la asamblea, en la que se esclarecieron los objetivos y acciones del proyecto, se retomó el trabajo de campo, con una última entrada de 9 días.

Por ultimo, otro inconveniente que se enfrentó, han sido las pugnas internas por poder. El acercamiento con los miembros de una familias puede despertar susceptibilidades en otras, por la suposición (al ser parte de un proyecto que cuenta con recursos) de que se está beneficiando directa o indirectamente a la familia con la que se tiene mayor cercanía. Pero, también hay disputas de poder en torno al manejo de la alcaldía, algunas familias señalan que el alcalde no trabaja bien y que debe salir del cargo. El proyecto cuenta con el apoyo de la alcaldía, entonces, hay familias que canalizan sus intereses particulares para desgastar la imagen del proyecto y atacar indirectamente al alcalde.

Además de las dificultades del proceso de investigación en el marco del proyecto, existen otros factores relacionados con la investigadora. Uno de ellos es el idioma, en los ayllus, el idioma que se habla a diario es el chipaya, al que llaman “pukina”. Excepto en la escuela o el hospital, en todos los demás espacios de la vida es el chipaya el medio de comunicación. Aunque se menciona que todas las mujeres chipayas hablan castellano, en realidad las mujeres adultas (de más de 50 años aproximadamente) tiene muchas dificultades para sostener una conversación y para varias es imposible expresar oraciones completas en castellano. La falta del manejo del idioma por parte de la investigadora, ha sido una barrera importante.

Igualmente, es posible que los imaginarios culturalmente determinados sobre ser mujer hayan tenido un rol en la percepción sobre la investigadora. Quizás no sea bien visto que una mujer ande sola, sin su marido, por periodos medianamente largos de tiempo, además de compartir el espacio habitacional con otros hombres igualmente solos. Tampoco es concebible que una mujer, de más de 30 años, no tenga hijos. Son factores que de hecho, diferenciaban a la investigadora de la mayor parte de las mujeres del lugar y que seguramente tuvieron una repercusión en el relacionamiento con las mujeres de la comunidad.

Paradojicamente, ser parte del proyecto también ha facilitado enormemente la entrada a la comunidad. Por un lado, como se mencionó el proyecto cuenta con un espacio equipado donde dormir y comer, con lo que se facilitó la estancia en el lugar y también posibilitó un lugar en el que se pudo invitar a algunos comunarios a comer, lo que proporcionó un clima de mayor confianza. Por otro lado, el trabajo prevío del proyecto, ha generado lazos de amistad, confianza y ayuda mutua. La mayor parte de la población de los ayllus apoya las actividades que están realizando y eso ha proporcionado una serie de ventajas para el ingreso a la comunidad.

A pesar de las dificultades iniciales en la investigación, se han logrado estableces lazos de amistad que han permitido un acercamiento a la forma de vida de las mujeres en Chipaya. Una de las ventajas en la investigación fue llegar en la época de la cosecha de quinua, tiempo en el que los comunarios requieren bastante mano de obra, entonces se deja de ser un estorbo para ser una ayuda. Esto ha posibilitado vínculos con algunas familias chipayas y un intercambio más fluido y sincero.

Cabe resalta que al tratarse de un tema que involucra la vida intima de personas de los ayllus, a lo largo del documento se va a hacer referencia al género y generación de los informantes en las citas, para preservar la intimidad de las personas que han colaborado con la investigación.

## 2.1. Características de la investigación

En cuanto al proceso de investigación, por las características del tema, la investigación adoptó un enfoque cualitativo pues pretendió expresar aspectos que no son susceptibles de medición. No obstante, se complementó este enfoque con los pocos datos estadísticos que se tienen a mano, principalmente en torno a salud y educación.

El trabajo intenta reflejar el punto de vista de las mujeres, con quienes se tuvo mayor cercanía. Se toma en cuenta la versión de los hombres y su punto de vista como un aspecto complementario. Los resultados que se obtuvieron para este informe son producto de los datos del trabajo de campo que han sido enriquecidos con datos etnohistóricos, así como con algunas etnografías y notas de prensa más actuales.

Al ser el tema de género un tema tan sensible, aunque invisiblilizado en los trabajos antropológicos; se requiere de un abordaje más profundo y por tanto, de un tiempo más prolongado de trabajo etnográfico, con el fin de sortear las dificultades culturales y logísticas, antes mencionadas. En tal sentido, se puede considerar este estudio como un acercamiento a la temática de género en la cultura chipaya y no como una etnografía completa. Para profundizar en la temática se debería considerar la realización de una investigación participativa en la que se involucre a mujeres chipayas como investigadoras, con ello se franquearían las dificultades del idioma, pero también se posibilitaría un acceso más intimo a un mundo muy poco explorado y de difícil acceso.

## 3. Marco histórico

## 3.1. Los urus a principios de la colonia

Hay que resaltar que el Altiplano, antes de la llegada de los españoles, estaba compuesto por una serie de distintos grupos. Dentro de esta diversidad, bajo el nombre de urus se esconden sociedades heterogéneas de las que poco se conoce por la falta de fuentes históricas. Sin embargo, estos diferentes grupos de urus, tienen en común ser parte del eje acuático altiplánico y vivir (en diferente medida) de productos lacustres.

Lo que ahora conocemos del pueblo uru, es el resultado de siglos de importantes cambios como la colonización española y el Estado Republicano en la zona andina. Según Wachtel (1986), los urus en el siglo dieciséis ocupaban una extensa región a lo largo de los ejes acuáticos que cruzan el altiplano: el río Azangaro, el lago Titicaca, el río Desaguadero, el lago Poopo, el río Lacajahuira y el lago Coipasa. Este territorio comprendía una gran extensión, hacia el sur abarcaba hasta las montañas nevadas de Lipes, al este hasta la costa del pacífico desde Arica hasta Cobija.

Si bien los urus ocuparon una gran parte de lo que es el altiplano, fueron cediendo terreno a otros grupos, como los aymaras, y su territorio se redujo considerablemente. Al punto que, algunos grupos urus quedaron sin tierras y tuvieron que basar su subsistencia en productos lacustres. El acceso a tierras fue diferente para cada grupo, algunos accedían a espacios de tierra en las orillas, mientras que otros grupos tenían un acceso más limitado.

A diferencia de sus vecinos aymaras, agricultores y pastores, los urus basaban su subsistencia en la pesca, la caza y recolección. Por lo menos hasta el siglo XVI, los urus se mantienen en base a los productos de la zona acuífera, principalmente pescados y plantas lacustres como la totora en algunos lugares o el *kiwi* en otros. De manera general, su agricultura, en el caso de los grupos que la practicaban, era marginal, pero no inexistente. Su base económica en torno a los productos animales y vegetales del agua es lo que los lleva a considerarse “*jas soñi*”, hombres del agua, en oposición a los aymaras, denominados como “hombres secos”, por basar su subsistencia en la agricultura y ganadería, actividades de la tierra y no del agua.

Según Wachtel (1986) los urus del lago Titicaca se conciben a sí mismos como “*kot-soñs”* o “gente del lago”. Los chipayas se consideran *“jas soñi”* o “gente del agua”; mientras que los aymaras se distinguen por ser “gente seca”. Estas catalogaciones del siglo dieciséis, conllevan jerarquías sociales en las que los urus son percibidos como gente inferior frente a sus vecinos agricultores: los aymaras.

Su base económica fue razón de un fuerte repudio que daba cuenta de una mayor jerarquía de las sociedades agrícolas. En relación a ello, se afirma que “*fueron objeto de un rechazo verdaderamente racista, no solo por otros indios, incluyendo a nuestras mejores fuentes, quienes los ubican al margen de la humanidad*”[[6]](#footnote-6) (Wachtel, 1986: 283). Este margen, que incluso pone en duda la humanidad de los urus, se sustenta en el salvajismo que se les ha atribuido por no ser principalmente agricultores. No conocemos mayores detalles del por qué, pero para entonces, las sociedades agrícolas suponían un mayor desarrollo civilizatorio, frente a las sociedades de cazadores – recolectores[[7]](#footnote-7).

“*Ludovico Bertonio, en su Vocabulario de Lengua Aymara, de 1612 da cuatro significados para la palabra Uru: 1) ‘Una nación de indios despreciados entre todos, que de ordinario son pescadores, y de menos entendimiento’; 2) ‘Dizen de uno que anda sucio, andrajoso, o zafio, Sayagües , rústico’; 3) ’El día’; 4) ‘Pospuesto a los nombres significa Día, o tiempo de entender en lo que el nombre dize. Dia de entender en la chacara, en escribir, en orar, en trabajar*’” (Diez, 2009:50).

El significado que se le atribuye a la palabra uru da cuenta del fuerte desprecio por parte de los aymaras y de la manera en la que se han marcado jerárquicas diferencias entre estos pueblos. “*Eran reconocidos por ser un grupo incivilizado y primitivo que se dedicaba a las actividades de pesca a orillas de los ríos y lagos, a diferencia de otros grupos – como los aymaras- que pastoreaban o que practicaban agricultura*” (Latcham, 1910:65. En: Muñoz, 2011: 8). Los cronistas europeos han adoptado el punto de vista de los indios dominantes, que eran los aymaras y describieron a los urus como “indios bárbaros”. En estas descripciones se menciona que eran “*gente acuática y primitiva considerada por los europeos y los otros indios como ‘gente vil y despreciable’ que vivían como ‘bestias salvajes’ a orillas de los lagos, los indios más despreciados entre todos los grupos, pescadores de menor razonamiento y que vestían de manera andrajosa*” (Vellard, 1963: 30-31. En: Muñoz, 2011: 9).

En este mismo orden de ideas, uno de los más famosos cronistas, Polo de Ondegardo, señala que los urus nunca fueron tenidos por hombres: “*Ellos nunca fueron considerados hombres y tampoco se consideraban ellos mismos así*[[8]](#footnote-8)” (Citado en: Wachtel 1986: 288); por tanto, no tuvieron el estatus de contribuyentes. “*Confirma que en la época de los incas los urus no pagaban ningún ‘tributo’, que no participaban en la construcción de edificios ni en las guerras; en pocas palabras, que no contaban para nada*” (Wachtel, 2001: 340). Sin embargo, el mismo autor señala que esta es una percepción falsa, pues durante el incario aportaban con productos lacustres como pescados; además de tejidos.

Ahora bien, durante la colonial, la administración española impuso que los urus pagasen la mitad de tributo de lo que pagaban sus vecinos aymaras. Esta disposición respondía a la percepción que se tenía de los urus, como seres inferiores, incapaces de trabajar y salvajes por su condición de cazadores/pescadores. De tal manera, al tributar la mitad que los aymaras, se ratificaba su inferioridad y la idea de pobres y miserables frente a las sociedades de agricultores, capaces de de tributar el doble.

Si bien, la imposición de pagar la mitad del tributo puede ser vista como una ventaja frente a los aymaras, significa por otro lado, ratificar su incapacidad y fortalece la visión que se tenía de su inferioridad. Este ha sido un factor para que desde muy temprano en la colonia, se de un proceso de aculturación o “aymarización”. Si bien, ser aymara implicaba pagar el doble de tributo, muchos urus prefirieron aymarizarse porque eso representaba un reconocimiento social de su integridad, dejaban de ser vistos como “salvajes” y pasaban a ser individuos ya no con una humanidad en duda.

En este sentido, Wachtel llama la atención sobre el decrecimiento población de los urus en el siglo XVII, pues su población pasó de 16.950 habitantes (visita Toledo, 1573-5) a 1.243 habitantes (Visita La Palata, 1683-5) con una pérdida de más del 90 por ciento. Para explicar este hecho, el autor plantea una acelerada aculturación de los urus y consecuentemente una “aymarización”. En este proceso, muchos urus abandonaron el lago tratando de integrarse al sistema colonial. Mientras que los que permanecieron como urus fueron aún más marginalizados, desde que los demás se convirtieron en aymaras, y el término uru se identificó con salvajismo y por ende con el estatus más bajo en las sociedades andinas. De tal forma, “*la mayoría de los urus ha desaparecido desde fines del siglo XVII, no por extinción física, sino por ‘fusión’ con el resto de la población indígena*” (Wachtel, 2001: 397).

## 3.2. Tiempo de servidumbre

A falta de títulos de tierra y derecho de uso de la misma, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVII, el pequeño número de chipayas estaban reducidos a una situación de servidumbre frente a sus vecinos aymaras del pueblo de Huachacalla. Los aymaras obligaban a los chipayas a cuidar su ganado y los chipayas debían pagar, por el ganado que se moría de viejo o enfermo; como no podían pagar, entonces entraban en deuda con el dueño del ganado. Por los precios desequilibrados impuestos por los aymaras, los chipayas siempre terminaban debiendo a sus amos, a pesar de que trabajaban con sus mujeres y sus hijos para cubrir sus deudas.

Este sistema de servidumbre[[9]](#footnote-9), se basaba en un espiral de endeudamiento que imponían los aymaras y cuando los deudores no podían pagar las deudas, los aymaras los vendían a los dueños de minas a cambio de la deuda pendiente. En el caso de muerte, la deuda era heredada a los hijos y la mujer que debían servir a los aymaras o a los españoles, dueños de minas, en caso de que el deudor haya sido vendido a las minas.

Según datos de Wachtel (2001), los chipayas a partir de la situación de servidumbre adoptan de los aymaras la crianza de cerdos, animal que es de origen europeo. Pero, no solo eso, la relación con los aymaras, a pesar de la situación de subordinación, también les permitió conocer los caminos a los valles chilenos donde los aymaras intercambian productos, práctica que más tarde adoptan los chipayas, de manera independiente. Los chipayas aún recuerdan los viajes en caravanas de llamas llevando bloques de sal a los valles y cambiándola por maíz y otros productos. Esta práctica económica, se conoce como “control vertical de pisos ecológicos” y ha sido ampliamente desarrollada por John Murra, quien sostiene que muchas sociedades andinas, tenían islas ecológicas en otros espacios geográficos, más bajos y distantes de los centros de poder en los Andes. Esto les permitía contar con una variedad de productos de valles, de mar y de llanos.

Además de estas adopciones que modificaron su economía, los chipayas adoptaron de los aymaras el tipo de organización basado en ayllus y esquematizado en dualidades complementarias. Antes de este periodo, los datos históricos nos llevan a señalar que los chipayas se organizaban en un solo grupo.

En relación a este punto, Cereceda menciona que: “*Los relatos de origen de los chipayas de hoy, insisten en destacar que ‘los chullpas eran sólo un grupo, no más, sin división en ayllu, ni en mitades’*” (Cereceda, 2014: 299). Para la autora, los tejidos son representaciones de la sociedad desde diferentes tópicos. Son un tipo de lenguaje que demuestra a su vez, la forma de organización social de los pueblos. En este sentido, Cereceda analiza que mientras que los tejidos aymaras cuentan con un *taypi* o centro que une las dos mitades complementarias, que están representadas de igual manera en la organización social; los tejidos chipayas no cuentan con un espacio central, lo que nos lleva a pensar que la organización en dualidades no era parte de su forma de vida[[10]](#footnote-10). De cualquier manera, tanto Cereceda como Wachtel coinciden en afirmar que uno de los préstamos culturales que hacen los chipayas de sus vecinos aymaras es precisamente su organización social. Si bien en la actualidad el sistema de ayllus entre los chipayas es reconocido como una forma ancestral de organización propia, es en realidad un modelo adoptado de los aymaras.

*Ocurre un largo peregrinaje, que no podemos relatar aquí, durante el cual los aymaras van presionando y empujando a los antiguos chullpas hacia el sur, éstos se establecen en diversos asentamientos previos, de los cuales son expulsados nuevamente, hasta que llegan a kaal chur, una isla entre los brazos del Lauca, en que lograrán construir su pueblo definitivo, Santa Ana de Chipaya. Es muy interesante que el relato destaque que solo ahí los chullpas se dividieron por ayllus, cuando antes conformaban un solo grupo. Es decir que sólo a partir de ese momento que comienzan a adaptarse a la cultura dominante de las sociedades estructuradas en mitades y ayllus y se vuelen propiamente chipayas[[11]](#footnote-11)* (Cereceda, 2014:300)

Después de la larga etapa de servidumbre, a comienzos del siglo XVIII, la relación entre chipayas y aymaras comienza a equilibrarse por el cese de la servidumbre personal. En la década del ’40 del siglo XVIII, las autoridades coloniales reconocen a los chipayas un territorio en la zona lacustre, lo que indica su tipo de asentamiento y corrobora su forma de vida. Según los relatos de Wachtel (2001), unos años más tarde los chipayas se van instalando poco a poco en las dunas de arena de lo que ahora es Ayparavi, donde empiezan a practicar agricultura en base al manejo de la arena. El acceso a esta zona era motivo de intensos conflictos con sus vecinos de Huachacalla. Sin embargo, con el pasar de los años adquieren derecho sobre este territorio, en las primeras décadas del siglo XIX.

## 3.3. La agricultura como eje central

Los chipayas antes de la década de 1920 del siglo XX, practicaban agricultura en las dunas de Ayparavi, bajo un sistema de propiedad individual que se mantiene hasta la actualidad. Es decir, cada familia “cría” su duna en la que produce quinua, las mismas que son heredadas a los hijos y a las hijas en ausencia de hijos hombres. La distribución de la propiedad de las dunas es desigual, mientras algunas familias tienen varias dunas, otras apenas cuentan con una mitad.

Los chipayas mencionan que las dunas son sus montañas. Sin embargo, debemos pensar en montañas móviles con forma de media luna. La importancia de las dunas no está en la arena, sino en la tierra fértil, con cierta humedad, que deja la arena al moverse con el viento. En estos espacios relativamente reducidos (se liberan de 10 a 20 metros de tierra fértil anual por el avance del viento), los chipayas siembran quinua. La arena que avanza, al tiempo de dejar tierra cultivable, estropea los cultivos; para evitar esto, los chipayas plantan paja con lo que direccionan el avance del viento y de tal forma “crían” dunas.

Ésta práctica agrícola era complementaria a las actividades de caza, pesca y recolección. Además de esta producción local, se complementaba la dieta con otros productos traídos de los viajes en caravana de llamas, que hasta el siglo XX, los chipayas hacían a los valles y las costas de Chile y otras zonas como Challapata y llica, donde también vendían grasa de flamenco (producto muy requerido por sus propiedades curativas) y otros productos.

Hasta el siglo XX, la agricultura de los chipayas era marginal. Como ya se mencionó, vivían principalmente de los productos lacustres, aunque conocían y practicaban agricultura en pequeña escala en las dunas de Ayparavi. Según Wachtel, el sistema agrícola de los chipayas - de inundación de campos para lavar la salinidad del suelo y acarrear sedimentos en los campos de cultivo – como lo conocemos hoy en día, es relativamente reciente[[12]](#footnote-12) :

*Varios datos permiten situar su aparición en los años 20 [del siglo XX]… Al secarse el clima vino un descenso de las aguas, de modo que los lagos dejaron una tierra húmeda y cultivable; fue entonces cuando los chipayas emprendieron la siembra de quinoa, cañawa y papa, y así apareció la agricultura en el territorio de la comunidad* (Wachtel, 2001:277).

Aun hoy, se menciona que antes la tierra era mucho más fértil y que la quinua daba una buena cosecha todos los años. Según señalan algunos comunarios, la tierra era más húmeda y más apta para la siembra; se sembraba quinua en canchones, en distintos lugares. Ahora en cambio, la tierra está cubierta por una especie de pasto corto (verde en época de lluvia, amarillo en época seca), que no deja crecer la quinua porque absorbe los nutrientes del suelo. Esta descripción coincide con los datos de Wachtel, quien señala que la agricultura, en mayor escala, empezó como iniciativas individuales en canchones copiando el sistema agrícola de los aymaras.

Sin embargo, al poco tiempo se notó que la producción en canchones requería mejores tierras y se aplicó el sistema muy antiguo que utilizaban para la crianza de chanchos que consistía en la inundación y desecación de los lagos. Específicamente, el sistema consiste en desviar agua de los lagos, inundar una parte seca y después de un tiempo retirar el agua para que se seque. En el periodo en el que se moja la tierra, crece “una fruta” (en realidad es una especie de raíz a la que los chipayas llaman “fruta”): el *kiwi*. La producción de *kiwi* sirve tanto para el consumo y crianza de chanchos y llamas como para el consumo humano. Los chipayas mencionan que antes el consumo de *kiwi* era muy importante y que con frecuencia iban a la laguna a buscar esta “fruta”. De tal forma, con este producto se complementaba la dieta basada en productos de caza y pesca.

Es así que, el sistema actual de producción no surge de la nada, los chipayas empiezan a utilizar la misma tecnología de inundación y desecación del suelo para la producción de *kiwi* en los lagos, y la adaptan a la producción de quinua con el agua del río, aunque de una manera más compleja y con el requerimiento de mayor fuerza de trabajo. A su vez, la inundación del terreno implica lavar la sal del suelo y dejar los sedimentos del río. Wachtel ubica que la utilización de este sistema, empieza en la década 1920. Es decir, hace casi 100 años.

*La fuerte salinidad del suelo exige, para el cultivo de la quinua, la inundación de una parte del territorio durante más de seis meses, de este modo la sal de la tierra es lavada por el agua, que luego es evacuada. El viejo lago se transforma entonces en campo cultivado, en el que cada jefe de familia recibe cierto número de lotes. Sin embargo, al término del año agrícola el suelo se empobrece al subir la sal, y el cultivo se transfiere a otro terreno preparado con anterioridad para una nueva fase de inundación. Se trata, pues, de un complejo sistema de rotación, a la vez del campo y del agua, ya que los lagos artificiales deben alternarse de tal modo que esté listo un terreno cada año. Mientras que el uso de los lotes cultivados es individual, los trabajos de riego y drenaje se ejecutan mediante faenas colectivas que reúnen a los hombres de cada ayllu en sus respectivos territorios* (Wachtel, 1997: 22-23).

Ahora bien, el nuevo sistema agrícola requiere la construcción de canales para el desvío del río e inundación de tierras, además de la construcción de defensivos en distancias largas. Los defensivos son una especie de barreras hechas de paja y tierra para concentrar el agua en los sectores que se quiere inundar. Como se puede constatar, son obras de ingeniería que demandan de mucha mano de obra y por tanto, un trabajo colectivo de gran envergadura.

La introducción de el sistema agrícola basado en la inundación y desecación de los suelos, no ha sido un cambio menor en la forma de vida de los chipayas. Por un lado, ha implicado el considerablemente aumento de la producción de quinua y de la mano de ello, un destacable incremento demográfico. El impacto del sistema ha sido tal que Wachtel lo define como una “revolución agrícola”. La revolución agrícola implica la realización de agricultura en su propio territorio. De tal manera que se ha ido estableciendo también la organización social de los chipayas, como la conocemos hoy en día, pues la extensión de la red de riego, que requiere de un trabajo colectivo, refuerza los lazos sociales en cada mitad de ayllu.

## 3.4. Crecimiento demográfico y la cuatripartición

A su vez, el viraje de actividad económica hacia la agricultura como actividad principal, generó una verdadera explosión demográfica. Entre 1930 y 1970, la población se duplica. Este crecimiento y el resurgimiento de conflictos por el territorio con Huachacalla, han dado pie en primera instancia a la creación de un tercer ayllu: Ayparavi y posteriormente, al cuarto ayllu: Wistrullani.

*En 1961, al término de un conflicto plurisecular de límites con los aymaras de Huachacalla, la zona de Ayparavi fue constituida en cantón separado de Chipaya, con lo cual la organización dualista adquirió rasgos de tripartición. Como efecto de la lógica de los pares a finales de la década de 1970 una fracción de los aransayas, capitaneada por Jacinto Mamani, se estableció en Camichiri, y así los chipayas quedaron prácticamente divididos en cuatro grupos. Antes de este hecho, los terrenos del sector manasaya recibían el agua en la represa de Taipiuyu y de los del sector aransaya y de la Ajllata. Eran dos sistemas distintos de regadío de chacras y pastizales. La comunidad de Camichiri, contra el parecer de los demás aransayas, emprendió obras de las aguas del río Charpata en beneficio de su propio sector, creando así un nuevo sistema de regadío* (Wachtel, 1992: 41-42).

Esta cita menciona la creación del cuarto ayllu conocido como Wistrullani o Warta (en idioma chipaya). Lo que los pobladores de Chipaya mencionan es que este hecho se dio “*por* [una disputa de] *el agua*”. Un sector sale de Aransaya y se separa creando un nuevo ayllu, construyen un nuevo asentamiento con la intención de desviar agua y hacer su propio sistema agrícola. Es así que la creación de Wistrullani responde en parte al crecimiento demográfico del pueblo chipaya y a la necesidad de más tierras productivas. Sin embargo, esta iniciativa fracasa porque la rotación de tierras era muy seguida y el agua insuficiente. Vistas así las cosas, todo apunta a sostener que se trata de un sistema relativamente nuevo y que por esta razón surgió la separación de un sector. Es decir, se conocerían las limitaciones y restricciones de un sistema agrícola mucho más antiguo y se hubieran establecido prohibiciones para evitar una sobre explotación de los recursos. Al ser un sistema nuevo, existe un margen de prueba y error. Se comprobó entonces, que los recursos son limitados y que el frágil equilibrio para la producción de quinua se rompe sobre explotando los mismos.

En cuanto al tercer ayllu, si bien Ayparavi está conformado por las mismas familias que Santa Ana de Chipaya y corresponde a la misma cultura y organización, su lejanía y su geografía le otorga bastante independencia. En este sentido, la población de Ayparavi basa su agricultura en el cultivo de la quinua, igual que la población de Chipaya, pero con la diferencia de centrarse en el manejo o “cría” de dunas de arena, antiguo sistema de producción. En este sentido, se puede decir que los habitantes de Ayparavi son más “hombres de arena” que “hombres de agua”.

Por otro lado, en Santa Ana de Chipaya, los conflictos entre los ayllus Manasaya, Aransaya y Wistruyani son más latentes por la cercanía entre estos. Si bien Ayparavi pertenece al esquema organizacional de la cuatripartición, en realidad mantiene su organización de manera más o menos independiente a Santa Ana de Chipaya. Su relación e intercambio, se limita a las visitas mutuas, sobre todo los integrantes de Ayparavi visitan Chipaya en fechas importantes como el aniversario de la escuela (nivel básico), el colegio (nivel secundario) o el campeonato de fútbol. Fuera de estas fechas festivas y de eventuales reuniones de coordinación con instituciones no gubernamentales o del Estado, los pobladores de Ayparavi se mantienen al margen de la cotidianidad de Santa Ana.

Desde la primera mitad de la década de 1980, los cuatro ayllus chipayas están representados por un gobierno municipal. “*En 1983 el Cantón Chipaya es elevado al rango del Tercera Sección Municipal, en un intento de reconocer a su gente como una cultura integral*” (Diez, 2009: 25). En algunos casos, existe cierta sobre posición entre autoridades originarias, representantes de los ayllus y las autoridades municipales. Actualmente, el municipio de Chipaya está en proceso de aprobación del Estatuto de Autonomía Indígena.

## 3.5. Religión

Los chipayas fueron considerados como salvajes y fueron ubicados , en una condición de inferioridad a la de los aymaras y otros grupos del altiplano. Además, vivían en los lagos, donde no eran fácilmente visibles. A pesar de ello, no escaparon del proceso de evangelización y extirpación de idolatrías que se instaura con la llegada de los españoles. La percepción de los misioneros españoles era que “*se trata de seres bárbaros, a penas humanos, que ‘allí uiven como bestias’ en completa ignorancia de la religión cristiana*” (Arsi, 1637. En: Wachtel, 2001: 500).

Hay que señalar que las campañas de evangelización en general eran cortas, con espacios amplios entre una y otra. Por tanto, se puede suponer que los resultados de las mismas no han sido sino superficiales. De todas maneras, se debe notar que por la heterogeneidad de los grupos, la cristianización también ha tenido diferentes niveles de impacto y de sincretismo.

El proceso de evangelización, significaba para el mundo indígena una ruptura con sus dioses, con sus antepasados y con ritos y tradiciones que mantenían (y mantienen) al universo, al medio ambiente y a los seres humanos en un equilibrio frágil. Dejar los ritos, que a partir de la evangelización pasan a considerarse “paganos”, significaba entonces desencadenar caos y desastre en la sociedad y el medio ambiente, riesgo que los indígenas no estaban dispuestos a correr.

Como es sabido, en este afán evangelizador, los misioneros optaron por sobreponer en los lugares sagrados iglesias y reemplazar las “*huacas*” u otras deidades por santos e imágenes católicas. De tal suerte que se termina por yuxtaponer las imágenes católicas con las deidades propias. Así, se adopta el cristianismo, pero leído desde las propias creencia locales. Es decir, los indígenas no cambian sus deidades ni las abandonan, sino que el cristianismo se lo interpreta desde una óptica indígena y se incorporan en el mismo marco de creencias a las imágenes del evangelio.

Este marco ha sido general a gran parte de las población indígenas en el continente. El pueblo Chipaya no es la excepción. Para los españoles la adoración a las deidades indígenas correspondía a actos de paganismo, pues estás han sido identificadas con el demonio. Paradójicamente, con la yuxtaposición de imágenes y la incorporación de imágenes católicas en las prácticas rituales, los indígenas estaban adorando simultáneamente a dios cristiano y al demonio.

Por ello, los misioneros persiguieron las prácticas religiosas locales, de tal forma que lo que lograron, en gran medida, fue que muchos rituales se hagan en la clandestinidad, en las noches o en secreto.

*El fin de las campañas de extirpación de idolatrías, después de la década de 1660, marca una fase de estabilización en el ámbito religioso (…) los misioneros se conforman en adelante, en el mundo andino, con el cristianismo aparente de los indios y ya no reprimen más que las prácticas que salen con demasiada imprudencia de su clandestinidad*” (Wachtel, 2001: 504)

De cualquier modo, en la actualidad es imposible separar las creencias propias chipayas de la religión católica con la que se ha fusionado. Asimismo, la religión protestante ha irrumpido con fuerza en la sociedad chipaya desde la segunda mitad del siglo XX y ha generado una serie de cambios sociales y religiosos en los ayllus.

## 3.6. La disputa entre los adeptos a la religión tradicional y los protestantes

Quizá uno de los aspectos más fascinantes de los chipayas sea su mundo animado y las relaciones sociales que se tejen en torno a éste. Hace ya medio siglo, se ha empezado a dar cambios sustanciales en la religión católica a la que los chipayas han pertenecido y que interpretan a la luz de sus propias creencias. La causa de estos cambios se debe a que han empezado a ingresar grupos religiosos de comunidades evangélicas.

“*Los pentecostales provenientes de Chile, habían iniciado su trabajo proselitista en la región de Carangas en la década de 1940 sin mucho éxito. En la década del 1960 su desarrollo fue rápido, en gran parte debido a la ola de conversiones que se produjo entre los braceros aymaras que viajaban regularmente a Chile*” (Wachtel 1992:44).

Hay que mencionar que desde la segunda mitad del siglo XX, la religión católica empieza a perder fuerza por el ingreso de grupos protestantes. El Estado boliviano, deja en las manos de las iglesias protestantes que llegan al país la “civilización” de grupos indígenas, con el fin de insertar a estos colectivos en la sociedad nacional. Parte de sus objetivos, fue trabajar en que los indígenas dejaran atrás sus creencias religiosas, sanitarias productivas. En el contexto de altiplano, muchas comunidades sufren importantes transformaciones por la inserción a la economía de mercado, que facilita la introducción del pentecostalismo.

“*El firme arraigo del pentecostalismo en esta región es el resultado de la confluencia y de la interacción permanente de factores exógenos y endógenos. A partir de los años cincuenta, las comunidades fronterizas se ven rápidamente integradas en la economía de mercado. Desde entonces son eslabones indispensables en los nuevos circuitos comerciales surgidos de a coyuntura internacional y de la apertura de las zonas francas en los puertos chilenos de Arica e Iquique (en 1955 y 1975, respectivamente)*” (Rivière, 2004: 265).

Según Wachtel, el proceso de conversión a estas religiones se daba en pareja “*no es concebible que una pareja esté separada en lo religioso. En muchos casos la mujer es quién toma la iniciativa. El marido la sigue, aun después de haberse opuesto tenazmente al principio*” (Wachtel, 1992:49). De todas maneras, no siempre los integrantes de una familia pertenecen a una misma religión, aunque suele pasar que entre hermanos y parientes se inviten a sus iglesias.

En Chipaya, además de la iglesia católica, hay varias iglesias protestantes, están: los pentecostales, los sabadistas, la unión cristiana y durante el trabajo de campo llegó una iglesia más que pretendía tener presencia en los ayllus. Es natural preguntarse, cómo en un lugar tan pequeño hay tantas iglesias, pues parece que estas carecieran de fieles. Sin embargo, es común que la gente cambie de iglesia después de cierto tiempo e incluso vayan a más de una, “*yo varias religiones tengo*[[13]](#footnote-13)”. Por lo general, son las mujeres las que asisten con mayor frecuencia a los cultos de las iglesias evangélicas o a la misa de la iglesia católica.

Al parecer, los cambios más fuertes en la vida de los ayllus chipayas en las últimas décadas, están relacionados al ingreso de la religión protestante.

*Wachtel juzgó que los chipayas de 1989 pasaron por la turbulencia drástica durante sus 16 años de ausencia. Disputas entre facciones sobre la tierra y la religión habían roto sus mitades, que se caracterizan formalmente por la sorprendente simetría, en territorios rivales, y los denominados "paganos" leales a los lugares – deidades, fueron marginalizados[[14]](#footnote-14) (Salomon 1996: 681).*

Con la religión protestante, se han ido reemplazando las antiguas tradiciones chipayas por otras. Los lazos creados en las comunidades religiosas, son lazos de solidaridad que sustituyen a lazos tradicionales fundados en el parentesco consanguíneo y ritual, pero eso también ha generado una serie de rupturas en la organización social, política y ritual de los ayllus.

De tal forma, la interpretación de los fenómenos naturales, la mala cosecha, las enfermedades o cualquier otro asunto, es interpretado, de acuerdo a quién lo miré como un problema originado por las creencias del otro. Es decir, la visión de los protestantes, es que estos fenómenos se originan a causa del paganismo de algunos; mientras que la visión de los no protestantes es más bien que se deben al abandono a los rituales.

*Esta tierra está acostumbrada a la sangre de los sacrificios. Antes, cuando había un enfermo, nuestros antepasados sabían que había que ofrecer sangre a la Pachamama, sangre a los Mallus, sangre a los santos apóstoles. Ahora que estas religiones nos han invadido, el ganado muere, los campos ya no quienes producir. Hay muchos enfermos. Los vientos sufren más. Hay inundaciones. Los chipayas no deben perder sus costumbres. Sino, el pueblo será todavía más pobre. La Pachamama se retirará. Los pastos se secarán. El agua también poco a poco se acabará. Si nosotros nos ponemos a adorar a Dios nomás, si yo y mi hijo nos pasamos a la religión de la Unión Cristiana, a la religión pentecostal, Dios no estará con nosotros. Se irá a otra parte* (cita de informante de Wachtel, 1992: 71).

Tanto dios como la Pachamama y los vientos reciben un trato casi humano: “el viento sufre”, “la Pachamama se retirará” y “Dios se irá a otra parte”. Implica que la relación entre humanos y no humanos es una relación que se mantiene en armonía si los chipayas cumplen con mantener el bienestar de estos seres, si los alimentan con los sacrificios tradicionales que implican la sangre de animales, los rezos, suplicas y atenciones. Así también, estos seres que tienen características humanas, tienen consciencia o voluntad de irse o quedarse, de dar o retirar sus benevolencias, pueden ser buenos y malos, dar y cobrar venganza.

Durante el trabajo de campo, se mencionó que las religiones evangelistas han hecho que la comunidad se separe, se peleen entre todos y que se pierdan las tradiciones, con ello se han perdido las ofrendas que se hacía a la tierra y esa es una de las interpretaciones con las que se explican los desastres naturales. Un joven comentaba que cuando su abuelo era joven había muy buena producción; en cambio ahora, no. Eso se relaciona a que ya no se hacen las ofrendas necesarias como antes.

Los rituales “paganos” están relacionados a la producción, pero también a los fenómenos climáticos. Actualmente, hay dos hilacatas en dos ayllus de Chipaya que son pentecostales y su religión les prohíbe bailar, tomar y celebrar; esta ha sido una de las razones por las que no han participado del baile tradicional de carnaval. Este hecho se relacionó a que después de la cosecha de quinua cayó una lluvia fuera de tiempo, que perjudicó la producción. Una parte de la comunidad asumió que esta lluvia era un castigo porque las autoridades no participaron del baile tradicional. Las “costumbres” son tan fuertemente arraigadas, que si no se llevan a cabo se considera la razón de los males en la sociedad; por lo menos desde el punto de vista de los adeptos a la religión tradicional.

La falta de atención a las deidades tradicionales no solamente impacta en el medio ambiente y la producción, sino también en el bienestar de los individuos. Durante un ritual nocturno a la cosecha de quinua, se perdió una integrante de la familia del ritual. La razón de ello, es que hace años los chipayas hacían ofrendas y pedían permiso a los chullpares, sus antepasados. Ahora en cambio, los chullpares se han convertido en condenados[[15]](#footnote-15) y a veces hacen que la gente se pierda en los caminos. Es decir, la falta de ofrendas, implica para los chipayas un desequilibrio en su sociedad y su medio.

Como se ha mencionado, de manera general, el catolicismo ha sido más permisivo en los ritos “paganos” que las religiones protestantes que llegan en la segunda mitad del siglo XX. De todas formas, muchos protestantes continúan con algunos actos rituales de la religión chipaya, por ejemplo, se hacen *huilanchas[[16]](#footnote-16)*, pero ya no se bebe alcohol. “*Ya no es completo, lo más importante no más hacen[[17]](#footnote-17)*”.

## 4. Población en la actualidad

Como se ha señalado en el marco histórico, a partir de la década de 1930 se da una explosión demográfica en el pueblo chipaya, a causa de la revolución agrícola que se inicia en 1920. Es así que, entre los la década de 1930 y 1970, la población chipaya se duplica. Este incremento demográfico genera distintos procesos; entre ellos la creación del ayllu Ayparavi en la década del ’60 y de Wistrullani una década después.

Sin embargo, el incremento poblacional ha continuado. “Entre los años 70 y la actualidad [2009] el crecimiento demográfico ha aumentado mucho, pero la cantidad de tierra disponible para cultivarse ha disminuido por el avance del salitre y los arenales” (Diez, 2009:85). La escasa cantidad de tierra para la producción agrícola y la ganadería, ha empujado a los jóvenes chipayas a migrar masivamente a los valles y la costa de Chile y a tierras bajas bolivianas, en menor medida. Lamentablemente no existen datos de la cantidad de migrantes chipayas en Chile (ni de otros colectivos bolivianos); los chipayas señalan que en Chile vive la misma cantidad de gente o más que en los ayllus de Bolivia.

En cuanto a datos de la población local, se señala que el “*municipio de Chipaya registró un crecimiento poblacional de 10,4% en relación al censo 2001, puesto que antes tenía una población de 1.814 habitantes y ahora habitan en esta región 2.003 personas*” (La Patria, 2013). Un dato curioso es la auto identificación étnica, ésta muestra un decrecimiento del 53,94%. Es decir, en el censo 2001, 1.210 personas se identifican como uru; mientras que en el censo 2012, tan solo 786 lo hacen. Esta disminución puede deberse a un proceso de aculturación relacionado con las altas tasas de migración. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que en el censo 2001 los chipayas fueron censados juntamente con los demás urus (uru-chipaya, uru-irohito y uru-murato).

Si bien el Instituto Nacional de Estadística, señala de acuerdo al censo de 2012, la existencia de 427 unidades familiares; en la práctica muchas de estas familias no viven en los ayllus de Chipaya, sino que se presentan solo para el momento del censo[[18]](#footnote-18). “*En la época de elección habían venido un bus contratado desde Chile para venir a votar aquí… de todo lado vienen para las elecciones o para sus campeonatos[[19]](#footnote-19)*”.

A diferencia del dato del censo, las carpetas familiares[[20]](#footnote-20), señalan la presencia de solo 230 unidades familiares. La migración temporal y permanente es un fenómeno que da cuenta de esta diferencia y permite entender por qué muchas de las casas en Chipaya y Ayparavi permanecen vacías.

A pesar de las altas tasas de migración, hay que señalar que los migrantes mantienen importantes lazos con los ayllus; esto se puede ver, entre otros factores, en la adquisición de terrenos en la comunidad. Muchos de los migrantes en Chile han comprado su lote en Chipaya, todos los terrenos están comprados hasta el defensivo. Los más céntricos valen Bs. 2 por metro cuadrado y los más alejados Bs. 1,50. El hecho de que ya no existan lotes disponibles señala la intensión de muchos de volver a vivir en la comunidad. También es importante notar que los lotes han sido adquiridos independientemente del ayllu de pertenencia de las personas, lo que quiere decir que si bien en la actualidad la residencia se enmarca en el ayllu de pertenencia (con muy pocas excepciones), en un futuro puede ser que esta distribución varíe y que el tipo de asentamiento sea más mezclado.

## 4.1. Organización Política

El sistema de cargos es el eje de la organización comunal de Chipaya. Todos, o casi todos los comunarios deben pasar cargo en algún momento de su vida, se considera este deber como un “servicio a la comunidad”. Una persona que no pase cargo, es vista como alguien que no aporta, egoísta, que no contribuye al bienestar de todos. “*Uno tiene que se hilacata porque sino el pueblo te mira mal, dicen: ‘él no ha pasado cargo, no ha aportado a su comunidad’, por eso la gente quiere ser hilacata también*”. El aporte que se espera, es tanto en trabajo para la comunidad como en el dinero que se invierte.

Precisamente por esto, los cargos comunales están estrechamente relacionados a la jerarquía social de cada familia dentro de los *ayllus*. Una autoridad que realice una buena gestión e invierta, va a obtener un reconocimiento social por parte de los miembros del ayllu y será visto como alguien que ha cumplido con sus deberes con la comunidad.

Al igual que en las comunidades aymaras, hay cierto “camino” que recorrer en los cargos que se asumen. Este sistema, implica a su vez un recorrido jerárquico de las autoridades. Generalmente, se empieza asumiendo cargos que no involucran mucha responsabilidad ni gasto, como la Junta Escolar, que es relativamente de reciente creación[[21]](#footnote-21). A la directiva de la Junta Escolar se le llama simplemente “Junta” y está a cargo de velar por el cumplimiento de los profesores (como su asistencia a clases), realizar las gestiones necesarias en temas educativos y recibir a las autoridades de Estado. También debe cumplir con las actividades del aniversario de la escuela o colegio, para ello, la Junta costea y elabora un almuerzo para la unidad educativa, que entre padres de familia, estudiantes, profesores y familiares involucra a prácticamente toda la comunidad.

La Junta, al igual que los otros cargos, son asumidos en pareja y tanto el hombre como la mujer tienen que participar de todos los actos públicos, como los desfiles cívicos, y reuniones que requiera su cargo. A diferencia de otras autoridades de la comunidad, ser Junta no involucra responsabilidades rituales que muchas veces requieren de la participación complementaria de lo masculino/femenino. Además, el cargo se asume entre varios padres de familia, por lo que el gasto y la responsabilidad no recaen en una sola familia.

Si bien la Junta no es un cargo muy representativo en los ayllus, es importante porque la escuela es el principal eje dinamizador de las actividades de la comunidad, muchas actividades giran alrededor de la escuela y el colegio. La Junta es un cargo menor, frente a otros cargos de mayor importancia como los corregidores e “*hilacatas”*, pero implica un aprendizaje y un servicio a la comunidad. Es una forma de ganar experiencia, y también de demostrar que se es responsable y apto para ser autoridad.

Casi toda la organización de los ayllus está dividida en torno a dos mitades complementarias, lo que pasa también con los hombres y las mujeres. En los coros musicales de las fiestas, hay dos coros complementarios, el de hombres y el de mujeres. En las reuniones hay dos mitades, la mitad (de la derecha desde la entrada) de las mujeres y la otra de los hombres (generalmente más numerosos). No solo el tipo de organización socio político, es decir el ayllu en su complementariedad dual, sino también el nombre de las autoridades, es un préstamo de sus vecinos aymaras[[22]](#footnote-22), quienes denominan a sus autoridades hombres “*jilaqata”* y a las mujeres *“mamat’alla”.*

La máxima autoridad del ayllu es el *hilacata*. En Chipaya cada ayllu, como una unidad social y territorial, está representado por dos *hilacatas*: uno mayor y uno menor. El *hilacata* mayor asume este cargo desde principios de año hasta mediados de año, cuando pasa a ser menor o segundo y el menor pasa a ser mayor o primero. Este sistema es parte de la lógica dual y complementaria de los ayllus. Un ayllu existe en contraposición y complementariedad con el otro, pero dentro de cada ayllu también existen mitades que se complementan y contraponen.

En Chipaya, las autoridades son hombres adultos de la comunidad, generalmente casados. Durante la gestión como autoridad deben estar acompañados de una mujer a quien se denomina “*mama t’alla”* o simplemente “*t’alla”* y que es frecuentemente la esposa del *hilacata*. Las *t’allas*, tiene un rol principalmente ritual en las actividades como autoridad, pero también son las encargadas de distribuir la hoja de coca, pasar el sahumerio, cocinar y lavar. Si el *hilacata* no tiene esposa, la *t’alla* puede ser una hermana u otra pariente cercana, que debe estar presente por lo menos durante “las costumbres” (rituales) que así lo requieran.

Si bien existe una “complementación” entre hombres y mujeres en cuanto a la representación de la autoridad, está representación es principalmente simbólica, pues son los hombres quienes toman las decisiones que involucran a la comunidad. Estas se refieren a asuntos agrícolas, como definir los lugares y los tiempos en los que se va a sembrar, los rituales que se van a realizar; además de la coordinación con autoridades nacionales. Los hombres no solo son los representantes de los *ayllus*, sino que se asumen como los únicos aptos para decidir sobre los asuntos de la comunidad en general, pues su conocimiento de la sociedad nacional, a través del cuartel, la escuela y su manejo fluido de castellano los dotan de herramientas para negociar con instituciones nacionales. Por esta razón, cuando se habla de las autoridades de los *ayllus*, se menciona solamente el nombre de la autoridad masculina y no así el de su *t’alla*. La mayor parte del tiempo, la función del *hilacata* no requiere la presencia de la autoridad femenina. Indiscutiblemente, en la sociedad chipaya, las mujeres no tienen acceso igualitario al poder ni a los recursos del territorio.

De cualquier modo, las dos parejas de autoridades de cada *ayllu*, están obligadas a residir durante un año entero en Chipaya y a vestir durante ese periodo la ropa tradicional: *axu* para las mujeres e *ira* para los hombres. Por esta razón, muchas veces las personas que se ven en las calles de los *ayllus*, con la ropa tradicional, son autoridades.

Asimismo, cada *hilacata* tiene en su casa un cuarto que suele estar separado del resto de la casa, este cuarto al que se llama “oficina” tiene el piso cubierto por pieles de oveja y al centro se encuentra una mesa como especie de centro ceremonial donde descansa el bastón de mando de la autoridad. La oficina de la autoridad mayor es el lugar de reuniones del ayllu durante el periodo de la gestión del *hilacata*.

No se debe olvidar que en Chipaya, el cargo de autoridad no es solamente un deber político, sino es además productivo y por tanto, inevitablemente implica un carácter ritual. En tal sentido, una de sus responsabilidades más importantes, está ligada a los rituales agrícolas y a la organización de la comunidad. Se asume que la buena o la mala cosecha depende, en buena medida, de la gestión de las autoridades. Debido, por un lado, a su habilidad técnica para organizar al ayllu y convocar a la realización de trabajos comunales en el momento oportuno. Y, por otro lado, las autoridades deben saber manejar a través de rituales el equilibrio entre las fuerzas de la naturaleza y la comunidad y saber en qué momento hacer qué rituales, pues son las divinidades quienes van a otorgar o negar una cosecha abundante. De tal manera, si se atraviesa por un año de mala producción se asume que las autoridades no han realizado los rituales correspondientes o que no han convocado de manera pertinente a la realización de trabajos comunales que garanticen los medios para buena cosecha. Es así que, una buena gestión va a reflejarse en la cantidad y calidad de cosecha que se obtenga en el año, pero también en lo que se pueda conseguir del gobierno central y de otras instituciones.

Uno de los rituales más importantes está relacionado al manejo de los vientos, pues una buena producción depende de la intensidad de los vientos que mueven la arena. Los vientos tienen características de personalidad de los humanos y una voluntad propia, si se coordina de forma correcta pueden ayudar a mover las dunas; pero si los vientos son muy fuertes y no son controlados, pueden tapar los cultivos e imposibilitar una buena producción.

Para los chipayas, los vientos son tres, “*cuando agarramos al viento, es como persona, entre tres caminan, tres hermanos son, no es uno no más*”[[23]](#footnote-23). Waywari es el delantero de los vientos, Tami es el viento en sí y Jarqawi es el que trae la lluvia. Para garantiza una buena producción, las autoridades chipayas son responsables del manejo de los vientos y cuando soplan muy intenso, es necesario “ atra–≠£°|\∞∞¢«“∞¢««“ es del manejo de los vientos y uno de los rituales n controlados, pueden tapar los vultivos eAatraaaaaatrajsjshshsjjsuisnatraparlos” y encerrarlos en una bolsa plástica a cada uno.

Para ser autoridad es necesario conocer los rituales, muchas veces las parejas que vuelven para ser autoridades después de varios años, se tropiezan con algunas prácticas que no conocen a cabalidad. El mundo alrededor es complejo y jerárquico; por ejemplo, si las autoridades no piden permiso para atrapar los vientos pueden enfermarse; este es el caso de una mujer que volvió a Chipaya después de 20 años y cuando fue mamat’alla, le tocó agarrar el viento, pero ella no sabía que tenia que pedir permiso al Tata Cruz, entonces se enfermó gravemente la noche del ritual, “*parece que el viento me ha golpeado, como persona es el viento, por eso hace mover esta arena[[24]](#footnote-24)*”. De todas maneras, las autoridades ya no realizan los mismos ritos que hace algunos años. Se menciona que después de la entrada de las iglesias protestantes, se realizan únicamente los ritos más básicos, “*ya no se hacen las costumbres como antes, lo más necesario no más hacen*[[25]](#footnote-25)”.

Por otro lado, los “hermanos”, es decir, los conversos al protestantismo, también son pasantes de cargos de autoridad y tienen el deber de cumplir con la comunidad. Valdría la pena, una investigación particular que de cuenta de la manera en la que los “hermanos” llevan a cabo los rituales agrarios durante su gestión, pues de parte de los no evangelistas, se asume que muchas desgracias naturales se deben a la falta de ritos adecuados por parte de los evangélicos.

Como ya se mencionó, uno de los aspectos más destacables del ser autoridad, es el gasto económico que representa. Las autoridades deben costear la coca para todas las reuniones del ayllu, dependiendo de la extensión de la reunión, se puede llegar a consumir dos libras por noche. También se deben cubrir los gastos de diferentes rituales que requieren el sacrificio de ganado y el gasto en comida y bebida. Además de esto, deben costear la fiesta de carnaval que implica un costo en comida, bebida y música durante tres días para toda la gente del ayllu. Este ultimo es el gasto más fuerte de la gestión de las autoridades. En un año, el gasto mínimo para una pareja de autoridades es de Bs. 50.000, pero puede superar los Bs. 70.000.

Ser autoridad puede desestabilizar la economía de una familia; este es el caso de Elsa, una joven de 20 años que cuando su papá asumió el cargo de autoridad de su ayllu ella no pudo continuar con sus estudios porque todo el dinero de su familia se invirtió en la gestión de su papá. Además, su hermano estaba saliendo bachiller el mismo año. Entonces, ella se fue por un año y medio a trabajar a Chile y perdió dos años de colegio, recién cuando su familia se estabilizó económicamente, ella pudo volver a Chipaya a retomar sus estudios. Esta es una familia de pocos recursos en Chipaya. Sin embargo, otras familias que tienen mayores ingresos por comercio o tienen más ganado, cuando asumen el cargo de autoridad, no se desestabilizan económicamente.

Muy frecuentemente, los hombres se van a trabajar a Chile para ahorrar y prepararse para ser autoridad. También es común que algunos chipayas vuelvan de Chile solo para pasar cargo, pero de esta manera, mantienen su derecho a la tierra. Hace algunas décadas, las personas que iban a ser autoridad, además de ir a trabajar a Chile, iban a Llallagua a cambiar sal con mercadería y también cambiaban tejidos, así se preparaban para pasar cargo. Se menciona que “*antes era mayor sacrificio*”. El sistema de cargos en los ayllus es el eje central de su organización “*sin hilacata no hay comunidad*”.

## 4.2. Migración

Di Cosimo, toma datos del censo 2012 para mostrar la difícil situación de la población joven en Chipaya: “*más del 80 % de la población es considerada pobre, a un nivel moderado en la mayoría de los casos. La falta de oportunidades de trabajo es incuestionable, esto explica también el fenómeno de migración de jóvenes, hombres y mujeres, hacia Chile y otros lugares del País*” (Di Cosimo y Castellón, 2015: 9).

Esta difícil situación coincide con el fortalecimiento de la economía chilena desde la década de 1990, convirtiéndose este país en un polo de atracción de cientos de migrantes latinoamericanos. “*En el censo 2002 los inmigrantes sudamericanos constituían un 67,8 %del total de los extranjeros. Los bolivianos, de 4,6% en 2005 pasaron a 21,2% en 2015*” (Gariazzo, 2016:8). La misma autora indica que Bolivia es uno de los países que tiene mayor numero de inmigrantes en Chile[[26]](#footnote-26) y señala que: “*Hay también una gran cantidad de inmigrantes eligales, alrededor de un 85%, con documentos falsos, también provenientes preferetentemente de Bolivia, Perú y colombia*”.

Actualmente, es imposible pensar en Chipaya sin ligarlo a la migración a Chile. Prácticamente todas las familias de los ayllus tienen familiares que viven de manera permanente al otro lado de la frontera. Muchas familias tienen todos su hijos, en la etapa económicamente activa, trabajando en Chile.

Frecuentemente, los hijos menores que aún están estudiando en el colegio, se quedan junto a los padres hasta salir bachilleres en Chipaya y se van a trabajar temporalmente a Chile durante las vacaciones escolares. Algunos de estos jóvenes no retornan a concluir el bachillerato y se quedan de manera permanente en Chile.

La mayor parte de los chipayas que migra tienen familiares que los alojan y les consiguen trabajo o los emplean ellos mismos hasta que consigan un empleo. Para una persona recién llegada, “*no es fácil tener trabajo[[27]](#footnote-27)*”. Con el tiempo, muchos se han establecido de manera definitiva y han ido haciendo sus propios emprendimientos laborales. Algunos comienzan empleándose como cosechadores u otros tipos de trabajo agrícola o pastoril; con el tiempo ahorran un capital para arrendar chacras y luego comprarlas. De tal manera, hay chipayas que cuentan con negocios propios, comúnmente chacras de producción agrícola, donde emplean como trabajadores temporales a sus parientes y amigos que llegan de los ayllus de Bolivia.

La mayoría de los chipayas migran al norte de Chile, a las localidades de Alto Hospicio, La Tirana, Camiña, Antofagasta e Iquique. Algunos migran más al sur, incluso hasta Santiago. Su situación legal en Chile es heterogénea. Los migrantes más antiguos, generalmente ya han obtenido residencia o nacionalidad, mientras que los nuevos migrantes y los migrantes temporales se encuentran en una situación más precaria, ya que tienen un permiso temporal de estadía de solo 3 meses en Chile, en el caso de haber cruzado la frontera de manera legal. Sin embargo, algunos pasan la frontera como “chuto”[[28]](#footnote-28) para evitar el control migratorio.

Por el importante número de migrantes bolivianos “chutos”, las revisiones por parte de la policía son relativamente seguidas. Sin embargo, muchas veces los empleadores no quieren sacar un contrato de trabajo para sus trabajadores bolivianos porque eso les significaría correr con los gastos de seguridad social. Una joven de chipaya comentaba que para poderse establecer legalmente en Chile necesitaba de un contrato de trabajo, le pidió a su jefe que la contratara legalmente y éste le respondió que solo en el caso de que ella esté dispuesta a correr con los gastos de impuestos y seguridad social que representaban alrededor de la mitad de su salario.

Por tanto, las oportunidades laborales de los chipayas en Chile son trabajos informales, en los que no cuentan con seguridad social ni seguro de salud. El seguro de salud es particularmente importante para las mujeres migrantes, pues muchas de ellas son jóvenes y si quedan embarazadas no pueden afrontar los gastos de salud que implica la atención médica en Chile.

*En algunos puntos de las quebradas de Azapa, Camiña o Tarapacá los migrantes chipayas junto con Aymaras empobrecidos del altiplano son preferidos por los empleadores ya que trabajan por bajos sueldos, sin contrato de trabajo, sin seguridad laboral, y además sin reclamar por las jornadas de trabajo flexibles que a veces se extienden por sobre lo que autoriza la legislación laboral* (Muñoz, 2009: 78-84)

Además de la búsqueda de oportunidades de trabajo, otra de las razones de la migración a Chile es el estudio de los hijos: “*antes* [el estudio] *no era bueno aquí, por eso yo también salí[[29]](#footnote-29)*”. Se piensa que el nivel educativo de Chile es superior al de Bolivia y algunos padres migran por esta razón, “*allá es más avanzado*”. Además de que cuentan con una mejor infraestructura educativa.

## 4.2.1. Migración y género

Desde décadas la migración a Chile es una fuente de ingresos para los chipayas. Sin embargo, hasta hace poco no era común que las mujeres dejen el ayllu, lo usual era que los hombres vayan a trabajar a Chile de manera temporal y retornen a Chipaya con dinero para vivir durante el año. Los meses de migración dependían de la situación económica de las familias, los hombres de familias empobrecidas, migraban una cantidad mayor de meses, mientras que los de familias con mejores ingresos (más ganado) migraban únicamente un par de meses. Hasta la actualidad, los hombres que son nombrados para ser autoridades originarias, se van a Chile con el fin trabajar y ahorrar dinero para afrontar los gastos de la responsabilidad con la comunidad.

La migración no es un fenómeno solo de adultos, es común que los jóvenes sobre los 14 años, migren temporalmente para trabajar durante las vacaciones escolares, sobretodo si se trata de familias con menos recursos; mientras que los jóvenes más ricos de los ayllus no necesitan ir a trabajar, de todas formas algunos van algunas vacaciones. “*Con 15 años van a Chile, con 18 años reciben, antes no…. No quieren de menos*[[30]](#footnote-30)”.

En las zonas rurales del país, es usual que desde que la persona tiene la plena capacidad de mantenerse a sí misma, lo haga. Puede recibir ayuda de sus padres sobre todo si estudia, pero en general es común que los jóvenes trabajen en su tiempo libre, por ejemplo, algunos jóvenes hombres venden su mano de obra en la época de la cosecha de quinua en las comunidades aymaras vecinas. Durante las vacaciones, crece la oferta de mano de obra en las zonas de mayor migración al norte de Chile y la remuneración decae levemente.

En las últimas década tanto hombres como mujeres migran. Lamentablemente, no se cuenta con datos de la cantidad de migrantes chipayas que viven en Chile. Sin embargo, todo parece indicar que si bien en un inicio la migración de hombres era mayor, ahora son las mujeres las que salen más. La residencia chipaya es estrictamente virilocal, es decir, son las mujeres las que van a vivir a la casa del hombre. Cabe aclarar que hasta hace unas décadas, los matrimonios eran endogámicos, estaba prohibido hacer pareja con alguien que no fuera del propio ayllu y mucho menos de otra etnia; “*la niña va donde su madre a visitar, prohibían su marido porque no quieren que vaya, es un tradición, ‘traicionera’ le decían[[31]](#footnote-31)*”. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XX, la situación ha ido cambiando.

De todas maneras, las mujeres que se casan con hombres que no pertenezcan a los ayllus chipayas, no pueden llevarlos a vivir a su comunidad, además de que éstos no tendrían acceso a la tierra. Por esta razón, son más mujeres que hombres las que viven fuera de Chipaya. Actualmente es común que las mujeres chipayas que migran a Chile de manera temporal, se queden allá con una pareja chipaya, aymara o chileno. “*Ahora con cualquiera están juntando las niñas…Algunas con chileno, con de La Paz, de Oruro, no sabemos quienes son[[32]](#footnote-32)*”. Los lugares de residencia en Chile son barrios en los que los chipayas conviven con trabajadores de distintos lugares de Bolivia, Perú, Colombia y el norte de Chile.

Los oficios que encuentran los migrantes son variados, si bien hay una tendencia a en el trabajo agrícola, su actividad no se reduce únicamente a esta rama. Las mujeres trabajan como cocineras, meseras y como empleadas domésticas; por lo general se prefieren los trabajos que incluyan alimentación. Mientras que los hombres trabajan también en construcción. Generalmente, la remuneración que perciben los hombres es mayor que la de las mujeres. El jornal de un hombre en la construcción puede ser de 250.000 pesos (equivalente a Bs. 365); mientras que el de una mujer como cocinera llega a 150.000 pesos (equivalente a Bs. 219).

La migración no es exclusiva de mujeres solteras, también algunas mujeres casadas migran, frecuentemente solas. Generalmente se trata de mujeres adultas con hijos ya mayores a quienes pueden dejar solos. En otros casos, algunas mujeres van a visitar a sus hijos que trabajan en Chile y se quedan por algunos meses allá.

Otro espacio económico importante son las actividades informales. No se puede negar que algunos jóvenes se dedican al comercio de autos chutos, entre otros artículos controlados. Lamentablemente, al ser este rubro ilegal, no se cuenta con datos precisos y existe cierta susceptibilidad al abordar el tema. Sin embargo, la importancia que este rubro tiene en la economía de los ayllus no es despreciable.

## 4.2.2. Migración e identidad

Por un lado, la migración temporal a Chile les permite a los chipayas sostener aspectos fundamentales para su cultura, como la rotación de las autoridades originarias. La remuneración que reciben les posibilita afrontar los elevados gastos que demanda ser autoridad originaria. De otra manera, sería imposible para las familias que cuentan con poco ganado ser autoridad a lo largo de su vida.

Paradójicamente, es más cerca y más accesible migrar a los valles chilenos que a tierras bajas bolivianas, de donde es más lejos volver, hay menos oportunidades laborales y se gana menos dinero. En cambio, la cercanía con los lugares de migración y los caminos y carreteras que conectan Chipaya con los pueblos chilenos, hacen que sea posible mantener lazos sociales con sus ayllus de origen.

Sin embargo, hay que señalar que la migración pasa a ser cada vez más permanente y menos temporal. Los jóvenes que han migrado con sus padres cuando eran niños, no quieren volver a vivir a Chipaya, para ellos Chipaya es un lugar ajeno, frío donde además no hay alternativas económicas y la gente es “cerrada”. Buscan sus parejas en Chile; dicen que “*los jóvenes* [en Chipaya] *son muy tímidos, dice que no les gusta hablar, no le toca…que tienen miedo dicen[[33]](#footnote-33)*”. Los jóvenes que han nacido en Chile entienden el idioma chipaya, pero ya no lo hablan, pues sus relaciones sociales y laborales son en español.

Por otro lado, el panorama en Chile es más complejo. Los chipayas que han relatado sus experiencias como migrantes, no han mencionado malos tratos o racismo; pero si que es frecuente negar su identidad chipaya para hacerse pasar (o intentarlo) como chileno y evadir los controles migratorios. Según mencionan, antes era más sencillo regularizar su situación migratoria. Desde hace pocos años, hubo un cambio legislativo, lo que dificulta la migración permanente. Por ejemplo, si una mujer tenía un hijo nacido en Chile, tenía mayores posibilidades de obtener ella también la ciudadanía, actualmente, no.

Si bien los chipayas no cuentan con una organización social o política en Chile, en las localidades del norte, donde hay mayor concentración de población chipaya, se hacen encuentros de deporte, incluso tienen equipos organizados, algunos de los cuales llegan al campeonato de fútbol en Chipaya que suele ser a mediados de año. Estos encuentros permiten mantener los lazos entre parientes y coterráneos en Chile. Son los espacios de encuentro más importantes.

## 4.3. El civismo chipaya

## 4.3.1. La escuela

Hace pocas décadas, los jóvenes que querían estudiar en la escuela tenían que ir a los pueblos vecinos, pues no había escuela en Chipaya. La educación formal era un lujo negado para las mujeres, pero también para la mayoría de los hombres pobres. Los únicos que lograban acceder a educación formal eran los jóvenes que pertenecían a familias más ricas que podían vender ganado y afrontar los costos de mantener a un hijo estudiante.

Algunos jóvenes trabajaban, generalmente como pastores, en las comunidades aymaras vecinas para ahorrar dinero y poder estudiar; otros se iban a Chile. Sin embargo, el valor que había por la educación formal no era generalizado, muchos padres que no podían afrontar los costos, tampoco encontraban sentido a que sus hijos se dedicaran a la escuela en vez de contribuir en las actividades económicas familiares.

Cuando llegó la escuela a Chipaya, en la década de 1970, la dinámica del pueblo empezó a cambiar. Las familias que antes vivían principalmente en las “estancias”,

es decir, las casas lejanas al centro de los ayllus, donde está el ganado y los cultivos; empezaron a tener una doble residencia. Mientras los hijos se quedaban en el pueblos para asistir a la escuela durante los días de clases, los padres permanecían en las estancias cuidando el ganado.

La manutención de los hijos y el costo de los materiales educativos representaba un sacrifico no menor para los padres de familia. Juan cuenta que cuando él estaba estudiando, los recursos económicos de su familia eran tan escasos que su padre compraba un lápiz y lo partía en dos, una mitad para él y la otra para su hermano; “*ese lapicito tenía que durar hasta fin de año*”. Él y su hermano trabajaban en las comunidades aymaras para costear el resto de sus gastos.

Frecuentemente, los padres dejaban a sus hijos la comida medida para la semana. Una taza de quinua por día, por hijo. La comida era escasa y la educación representó un gran sacrificio. Estas dificultades han empujado a muchos chipayas a migrar a Chile. A diferencia de aquellos años, actualmente, existen muchas facilidades en la escuela, la infraestructura es uno de los aspectos que más resalta en los ayllus. Grandes bloques de cemento, con una serie de aulas, forman la escuela.

La educación formal, está dividida en tres grandes ramas de acuerdo a la edad cronológica de los estudiantes: la educación pre escolar, primaria y secundaria. Cada una de estas ramas cuenta con su propia infraestructura y personal.Uno de los ritos de paso más importes es el bachillerato, salir bachiller implica para los jóvenes chipayas un gran logro y es por lo general el nivel más alto de educación formal que se alcanza. Muchos jóvenes tienen que trabajar durante las vacaciones para pagar los altos costos del bachillerato, además de contar con la ayuda económica de sus padres. La promoción deja un regalo al colegio, como una sala, un televisor plasma u otros objetos de valor que representan el “recuerdo de la promo” del año; pero también deben pagar el traje, la fiesta y el viaje de promoción que se ha convertido en una tradición. El gasto de salir bachiller puede ascender a más de Bs. 3500.

El colegio y la escuela se han convertido en instituciones centrales en la dinámica de los ayllus; a tal punto que involucra a las autoridades originarias, pues una de las funciones de los corregidores es incentivar a que todos los niños y adolescentes de los ayllus asistan al grado que les corresponde. Asimismo, la alcaldía también cumple un rol importante, pues se ha determinado que los estudiantes pasen clases hasta las 4pm, con el fin de evitar que los niños y jóvenes se queden sin actividad y se dediquen a beber o formen grupos de ocio. Es así que, la alcaldía destina un presupuesto para la compra de carne, quinua y otros insumos para que los estudiantes reciban almuerzo al terminan las clases de la mañana y de esta manera, todos pasen clases en la tarde. Esta política también beneficia a varias familias de la comunidad quienes venden estos productos a la alcaldía.

Los aniversarios de la escuela y del colegio son de una relevancia inusual. Todos los ayllus participan de las actividades cívicas de estas fechas y las celebraciones duran varios días e incluyen distintos encuentros, como desfiles, baile y bebida, campeonatos de fútbol, visitas del ayllu Ayparavi y de otras comunidades aymaras, comida comunal, entre otras actividades. Durante este tiempo, las actividades de la comunidad quedan más o menos paralizadas[[34]](#footnote-34).

Uno de los actos más importantes son los desfiles, que se realizan de día y de noche, con teas. Lo que más llama la atención de estas fechas es el realce nacionalista con una influencia militar destacable. En los ensayos para las marchas, los profesores gritan ordenes a la manera militar a manera de enseñar disciplina y de compaginar el paso en los estudiantes. Los ensayos para el desfile requieren de varias horas durante algunas semanas en la que los estudiantes ensayan las marchas escolares/militares al ritmo del “izquier, dos, tres cuatro, izquier, izquier”.

En la educación fiscal boliviana, los valores militares están estrechamente vinculados con la “construcción de patria”, el civismo, los héroes y la cultura nacional. Sin embargo, no hay que olvidar que el ejercito es una institución exclusivamente masculina, en la que los valores se centran en las aptitudes y trabajos atribuidos a los hombres y esto tiene que ver con la construcción de los roles de género desde la escuela y la sociedad.

*Una gran parte de la socialización de género proviene de las actitudes que los niños y adolescentes observan a los adultos en su alrededor, inclusive en los maestros. Para las chicas, tales actitudes contribuirán a formar sus conceptos sobre la gama de comportamientos que les son permitidos, las opciones profesionales que están abiertas para ellas y su propio valor social en comparación con el de los varones. La escuela, como un sitio socializador deliberado y lugar donde los niños pasan la mayor parte del día, actúa como una fuerza pujante en la socialización de género, pero lamentablemente con poca auto-reflexión* (Luykx, 1997: 191).

Por otro lado, consideramos que la escuela y el colegio deberían ser aliados fundamentales para trabajar en temas de género en los ayllus. Lamentablemente, el nuevo modelo educativo no contempla contenidos de género ni en las materias ni en la formación de los maestros. Si estos temas son abarcados, es generalmente por la iniciativa de los/as profesores y no siempre tienen un respaldo solido o una formación para abordarlos.

De todas maneras, la escuela es un espacio esencial para dotar de herramientas a las mujeres. Aunque se dice que todas las mujeres en Chipaya son bilingües, lo cierto es que las adultas, de más de 50 años, tienen un manejo muy escaso del castellano y para muchas mujeres es imposible sostener un conversación rutinaria en castellano. Actualmente, un factor importante es el acceso de las mujeres a la educación formal, que les permite un buen manejo del castellano y les posibilita, en algunos casos, continuar con estudios superiores. Los jóvenes que acceden a educación superior, generalmente se van a la Universidad de Siglo XX, en Llallagua.

## 4.3.2. El cuartel

Hace unos años, cuando la educación formal era un servicio al que pocos podían acceder, el cuartel les permitía a los hombres aprender castellano, conocer personas de otros lugares, además de algunos códigos de las sociedad nacional. Por tanto, no era una hecho menor para los hombres. Actualmente, tampoco lo es. Al salir del cuartel, los jóvenes son recibidos por su familia con una gran fiesta, señalando el inicio de una nueva etapa.

Al salir del colegio, los hombres jóvenes se van al cuartel antes de entrar a estudiar, a trabajar o casarse. El cuartel en este contexto equivale a un rito de paso, en el que el joven pasa a ser considerado adulto, es además un espacio de “aprendizaje” de la cultura nacional y donde los jóvenes se convierten en “hombres”. “*El ejercito boliviano es un enclave masculino. El requisito del servicio militar obligatorio para los jóvenes sirve para diferenciar marcadamente su experiencia de vida de las de las mujeres*” (Luykx, 1997: 193).

De distintas maneras, las instituciones que en Chipaya representan la cultura nacional y la ciudadanía, si bien aportan herramientas que les permiten a los chipayas mejores condiciones para tratar con la sociedad nacional, al mismo tiempo, refuerzan roles y estereotipos de género. Estos estereotipos señalan de manera muy clara que el comportamiento no agresivo, de un hombre que no se pelea por ejemplo, es un atributo femenino y no de un hombre “real” y es tomado como un insulto. Al cuartel se va a ser “hombre”. A su vez, se enseña que el poder y el prestigio son masculinos y se menosprecia las actividades tradicionalmente encargadas a las mujeres.

## 5. Género

De manera habitual, en las investigaciones sociales, género se ha utilizado como un sinónimo de “mujer”, bajo este entendido, muchas instituciones han dado pie al trabajo de la “equidad de género” incorporando a las mujeres a talleres u otras actividades, en la misma proporción que a los hombres. De esto ha resultado un trabajo de “equidad” que se visibiliza en el número de participantes, pero esconde las relaciones de poder en la cotidianidad.

Es importante precisar que género es un concepto mucho más amplio y que tiene distintas definiciones. En términos generales, para este trabajo lo vamos a entender como la construcción cultural a partir de las diferencias biológicas. Mediante esta construcción se adscriben a hombres y mujeres roles sociales, aptitudes, valores y trabajos atribuidos en función de su sexo biológico. Si bien estas atribuciones son diferentes y complementarias, también suelen tener una jerarquía dentro de cada sociedad.

En relación a las investigaciones en la zona andina, una tendencia importante, ha sido mostrar la relación entre hombres y mujeres como parte fundamental de la “dualidad andina[[35]](#footnote-35)”, sin detenerse en las contradicciones que esto supone. Bajo esta mirada se ha impulsado la idealización de las relaciones de género en los Andes y los desequilibrios de estas relaciones, han sido vistos como ajenos a las culturas andinas, es decir, como introducciones foráneas. En este mismo orden, una idea muy difundida es que el rol de las mujeres en los Andes, era más valorado antes de la llegada de los españoles y pierde importancia a partir de la imposición de la religión católica.

*En el pasado pre – hispánico, los pueblos andinos pensaban y organizaban las relaciones entre mujeres y hombres como complementarias, con sistemas paralelos en muchos contextos. Así por ejemplo, habían sistemas de autoridad femenina, incluyendo a la esposa del Inca. También las mujeres tenían sus propios cultos religiosos y el cosmos andino era visto como un equilibrio entre divinidades masculinas y femeninas.*

*Tanto las leyes españolas como la religión católica obraron fuertes cambios en el estatus de las mujeres. Ya no les consideraron como autoridades independientes, y en la esfera religiosa predominaban un dios y sus sacerdotes, todos hombres* (Harris 1997:33)

En este mismo sentido, Nathan Wachtel señala que según datos de los archivos, en el siglo XVIII, las mujeres eran también autoridad o pasantes de preste de manera independiente a los maridos: “*Así nos enteramos de que las mujeres como tales (y no solamente como esposas del pasante) asumían cargos religiosos, lo que ya no ocurre en el siglo XX*” (Wachtel, 2001: 309).

Por más que se quiera señalar las relaciones como simétricas, las mujeres antes de la colonia no tenían la importancia de los hombres, quienes eran los líderes del incario, por ejemplo. Sería arriesgado, pero significativo sostener que la colonia española y la religión católica se acomodaron o amalgamaron a una estructura de relaciones de poder entre hombres y mujeres ya existente. Así vistas las cosas, se descartaría que se ha impuesto algo completamente ajeno, pues no parece ser verosímil Y únicamente contribuye a la idealización de una pureza étnica o cultural.

## 5.1. División de trabajo por género

“*Evidentemente, el contexto de relación donde el género tiene más importancia es el matrimonio… La pareja casada, y por extensión la unidad doméstica fundada por ella, es la base de la división del trabajo de género*” (Spedding, 1997: 330). El matrimonio en la sociedad chipaya implica una unidad económica en la que se distribuyen y se complementan los trabajos en base a una división por género[[36]](#footnote-36). Las mujeres son generalmente las encargadas de la casa, del cuidado de los hijos, de lavar la ropa, cocinar, pastear animales. Los hombres en cambio, tienen trabajos más duros como hacer los defensivos para el cultivo de la quinua, construcción de casa, la caza y la pesca. La mayoría de las mujeres, también participa de algunos trabajos de los hombres, en la construcción de defensivos por ejemplo; en el transporte de quinua en la cosecha o en la edificación de casas; aunque en este último, las mujeres se dedican a la cocina para atender en el *ayni[[37]](#footnote-37)*.

El trabajo de las mujeres se considera más “liviano” que el de los hombres, que se caracteriza por ser “pesado” o “duro”. Sin embargo, las mujeres tienen horarios de trabajo más prolongados; es decir, durante el día entero, pues al llegar a casa de una faena agrícola, por ejemplo, tienen que lavar, cocinar, atender a los hijos y hacer todos los quehaceres que no han sido realizados durante la jornada de trabajo fuera de casa. Es así que, en relación al trabajo femenino, los hombres tienen mucho más espacio para el ocio y el descanso.

Hace unas décadas, el trabajo de las mujeres era aún mayor porque toda la ropa que se usaba en la familia era hecha por ellas. La elaboración de los tejidos empezaba por sacar la lana, hilar, torcer y tejer. Ahora en cambio, los niños ya no usan la ropa típica, sino ropa comprada[[38]](#footnote-38) y únicamente usan axu o urco (traje femenino) y la ira (traje masculino) para cumplir con los requisitos escolares de asistir a la escuela los lunes, martes y fechas especiales como desfiles cívicos. Los únicos miembros en los ayllus que usan todos los días la ropa tradicional, son las autoridades de los ayllus y sus *mamat’allas* y algunas personas ancianas. La ropa de diario es comprada, lo que ha disminuido el trabajo de las mujeres en el tejido.

Hasta la década de 1990, algunas mujeres hilaban, torcían y tejían a cambio de víveres para su familia. Actualmente, no es raro que se contrate a algunas mujeres para que tejan ropa; un típico ejemplo es cuando algunos residentes van a volver de Chile para pasar cargo, entonces les encargan a mujeres de sus familias que están en Chipaya que les hagan ropa y pagan por este trabajo.

Esta es una muestra de que si bien las mujeres no migraban, generaban también un aporte económico en bienes manufacturados. En la actualidad, muchas mujeres migran y contribuyen de manera importante en los ingresos de sus hogares. Por otro lado, no se puede desconocer que tienen una independencia económica, por ejemplo, algunas mujeres, junto con sus parejas o solas, han invertido en tiendas de abarrotes en Chipaya y son frecuentemente las mujeres las que atienden las tiendas, hacen pan y venden pollos, que son los negocios que hay en la comunidad.

Lo más común es que la pareja trabaje en conjunto y tengan inversiones mancomunadas. Por ejemplo, las familias que tienen mejor situación económica ha invertido en terrenos y casas en Oruro que es de bien común.

## 5.2. Ser mujer

La identidad de mujer está totalmente ligada a la de madre y lo que se espera de una unión matrimonial es la reproducción. No es concebible una mujer sin hijos, ésta es asemejada a una tierra infértil, algo que “no sirve”, que “no da”. Hace poco tiempo, en Chipaya se dio el caso de una señora que no podía tener hijos, la mujer era trabajadora (la característica más valorada en una pareja) y se llevaba bien con su marido; sin embargo, el marido la dejó por otra mujer porque no es comprensible una unión sin hijos. Después de eso, por la vergüenza en la comunidad, ella se fue a vivir a Chile.

Tanto la natalidad como la mortalidad infantil han disminuido en las últimas generaciones. Si bien antes las mujeres tenían más hijos, estos morían de manera más frecuente. Mientras que actualmente, las jóvenes tienen menos hijos; muchas mujeres no quieren tener más de dos por la responsabilidad y el costo que representa la educación. Se considera que la edad ideal para la maternidad está entre los 18 y 28 años.

Incluso en condiciones difíciles o como madres solteras, se espera que las mujeres tengan hijos. De manera general, los hijos/as son percibidos como los/as compañeros/as para toda la vida. Con un hijo la mujer nunca más estará sola. Si bien es preferible tener hijos que no tenerlos, se reconoce que los hijos de madres solteras sufren cuando éstas tienen una nueva pareja porque la mayoría de los padrastros no los trata como hijos y en varios casos los terminan criando los abuelos.

Idealmente, la maternidad es una consecuencia de la relación de pareja después de juntarse y no antes, aunque no siempre se da así. Por lo general, los noviazgos eran bastante cortos y una pareja podía juntarse incluso a los días de haberse conocido o de empezar a enamorar. Actualmente, suelen durar más tiempo, incluso años si los enamorados no viven en el mismo lugar, por ejemplo, algunos jóvenes mantienen relaciones de noviazgo a través de aplicaciones de teléfono como whatsapp o sitios como Facebook, con sus pares que viven en Chile, en Oruro o en otros pueblos y se ven únicamente en vacaciones o en el campeonato de fútbol en Chipaya.

En general, es el hombre el que busca a la mujer y él, junto a sus padres, va a “rogarse” a los padres de la novia cuando se pretende formalizar la relación y establecer una familia. Los padres de la novia tienen un rol determinante en la elección de la pareja para su hija. De hecho, muchas de las mujeres que actualmente tienen más de 50 años, tuvieron matrimonios pactados por sus padres.

Algunos migrantes señalan que las mujeres chilenas son muy distintas, sobre todo en el hecho de que son ellas las que buscan a los hombres y no al revés. “*En chile dicen ahora mandan las mujeres[[39]](#footnote-39)*” (también hace referencia a que en Chile tienen una presidenta mujer). Esta es una de las razones por las que son más frecuentes los matrimonios entre mujeres chipayas con hombres chilenos; mientras que son realmente escasos los matrimonios de hombres chipayas con mujeres chilenas, pues los hombres chipayas están acostumbrados a tomar las decisiones y esto puede originar un choque con las mujeres chilenas. Una investigación sobre los cambios culturales en torno a género entre la población migrante sería un gran aporte para entender las tendencias de la juventud en Chipaya.

En cuanto a la edad de la maternidad, se puede decir que hay proceso doble. Por un lado, hay un retraso de la edad de la maternidad de algunas mujeres, sobre todo las jóvenes que tienen apoyo de sus familias para estudiar y en algunos casos llegan a tener estudios superiores. Estas jóvenes, que salen de la comunidad a estudiar, tienen otras aspiraciones y postergan tener una relación de pareja para retrasar la maternidad.

Por otro lado, son cada vez más frecuentes los embarazos en adolescentes. Hay adolescentes que empiezan a tener hijos desde los 13 años. Los padres son generalmente adolescentes de una edad similar. Es poco frecuente que los jóvenes a esa edad formen una familia, por lo menos estable. Lo que suele suceder es que cada uno se queda en la casa de sus padres y la mujer se encarga del cuidado y manutención del hijo/a. Es común que las mujeres abandonen sus estudios a causa de un embarazo, en parte por el tiempo, labores y gasto económico que implica la maternidad, pero también por la vergüenza de volver a la escuela después de unos años.

La maternidad en adolescentes es, junto con la migración, una de las razones de la composición de la población estudiantil en el colegio[[40]](#footnote-40). En el colegio Urus Andino de Chipaya, para la gestión 2016, hay una población total de 136 alumnos de primero a sexto de secundaria; de los cuales 58 son mujeres y 78 son hombres. Es decir, las mujeres representan solo el 42% del alumnado[[41]](#footnote-41). El director de la escuela explica que esto se debe a que nacen más hombres y que la población en Chipaya, al igual que el colegio, está compuesta de manera “natural” por más hombres que mujeres. Esta explicación es poco convincente, sobre todo si se toma en cuenta el incremento de embarazos adolescentes y el consecuente abandono escolar; pero señala lo irrelevante que es el fenómeno para el personal de la escuela.

En relación a los métodos anticonceptivos, se ha señalado que en el pasado, muchos hombres no querían que sus mujeres los usen porque de esta manera tendrían hijos pequeños que las mantendría en la casa y evitaría que “anden con otro”. Es muy frecuente el tema de celos y control de parte de los hombres, “*algunos* [hombres] *son exagerados de celosos[[42]](#footnote-42)*”. Sin embargo, más allá de estas afirmaciones, hay que señalar que sencillamente no existían métodos de anticoncepción.

Actualmente, muchas mujeres emplean métodos anticonceptivos. El personal de salud del hospital de Chipaya, señala que empiezan a utilizarlos desde los 12 años, a esta edad van al hospital acompañadas de sus mamás. Si bien el uso de anticonceptivos entre adolescentes no es muy amplio, este hecho señala que existe una apertura a mantener relaciones sexuales en la etapa del soltería. A partir de los 14 – 15 años, las jóvenes van solas al hospital.

El método anticonceptivo más utilizado es el inyectable trimestral. Según datos del personal médico, por mes entre 15 y 20 mujeres acuden al hospital para utilizar el método. Otros métodos como la “T” de cobre no son utilizados porque las mujeres tienen “vergüenza”, ya que la colocación del dispositivo es invasiva.

## 5.3. Partos

Aunque se ha incrementado la cantidad de partos hospitalarios, aún las mujeres prefieren tener el parto en su casa. De acuerdo a datos del hospital de Santa Ana de Chipaya, entre enero 2015 y abril de 2016, se registraron 36 nacimientos en Chipaya, de los cuales 19 fueron atendidos en el domicilio de las mujeres, 16 en el hospital y uno no ha sido identificado.

La alta tasa de parto domiciliario responde al temor que tienen las mujeres al hospital. Temor fundado en el frío de los ambientes, que trae como consecuencia la enfermedad del sobreparto[[43]](#footnote-43), muy común en la zona andina. Se concibe que el cuerpo durante y después del parto es más sensible a la entrada del frío, lo que conlleva problemas posteriores como diferentes tipos de dolores y malestares. Además del frío hospitalario, las mujeres no pueden elegir la posición del parto y no se sienten cómodas y seguras en el hospital, pues es un espacio ajeno.

Una “estrategia” más o menos común es que se atiende el proceso de parto en la casa, tomando mates de hierbas, como la muña. A último momento, cuando el bebé va a nacer, se llama al médico para que también esté presente en el nacimiento, por si exista una complicación y se requiera su intervención. Por lo general, los doctores cuando llegan a las casas de las parturientas, intentan llevarlas al hospital para que el parto sea hospitalario. Este es el caso de Filemón, cuando su mujer estaba dando a luz en su casa, él recién fue a llamar al doctor para que éste no tuviera el tiempo de convencerlos y llevarlos al hospital. Filemón pensaba que el doctor quería llevar a su mujer al hospital porque el personal de salud recibe un bono por cada parto atendido allá[[44]](#footnote-44); mientras él no veía ninguna razón de para llevar a su mujer a un espacio frío.

Por otro lado, hay que destacar que un tercio de los partos registrados en Chipaya fueron de madres adolescentes. Específicamente, de los 36 partos registrados entre enero 2015 y abril 2016, 11 son de adolescentes entre los 13 y los 20 años[[45]](#footnote-45). Lo que equivale a un 30.6%. El restante 69.4% de los partos, corresponde a mujeres entre 21 y 38 años.

El porcentaje de embarazos adolescentes en Chipaya es más elevado que la media nacional. Según datos de la Encuesta Nacional de Demografía y Salud (ENDSA 2008), a nivel nacional, cerca del 18% de las adolescentes de 15 a 19 años ya son madres o están embarazadas. Sin embargo, esta cifra sube notablemente si se considera únicamente las madres adolescentes en el área rural, que ascienden al 25 %.

*El embarazo y la maternidad en adolescentes se registra con mucha mayor frecuencia en mujeres adolescentes con menor acceso a educación, que viven en zonas rurales y en condiciones de pobreza. Una de cada tres adolescentes del quintil más pobre es madre o se encuentra embarazada, frente a 1 de cada 10 del quintil superior[[46]](#footnote-46).*

En este contexto, existe una relación entre embarazos adolescentes y escolaridad de la madre. Es así que, al momento del embarazo, el 53,6% había concluido como ultimo año de escolaridad, algún grado de primaria. Mientras que el 46,4%, había concluido algún grado de secundaria. Ninguna de ellas terminó el bachillerato. Frente a esta situación, sería importante analizar hasta qué punto una menor escolaridad en las mujeres influye una relación desigual de poder con los hombres.

Según datos de la ONU, reproducidos por Pagina Siete (2015)[[47]](#footnote-47), en Bolivia, “*Tres razones  incidirían en este crecimiento de la tasa de embarazos: la falta de información, el rechazo al uso de los preservativos y la violencia sexual*”. Si bien el embarazo adolescente no es un problema menor en Chipaya, lamentablemente, se desconocen las razones del mismo, lo que conlleva mayores dificultades de enfrentar el problema. Sin embargo, en Chipaya, algunas personas consideran que la razón del embarazo adolescente es el espesor de la sangre mestrual, “*algunas sangre espeso tienen y eso de 13 años tienen, algunas su agüita no más, no saben tener guagüitas*[[48]](#footnote-48)”, “[con la sangre espesa] *más temprano puede tener*[[49]](#footnote-49)”. Es interesante que la explicación del motivo de los embarazos en adolescentes no apuntan a la (mala) conducta de la mujer, sino a una causa biológica, que a su vez muestra cierta permisibilidad en las relaciones sexuales entre adolescentes.

De acuerdo a datos del hospital, que coinciden con los relatos de las jóvenes las consecuencias de la maternidad siendo adolescentes no son pocas. Por un lado, existe un estigma sobre las mujeres que tienen hijos sin estar casadas, es decir, sin una pareja. Frecuentemente, los padres son también adolescentes y muchas veces abandonan a la madre, se van a Chile a trabajar o saliendo del colegio se van al cuartel. En este contexto, frecuentemente el peso económico de la crianza de los niños cae sobre las madres, aún adolescentes, quienes en algunos casos migran para trabajar, dejando al hijo/a al cuidado de los abuelos.

Como se mencionó, otra de las consecuencias de la maternidad temprana es el abandono escolar. En Chipaya, el 78,6% de las adolescentes embarazadas abandonó sus estudios. Algunas mujeres que fueron madres antes de los 20 años, señala que les da vergüenza retomar los estudios durante y después del embarazo. Sólo el 21,4% de las madres adolescentes continúan estudiando.

En cuanto al nacimiento de los hijos, los hombres tienen una preferencia dominante por los hijos hombres; esperan que las mujeres “les den un varoncito”, sobre todo cuando es el primer hijo. El sexo del bebé es implícitamente atribuido a la responsabilidad de la mujer quien “da” los hijos. La preferencia de los hijos hombres, está relacionada, entre otros factores, con una jerarquía en la dualidad andina; es decir, si bien lo masculino y lo femenino son complementarios, no son equivalentes, pues están jerarquizados y lo masculino corresponde a lo superior, como se desarrollará más adelante.

Por otro lado, la preferencia por tener hijos varones está vinculada al derecho a la tierra y al linaje de los hijos. En Chipaya, la propiedad de la tierra es comunal y se reparte tierra a quienes trabajan en convertirla en tierra productiva. Sin embargo, los únicos que tienen derecho a acceder a la tierra son los hombres; las mujeres solteras acceden a la producción agrícola por sus padres y las casadas a través de sus maridos. De esta manera, son los hijos hombres y sus mujeres los que van a trabajar en la habilitación de zonas productivas junto con el padre. Mientras que las hijas mujeres van a trabajar en las chacras de sus maridos que pueden ser de otro ayllu. La residencia virilocal determina que sean los hijos hombres los que se queden en el ayllu de sus padres y lleven a sus mujeres a vivir allá. Es así que, tener hijos hombres garantiza tener familias extendidas más numerosas y por tanto, más fuertes; es decir, con mayor poder de decisión dentro del ayllu.

Otro factor importante en la predilección por los hijos hombres, es que de acuerdo al sistema de transmisión patrilineal, éstos heredan el apellido a sus hijos, mientras que los hijos de las hijas mujeres llevan el apellido del marido de la hija y pertenecen al linaje de la familia paterna. Enntonces, los hijos hombres garantizan la continuación del linaje y el apellido.

## 5.4. Violencia de género

Para los chipayas, el mundo alrededor, aparentemente inmaterial, está cargado de una valoración simbólica y mítica. La tierra, el viento, el agua, los cerros, entre otros, son seres que tienen vida y voluntad. También tienen un tipo de organización similar a la humana, se casan, tienen hijos, tienen emociones y deseos. En torno a ello, Cereceda menciona que: “*Notamos que los vientos tienen necesidades físicas como cualquier mortal, y que no solo almuerzan para tener fuerzas antes de correr, sino que descansan y (… ) coquean (mascan coca)*” (Cereceda 2010: 108)

En el mismo texto, Cereceda cita un mito sobre uno de los vientos: *soqo*. Para el tema de estudio, lo que nos interesa analizar es la manera en la que estos personajes míticos se relaciones como pareja, y las relaciones de poder entre hombres y mujeres porque dan cuenta de la representación de las relaciones de género entre los chipayas.

*Una persona dice que estaba viajando en el camino y esa persona llegó al cerro… en el barranco dice que dormía una señora(…) Por nada, dice, no despertaba. Después levantó su pierna, dice(…) Entonces, terminando y abusando, el pasajero se fue por el camino. Se iba dice, tranquilo. Entonces, el viento, su marido, dice que llegó a su señora… el viento bien le había visto su pierna. ¿Por qué está usted tan mojada así? Alguien le ha hecho la burla dice que le había preguntado a su señora. La señora contestó “no, no he encontrado ninguna persona”(…) El viento se enojó y le pegó a su señora. Y la señora que estaba llorando… el viento bien enojado, furiosos dice que estaba(…).*

El mito, muestra cómo la mujer es doblemente víctima, primero es abusada sexualmente por un viajero y luego es golpeada por su marido por haber sido abusada; el abuso sexual queda sin ser penado. El marido furioso le pega a su mujer y la mujer llora, no se defiende. No podemos afirmar que la violencia hacia las mujeres está naturalizada, pero sí que es bastante general y frecuente, al punto de ser parte de los mitos.

Otro mito, señala cómo la mujer no es participe de las relaciones sexuales, sino, al igual que en el mito del viento, no es ella quién decide cuándo y cómo tener relaciones, sino es el hombre.

*El quirquincho andaba buscando el amor, entonces el quirquincho, observó a una chica muy linda, hija del rey que estaba tejiendo en la casa. Entonces el quirquincho al acercarse a la casa, se entró agujereando su hueco. Entonces él con dirección a la chica se puso debajo de la tierra. Se echo debajo de la tierra el uso sexual, entonces, la chica sintió “¿qué esta andando en mi pierna?”, diciendo. “¿Será una araña?” se lo sacudió su ropa, no había nada. Entonces, otra vuelta dice que sentó para tejer (…) y otra vuelta dice que lo echó hacia arriba apuntando derechito y le echo uso sexual el quirquincho y después dice que la chica también se paró. “¿Araña será?, ¿qué será?” diciendo, sacudió su ropa y nada, no había nada. Se lo rascaba su pierna, así. El quirquincho al terminar se fue a su lugar, la chica seguía tejiendo su trabajo. Entonces de unos cuantos meses se embaraza y se ponía en cinta (…).*

En el mito del quirquincho, la mujer cría sola a su hijo con la ayuda de sus padres. Con el tiempo, se descubre que el niño es hijo del quirquincho, pero éste no recibe ningún castigo por haber mantenido relaciones sexuales sin el consentimiento de la mujer (de hecho en el mito, la violación parece matizada). Más bien, el padre de la mujer la entrega para que su hija sea la mujer del quirquincho, quien luego engaña a su cuñada para mantener relaciones sexuales con ella[[50]](#footnote-50).

Todo parece indicar que la violencia, tanto física como sexual, hacia las mujeres entre los chipayas es un tema habitual. Sin embargo, la mayor parte de las investigaciones han ignorado prácticamente por completo el tema o se lo han mencionado de manera pasajera, como una cuestión en la que no valdría la pena indagar o detenerse. Ejemplo de ello es el relato del mito, arriba mencionado, recopilado por Cereceda que se enmarca en las representaciones simbólicas del territorio chipaya, sin detenerse en el análisis de las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

De igual manera, Nathan Wachtel, que ha realizado el estudio más serio y sostenido entre los chipayas, no se ha preocupado en ver las relaciones la situación de las mujeres ni las relaciones de poder. Hace una única referencia a la violencia a las mujeres, de manera muy fugaz en medio de un relato acerca de las preparaciones de Todos Santos:

*“Más tarde Eduardo, apenas saliendo de la borrachera y completamente atribulado, se precipita a mi casa para pedir de nuevo mi ayuda. ‘¡Tuve una disputa con mi mujer a causa de su madre[[51]](#footnote-51); le pegué, ven a ver, está muy mal!’.*

*Algunos días antes de la fiesta de Todos Santos, me avisa Martin que solicitaron sus servicios en una ceremonia que seguramente me “interesará”. Se trata de edificar una tumba y renovar ofrendas para Ángela…”* (Wachtel 1997: 29).

El relato continua en torno a los ritos de Todos Santos y la importancia que tienen los muertos en la cultura chipaya. Sin embargo, pasa de largo el tema de la que la mujer de su amigo ha sido (¿rudamente?) golpeada y que está muy mal. Cabe preguntarse a qué se debe la despreocupación por parte de los investigadores sobre la situación de las mujeres en los Andes en general y en la cultura chipaya en particular. Consideramos responder a esta pregunta posteriormente en el acápite sobre “interpretación dualista”.

## 5.5. Matrimonio

Hasta hace unas décadas, era frecuente que la pareja sea elegida por los padres, de acuerdo a las relaciones entre familias dentro de sus ayllus. En la actualidad, los jóvenes tienen más posibilidades de elección, además que el matrimonio fuera de los ayllus chipayas ahora es permitido. Sin embargo, la unión de parejas sigue siendo mayoritariamente entre jóvenes chipayas, incluso entre jóvenes chipayas que viven en Chile y los que viven en los ayllus de Bolivia.

Una de las características más importantes en la elección de pareja es unirse a una persona trabajadora.

“*Solamente miran que mujer es trabajadora, nada más ahora. Antes, quién hilaba, quién sabía tejer, eso miraban. Ahora no es así… quién trabaja. Su hijo puede ser trabajador, quieren una mujer que sea trabajadora, eso quieren. Hoy en día todas deben ser trabajadoras, todas van a trabajar a Chile[[52]](#footnote-52)*”

Asimismo, las mujeres mantienen valores semejantes en la elección de pareja. Una mujer joven indicaba que es mejor casarse con los hombres de Sabaya (pueblo aymara vecino) porque ellos son más trabajadores que los hombres de Chipaya y tienen más plata. Por otro lado, una joven señalaba que “*si te casas con uno de aquí hay que tejer para él (...) cuesta más tejer la ropa de hombre, da flojera tejer de hombre, con la ropa de la mujer se avanza rápido, todo café, todo blanco...[[53]](#footnote-53)*”. Sin embargo, se valora que los hombres de Chipaya no abandonan a las mujeres, a diferencia de algunos hombres aymaras o chilenos que dejan a las mujeres incluso con hijos.

Cuando una mujer es abandona por el marido o el padre de los hijos, se asume que esto se debe a que es floja. “*Acá la gente habla mal de las madres solteras, algunas personas dicen que no tienen marido porque son flojas[[54]](#footnote-54)*”. Una joven mencionaba que más bien, las madres solteras son más trabajadoras porque ellas mantienen solas a sus hijos; si fueran flojas se buscarían rápidamente un marido que las mantenga. De todas maneras, el hecho de que una mujer sea abandonada por el hombre, es asumido como culpa de la mujer, no del hombre.

De cualquier forma, se espera que las uniones conyugales sean permanentes, las parejas rara vez se separaban. “*Antiguamente, la gente decía eso, ‘la muerte a ustedes va a separar’, decían. Ahora no… sea malo o sea bueno, tiene que vivir no más se decía*[[55]](#footnote-55)”. Los únicos casos en los que las uniones de pareja se rompían, era con la muerte de uno de los conyugues o con el abandono del hombre que migraba a Chile u otro lugar y no retorna. En esos casos, la mujer debe buscar otro marido, sobre todo si tiene varios hijos. Generalmente, una mujer sola puede mantener sin mayores dificultades a un hijo, pero cuando son más, necesita ayuda económica y por lo general busca un marido.

Aparentemente, con la migración los casos de separación son más frecuentes. En Chile, no existe la misma presión que en los ayllus de Bolivia para mantener unidas a las parejas. “*Cada cual se manda, si quiere casarse se casa, si quiere separarse, se separa también, no hay obligación. Si uno se porta mal, si ambos voluntariamente, se separan. Antes no, hay obligación… obligado a vivir* [ya sea] *el hombre malo o bueno[[56]](#footnote-56)*”.

En la sociedad chipaya, la unión de pareja de dos opuestos es la base fundamental de la reproducción de la vida y de la complementación. Es a partir del matrimonio cuando se es plenamente mujer u hombre, pues a partir de entonces se ejercen los roles de género correspondientes. El matrimonio como vínculo social y económico es indispensable en la sociedad chipaya. A través de esta unión la mujer accede a la repartición de tierras y a la posibilidad de siembra y cosecha, a lo que de otra manera no tendría acceso. Así también, para el hombre es fundamental contar con el trabajo femenino en el tejido y la cocina.

El matrimonio representa para la mujer dejar la casa de sus padres, desligarse de esta protección para pasar a formar parte de la familia del marido porque la residencia es estrictamente virilocal, ello implica para las jóvenes mujeres una mayor dependencia al marido. En generaciones anteriores, en casos de matrimonios entre pares de distintos ayllus, se intentaba evitar que las mujeres visiten a sus familiares por lealtad al ayllu de su marido.

Por otro lado, en términos generales, la violencia de género es ejercida a partir del matrimonio, de manera más o menos legítima, ya que se trata de asuntos internos de cada familia nuclear. Durante el trabajo de campo, al conversar con mujeres sobre su vida y la situación de ellas en los ayllus, la mayoría resaltaba el tema de los golpes dentro del matrimonio. Lamentablemente el maltrato hacia las mujeres es una realidad que no se circunscribe al mundo chipaya, sino que es parte de las relaciones de género en los Andes en general. Por esta razón, nos apoyamos en investigaciones de Harris, por ser uno de los pocos estudios que dan cuenta de esta situación en los ayllus.

*Algunos hombres son conocidos por ser mucho más violentos que otros, pero todos los hombres casados son considerados como golpeadores de mujeres. Las viudas a menudo dicen 'no me quiero volver a casar y ser golpeada nuevamente’[[57]](#footnote-57)* (Harris, 2000: 150)*.*

Queda claro que el ejercer violencia es una cuestión de voluntad y de carácter y es legítimo que el hombre la ejerza. Para el caso de los ayllus del norte de Potosí, Harris señala que:

*Pero la mayoría de la gente no aprueban cuando los hombres pegan a sus mujeres, ni los hombres se jactan de ello abiertamente (aunque a menudo se dice que persuaden sus novias para casarse con el fin de poderlas golpear) ... ¿Por qué entonces los hombres golpean a sus esposas? Pueden justificarse alegando que tuvieron muchos amantes antes de casarse, que pasaba demasiado tiempo con su familia de origen, que ella estuvo coqueteando con otro hombre, o había bebido demasiado (Harris, 2000: 154)[[58]](#footnote-58).*

El matrimonio está directamente relacionado a la posibilidad (o el hecho) de sufrir violencia de género. Una cita de Harris en el Norte de Potosí hace referencia a lo evidente de ello: “*ha de pegarme, marido es pues*”. Asimismo, la siguiente conversación, es un ejemplo que da cuenta de la percepción que las mujeres tienen sobre el matrimonio.

*A[[59]](#footnote-59): ¿Cuándo vas a tener tu marido?*

*B[[60]](#footnote-60): No quiero marido yo, por ahí me pega*

*A: Pero, uno buenito te vas a conseguir. El mio es malo. No le deseo ni a mi mejor enemiga uno [un hombre] de aquí.*

*Daniela: ¿Por qué?*

*A: Grave. Grave a mi me pega, casi me mata. Malo es, aquí todos son así.*

El hecho de formar parte de una unión que es reconocida por la sociedad, le permite al hombre ejercer violencia si es que lo quiere o si es parte de su carácter o personalidad. En relación a la violencia rutinaria, la defensora de la niñez de Chipaya, menciona que: “*Si yo los llevo a un proceso tendría que llevármelos a todos. Si te das cuenta, violencia intrafamiliar existe en todo el pueblo, me llevo a todo el pueblo, sin comunarios se quedarían…*”.

A pesar de estas aseveraciones, hay que señalar que no todos los hombres en Chipaya golpean a sus mujeres: “*Algunos son buenitos, mi cuñado es así, mi hermana dice no conozco ni su patada, ni su puñete[[61]](#footnote-61)*”. Sin embargo, un marido golpeador no es la excepción entre los chipayas. Es común hacer referencia a los hombres “malos” para aludir a los golpeadores y “buenos” para referirse a los que no lo son: “*Mi marido malo es*”. Muchas mujeres adultas, tienen secuelas de las golpizas de sus maridos cuando eran más jóvenes: Cicatrices en la cara y el cuerpo, dolores de espalda, sangrado repentino de nariz y otros malestares.

Cuando preguntaba a las mujeres adultas por qué no se separaban si eran maltratadas, me decían como respuesta que estaban casadas, señalando que sencillamente no se podía remediar: “*así es*”. En la sociedad chipaya, el matrimonio es una institución que no puede romperse por el hecho cotidiano o intrascendente de la violencia. Más bien, es generalmente el hombre el que termina la unión, ya sea porque se va con otra mujer o porque migra a trabajar y no vuelve.

La violencia de género es un tema muy delicado, sobre todo tomando en cuenta que las mujeres chipayas tienen desconfianza de hablar de temas personales y de su cultura con extraños. Además de ello, existe susceptibilidad por parte de los hombres y las autoridades de los ayllus, quienes evitan visibilizar el problema de la violencia. La defensora de la niñez, menciona que algunas autoridades querían cubrir la violencia hacia las mujeres. “*Incluso aquí me amenazaron que me van a hacer botar, yo no les tengo miedo*”. A pesar de ello, durante el trabajo de campo, muchas mujeres han contado la violencia física que sufren ellas, sus madres, hermanas o hijas, casi como un hecho inherente a ser mujer.

El maltrato físico a las mujeres, es más usual cuando sus maridos están borrachos. Un ejemplo de ello es la fiesta de la escuela, en la que muchos hombres se quedaron tomando por tres días[[62]](#footnote-62), llegaron algunas mujeres al hospital a solicitar un certificado que demuestre que han sido golpeadas, este certificado es requisito para denunciar la violencia contra las mujeres. Algunas mujeres comentaban que cuando sus maridos salen a tomar, ellas se escapan, se van a dormir a la casa de algún pariente para que cuando él llegue no sean golpeadas.

Si bien muchas mujeres obtienen su certificado en el hospital, en general no lo utilizan para denunciar. No existen datos estadísticos sobre la cantidad de mujeres que sufren violencia en sus hogares.

“*Aquí no tratan de denunciar, a veces me comentan y yo estoy utilizando lo que es la ley,* [que] *dice: ’cualquier persona que sepa del caso de violencia tiene que ir* [a denunciar]*’ y como defensoría lo que estoy haciendo es citar a las partes*”.

Al ser legítima la golpiza que un hombre propine a su mujer, las autoridades originarias no intervienen. Si bien la mayoría de los hombres golpea a sus mujeres, “*algunos exageran*”[[63]](#footnote-63). Seria importante conocer cuál es la frontera entre la violencia aceptable y la violencia exagerada.

## 5.6. “Algunos exageran”

Si bien la violencia de género es bastante frecuente en Chipaya, parece haber una frontera sutil en los diferentes tipos de violencia. Esta frontera es quizá cuando la comunidad critica los hechos, por ser “exagerados”. Es decir, cuando a los hombres “se les va la mano” y los hechos llegan a ser públicos en la comunidad, aunque no se los denuncia a las autoridades nacionales. Tampoco en esos casos extremos las autoridades de la comunidad hacen algo al respecto. Un ejemplo de ello es el caso de una mujer adulta en Chipaya que fue víctima de violencia durante su primer matrimonio, como a tantas su marido “casi la mata”, pero murió él primero de una manera trágica. Su hija, sin embargo, no tuvo la misma suerte, ella fue víctima de violencia hasta que su marido efectivamente la mató a patadas y dejó a una niña huérfana que vive con el padre. Después de la golpiza, sus familiares la llevaron al hospital de Oruro donde murió. A pesar de estos hechos, el caso no fue denunciado y el ex marido vive en la comunidad con su hija huérfana, su nueva mujer e hijos.

Otro tipo de hechos de violencia son menos “sonados”, pero no menos brutales. Uno de estos casos fue relatado por la Defensora de la Niñez: “*las amarran en la cama como si fuesen animales, entonces ahí las amarran, las dejan días sin comer y las pegan más de paso. Mano y pie amarrada a la misma cama, a un lado de la cama…*”.

Consideramos que parte de esta violencia “exagerada” ha causado las olas de suicidio que surgieron entre mujeres chipayas hace una década. Haciendo una revisión de hemeroteca, se encontró una revista de periódico del año 2008 sobre el pueblo que afirma la existencia de casos graves de violencia:

“*Resulta que la violencia intrafamiliar no tenía coto entre los chipayas. Los jefes de familia golpeaban constantemente a sus esposas por efectos del alcohol consumido en las fiestas. `Llegaban con hematomas`[afirma el médico de entonces]. Por ello, entre el 2005 y 2006, relata el galeno, hubo entre 10 y 20 casos de mujeres intoxicadas con shampoo y raticida. Todas ellas pretendían suicidarse. Romero [el médico de entonces] no tuvo más alternativa que comunicar su preocupación al Alcalde y los jilacatas. Estos tomaron medidas extremas. Comunicaron a los ayllus que las féminas que actuasen de esa forma no iban a ser enterradas en el cementerio de sus antepasados y también endurecieron las penas contra los abusadores. ‘Eso produjo un cambio rotundo porque en el 2007 solamente tuve un caso de esas características. Es increíble el respeto que tienen a los muertos*’” (Revista Domingo. La Prensa 28/01/2008).

En el relato se menciona que los hilacatas y el alcalde endurecieron las penas contra los abusadores. Se ha intentado conocer cuáles son las penas a los hombres que ejercen violencia sexual o física contra las mujeres. Sin embargo, ninguna mujer ha mencionado que existan penas a los hombres violentos, ni siquiera en casos de feminicidio. Se señaló que las autoridades no hacen “nada” al respecto o que los casos de violencia nunca llegan a las autoridades, se “resuelven” en la familia porque se considera un tema interno y frecuentemente se justifica la conducta de los hombres argumentando que estaban borrachos o que son celosos.

Queda claro que las mujeres decidían suicidarse, como señala la nota de prensa citada anteriormente, como un único recurso de cortar con las relaciones de violencia. No obstante, se ha optado por frenar los intentos de suicido amenazando y atemorizando a las mujeres para que sean ellas, y no los hombres violentos, las que cambien de conducta. La solución que se le ha encontrado al problema, en realidad no lo resuelve, sino solamente reprime aún más a las mujeres, quienes no tienen un poder de decisión ni siquiera sobre su propio cuerpo y su vida. Si en realidad no se ha penado a los hombres por ejercer una violencia extrema, es porque la sociedad no encuentra un problema en ello.

## 5.7. La interpretación dualista

Como ya se mencionó, pocas investigaciones han abordado el tema de la violencia de género en los Andes. Algunos estudios se han centrado en entender la relación entre hombres y mujeres como parte del universo complementario de lo femenino y masculino que es fundamental en la forma de ver el mundo en las sociedades andinas. En base a estos principios, se desarrolla el concepto de “chacha-warmi” que es principalmente un discurso ideal, más que una realidad social. En su visión idealizada hace referencia al hombre y la mujer como dos polos opuestos, que se complementan en una unidad armónica. En el fondo, muchas veces este concepto ha actuado más como catalizador de los discursos de género y ha logrado esconder los desequilibrios de poder entre hombres y mujeres en las sociedades andinas.

Ciertamente, los estudios antropológicos en los Andes si han abordado la violencia de género, lo han hecho de manera marginal. Muchas veces, los antropólogos han tomado un camino más fácil explicando que la violencia hacia las mujeres es causa de factores externos, como la influencia de la colonia en general y del catolicismo en particular; sin hacer un trabajo de campo sostenido para indagar el tema. En general, los hechos de violencia han sido vistos como desviaciones de una situación armónica y complementaria precedente a la influencia externa.

Si bien es cierto que las relaciones sociales y el mundo alrededor en las sociedades andinas están caracterizados por una sexualidad masculina o femenina; (por ejemplo los cerros y montañas, las aguas, etc.), estas frecuentemente no son relaciones equitativas, sino más están jerarquizadas. Lo masculino forma parte de lo “superior” frente a los femenino o “inferior”.

*Zuidema (1964) ha señalado cómo, de acuerdo a muchas fuentes del siglo dieciséis, las relaciones jerárquicas entre grupos eran según género, y llamó a esto ‘jerarquía de conquista’; de la misma forma, Platt ha indicado divisiones de género en las dualidades andinas - la mitad superior corresponde a los guerreros y la fracción inferior juega el rol de las mujeres (Harris, 2000: 152)[[64]](#footnote-64).*

De cualquier modo, se debe evitar abordar las relaciones de género en los Andes como relaciones forzadamente equitativas y complementarias, pues se corre el riesgo de esconder tras de esta percepción, relaciones muy asimétricas y frecuentemente violentas.

En las comunidades andinas y también en Chipaya, cuando la violencia hacia las mujeres es “exagerada”, es común que este desequilibrio sea vengado con más violencia. De tal manera, los familiares de la mujer golpeada, pueden ser los hermanos, golpean en contrapartida al marido golpeador. Sin embargo, no hay que entender esta relación como un equilibrio simétrico del mundo andino como lo hace Harris:

*Mientras que una relación de género que es manifiestamente desequilibrada, en la que un hombre golpea a su esposa se equilibra por formas culturales que entran en el patrón de la simetría andina, cuando la mujer es reemplazada por su hermano que toma venganza[[65]](#footnote-65) (Harris, 2000: 160).*

Por un lado, hay que tomar en cuenta que esta “venganza” se da cuando la violencia es “exagerada” y ha pasado un limite “legitimo” y no en casos de una violencia cotidiana legitima. Por otro lado, el maltrato a las mujeres no cambia y más bien puede legitimarse más, en el sentido que al ser el marido también golpeado, se vuelve a un “punto cero”. Además de ello, hay que entender que el marido golpeador es golpeado como un castigo, pero la mujer que ha sido golpeada en primera instancia está recibiendo un castigo que no merece recibir. Por último, hay que destacar que no todas las mujeres tienen la posibilidad de ser protegidas por sus familias, muchas veces sus familiares no viven en el mismo lugar y no se enteran de lo que ellas viven o no están en condiciones de vengarlas.

En este contexto, consideramos necesario esquivar las posturas esencialistas, en la que se ve “al otro”, como completamente distinto, al punto que se los exime de sufrimientos, dolores o traumas. Un ejemplo de ello es la cita de Harris, quien plantea que el impacto psicológico que viven las mujeres golpeadas en el occidente dista mucho de las mujeres del Norte de Potosí.

*(...) Ya que todas las mujeres lo padecen (aunque en distintos grados), no tiene las consecuencias psicológicas familiares que tiene en occidente, donde las mujeres se sienten humilladas y aisladas, incapaces de decir a los demás lo que está sucediendo y en cierto sentido responsables de ello, y en el que su autoestima sufre un grave deterioro. (Harris, 2000: 154).*

Tras la violencia de género siempre hay una relación desigual de poder y control del hombre sobre la mujer, más allá de la cultura a la que se pertenezca. Es importante desmitificar las relaciones entre hombres y mujeres y ver estas relaciones como un problema social que afecta a la comunidad en su conjunto independientemente de la identidad étnica del colectivo.

Sostener que a las mujeres indígenas la violencia de género no les genera los mismos traumas, podría entenderse incluso como un tipo de racismo, pues implica que ellas están acostumbradas a soportarla, a diferencia de una mujer mestiza de la ciudad. Consideramos que, lo último que se debe hacer es esconder la violencia de género, bajo el velo de una sociedad armónica con prácticas ancestrales, como si esto garantizara bienestar.

## 6. Conclusiones

Un aspecto muy presente en relación al origen y la historia del pueblo chipaya ha sido la situación de marginalidad frente a los aymaras; la carencia de tierra y la discriminación han marcado su memoria histórica. Sin embargo, en el ultimo siglo, los chipayas han logrado cambiar esta situación, han obtenido tierras y desarrollado un sistema de producción con obras de impresionante ingeniería, en base al manejo hídrico.

Como consecuencia de tantos años de relacionamiento con sus vecinos aymaras , la sociedad chipaya lejos está de ser un enclave aislado de las influencias culturales y económicas de las sociedades que la rodean. En tal sentido, se han visto los importantes prestamos culturales de sus vecinos, que han sido apropiados por ellos y que actualmente son reconocidos como aspectos netamente chipayas.

Pese a haber obtenido tierras y mejorado su sistema de producción agrícola en el ultimo siglo, las dificultades de habitar un territorio que presenta una serie de limitaciones para obtener recursos, ha empujado a la población a buscar alternativas económicas en Chile. Esta migración se da con mayor ímpetu en la segunda mitad del siglo XX, con la creación de zonas francas en Chile y una mayor participación de las comunidades andinas en la economía de mercado. Actualmente, todas las familias chipayas tienen más de un familiar trabajando al otro lado de la frontera y de manera general, hay una tendencia a la migración femenina.

Un aspecto destacable en la actualidad es el impacto de la sociedad nacional y la necesidad de la ciudadanía a través de un civismo exaltado. Esto quizás se deba a una historia de marginalidad de la identidad chipaya, en la que ahora se reivindica al mismo tiempo la ciudadanía, la identidad nacional y étnica. Se demuestra ser plenamente ciudadanos, mostrando el conocimiento de todos los baluartes de la patria y resaltando las instituciones que instruyen el civismo y el orden, como la escuela y el cuartel. Estas instituciones dotan a la población de un comportamiento social de urbanidad, civilización y orden, pero son a la vez portadoras de un mensaje de lo masculino y femenino que en vez de romperlas, refuerza las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

En este contexto, un tema que ha resaltado en la investigación fue la violencia de género y los relatos desgarradores de varias mujeres. Aspecto que no ha merecido la atención de los investigadores que llegaron al territorio chipaya anteriormente. ¿Cómo cambiar esta situación?, es una pregunta que todavía no ha encontrado respuesta. Eso sí, se debe tener claridad en que trabajar temas de genero no debe ser un trabajo centrado en las mujeres, sino incluir a los hombres y entender la (mala) manera en la que gestionan sus emociones para desembocar en violencia. Por tanto, cambiar una situación de violencia y de desigualdad como la de Chipaya, implicará un trabajo tanto con hombres como con mujeres.

En esta labor, la escuela podría ser uno de los aliados principales para trabajar con género, pero este trabajo no se debe limitar a la incorporación de las mujeres en ciertos ámbitos institucionales, como “cuotas” que cumplir; sino más bien debe implicar un análisis de las relaciones de poder en la actualidad y su origen.

## ANEXOS

## Anexo 1

## 

Foto: Verónica Cereceda. Ira Chipaya.



Foto: Verónica Cereceda. urcu Chipaya.

## 

Foto: Verónica Cereceda. Talega Islunga (aymara).

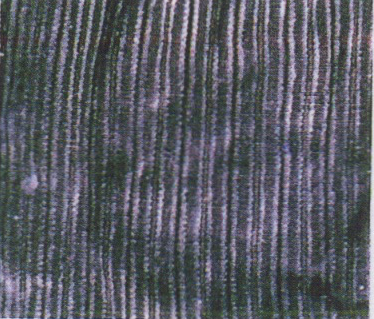


Foto: Verónica Cereceda. Talega Islunga (aymara).

## Anexo 2

## 

Cuadro elaborado por: Alicia Gariazzo, 2016

## Anexo 3

**División del trabajo por género**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **[Actividades]** | **Hombres** | **Mujeres** |
| Construcción de la casa | + | - |
| Cuerdas de paja | - | + |
| Hilado | + | + |
| Tejido | - | + |
| Tejido con telar de pedal | + | - |
| Cocina | - | + |
| Vigilancia del ganado[[66]](#footnote-66) | + | + |
| Queso | - | + |
| Ordeñe de las cabras | - | + |
| Esquila de los carneros | + | - |
| Cordelería | + | - |
| Transporte de cargas | + | + |
| Riego | + | - |
| Cultivos | + | - |
| Música instrumental | + | - |
| Cestería | + | - |
| Tejido de punto | + | - |
| Comercio | + | + |
| Pesca | + | - |
| Caza de aves | + | - |

## Cuadro elaborado por: Mickaël Brohan, Jean-Pierre Goulard, Gilles Rivière & Pablo Sendón, 2016. Anexo 4

**Población desglosada por género del colegio Urus Andino**

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| Curso | mujeres | hombres | Total de alumnos incorporados | Porcentaje de mujeres |
| Primero de secundaria A | 5 | 9 | 14 | 35 |
|
| Primero de secundaria B | 4 | 10 | 14 | 28 |
| Segundo de secundaria A | 6 | 6 | 12 | 50 |
| Segundo de secundaria B | 7 | 4 | 11 | 63 |
| Tercero de secundaria A | 8 | 7 | 15 | 53 |
| Tercero de secundaria B | 5 | 8 | 13 | 38 |
| Cuarto de secundaria A | 6 | 9 | 15 | 40 |
| Cuarto de secundaria B | 6 | 6 | 12 | 50 |
| Quinto de secundaria A | 4 | 9 | 13 | 30 |
| Sexto de secundaria A | 7 | 10 | 17 | 41 |
| TOTAL | 58 | 78 | 136 | 42 |

## Anexo 5

**El quirquincho andaba buscando el amor**

El quirquincho andaba buscando el amor, entonces el quirquincho, observó a una chica muy linda, hija del rey que estaba tejiendo en la casa. Entonces el quirquincho al acercarse a la casa, se entró agujereando su hueco. Entonces él con dirección a la chica se puso debajo de la tierra. Se echo debajo de la tierra el uso sexual, entonces, la chica sintió “¿qué esta andando en mi pierna?”, diciendo. “¿Será una araña?” se lo sacudió su ropa, no había nada. Entonces, otra vuelta dice que sentó para tejer (…) y otra vuelta dice que lo echó hacia arriba apuntando derechito y le echo uso sexual el quirquincho y después dice que la chica también se paro. “¿Araña será?, ¿qué será?” diciendo, sacudió su ropa y nada, no había nada. Se lo rascaba su pierna, así. El quirquincho al terminar se fue a su lugar, la chica seguía tejiendo su trabajo. Entonces de unos cuantos meses se embaraza y se ponía en cinta (…). La chica decía: “no me he encontrado con ninguno de los jóvenes”, decía. Entonces el padre, la madre, el rey han notado que su hija está embarazada, entonces a la chica le decían ¿con quién has cometido el uso sexual?, preguntó a su hija, entonces la hija contestó: “nada, ninguno”. Entonces veremos dijo e l padre. La chica ya estaba próximo de parto y al final la chica dio a luz y nació el niño. El rey decía ya nosotros vamos a mantener a estar criatura mientras que crezca esta criatura de por sí va a conocer a su padre. Yo voy a juntar a todos los jóvenes, sean animales, sean cristianos. Yo voy a comunicar, dijo el rey.

De 3- 4 años el niño ya era grande, andaba y correteaba, entonces el rey llamó a todos los jóvenes y a todos los animales también para que venga y que recoja como novia a su hija. Entonces los jóvenes se iban a presentar al rey y a todos los animales. El chico que estaba andando en medio de los jóvenes sin decir nada, el chico no conoce a su papá, diciendo. ¿ya están todos? Preguntaba. Solo el *patapatkilko* no más falta. Entonces el quirquincho el *patapatkilko* se presentó a la última llegada, se presentó al rey y a la chica y al chico. El chico saltó muy alegre, “papá, papá” dice que le pronunciaba al quirquincho. Y el zorro dice que también estaba en ahí “a mi también papá dime, papá dime” dice que sabía decir el zorro. El niño no escuchaba nada la palabra del zorro. Entonces, los otros jóvenes se retiraron, se fueron a sus casa. Entonces, con el quirquincho, con el zorro se quedaron al rey. El zorro dijo, yo también he cometido con tu hija, dice que hablaba mentira. Entonces, el rey ha hecho quedara esos dos jóvenes. El rey dijo: “y ahora, este chico le gusta mucha carne”, ahora ustedes van a buscar la carne. Entonces, el quirquincho y el zorro se fueron al campo los dos. El zorro Antonio trenzaba onda y el zorro dice que era un joven muy simpático. El quirquincho era un joven gordo y chato, jorobado, de piel áspera. La chica dice que estaba con un poco de susto, le quería al zorro. Entonces, ellos se fueron al campo y el *patapallkilko* se cogió un palo, una rama, lo tajaba con punta filo y el zorro le preguntaba, “¿por qué estas tajando el palo con una punta filo?” Es para mi uso, dice que le contestó. “Yo estoy trenzando onda, con esto voy a ondear bien a los animales”, dice que le decía. “Ahora nosotros vamos a separarnos, tu vas allá y yo voy a ir a otra parte. En la tarde nos encontramos en la casa de nuestros suegro”, dijeron ellos. Entonces se apartaron ellos… el quirquincho se iba a un rincón buscando *viginia* que es el agua para tomar de los animales… “aquí va a llegar algunos animales” dice que esperaba en la sombra, venían ovejas, llamas, vino ultimo león, “este es animal sin dueño, ahora sí… al tomar agua este se va a echar en su hoyo” entonces, el quirquincho cavó la tierra adentro. Entonces el león tomó agua y vino al hoyo y se echaba de un lado, de otro lado. El quirquincho apuntó y punzó directo a su k’uno. El león salto y pegó a la tierra, el quirquincho se entró debajo de la tierra… el león se murió, el quirquincho se salió de su agujero. Estaba muy contento, fue muy temprano a la casa cargando la carne del león. Le presentó al rey “está muy bien, trajiste buena carne” dice que dijo. El otro se fue a otra parte. Ya tarde, hace noche, como a las 9 de la noche el zorro venía cargado, con sarna, vicuña muerto, dice que le trajo. Entonces el rey, de unos días dice que los mandó, “vayan ustedes a aquel lugar, hay hombres que comen a la gente” dijeron, “ustedes eso van a matar” ordenó el rey. El quirquincho con el zorro se fueron. El zorro dice que trenzaba siempre onda. Hallaba piedritas menudas, el quirquincho dice que llevaba una cañita, después cogió una mosca de avispa, se le metió en la caña. Entonces llegaron ellos a la casa de los urus que eran gente rebelde que mataban a la gente y lo comían también. Después ellos se acercaron y el quirquincho no tenía miedo, el zorro tenía mucho miedo, estaba temblando. El quirquincho dijo ¿Qué haremos? porque no sienten nada estos, estos andan toda la noche abusando a la gente”. Entonces, el quirquincho se lo pircó la puerta, con piedras y así el zorro le ayudó un poco. Pircando la puerta después se le embarró con barro. Además, le ponía adobes para que tenga doble pared. Entonces la otra ventana también la pircaron, la taparon todos. El quirquincho se lo largó la avispa y a esos animales les prendió fuego adentro. Entonces ardía la ventana, un grande fuego y la gente gritaba adentro. El quirquincho se entró debajo de la tierra y el zorro se quedó en ahí. El quirquincho para no escuchar el grito de los urus, de la gente rebelde, se entró adentro de la tierra. De largo, de una hora, salió el quirquincho, la casa, todo está consumido y quemado y la gente todo asado. Entonces, el zorro ahí mismo está muerto el zorro con susto. El quirquincho dice que en el corral habían caballos y mulas y una casa que contenía víveres. Y eso dice que alistaron la carga para llevar. El quirquincho preparó la carga y lo montó al caballo y a las mulas y se fue solo al rey y llegaron y dijo el rey: “¿el otro?” “El otro se murió con susto”. “Ah! Está muy bien, ese que no tiene suerte. Ahora te vas a vivir bien conmigo, mi hija va a ser tu señora, ya tienes un hijo”, dice que dijo. Otra vuelta, después de unos cuantos días dice que lo mandaron con una tropa de llamas, entonces, el quirquincho con su cuñada se fueron al viaje al valle. Ellos se iban días y días con la tropa llevando con sal. Después de una tres semanas llegaron al valle. Al llegar a lvalle, el quirquincho llevaba sal, una carga todos los días dice que llevaba una carga. “yo voy a repartir sal” diciendo, por valles. Llevaba sal todos los días. Él volvía borracho, vendía la sal con esa plata tomaba, compraba chicha. Se emborrachaba con sus amigos. Se terminó el último y dijo a su cuñada, ahora voy a recoger de las deudas que yo he repartido sal para maíz. Ahora voy a recoger la carga. De noche dice que se iba y una casa que estaba en la chacra de un hacendero, de ahí dice que se sacó debajo de la tierra el maíz. Dice que llenaba maíz blanco, después otro maíz, plomo, maíz colorado, dice que traía el quirquincho a su alojamiento. Entonces ya completaron toda carga, entonces se alistó. En ahí dice que las llamas mandó la carga y todo y después volvían ellos. Los otros pasajeros dice que venían trayendo maíz. Él dice que venía así, en medio camino dice que se encontraron entre pasajeros hablaban, “tu cuñada es muy simpática chica, debías gozarle pues” dice que le decían. “te voy a dar un consejo muy bonito” dice que dijo el compañero pasajero. “Tú puedes estar así en el campo cerca de nosotros, podemos estar en el lado del camino para descansar, ahí tu te pones a enfermar, que el estómago me duele mucho, no se puede sanar, ayayáu, de otro lado de otro lado puedes agitarse, puede llorarte así, por si ella se va asentir mucha pena, después tu le matas con una *vistalla* de coca, después yo le puedo adivinar de la chuspa de la coca qué remedio puede aliviar pronto. Así puedes mandar tu cuñada a mi” dice. “ya entonces, voy a hacer la prueba”. Entonces, en la tarde al descansar, desatan todas las cargas y ahí y después de largo rato el quirquincho se puso medio afligido, así. “estoy un poco enfermo” y poco y más y rato dice que ya y al rato “estoy peor” dice que decía. “No se puede sanar, *ayayayau*, estomago está hinchado parece” dice que lloraba y levantaba y echaba, después ·no tenemos ni un remedio” dice que lo decía. “Puedes ir a consultar con la chuspa de la coca qué remedio puede ser bueno para mi, yo no quiero morir, dice que decía”. Entonces su cuñada de mucha pena dice que se fue al otro pasajero para consultar para hacerse adivinar. Entonces, “compañero pasajero que mi cuñado está grave enfermo, no se puede sanar…”, entonces “trae la *chuspita*, yo voy a adivinar”. “¿Estas *t’olas* puede estar remedio?” dice que sacaba. “no”. ¿Y estos pastos puede ser remedio?”. “no”. “usted puede ser buen remedio, vas a hacer sanar de inmediato” dice que dijo. Entonces, su cuñado llegó al cuñado, el otro enfermo estaba mañoso,

-¿qué está diciendo el compañero pasajero?

- no dice nada. Estas tolas no son remedio. Tú no más es remedio – me dijo- si tu puedes ser remedio.

A su cuñada le montó y ha hecho uso sexual. Después haciendo uso sexual dice que durmió tranquilo el mañoso. Al día siguiente se levantó muy sano:

* A verdad, tú eres bien remedio, por ti he sanado. Sino hubiese muerto.

Entonces, dice que su cuñada se ponía en cinta, embarazada, entonces así llegaron al rey. Tu cuñada dice que está embarazada. De vergüenza entró en la loma de la *t’alla* hasta la fecha. Así termina el cuento del quirquincho.

## Bibliografía

Cereceda, Verónica

2010 Una extensión entre el Altiplano y el mar. Relatos míticos chipaya y el norte de Chile. Estudios Atacameños No. 40. (pp 101- 130)

2014 “¿Una estética de la pobreza? Los textiles chipayas del sur Carangas”. En: GARAVAGLIA, Juan Carlos; POLONI-SIMARD, Jacques et RIVIÈRE, Gilles (dir.) “*Au miroir de l’anthropologie historique﻿”. Presses universitaires de Rennes.*

Di Cosimo, Patrizia. y Castellón, William

2015 Sistematización cultura - uso - tradiciones del pueblo Chipaya. Informe de consultoría del Proyecto: *“Qnas Soñi (Hombres del agua): CHIPAYA, entre tradición y tecnología, hacia un municipio resiliente”.* La Paz,

Diez, Álvaro

2009 “Los Uru Chipaya: cultura y soberanía alimentaria”. En Diez, Álvaro y Kopp, Adalberto, ***Uru Chipaya y Chullpa. Soberanía alimentaria y gestión territorial en dos culturas andinas*. La Paz,** CESA, Veterinarios sin Fronteras, Plural Eds.

Gariazzo, Alicia

20116 Chile: Un país receptpr de mano de obra barata. Le monde diplomatique. Ed. Boliviana. Año 8, numero 95.

Harris, Olivia

1997 “*Somos los hijos de los ayllus. Pasado y presente de los pueblos indígenas del Norte de Potosí. Historia y actualidad de norte de Potosí No. 7”*. Bolivia, Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaria de Participación Popular. TAYPI – DANIDAXYZ

2000 *To make the earth bear fruit: Ethnographic essays on fertility, work and gender in Highland Bolivia*. Institute of Latin American Studies. University of London.

Ibáñez, Pablo

2011 *El martirio de Laureano Ibáñez: Guerra y religión en Apolobamba, siglo XVII*. La Paz, Foro Boliviano sobre medio Ambiente y Desarrollo (FOBOMADE).

Luykx, Aurolyn

1997 Discriminación sexual y estrategias verbales femeninas en contextos escolares bolivianos. En: Arnold, Denise (comp.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz, CIASE, ILCA.

Ministerio de Salud y Deporte e Instituto Nacional de Estadística.

2008 Encuentra Nacional de Demografía y Salud. Bolivia.

Muñoz, Carlos

2009 Procesos identitarios en los inmigrantes de origen chipaya en la región de Tarapaca. Tesis para optar al grado de antropólogo social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

2011 Los Uru – Chipayas en Chile. Departamento de Ciencias Sociales Universidad Arturo Prat. Iquique. Revista Ciencias Sociales No 27. Segundo Semestre.

Murra, John

2002 El mundo andino. Población, medio ambiente y economía. Lima, IEP.

Ricco, Daniela

2016 “*En este mundo todo tiene su dueño.* *Un acercamiento a la religión mosetén***”**. La Paz, ISEAT.

Rivière, Gilles

2004 Bolivia: el pentecostlismo en la sociedad aymara del Altiplano. En: Spedding, Alison (Ed.) *Gracias a Dios y a los achachilas: ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz, ISEAT; Plural Editores. pp 259-294

Salomon, Frank

1996 Review of: Gods and Vampires. Return to Chipaya. American Anthropologist, New Series. Vol 98. pp 680 – 681.

Spedding, Alison

1997 “‘Esa mujer no necesita hombre’: En contra de la ‘dualidad andina’. Imágenes de género en los yungas de La Paz”. En: Arnold, Denise (comp.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz, CIASE, ILCA.

Wachtel, Nathan

1986 Men of the water: the Uru problem (sixteenth and seventeenth centuries). En: Murra, Jhon; Wachtel, Nathan y REvel, Jacques. *Antropological history of Anden polities*. Cambridge University Press.

1992 Chipayas. La guerra de los dioses. *Cuarto Intermedio* No. 23. Cochabamba. pp. 40-73.

1997 *Dioses y Vampiros. Regreso a Chipaya*. México - Fondo de Cultura Económica

2001 [1990] *El Regreso de los ancestros. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.

**Notas de prensa**

Del total de población Chipaya el 39% se identifica como nación originaria. (22- 08-2013). La Patria. Disponible en: <http://lapatriaenlinea.com/?nota=154664>

Indígenas: Quién gana, quién pierde. DATOS COMPARATIVOS DE LA POBLACION INDÍGENA CENSOS DE POBLACIÓN, 2001 Y 2012. Disponible en: <http://www.cedib.org/wp-content/uploads/2013/08/Tabla-Poblacion-Indigena1.pdf>

1. El concepto de género ha roto con las concepciones dualistas de hombre/mujer y femenino/masculino por las limitaciones que esta ideología dicotómica presenta. Para la presente investigación, nos interesa conocer el género, entendido como las relaciones de poder entre hombres y mujeres, en la sociedad Chipaya. [↑](#footnote-ref-1)
2. A lo largo del documento se mencionará Chipaya para hacer referencia a Santa Ana de Chipaya, compuesta por tres de los ayllus (Manasaya, Aransaya y Wistrullani) o al municipio compuesta por los 4 ayllus (los tres de Santa Ana más Ayparavi). Si bien el gentilicio del grupo es “uru – chipaya”, se hablará de chipaya o chipayas para hacer referencia a la cultura o a los pobladores del lugar, ya que de esta forma se denominan a sí mismos y muy rara vez se utiliza la palabra “uru” que designa a su grupo mayor de referencia. [↑](#footnote-ref-2)
3. En aymara chacha (hombre) y warmi (mujer), hace referencia a una unidad conyugal complementaria. [↑](#footnote-ref-3)
4. Se va a hablar de “comunidad” para hacer referencia a los 3 ayllus (Aransaya, Manasaya y Wistruyani) que componen Chipaya. [↑](#footnote-ref-4)
5. La observación participante es método recolección de datos utilizado por la antropología. Consiste en convivir durante un tiempo con el colectivo con el que se está investigando, hacer más o menos lo que la gente hace con el fin de obtener información sobre esa sociedad en un tema en específico. [↑](#footnote-ref-5)
6. Traducción propia del original: “Thus they were the object of a truly racist rejection, not only by other Indians but even by the best of our sources, who place them at the very edge of humanity”. [↑](#footnote-ref-6)
7. Esta jerarquía se representa también en las relaciones de aymaras y quechuas con pueblos de tierras bajas de cazadores - recolectores, a quienes se denominaba indistintamente como “chunchus” y quienes constituían un estereotipo de desprecio. Ibáñez señala que “el término *chuncho* es de origen aymara y era empleado por los campesinos de las alturas (…) para referirse a sus vecinos 'salvajes' del piedemonte amazónico” (Ibáñez, 2011: 45).

   Nos arriesgamos a afirmar que esta jerarquía, aunque complejizada, se mantiene hasta la actualidad. Un ejemplo de ello, es la percepción de que las carreteras van a “despertar” a las sociedades de cazadores – recolectores de la selva, llevándoles desarrollo y civilización de la mano de sociedades de agricultores. [↑](#footnote-ref-7)
8. Traducción propia del original: "They were never taken for men and did not consider themselves as such." [↑](#footnote-ref-8)
9. Este sistema de endeudamiento ha sido común en la Amazonía desde el siglo XIX y en muchas zonas del país se mantiene hasta la actualidad. Es frecuente que las personas que se endeudan provengan de sociedades de cazadores – recolectores que tienen una lógica económica que no privilegia el ahorro, a diferencia de las sociedades agrícolas (Ver: Ricco, 2016). [↑](#footnote-ref-9)
10. Cereceda hace una investigación comparativa de los tejidos provenientes de Islunga (población aymara ubicada en la frontera con Chile y vecina de los Chipayas) y de los tejidos Chipayas. Ver: Anexo 1. [↑](#footnote-ref-10)
11. Este relato se confirma, también en las versiones recogidas por Jehan Vellard entre los urus del lago Titicaca (ver: Wachtel, 2001). [↑](#footnote-ref-11)
12. Por ser reciente, no ha sido descrito por los primeros etnógrafos que visitan Chipaya a principios del siglo XX como Zenón Bacarreza y Posnansky. [↑](#footnote-ref-12)
13. Mujer adulta, Chipaya. [↑](#footnote-ref-13)
14. Traducción propia del original: “Wachtel judged that the Chipaya of 1989 had passed through drastic turbulence during his 16-year absence. Factional disputes about land and religion had cracked its moieties, formerly characterized by striking symmetry, into rival territories, and the self- denominated "pagans" loyal to Andean place-deities had been marginalized”. [↑](#footnote-ref-14)
15. El condenado es un conocido personaje en los Andes. Se trata, por lo general, de personas que han muerto, pero que no pueden pasar al mundo de los muertos, se quedan penando en el mundo de los vivos, viven aislados, pero se aparecen de vez en cuando a los vivos. [↑](#footnote-ref-15)
16. La huilancha es el sacrificio ritual de una animal. En los Andes, la sangre es de una importancia relevante, está relacionada al hambre de la tierra, a dar de comer a la Pachamama para conseguir como retribución una cosecha abundante u otros favores concedidos por ésta. [↑](#footnote-ref-16)
17. Hombre joven, Chipaya. [↑](#footnote-ref-17)
18. En Bolivia es común que las personas migrantes vuelvan a sus comunidades de origen para los censos. De esta manera, las comunidades registran mayor cantidad de habitantes, lo que implica un presupuesto más alto para el municipio. [↑](#footnote-ref-18)
19. Defensora de la niñez, Chipaya. [↑](#footnote-ref-19)
20. Las carpetas familiares son un instrumento de información del Sistema Nacional de Información en Salud – SNIS, que permite conocer el número de integrantes de una comunidad, el numero de integrantes de una familia; además de la situación socioeconómica de cada unidad familiar y los riesgos de salud que puedan tener. Permite también conocer el perfil epidemiológico de las comunidades y orientar a las familias en la prevención. [↑](#footnote-ref-20)
21. Las Juntas Escolares nacen con la Ley de Participación Popular en 1994, como una forma impulsar la participación ciudadana. A partir de la promulgación de la ley Avelino Siñani – Elizardo Pérez el 2010, las Juntas Escolares cambian de nombre a “Consejo Educativo Social Comunitario”, a manera de hacer “borrón y cuenta nueva” con las políticas implementadas en los llamados gobiernos neoliberales. Sin embargo, se sigue manteniendo la organización y el nombre de Junta Escolar en la mayor parte de las escuelas de Bolivia. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ver: marco histórico [↑](#footnote-ref-22)
23. Mujer adulta, Ayparavi. [↑](#footnote-ref-23)
24. Mujer adulta, Ayparavi. [↑](#footnote-ref-24)
25. Hombre joven, Chipaya. [↑](#footnote-ref-25)
26. Ver: Anexo 2 [↑](#footnote-ref-26)
27. Mujer joven, Chipaya. [↑](#footnote-ref-27)
28. El término “chuto” hace referencia principalmente a la introducción de autos sin permiso legal en Bolivia. Sin embargo, los chipayas lo utilizan también para referirse a la entrada a Chile sin pasaporte o carnet de identidad. [↑](#footnote-ref-28)
29. Hombre adulto, Chipaya. [↑](#footnote-ref-29)
30. Mujer joven, Chipaya. [↑](#footnote-ref-30)
31. Mujer adulta, Chipaya. [↑](#footnote-ref-31)
32. Mujer adulta, Chipaya. [↑](#footnote-ref-32)
33. Mujer adulta, Chipaya. [↑](#footnote-ref-33)
34. Varias tienditas cierran, se suspende la elaboración de pan e incluso durante el trabajo de campo, se suspendió la dotación de agua porque el encargado estaba celebrado. [↑](#footnote-ref-34)
35. La dualidad andina es un tipo de organización social y política basado en una división de mitades opuestas y complementarias – arriba/abajo, femenino/masculino, día/noche, etc. Este esquema de organización se aplica por ejemplo en los ayllus, que tienen mitades complementarias – Aransaya/Urinsaya. [↑](#footnote-ref-35)
36. Ver: Anexo 3. [↑](#footnote-ref-36)
37. El ayni es un sistema de ayuda mutua bastante difundido en los Andes. Consiste en el intercambio de cantidades iguales de trabajo. Por ejemplo, si un individuo trabaja en la cosecha de algún producto o construcción de la casa de un amigo o pariente, como retribución el dueño de la casa o de la cosecha le va a devolver el trabajo cuando toque la construcción de casa o tiempo de cosecha. [↑](#footnote-ref-37)
38. En Chipaya, hay una feria un sábado por medio, cuando llega un camión que vende verduras y víveres, además de una o dos señoras que venden todo tipo de ropa usada. [↑](#footnote-ref-38)
39. Hombre adulto, Chipaya. [↑](#footnote-ref-39)
40. En Chipaya hay una diferenciación entre la escuela y el colegio, que además funcionan en establecimientos y plantel administrativo distintos. La escuela corresponde al nivel primario, mientras que el colegio al nivel secundario. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ver datos desglosados en anexo 4. [↑](#footnote-ref-41)
42. Mujer adulta, Ayparavi. [↑](#footnote-ref-42)
43. El sobreparto son las complicaciones que pueden existir después del parto, en la zona andina y en algunos otros lugares del país (como la chiquitania), se los relaciona con el ingreso del frío en el cuerpo de la mujer. La mujer debe cuidarse en el parto y el postparto no solamente abrigando su cuerpo, sino también evitando alimentos que tienen características frías. Los alimentos (y las hierbas medicinales también) tienen propiedades frías y calientes como una cualidad de la sustancia en sí misma independientemente de la temperatura en que se presenta, por ejemplo, el tomate es frío aunque esté caliente. [↑](#footnote-ref-43)
44. El personal de salud en el país tiene que registrar los partos y es un logro que estos sean hospitalarios y no domiciliarios. La lógica detrás, es que se ha concebido que las altísimas tasas de mortalidad materna en Bolivia se deben a la atención tradicional del parto. [↑](#footnote-ref-44)
45. Se tomó del hospital el rango de edades para definir el embarazo adolescente. [↑](#footnote-ref-45)
46. http://bolivia.unfpa.org/content/el-embarazo-en-adolescentes-limita-tu-proyecto-de-vida. [↑](#footnote-ref-46)
47. http://www.paginasiete.bo/sociedad/2015/4/23/onu-cada-registran-embarazos-adolescentes-54326.html [↑](#footnote-ref-47)
48. Mujer adulta, Chipaya [↑](#footnote-ref-48)
49. Hombre adulto, Chipaya. [↑](#footnote-ref-49)
50. Ver: Anexo 5. [↑](#footnote-ref-50)
51. La madre es el ‘alma’ que se va a recibir. Todos Santos es una fiesta muy importante en los Andes, porque se considera que es cuando llegan las almas de los muertos a visitar a los vivos. [↑](#footnote-ref-51)
52. Mujer joven, Chipaya. [↑](#footnote-ref-52)
53. Mujer joven, Chipaya. [↑](#footnote-ref-53)
54. Mujer joven, Chipaya. [↑](#footnote-ref-54)
55. Mujer adulta, Chipaya. [↑](#footnote-ref-55)
56. Mujer adulta, Chipaya. [↑](#footnote-ref-56)
57. Traducción propia del original: “Some men are known to be far more violent than others, but all married men are thought of as wife-beaters. Widows often say ‘I don’t want to remarried men and get beaten again’”. [↑](#footnote-ref-57)
58. Traducción propia del original: “But mostly people do nor approve when men beat their wives, nor do men boast of it openly (although it is often said that they coax their girlfriends into marriage in order to be able to beat them)… Why then do men beat their wives? They may justify themselves by claiming that she had had too many lovers before getting married, that she spent too much time with her family of origin, that she was flirting with another man, or had drunk too much”. [↑](#footnote-ref-58)
59. Mujer joven casada aymara. [↑](#footnote-ref-59)
60. Mujer joven soltera de Chipaya. [↑](#footnote-ref-60)
61. Mujer adulta, Ayparavi. [↑](#footnote-ref-61)
62. No todos los miembros del pueblo beben alcohol los tres días seguidos, pero muchos de ellos lo hacen y es ampliamente aceptado. Para dar un ejemplo, los 3 ayllus de Chipaya no tuvieron agua durante dos días porque el encargado del agua estaba borracho. [↑](#footnote-ref-62)
63. Mujer adulta, Ayparavi. [↑](#footnote-ref-63)
64. Traducción propia del original: “Zuidema (1964) has indicated how, according to many sixteenth – century sources, hierarchical relations between groups were gendered, and termed this the ‘conquest hierarchy’; Platt has similarly pointed to the gendering of the dual divisions or Andean society- the upper moiety being the warriors and the lower moiety playing the role of women”. [↑](#footnote-ref-64)
65. Traducción propia del original: “While a gender relationship which is manifestly unbalanced, in which a man beats his wife is adjusted by cultural means into one that follows the Andean canon of symmetry, when de woman is replaced and avenged by her brother”. [↑](#footnote-ref-65)
66. De preferencia los niños [NdA]. [↑](#footnote-ref-66)