Nuevo Mundo Mundos Nuevos

Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds

Debates | 2012

Sentir y vivir en femenino : las mujeres en la historia de Hispanoamérica – coord. Sandra Olivero Guidobono

SOFÍA VENTUROLI

La pareja, ¿fundamento de la sociedad ? Dualismo jerárquico y relaciones de género en comunidades rurales de la Sierra de Ancash, Perú

[02/10/2012]

Abstracts

Español English

Presentaremos un caso etnográfico de la sierra de Ancash para abordar la temática de las relaciones de género, evidenciando como el dualismo andino exprese una correspondencia jerárquica implícita y explicita en donde una parte tiene predominio sobre la otra. El dualismo, que se explica y se representa en muchos y diferentes ámbitos de las prácticas sociales y simbólicas andinas, nos parece incluir una jerarquía que muy a menudo se expresa en base a conceptos de género y que se reproduce en la cotidianidad de las comunidades campesinas.

We present an ethnographic case from the highlands area of Ancash Department, Peru, addressing the issue of gender relations as expressing implicit and explicit hierarchical dualism where one part has dominance over the other. The Andean dualism, which is explained and depicted in many different areas of social and symbolic practices in the Andes, seems to include a hierarchy often expressed on the basis of gender concepts and reproduced in the daily life of rural communities.

Index terms

Keywords : Andes, gender, rural communities, dualism, change
Palabras claves : Andes, genero, comunidades rurales, dualismo, cambio

Full text

1 Influenciada por los preceptos estructuralistas de Lévi-Strauss – que analizaban la organización dual de la sociedad como profundas e inconscientes categorías binarias basadas sobre un principio universal de reciprocidad – la noción de dualismo ha sido unas de las categorías centrales de los análisis etnohistórico y antropológicos en los Andes[1]. Las interpretaciones de Maybury-Lewis[2] presentaron la institucionalización del dualismo en diferentes contextos culturales como una visión del mundo que buscaba el equilibrio mediante procesos de alternancia[3]. Esa idea de alternancia como elemento que crea equilibrio entre las partes, así como la necesaria complementariedad de las partes para formar una *perfecta* unidad fue una clave epistemológica predominante del dualismo andino desde el análisis etnohistórico de la organización económica, política y social del *imperio* inca hasta los análisis etnográficos de muchas comunidades andinas.

2 La mitología inca presentada en las crónicas españolas, en que se explicaba la cosmovisión y el origen del *imperio*, fue un fundamental punto de partida para la comprensión no solamente del dualismo prehispánico sino también de las comunidades indígenas contemporáneas.

3 Consideramos por ejemplo la división del Cuzco en las dos partes, hanan (alto) y hurin (bajo), presentada por las crónicas españolas[4], y los mitos de origen, donde la pareja originaria Manco Cápac y Mama Ocllo se encarga de fundar la ciudad, centro del imperio inca, dividida en dos : la parte hanan representada por la parte masculina y fundada por Manco Cápac y la parte hurin, femenina fundada por Mama Ocllo. Esta misma situación la observamos en el dibujo cosmológico de Santacruz Pachacuti Yupanqui[5], en el cual se representan las divisiones duales referidas a todo el universo[6]. En ambas representaciones las dos partes complementarias del dualismo se relacionan con figuras míticas y divinizadas que expresan la complementariedad de los dos lados en que se divide el mundo : hanan, la parte alta, masculina (el Inca), derecha, representante el hermano mayor, socialmente superior, así como la divinidad solar y el *Hanay Pacha* (mundo de arriba) ; y hurin : la parte baja, femenina (la Coya), izquierda, que se representa como el hermano menor, socialmente inferior, identificada en la divinidad lunar y en el *Uku Pacha* (el mundo de acá). Esta visión del mundo se reflejaría en la sociedad inca a través de la alternancia (¿o copresencia ?) en el poder de la 'dinastía' de la parte hanan del Cuzco con la parte hurin. La división de la ciudad de Cuzco y del imperio todo en una parte hanan y una parte hurin tenía su origen en los mitos de fundación y en la cosmovisión inca que nosotros podemos solamente reconstruir mediante la problemática lectura de las crónicas españolas de la primera época colonial. A esas divisiones, que estaban a la base de la organización socio-económica y burocrática del *imperio*, se le atribuía un origen mítico y se le daba continua consagración en las grandes ceremonias del ciclo ritual incaico, donde la pareja del Inca y de la Coya representaba la perfecta y necesaria unión de las dos partes para el mantenimiento del equilibrio terrestre y cósmico[7].

4 La mirada hacia el pasado – especialmente de las crónicas españolas o de los documentos etnohistórico –, en los estudios andinos, ha por un lado permitido construir una visión más completa también de las sociedades contemporáneas y una herramienta de construcción procesual del análisis, por otro lado el riesgo ha sido, y es, esencializar una idea de "lo andino" – en contraposición a menudo con "lo español" – en una visión categorial estática de confines precisos y definidos. El dualismo ha sido, por mucho tiempo, una de las categorías más informativas de "lo

andino" a menudo relacionada con el parentesco, la organización cultural y social y el género, sobre todo en los análisis estructuralistas. La metáfora sexual y de género aplicada al dualismo representó una fundamental lupa de observación del mundo andino subrayando la potencial fertilidad incorporada en el dualismo andino[8]. La alternancia necesaria de las opuestas y complementarias categorías dualísticas para el mantenimiento de lo que se interpretaba como equilibrio entre las partes fue utilizado no solamente para definir y explicar las divisiones duales sociales, sino también las relaciones de género, a menudo representadas como patriarcales pero armoniosas en su equilibradas dinámicas de complementariedad. Cuando algunos acercamientos de estudio se cuestionaron seriamente en relación al género[9], algunas formas de "lo andino" fueron finalmente consideradas en una visión dinámica y procesual y las posibilidades de cambio relacionado al género fueron puestas en relieve[10]. Ubicando las relaciones de género adentro de la compleja trama de relaciones sociales, como la de clase y de etnicidad, en un marco que considere las comunidades como parte de un más amplio sistema de vínculos, locales, nacionales y más allá[11], se logró rechazar la visión estática y homogénea de las comunidades andinas. En esas visiones las relaciones de género se construían sobre interpretaciones dualistas equilibradas[12], en donde el ámbito masculino y el ámbito femenino solamente representaban una esfera más de las multíplices oposiciones complementarias en que el mundo andino se dividía simbólicamente y socialmente.

5 Considerar las relaciones de género adentro de un marco de relaciones diferentes y más amplias, más allá de los confines de la comunidad, permitió, también en nuestro caso, alumbrar tres puntos focales para la comprensión de estas dinámicas : primero las relaciones de poder que están a la base de todas las dinámicas sociales, segundo los continuos e infinitos procesos de cambios que dichas dinámicas ponen en acto, aunque desde un punto de vista micro[13], tercero los conflictos que los cambios inevitablemente provocan, sobre todo en cuanto estamos en ámbito de género. A nivel metodológico, para que sea posible ilustrar esas perspectivas, la lente debe ser necesariamente más amplia, involucrar realidades diferentes e insertarle en un contexto más amplio. La comunidad rural, por ejemplo debe ser considerada en relación con otras comunidades así como con pueblos más grandes y más urbanos, para conectarla adentro de la multiplicidad de actores socio-culturales que forman el tejido nacional y construyen las relaciones sociales[14].

Dos comunidades de la sierra de Ancash

6 Las dos comunidades de donde proceden los datos de campo se encuentran en la Provincia de Huari, Departamento de Ancash, Perú. San Juan de Yacya es una Comunidad Campesina, actualmente Centro Poblado donde viven aproximadamente 1.000 habitantes. Sus tierras comprenden diferentes áreas climáticas ; la propiedad comunal se ubica entre las laderas de la Cordillera Blanca y la quebrada por donde corre el río Huari. San Bartolomé de Acopalca es también Comunidad Campesina oficialmente reconocida antes de la Reforma Agraria y Centro Poblado. En ella viven aproximadamente 600 habitantes, y se encuentra en la misma provincia ubicándose más a Nord-oeste con respecto a Yacya[15].

7 Las dos comunidades, ya sea a nivel cultural como a nivel económico, están vinculadas con la capital provincial, en modalidades y grados distintos. La historia de ambas comunidades está relacionada con la historia de Huari ; que a su vez, probablemente, debe parte de su fundación a personas provenientes de los asentamientos de Yacya y Acopalca. Huari y las comunidades campesinas de su provincia son áreas bilingües, donde se habla el quechua regional[16] y el castellano.

Las dos comunidades viven de agricultura y una pequeña ganadería de subsistencia y entran en la economía de mercado principalmente a través de la migración temporánea o definitiva de algunos miembros. La principal forma de encontrar trabajo remunerado es el cuotidiano dislocamiento por parte de hombres y mujeres para laborar en ocupaciones temporáneas[17].

8 El pueblo de Yacya, desde la época de la conquista española, parece tener una importancia y una constitución social muy diferente con respecto al pueblo de Acopalca. Yacya, o Llaquia, como indican muchos documentos coloniales, se presenta con una clara identidad política desde la llegada de los españoles ; en cambio Acopalca resulta nombrada en los elencos de los pueblos de la visita como obraje anexo a Huari, del cual muchas veces ni se menciona el nombre. En la visita de Toribio de Mogrovejo, el pueblo de Yacya se califica junto a otros en la lista de los asentamientos de la "Doctrina de Sancto Domingo de Guari" :

> Tiene por anexo esta doctrina un pueblo que llaman San Joan de Yacya que esta a una legua del dicho pueblo de Sancto Domingo, el cual visitó su Señoría y hallo haber en el conforme a la relación que hicieran los indios del dicho pueblo, ciento y nueve indios tributarios y cuarenta y seis reservados y trescientos y seis de confissión, y animas cuatrocientas y setenta y una, todo lo cual constó por relación de los indios[18].

9 Yacya existe, en ese entonces, como pueblo con una identidad política y religiosa propia : en un documento del 1566 se lo nombra como *pachaca*[19] independiente y con su curaca : "Cristóbal Chipi de la pachaca de Yaquya"[20]. Los presidentes del Consejo de la Comunidad de San Juan de Yacya guardan un manuscrito original fechado en 1623[21], de 28 hojas bien conservadas, en las cuales se atestan los límites de la tierra de Yacya. El manuscrito fue entregado a las autoridades de la comunidad en 1936, junto con un "traslado de su original", bajo petición de la comunidad para obtener la "inscripción [de la comunidad] garantizando la integridad de la propiedad que demarca el titulo presentado"[22].

10 En Acopalca, hasta hoy en día los comuneros siguen siendo llamados *shashal pupu*, ombligo de *shashal*[23], es decir, ombligo negro. El *shashal* es una piedra utilizada en la producción de cerámica que, junto con la producción de textiles, era la actividad principal del obraje de Acopalca. San Bartolomé de Acopalca, desde la primera época colonial, ha sido considerado "un obraje" antes que un pueblo. Así Toribio de Mogrovejo Acopalca : "hay a media legua deste pueblo (Huari) un obraje en el cual se ocupa la gente de los pueblos siguientes"[24]. En el año 1562, de frente a Hernando de Cazalla, escribano público de Huánuco, fue firmado el contrato para la construcción del obraje. En cinco semanas se construyeron las herramientas para el obraje, trabajando 400 indios[25]. A pesar de su identidad expresada desde los orígenes por la existencia de un obraje, Acopalca es una Comunidad Campesina reconocida por las leyes agrarias de los años setenta, que tiene un título de la tierra que remonta a 1771[26].

Relaciones de género y los recursos comunales

11 En las comunidades campesinas peruanas, el concepto de tenencia y explotación de la tierra es fundamento de la identidad de la comunidad y además representa una condición básica para la participación a la comunidad misma. Así como en la época colonial se atesta la importancia de la relación entre el grupo y el dominio de la tierra que "se convertía en la manifestación física del grupo"[27], igualmente ahora la

explotación de la tierra resulta un principio básico de su dominio. En las comunidades la tenencia de la tierra es comunal y la Junta Directiva de la comunidad maneja su repartición junto con el órgano representativo de todos los comuneros activos : la Asamblea General. La junta está formada por ocho miembros y un presidente : el Secretario de Actas, el Secretario de Economía, el Fiscal, el Tesorero, el Presidente, el Vicepresidente y tres vocales. Ese órgano se ocupa de todo lo que concierne con la tierra : divisiones, gestión de los cultivos, pleitos entre comuneros y colindantes u otras comunidades. El presidente y los consejeros se eligen por votación secreta de todos los comuneros que hayan superado los dieciocho años, la votación se desarrolla por trámite de papeletas, cada una de las cuales representa a un candidato mediante un color diferente. Se trata de un compromiso administrativo que se ocupa de cuestiones sociales, económicas y de gestión de los recursos de la comunidad. La junta convoca a la « asamblea general» más que todo cuando debe decidir sobre actividades económicas y comerciales que involucran las propiedades de la comunidad para buscar fondos. Las parcelas agrícolas son entregadas por la Junta directiva en el momento en que se forma una nueva pareja oficializada no tanto por el casamiento civil o religioso sino por la construcción de la casa común. El primer lote de tierra que se le concede a la nueva pareja es justo aquel donde construirán la casa del núcleo familiar. Según el estatuto de ambas comunidades, formar una pareja es la única manera de volverse comuneros activos y persona adulta, es decir poder acceder a los recursos, así como participar de la vida social, ritual, administrativa de la comunidad sin necesariamente relacionarse con los padres[28].

12 Aunque la pareja resulta elemento imprescindible para adquirir el estatus de comunero activo ya sea para una mujer ya sea para un hombre, nunca ha pasado que una mujer haya entrado en la junta, o se haya presentado a las elecciones. No está prohibido para una mujer presentarse y ser nombrada, pero la costumbre delinea claramente una separación en las tareas de género y la exclusión de las mujeres de los cargos políticos y administrativos. Igualmente, las asambleas generales están abiertas a la participación de las mujeres, sin embargo, generalmente ellas se limitan a escuchar las decisiones tomadas por los hombres, además de ser siempre numéricamente inferior a ellos. Quien, entre las mujeres, participan mayormente en las reuniones suelen ser las viudas, las cuales no pueden apoyarse en su marido como representante de la familia, o las ancianas – que por edad y por no tener hijos y una familia que atender tienen más tiempo para asistir a estas reuniones – que llegan a un nivel de influencia mayor en la vida política de la comunidad. Sin embargo también las que suelen participar se auto-marginan, se sientan a los lados de la sala donde se celebra la reunión y muy rara vez participan en las discusiones. La práctica sería la de mantener a las mujeres en un estado de menor capacidad y revisión crítica hacia las normas que regulan la vida socio-económica de la comunidad, a fin de mantener la dominación masculina en la toma de decisiones en el interior y en las relacionales fuera de la comunidad.

13 Como también evidencia esta cita, son los hombres quienes se apuntan para los cargos políticos, mientras que las mujeres son silenciosamente excluidas : « los hombres se signan para el cargo apenas que se comprometen, sea mayor de edad o menor eso no importa, los solteros no, no tienen esta obligación, aunque sea de treinta años, cuarenta años, cuando es soltero no» (Marcelina, 2005). Sin embargo, las esposas participan con su trabajo, en el cumplimento del ciclo ritual del cual deben ocuparse las autoridades, así como se desempeñan en los trabajos del ciclo agrícola y de los trabajos vinculados a la ganadería, que se imponen todavía como recursos principales de la economía de subsistencia de que viven ambas comunidades.

14 A nivel simbólico la mujer se vincula de manera estrecha con la tierra, tanto que en la mitología local se revela claramente el vínculo entre su fertilidad y aquella

expresada por la tierra cultivada ; relacionando de esta manera la reproducción humana con la reproducción de las plantas :

15 La mujer fue la que descubrió la agricultura. […] Un día que estaba caminando vagabunda porque eran recolectores, cazadores, pescadores, pero con todo lo que encontraban, entonces se iba y agarró este maíz que encontró, se iba comiendo maíz crudo por supuesto y en eso se le cae el maíz pero como estaba embarazada no podía agacharse al instante y siguió de largo pero estaba pensando al grano de maíz que le había caído. Cuando tuvo hambre se recordó el grano de maíz que le cayó y fue para cogerlo : ha ido pero ya había pasado como ocho días cuando fue a coger ya había salido unas hojitas. Entonces la mujer dijo 'de esto crece otra planta, entonces voy a comenzar a dejar otros más para que comiencen a crecer si yo puedo en un solo lugar tenerlo así para tener las plantas y de allí comer, ¿por qué tengo que andar ?' Entonces fue así que la mujer descubrió la agricultura (Clorinda, 2004).

16 El trabajo en la chacra, en sus diferentes temporadas, define de manera muy evidente las divisiones de género. El vínculo entre la fertilidad de la tierra y la fertilidad de la mujer se manifiesta mediante la división de las ocupaciones en la chacra. La fecundación de la tierra pertenece al ámbito masculino, así que las mujeres no deben presentarse en la chacra durante los momentos de la preparación de la tierra, sino solamente para llevar la comida. El varón se ocupa de suavizar la tierra, de moverla, para que esté lista para recibir las semillas ; solo el hombre puede revolcar y arar la chacra porque la feminidad de las mujeres podría estar en contraste con la feminidad expresada por la tierra. En cambio, las mujeres deben ocuparse del almacenamiento de los productos, de cuidar las mejores semillas para sembrar al año siguiente, así como ocuparse de la nutrición de la familia a través de los productos que ellas mismas han almacenado. En este proceso, la mujer aparece vinculada a la idea de reproducción, cuidado y crecimiento, mientras que el hombre a conceptos de fertilidad y de producción. Mientras el hombre se ocupa de los trabajos en la chacra, los productos llegan a la casa para ser seleccionados y almacenados y es la mujer quien debe procesarlos y hacer que duren hasta la nueva cosecha. En estos gestos femeninos se observa el potencial reproductivo y nutritivo de la mujer.

17 En las reparticiones de las tareas cotidianas, en la chacra, y en la gestión de los negocios comunales resulta evidente la complementariedad entre el varón y la mujer, no solo a nivel práctico en la funcional división de los trabajos, sino también a nivel simbólico entre la parte productiva y la parte reproductiva, entre la parte femenina de abastecimiento y cuidado y la parte masculina de fertilización ; éstas son también las razones de la necesidad de formar la pareja para recibir las parcelas de la tierra comunal y acceder a los recursos de la comunidad. A nivel social, la formación de la pareja es necesaria para ser considerados adultos y acceder a la vida comunitaria en su totalidad y consecuentemente poder disfrutar de los bienes comunales y de los privilegios de ser comunero. Un hombre o una mujer que no estén 'casados' no cuentan mucho dentro de la comunidad, aunque sean mayores de edad. El acceso a la vida comunitaria significa sustancialmente el acceso a la vida : es decir, la posibilidad de mantenerse y de sobrevivir –la otra posibilidad es emigrar o quedarse en las casa de lo padres. Sin embargo, no es suficiente solo con casarse, sino que el hombre y la mujer deben cumplir con sus tareas : la falta de producción por parte masculina, el descuidar la tierra significa su pérdida y el consecuente alejamiento de la comunidad, pues sería la negación de la participación a la vida en sí. Al mismo tiempo, para una mujer, el no tener hijos o el fracasar en el proceso de nutrición (almacenamiento de los productos) y cuidado de los niños, produce también un alejamiento de la vida comunitaria. La unión previa al matrimonio cristiano, que dura entre los tres y los cincos años, sirve también para asegurarse que las mujeres puedan tener hijos[29] y sepan cuidarlos, así como también darse cuenta de si el hombre es un buen trabajador que sigue sus tareas « sin perder el día emborrachándose» (Herminia, 2004). El matrimonio constituye un « seguro de vida

y concentración de propiedades»[30] pues la pareja acumula tierra, y otros bienes, pidiendo las chacras a la junta directiva, según las reglas, y mediante la herencia de los padres, que se desarrolla sobre la base de una partición igualitaria entre hombres y mujeres.

18 Según las normas de las comunidades, y también sobre la base de la « decencia», es decir ya sea bajo el nivel cultural simbólico ya sea bajo el nivel practico de sobrevivencia[31], el matrimonio es el paso necesario a la formación de un núcleo productivo, y reproductivo, en el cual la división del trabajo según el genero es claramente establecida e impartida desde la niñez a través la educación de los hijos y de las hijas. Los diferentes roles de genero se expresan de manera manifiesta desde los primeros años de vida con la educación informal por parte de los padres, de los abuelos así como por parte de los padrino y de toda la familia extensa. A las niñas se le trasmiten las costumbres y los deberes de una mujer y, ya desde muy temprano, se le obliga a desarrollar actividades de apoyo en la casa y en la chacra que serán las que deberá desplegar una vez adulta y casada : el cuidado de los hermanos menores, la preparación y almacenamiento de la comida, el cuidado de los animales y el manejo completo de la casa que puede involucrar muchas actividades. Igualmente, a los niños se les crece mediante un camino muy definido en base al genere masculino, los padres los llevan a la chacra para que aprendan las fases del ciclo agrícola mientras que en la casa están libres de las tareas que desarrollan sus hermanas. Igualmente, en la educación formal los roles de genero están claro y remarcados continuamente por los maestros/as. En los libros de textos que los niños utilizan en la escuela los modelos femenino y masculino, en la casa y en la chacra, resultan evidentes, así como lo son en los ejemplos que los profesores utilizan cotidianamente en las clases para explicar las lecciones, desde los conceptos matemáticos hasta la historia[32].

Relaciones de género y dualismo jerárquico

19 La pareja resulta ser la única fórmula posible para acceder a los derechos comunales y todavía resulta rodeada por una serie de rituales y simbologías que a veces no se encajan con la realidad del presente.

20 El momento en que un hombre y una mujer se unen para construir un nuevo núcleo familiar representa en la comunidad la etapa principal e imprescindible para el desarrollo humano, social y cultural de cada individuo. La unión de un hombre y de una mujer representa la complementariedad en una visión dualista del mundo ; un dualismo que se va reproduciendo simbólicamente en otras particiones. Esta visión dual se materializa muy claramente en los rituales del matrimonio que mantienen una serie de costumbres que deben ser cumplidas para que la pareja comience en modo oportuno la vida conyugal. A pesar de los años que ya han vivido juntos y de los hijos que han generado, los novios, el día del matrimonio, comienzan una nueva vida que debe ser sellada a través de un intercambio entre sus familias.

21 Este intercambio se materializa en las comidas preparadas en el día de las celebraciones. Dos son las comidas servidas a los invitados, el desayuno y el almuerzo, las dos se sirven en ambas casas de las familias de los novios[33]. En primer lugar, los invitados se reúnen en la casa de los padres del novio para tomar el desayuno, que tradicionalmente se constituye de ponche caliente (huevo molido, arroz, azúcar y agua), rosquitas y pan. Terminado el primer desayuno se dirigen a la casa de los padres de la novia para tomar otro exactamente igual. Las mujeres que sirven intercambian continuamente opiniones sobre la calidad de los dos desayunos y hablan con los invitados para saber cuál es el mejor : se establece una suerte de

competencia implícita entre las dos familias. La misma situación se repite durante el almuerzo que se sirve en la casa de los padres del esposo y en seguida en la casa de la esposa. Durante el almuerzo se sirve la sopa de gallina, el puchero de cordero con col, plato tradicional de algunas fiestas, y la chicha. Los dos almuerzos están compuestos exactamente por los mismos platos como en los desayunos. En ambas casas los novios conjuntamente con los padres están adentro de una habitación separada y comen en un único plato, adornado con flores, tomando la chicha con ambas manos en un único poto. Ellos reciben también el picante de cuy, típico plato de las fiestas, que dividen entre los dos, mientras que los invitados, como en todos los momentos festivos, se dividen en el patio y en la cancha de la casa de manera jerárquica, según los vínculos con la familia.

22 El dualismo implícito en la organización del día, desde la salida de la iglesia hasta la noche, cuando termina la fiesta entre mucha chicha[34] y mucho alcohol, es evidente y continuamente subrayado por las palabras de las mujeres que se ocupan de la comida y de la organización de la fiesta. La pareja está renovada y lista para reconstituir la unidad complementaria de las dos partes. Mediante la distribución de la comida y de la organización entre los espacios –por un lado las dos casas, por otro 'el adentro' y 'el afuera' de esas– la comida establece la función de elemento de intercambio y de unión : sella la presencia de dos partes que se unen a través del cambio recíproco, y evidencia la creación de vínculos entre la nueva familia y la comunidad invitada, afirmando los lazos necesarios para la existencia de la pareja, que sella nuevamente su participación a la vida comunal. Sin embargo, una precisa diferencia permanece entre el estatus de comunero y el estatus de comunera en específico expresada en el bajo nivel de participación política[35] que las mujeres pueden y suelen expresar[36] y en el nivel decisional que tienen sobre su vida.

23 La mayor divergencia se encuentra desde pequeños en la menor libertad de acción que las mujeres, desde niñas, tienen en comparación con los hombres. Aunque, como hemos visto, a las niñas, se les atribuyen grandes responsabilidades, como cuidar los hermanos menores u ocuparse de la comida de toda la familia, mucho menor es la libertad de elección y de movilidad que se les concede con respecto a los niños. Eso se desarrolla en cada condición y situación de la vida desde la posibilidad de moverse libre en la comunidad hasta movilizarse a otro lugar para estudiar. Si en las dos comunidades la asistencia a la escuela primaria y secundaria es bastante paritaria entre hombres y mujeres, los pocos que se desplazan para ir a Lima o a Huaraz (capital departamental) para seguir los estudios universitarios son en gran mayoría hombres. A pesar del mayor rendimiento femenino en los estudios primarios y secundarios, si la familia decide enfrentar los gastos y la dificultad de mandar un hijo a la universidad normalmente lo hace para un varón. La elección es debida al menor grado de libertad y de decisión sobre su vida que se le corresponde a las mujeres que casi nunca incluye la posibilidad de vivir afuera de la casa sola, sin estar casada[37]. Generalmente la expectativa que la familia tiene sobre una mujer no es que estudie o que se vuelva « profesional», como a menudo se opina y se espera para los hombres, sino que se case y se quede en la comunidad.

24 Esta condición se refleja muy claramente en la actitud que las mujeres tienen hacia la vida pública y política de la comunidad a la cual participan casi exclusivamente a través del esposo. Como hemos mencionado, las mujeres no suelen participar en la administración de la cosa pública : no participan en las asambleas comunitarias, no se proponen para ser elegidas en los cargos políticos (alcalde y teniente), no se consideran como posibles candidatas para entrar en la junta directiva, y muy raramente manifiestan su opinión sobre estos asuntos, oficialmente o en público (sino en grupos pequeños y generalmente de mujeres). En la literatura sobre comunidades andinas muy a menudo se ha presentado la pareja como un conjunto complementario en el cual la complementariedad implicaba también una paridad entre las diferentes tareas de género y un manejo compartido, de la gestión de la

familia, su economía y su cuidado, así como de la participación a la comunidad y a la esfera pública. Este cuadro lograba funcionar porque se solía presentar la pareja como un conjunto casi perfectamente funcionante en que el hombre se ocupaba de representar a toda la familia también en las situaciones publicas, así que la ausencia de las mujeres en las asambleas y en los cargos administrativos y políticos tenía la contrapartida de su gran influencia en la casa y en las decisiones compartidas, que el hombre solo se ocupaba de transmitir afuera de la familia. Lo que ocurre hoy en día en Yacya y Acopalca es muy diferente de estas descripciones homogéneas. Las parejas que intercambian opiniones y se consultan para las decisiones que no solo se relacionan estrechamente con los hijos y la economía familiar, sino también con asuntos políticos y comunales, son muy pocas, más bien unas excepciones. Alicia, en Acopalca, es una de las mujeres más envidiadas por tener un esposo con el cual comparte mucho y que le deja gran espacio de libertad y de decisión, no pocas veces me ocurrió escuchar comentarios, a menudo divertidos y graciosos, sobre el asunto[38].

25 El dualismo en la pareja manifiesta en sí una jerarquía implícita que en la alianza matrimonial atribuye al masculino un grado mayor de predominio, a pesar de la representación de los sexos como dos mundos paralelos[39] expresando claramente una visión del modelo dual que involucra « una relación jerárquica implícita en donde la 'derecha' tiene predominio sobre la 'izquierda'«[40].

Cambios y conflictos

26 Si reflexionamos sobre las normas aquí expuestas como el único camino de entrada a la vida comunitaria nos damos cuenta de la falta casi total de nuevos mecanismos de introducción a la vida y a los recursos comunales, en caso de situaciones diferentes con respecto a la pareja, realidades que se presentan siempre más frecuentemente en ambas comunidades. Un ejemplo muy evidente son las madres solteras que en las dos comunidades tomadas en examen llegan a un número bastante considerable, teniendo en cuenta la población local. Ellas, por supuesto, son mujeres en edad reproductiva que, sin embargo, formulan su reproductividad afuera de los cánones establecido por la comunidad. Por lo tanto, ellas no tienen derecho a participar en la vida como comuneras activas : no tienen acceso a la tierra, no tienen derecho a la faena para la construcción de la casa o cualquier otro tipo de recursos comunales ; además no tienen voz en las asambleas comunales. Estas jóvenes se encuentran obligadas a permanecer en el hogar de origen con los padres sin poder formar un núcleo independiente por el hecho de no tener pareja, y esta situación se mantiene siempre y cuando el padre no las eche de la casa. Quedándose en la casa de los padres, con sus hijos, disfrutan de los recursos que obtienen los padres y participan de la vida solamente a través de ellos, modificando netamente el concepto de familia. El abuelo permanece como única figura masculina y los hijos a veces no definen claramente la figura materna, que muchas veces es personificada por mujeres diferentes además de la madre[41].

27 Las madres solteras no solo no tienen derecho a participar de manera activa y productiva de la vida de la comunidad, sino no pueden ni siquiera reivindicar sus derechos a través de las leyes nacionales contra el abandono de la mujer con niños. El caso de una mujer que quiso llevar a juicio al muchacho que la dejó después del nacimiento de su último hijo, para pedir los alimentos necesarios al mantenimiento del niño, provocó un escándalo no solo dentro de la comunidad sino también en la misma ciudad de Huari. Las voces y los comentarios sobre ella, como sobre muchas jóvenes madres solteras abandonadas por los hombres, construyen una especie de 'mito' negativo sobre quienes se encuentran en esta condición. Ella, como todas las madres solteras, ha sido sumida en el sistema de deshonor producido por la entera

comunidad y reservado a los que se viven afuera de los esquemas sociales preestablecido[42].

28 El esqueleto social de la comunidad va cambiando pues la familia fundada sobre la unión de un hombre y una mujer ya no es la única forma de familia y la única forma de reproducción económico-social de la comunidad. Sin embargo los valores que la comunidad asume como base para su reproducción no se adecuan a estos cambios, el dualismo sigue manteniendo su importancia no solamente a nivel simbólico sino en las prácticas sociales : la pareja y la consecuente construcción de las relaciones de género y de divisiones laborares, mantiene su predominancia. Faltan nuevos esquemas de participación a la vida comunal y muchas mujeres, sobre todo, se quedan afuera. Esto provoca desequilibrios económicos fuertes entre las familias comuneras, exclusión social y finalmente conflictos. La necesidad del unirse en pareja para hacer parte de la vida adulta de la comunidad podría aparentemente enunciar una forma de igualdad entre hombres y mujeres, expresada en los rituales matrimoniales y mantenida en la herencia dividida en partes equivalentes entre hijos e hijas sin diferencias, o también en las divisiones de los deberes cotidianos para la subsistencia. Sin embargo, también expresa la necesidad de que una mujer tenga una pareja para ser incluida en la vida, a pesar del nacimiento de los hijos y del ser madre, como sucede en el caso de las madres solteras. Además, limita la influencia femenina en la esfera social, por relegarla a la casa y a la esfera reproductiva. El hecho de que una mujer se 'case' implica automáticamente el delegar a la contraparte masculina de la pareja la potencialidad social y decisoria en la esfera pública.

29 El cambio social, unido al cambio en las relaciones personales, todavía no logra establecerse sobre un conjunto de valores que sostengan elecciones individuales –o destinos personales impuesto por las contingencias– que conduzcan a una situación reproductiva diferentes de la pareja. Esto provoca una incongruencia y una fractura entre lo que son las normas comunitarias y lo que es la realidad circunstancial, frente a la cual las reglas todavía no han sabido adaptarse. Por otra parte, esta situación también lleva a una problemática económica debido a que este escenario excluye a muchas mujeres de la participación en la vida productiva de la comunidad y por esto disminuye el nivel de capacidad económica.

30 Sin embargo, paradójicamente, la condición de madre soltera, despreciada y excluida en la comunidad se está convirtiendo, para algunas, en la condición y en el estímulo necesario para el cambio. El empoderamiento de algunas mujeres, procedente también de varios proyectos de capacitación desarrollados en los últimos diez años en el área, ha permitido reclamar algunos derechos básicos como la construcción de un *wawahuasi* (jardín infantil) y de un local para el Club de Madres[43]. La necesidad de encontrar otros recursos y otros medios de supervivencia, así como una mayor apertura a influencias externas (muchas de ellas se mudan a Huari o a Huaraz para buscar trabajo y mantener los hijos), han hecho posible una toma de conciencia muy fuerte en algunas que en varias ocasiones ha llevado a la conquista de la palabra[44] en las asambleas comunales y a la participación directa en las elecciones regionales al lado de los candidatos alcaldes de diferentes distritos. Estas mujeres están afrontando los poderes ínsitos en las relaciones de género y están proponiendo otro modelo, no tanto con un preciso discurso, sino más bien con sus propios ejemplos de vida. Desafiando las relaciones de poderes entre hombres y mujeres sentadas en los valores comunitarios, están provocando y empujando un cambio que todavía no encuentra reflejo en las normas y por esta razón crea conflictos. Sin embargo, la falta de adecuación a los códigos de deshonor y de aquiescencia al poder establecido por las normas, desplegadas por esas mujeres, parece expresar el comienzo de una nueva forma de *agency*[45].

Bibliography

ADH (Archivo Departamental Huanuco) *280 – prot – caja 2- doc 1 – rec 12*.

ADH (Archivo Departamental Huanuco) *385 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 4*.

ADH (Archivo Departamental Huanuco) *394 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 5*.

ADH (Archivo Departamental Huanuco) *526 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 9*.

AGN (Archivo General de la Nación) *Legajo 1 C.6 f.15*.

Arnold Y., Denise (compiladora), *Más allá del silencio. Las fronteras de genero en los Andes*, La Paz : CIASE/ILCA, 1997.

Bourque Susan C. – Kay Bárbara, Warren, *Women of the Andes. Patriarchy and Social Change in Tow Perivian Towns*, Michigan : The University Michigan Press, 1985.

Butler Judith, *Bodies That Matter : On the Discursive Limits of "Sex"*, New York & London : Routledge, 1993.

Canessa, Andrew, « Genero, lenguaje y variación en Pocobaya, Bolivia». En Arnold Y. Denise, (compiladora), *Mas allá del silencio. Las fronteras de genero en los Andes*, La Paz : CIASE/ILCA, 1997, pp. 233-250.

Garcilaso, de la Vega, *Comentarios Reales de Los Incas,* Lima : Fondo de Cultura Económica, 1991 [1604].

Gelles, Apul H., « Equilibrium and Extraction : Dual Organization in the Andes», *American Ethnologist,* Blackwell Publishing, 1995, vol. 22, n.4, Nov., pp. 710-742.

Harris, Olivia, *To Make the Earth Bear Fruit : Ethnographic Essay on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. Londres : Institute of Latin American Studies, 2000.

Isbell, Billie J. *To Defend Ourselves*, Illinois : Waveland, 1978.

Lollo, Annalisa, « Crescere sulle Ande e raccontarle». En *Thule Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanística*, Perugia : Centro Studi Americanistici, 2005.

Luykx, Aurolyn, « Discriminación sexual y estrategias verbales femeninas en contextos escolares bolivianos». En Arnold Y. Denise, (compiladora), *Mas allá del silencio. Las fronteras de genero en los Andes*, La Paz : CIASE/ILCA, 1997, pp. 189-231.

Maybury-Lewis, David, « The Quest for Harmony». In David Maybury-Lewis and Uri Almagor, (editors), *The Attraction of Opposites : Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1989.

Meentzen, Angela, *Relaciones de genero, poder e identidad femenina en cambio*, Cuzco : Centro Bartolomé de Las Casas, Ded, 2007.

Molina, Cristóbal de (del Cuzco), 1573 [1947], *Ritos y fabulas de los incas*, Colección Eurindia, 14, Buenos Aires : Editorial Futuro.

Mogrovejo, Toribio A. de, « Libro de Visitas. Diario de la segunda visita pastoral, que hizo de su arquidiócesis el ilustrísimo señor Don Toribio Alfonso de Mongrovejo, Arzobispo de los Reyes. *Revista del Archivo Nacional*, II (1), [1593] 1920.

Ossio Acuña, Juan M. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima : Fondo Editorial PUCP, 1992.

Ossio Acuña, Juan M., *Relaciones interétnicas y verticalidad en los Andes*. Lima : Fundación Friedrich Ebert, 1980.

Ossio Acuña, Juan, M. *El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 1974.

Pachacuti Yamqui de Santacruz, Juan, *Relación de antigüedades deste reyno de Perú,* Madrid : Biblioteca de Autores Españoles, 1954 [1613].

Platt, Tristan, *Espejos y maíz : temas de la estructura simbólica andina*, La Paz : CIPCA, 1978.

Ramirez, Susan E. *El mundo al revés*, Lima : Fondo Editorial PUCP, 2002.

Silverblatt, Irene, *Moon, Sun and Witches. Gender Ideology and Class in Inca Colonial Perú*. Princeton (NJ) : Princeton University Press, 1987.

Venturoli, Sofía, « Tras las huellas de la migración : contextos históricos-culturales y patrones migratorios en la sierra peruana». In AHILA, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, *1808-2008 : Crisis y Problemas en el Mundo Atlántico*, Universidad de Leiden, Madrid, Berlín : Editorial Iberoamericana-Vervuert, 2009.

Venturoli, Sofía, « Huir de la violencia y construir. Mujeres y desplazamientos en la época de la violencia política en Perú». In *Conflitti, violenza e migrazioni. América Latina XX*

secolo, DEP, Revista di Studi sulla Memoria Femminile, n. 10 Luglio 2009, Università Ca' Foscari, 2009.

Venturoli, Sofía, « Organizzazioni femminili e accesso alla política in Conchucos, Perú», *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, Alma Mater Università di Bologna, II, vol. 2, 2010, pp. 92-114.

Venturoli, Sofía, *Los Hijos de Huari. Historia y etnografía de tres pueblos de la sierra de Ancash*, Perú, Lima : PCP Fondo Editorial, 2011.

Venturoli, Sofía, *Religioni del Perù antico*, Roma : Carocci, 2006.

Zuidema, R. Tom, *Reyes y Guerreros : Ensayos de cultura andina*, Lima : Fomciencias, 1989.

Zuidema, R. Tom, « Mito e historia en el antiguo Perú», *Allpanchis*, vol. 10, 1977, pp. 15-52.

Notes

1 Gelles Apul H., «Equilibrium and Extraction: Dual Organization in the Andes», *American Ethnologist,* Blackwell Publishing, 1995, Vol. 22, n.4, Nov., pp. 710-742.

2 Maybury-Lewis, «The Quest for Harmony». In David Maybury-Lewis and Uri Almagor, eds. *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1989, pp. 1-18.

3 Véase Gelles Apul H., 1995, *op. cit.*.

4 Véase entre otras, Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de Los Incas,* Fondo de Cultura Económica, Lima, 1991 [1604].

5 Pachacuti Yamqui de Santacruz, Juan, *Relación de antigüedades deste reyno de Perú,* Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1954 [1613].

6 Confronta Zuidema R. Tom, *Reyes y Guerreros: Ensayos de cultura andina*. Lima, Fomciencias, 1989. Zuidema R. Tom, «Mito e historia en el antiguo Perú», *Allpanchis*, vol. 10, 1977, pp. 15-52. Ossio Acuña, Juan, M. *El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1974. Platt Tristan, *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*, CIPCA, La Paz, 1978. Isbell, Billie J. *To Defend Ourselves*, Waveland, Illinois, 1978. Silverblatt, Irene, *Moon, Sun and Witches. Gender Ideology and Class in Inca Colonial Peru*. Princeton University Press, Princeton (NJ), 1987. Venturoli Sofia, *Religioni del Perù antico*, Carocci, Roma, 2006.

7 Véase por ejemplo entre otros Molina, Cristóbal de (del Cuzco), 1573 [1947], *Ritos y fabulas de los incas*, Colección Eurindia, 14 Buenos Aires: Editorial Futuro.

8 Confronta Isbell, Billie J. 1978, *op. cit.*, Platt Tristan, 1978, *op. cit.*, Ossio Acuña, Juan M., *Relaciones interétnicas y verticalidad en los Andes*. Fundación Friedrich Ebert, Lima, 1980. Silverblatt, Irene, 1987, *op. cit.*, Harris, Olivia, *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essay on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. Institute of Latin American Studies, Londres, 2000.

9 Véase en particular Arnold Y. Denise (compiladora), *Mas allá del silencio. Las fronteras de genero en los Andes*, CIASE/ILCA, La Paz, 1997.

10 Arnold Y. Denise, «Introducción». En Arnold Y. Denise, (compiladora), *Mas allá del silencio. Las fronteras de genero en los Andes*, CIASE/ILCA, La Paz, 1997, pp. 13-52.

11 Hay que considerar que cada comunidad andina está "afectada", a diferentes niveles, por una migración no solamente interna sino también internacional. Confronta Venturoli Sofia, «Tras las huellas de la migración: contextos históricos-culturales y patrones migratorios en la sierra peruana». In AHILA, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, *1808-2008: Crisis y Problemas en el Mundo Atlántico*, Universidad de Leiden, Editorial Iberoamericana-Vervuert, Madrid, Berlin, 2009. Venturoli Sofia, 2009, «Huir de la violencia y construir. Mujeres y desplazamientos en la época de la violencia política en Perú». In *Conflitti, violenza e migrazioni. America Latina XX secolo, DEP, Revista di Studi sulla Memoria Femminile*, n. 10 Luglio 2009, Università Ca' Foscari, Venezia, 2009.

12 Interpretaciones etnográficas ampliamente influenciadas por los estudios etnográficos que, como hemos mencionado, si por un lado dieron profundidad y historicizaron los estudios andinos, por otro lado los congelaron en esta búsqueda de categorías prehispánicas, "originarias" sin considerar muchas veces los saltos temporales.

13 Pequeños grupos de mujeres pueden modificar las dinámicas de una comunidad entera, y buscar maneras de reconocimientos nuevos.

14 Venturoli Sofia, *Los Hijos de Huari. Historia y etnografia de tres pueblos de la sierra de Ancash*, Peru, PCP Fondo Editorial, Lima, 2011.

15 *Ibídem*.

16 No es claro todavía, por falta de estudios, si esta área se ha encontrado, en época pre-inca, en la zona de habla culle que comprendía áreas de Conchucos que se encuentran más al norte, como la provincia de Pallasca.

17 Más que todo los hombres se desempeñan en las obras de construcción promovidas por la Municipalidad y las mujeres en la venta de alimentos o bebidas preparados en la casa.

18 Mogrovejo, Toribio A. de, «Libro de Visitas. Diario de la segunda visita pastoral, que hizo de su arquidiócesis el ilustrísimo señor Don Toribio Alfonso de Mongrovejo, Arzobispo de los Reyes. *Revista del Archivo Nacional*, II (1), p. 410, [1593] 1920.

19 En los documentos coloniales del área se utiliza el término *pachaca* para indicar un núcleo de cien familias, lo cual parece ser la versión ancashina de ayllu, pero no tenemos confirmaciones en la época moderna, pues hoy en día se utiliza el término ayllu. Véase también León Gómez Miguel, *Paños e hidalguía. Encomenderos y sociedad colonial en Huánuco*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2002. Tal como el ayllu, el término pachaca se utilizaba en época incaica para definir una unidad administrativa. Lo que no es claro, en los documentos revisados en los cuales aparece dicho término, es si con el término pachaca se indicase el mismo pueblo o una parte de eso (grupos –parentales– dentro del mismo pueblo), aunque por supuesto el uso que han hecho los españoles no necesariamente presupone una perfecta comprensión del concepto indígena; sin embargo, a veces parecen usarlo como sinónimo de pueblo, otras veces para una parte solo de eso ADH *385 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 4*; ADH *394 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 5*; ADH *526 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 9;* y otros).

20 ADH *526 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 9*.

21 Agradezco a la Comunidad de Yacya por haberme dado la posibilidad de leer y utilizar el manuscrito.

22 *Título de la Tierra de Yacya, Trascripción de la Subprefectura de Huari* 1982, p.18.

23 La plombagina, la piedra llamada shashal, que en la provincia de Huari se traduce como "frío-frío", deja manchas negras sobre la piel y sobre cualquier cosa que toque. Se parece mucho a la pizarra, y se utiliza hasta hoy en día como desgrasante en la fabricación de cerámica en toda el área de Conchucos.

24 Mogrovejo, Toribio A. de, *op. cit.*, p. 409.

25 AGN DI *Legajo 1 C.6 f.15*.

26 Agradezco a la comunidad de Acopalca y a su Consejo que me permitió leer y utilizar el documento.

27 Ramírez, Susan E., *El mundo al revés*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2002, p. 110.

28 Venturoli Sofia 2011, *op. cit.*.

29 Generalmente no es contemplada la posibilidad de que el problema reproductivo derive del hombre.

30 Meentzen Angela, *Relaciones de genero, poder e identidad femenina en cambio*, Centro Bartolomé de Las Casas, Ded, Cuzco, 2007. p.173.

31 La tierra representa todavía la primera fuente de subsistencia.

32 Para el caso de nuestra área véase Lollo Annalisa «Crescere sulle Ande e raccontarle». En *Thule Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanística*, Centro Studi Americanistici, Perugia 2005. También véase para Bolivia Luykx Aurolyn, «Discriminación sexual y estrategias verbales femeninas en contextos escolares bolivianos». En Arnold Y. Denise, (compiladora), *Mas allá del silencio. Las fronteras de genero en los Andes*, CIASE/ILCA, La Paz, 1997, pp. 189-231.

33 Últimamente, el desayuno se acostumbra tomarlo en una casa prestada en la misma Huari, donde se desarrolla el rito católico en la iglesia, para después subir a la comunidad y seguir con las celebraciones y el almuerzo. De todas maneras el desayuno siempre es doble: uno ofrecido por la familia del novio y otro por la familia de la novia.

34 Tradicional bebida de maíz andina.

35 Nos referimos al termino "política" en el sentido amplio de todas aquellas acciones que intentan influenciar los ámbito sociales colectivos y administrativos.

36 Véase diferentes interpretaciones, por ejemplo Bourque Susan C. – Kay Barbara, Warren, *Women of the Andes. Patriarchy and Social Change in Tow Perivian Towns*, The University Michigan Press, Michigan, 1985.

37 Véase Meentzen 2007, *op. cit.*, sobre el honor femenino como herramienta fundamental en la construcción y el mantenimiento de la familia y de la comunidad.

38 Sin embargo aunque Alicia tenga una situación mejor y mas paritaria que la mayoría de las mujeres de Acopalca, esto es debido a una suerte de "concesión" por parte del esposo, es decir es debido a su carácter dócil no a una conciencia clara de parte de Alica y del marido.

39 Ossio Acuña, Juan M. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Fondo Editorial PUCP, Lima, 1992.

40 Platt, Tristan, *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. CIPCA, La Paz, 1978 [1976], p.48.

41 Como por ejemplo las abuelas y las tías. Los nombres con los cuales los niños llaman también a los abuelos, *papachi* y *mamachi*, reproducen los que se utilizan para los verdaderos padres, subrayando el vínculo muy estrecho y directo con los abuelos.

42 Véase también Canessa Andrew, «Genero, lenguaje y variación en Pocobaya, Bolivia». En Arnold Y. Denise, (compiladora), *Mas allá del silencio. Las fronteras de genero en los Andes*, CIASE/ILCA, La Paz, 1997, pp. 233-250.

43 Venturoli Sofia, «Organizzazioni femminili e accesso alla política in Conchucos, Perú», *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, nº II, vol. 2, 2010, pp. 92-114.

44 Sobre «la habladuría» véase Meentzen, *op. cit.*, 2007.

45 Butler Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York & London: Routledge, 1993.

References

Electronic reference
Sofía Venturoli, « La pareja, ¿fundamento de la sociedad ? Dualismo jerárquico y relaciones de género en comunidades rurales de la Sierra de Ancash, Perú », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, Online since 02 October 2012, connection on 26 October 2012. URL : http://nuevomundo.revues.org/64030 ; DOI : 10.4000/nuevomundo.64030

About the author

Sofía Venturoli

Copyright

© Todos los derechos reservados