La canción quechua: simbología e ideología de la mujer andina *

Al discutir el papel de la mujer en la sociedad latinoamericana es común hablar de la subordinación de la mujer y del machismo correspondiente en las actitudes del hombre. La dicotomía hombre/mujer es tan familiar que llega a ser un estereotipo, que tiende a provocar comentario académico a la vez que busca expresión en formas más populares.

Un ejemplo de la comprensión popular de la dicotomía hombre/mujer se presenta en un disco comercial, peruano, «Paga la cuenta, sinvergüenza» [1]. En esta narración musical, la mujer llega a la cantina, en búsqueda de su marido, para pedirle plata. Lo ve allí, sentado entre sus amigos, y comienza a cantar la mujer:

Paga la cuenta, sinvergüenza
Paga la cuenta, sinvergüenza
Para pedir cerveza, sí tienes plata
Paga la cuenta, sinvergüenza
Paga la cuenta, sinvergüenza
Para emborracharte, sí tienes plata
Para pagar la luz, no tienes plata
Paga la cuenta, sinvergüenza
Paga la cuenta, sinvergüenza.

Mucho más tarde, el hombre decide regresar a casa y encuentra la casa cerrada con candado: «¡Ah, qué problema! Llego a mi casa y no encuentro a mi mujer. Seguro mi mujer está rogándose con las amigas. Se olvida que tengo que comer. Por eso soy tan flaco.» Después del monólogo, él, por su parte, canta y se queja de las actitudes de su mujer:

¿Porqué me dices sinvergüenza?
¿Porqué me dices sinvergüenza?
Para leer novelas, como te gozas
Para planchar la ropa, eres ociosa

* Quisiera agradecer a la Fundación Nacional de las Humanidades (N. E. H., Estados Unidos) y al Consejo de Investigaciones de las Ciencias Sociales (S. S. R. C., Estados Unidos) por las becas que me ofrecieron en varios años para realizar el estudio de las canciones de los quechuas.

[1] Agradezco la gentileza del doctor Enrique Mayer y Helaine Silverman en recomendar el estudio temático de este disco, en su posesión. «Paga la cuenta, sinvergüenza» es de Manuel Samaniego, M., Manzanaita y su conjunto (R. I. 20839).

¿Porqué me dices sinvergüenza?
¿Porqué me dices sinvergüenza?
Me cierras la puerta y echas candado
Corazón, me dices, estás pesado.

Termina la canción con los gritos de los dos en una pelea general; sin embargo, predomina el falsetto de la mujer con su «¡No me pegues!».

Al escuchar este grito femenino de «¡No me pegues!» que termina el disco peruano, estamos dispuestos a aceptar la conclusión de Lévi Strauss que «... la sociedad humana... es principalmente masculina» [2], y la frase expresada por Simone de Beauvoir que la mujer es del «segundo sexo». Seguramente, estos dos autores nos han guidado a aceptar la devaluación de la mujer, la cual persiste en la mayoría de las sociedades del mundo. Sherry B. Ortner, en un análisis que proviene de los escritos de *El segundo sexo,* de Simone de Beauvoir, y varios estudios de Lévi Strauss, traza las causas de la subordinación mundial de la mujer [3]. Su conclusión es que la mujer es vista como una parte de la «naturaleza» por sus poderes fecundos, mientras el hombre existe para crear obras más abstractas. La mujer, por medio de su cuerpo y sus funciones (la menstruación, la lactación), está relegada a una esfera doméstica donde sirve principalmente como guardián de la familia. No negamos que el papel carece de algún prestigio porque la madre transforma a los niños hacia los ideales «civilizados» de la cultura. Sin embargo, por su carácter psíquico y la personalidad femenina («más personal, subjetiva, menos abstracta») es restringida por la sociedad, confinada a las etapas más inmaduras del proceso de la socialización. Entonces, la sociedad persiste en su visión de la mujer como más aliada al sistema de la «naturaleza» que la «cultura», y las instituciones de la sociedad perpetúan esta actitud.

Dos antropólogas, Eleanor Leacock y June Nash, difieren de la perspectiva descrita por Orthner, en un artículo titulado «Las ideologías del sexo: arquetipos y estereotipos» [4]. Las dos hacen hincapié sobre el etnocentrismo de las pesquisas que tratan de definir el papel de la mujer, especialmente dentro de la terminología dialectal de la naturaleza y la cultura. Aunque respetan el impacto de la teoría de Beauvoir, proponen que ella tiene una dependencia en las formulaciones de Hegel en las cuales el hombre es visto como un agente «activo» mientras la mujer es denominada «pasiva», por su subdesarrollo. De Beauvoir traduce la filosofía hegeliana a su terminología existencial: «La mujer es inmanente; el hombre, transcendental» [5]. Al detallar la relación precisa entre la mujer y la naturaleza dice de Beauvoir: «A pesar de los poderes

---

[2] CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *The Raw and The Cooked,* trad. John y Doreen Weightman (N. Y.: Harper and Row, 1970), pág. 276.

[3] SHERRY ORTNER: «Is Female to Male as Nature to Culture?», en *Women, Culture, and Society,* editado por Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (Standford, California: Stanford University Press, 1974), págs. 67-87.

[4] ELEANOR LEACOCK, y JUNE NASH: «Ideologies of Sex: Archetypes and Stereotypes», *Annals of the New York Academy of Sciences,* vol. 285 (1977), págs. 618-645.

[5] SIMONE DE BEAUVOIR: *The Second Sex* (Nueva York: Knopf, 1952), págs. 57-58, citado en Leacock y Nas, pág. 619.

fecundos que la llenen, el hombre queda como el dueño de la mujer tal como él es de la tierra fértil; ella es destinada a ser dominada, poseída y explotada como la naturaleza, cuya fertilidad mágica ella encarna... Su papel se redujo al acto de nutrir, nunca crear. En ningún dominio creaba, mantenía al acto de nutrir, nunca crear. En ningún dominio creaba, mantenía la vida de la tribu dándole niños y pan, nada más» [6].

Para Leacock y Nash, la ideología de los papeles de los sexos sugiere una corriente etnocéntrica basada en la herencia del sistema cognoscitivo de los europeos. Hay evidencia histórica (las crónicas y los códices) que nos lleva a evaluar de nuevo la tan trillada subordinación de la mujer.

La mujer incaica

En el sector andino varios documentos aluden a la alta posición económica y religiosa de la mujer incaica. Irene Silverblatt, basándose en los estudios de las crónicas, describe la ideología que no consideraba a la mujer como un ser inferior. En su artículo «Mujeres incaicas bajo el dominio español» nos muestra que unas élites, *curacas,* gobernaron en la comunidad precolombina y hay mención de mujeres entre ellos [7]. La *coya,* la reina, también controlaba varias parcelas de tierra y tenía derechos a los productos de dichos terrenos para mantener los cultos de sus ancestros. Algunas tareas de la mujer le daban prestigio: el acto de tejer las telas reales y de la comunidad y hacer las cantidades de chicha para las fiestas del Estado. Además, se sabe que fue una reina que introdujo la costumbre de cultivar el maíz y hay referencias a unos terrenos de una reina que posiblemente servían como parcelas experimentales para la agricultura.

Más importante aún, al describir la estructura y la ideología de la sociedad incaica, es la existencia de un «paralelismo sexual» que daba tanta importancia a la mujer en la sociedad como al hombre. Un modelo que ilustra esta idea es un dibujo cosmogónico del altar del templo del sol, hecho por el cronista indígena Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamagua. Es Billie Jean Isbell quien ha trabajado con éxito con este modelo, explicándonos la importancia de la división del dibujo en dominios masculinos (representados a la izquierda) y femeninos (a la derecha) [8]. Es de esperar que en el centro aparece una figura de una placa de oro ovalada, el/la supremo(a) dios(a) Viracocha. De acuerdo con su posición central en el dibujo es fácil interpretarlo como un(a) dios(a) bisexual, andrógina(a), tal como se lo describe en varios versos precolombinos.

Silverblatt, citando los estudios de Zuidema, enfatiza por su parte cómo este modelo nos deja ver que la descendencia fue calculada a base de las líneas paralelas, la del hombre y la de la mujer. De acuerdo con este sistema, ambos sexos podrían

---

[6] SIMONE DE BEAUVOIR: *Te Second Sex,* págs. 63, 65, 66-67, citado por Leacock y Nash, pág. 619.

[7] IRENE SILVERBLATT: «Andean Women Under Spanish Rule», en *Women and Colonization: Anthropological Perspectives,* eds. Mona Etienne y Eleanor Leacock (Nueva York, 1980), págs. 156-158.

[8] BILLIE JEAN ISBELL: «La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina» *Estudios andinos* 12 (1976), págs. 38-40.

servir como un punto de referencia para la descendencia. Las mujeres calculaban la suya de sus *antepasadas*. También este paralelismo definía la transmisión de los bienes materiales y las obligaciones recíprocas determinadas por la sociedad [9].

Así se estructuraban todas las instituciones del imperio de los incas, aun en el sector de la religión. Es evidente que existían unas «ministras» que se dedicaban a adorar las antepasadas al lado de los ministros que realizaban las mismas funciones en cuanto a sus antepasados masculinos [10]. Este concepto de unos élites femeninas se difundió hasta las fronteras del territorio; además de servir como vírgenes en el *acllahausi,* las mujeres de muchos cultos locales tenían una representante religiosa en el Cuzco, igual como el sistema de los hombres.

En cuanto al sistema político prevalecía una unidad básica nombrada el *ayllu,* que funcionaba a nivel de familia nuclear o como entidad más grande, como el pueblo. Se compone de todas las familias extendidas y puede llegar a incluir la mitad de una comunidad. Silverblatt explica este concepto de parentesco con bastante detalle porque es el mecanismo que controla la división de los terrenos y la manera de heredar. En las crónicas vemos claramente que aunque los gobernadores incas apropiaron los terrenos del *ayllu* para adquirir productos agrícolas superfluos, también por medio de la estructura del *ayllu* la mujer heredaba terrenos de su madre y tenía el derecho de disponer de los productos de esas tierras.

Se modificó este sistema con la llegada de los españoles, quienes utilizaban más a los hombres que a las mujeres dentro de su sistema de colonialización. Los españoles seleccionaban a los hombres indígenas para los cargos de *curacas;* las mujeres estaban destinadas a casarse dentro de la jerarquía española para adquirir más *estatus* [11]. Pero esta acción en sí, casarse con un español, las llevaba al conflicto con la dominante ideología española, en la cual la mujer era considerada como un mejor, bajo la autoridad de su marido. Examinando los documentos se encuentran varios casos en que las mujeres incaicas, de sangre real, protestaban la legalidad de las leyes de herencia españolas. Una de ellas, Clara Payco, decía en su testamento: «Aunque no tengo ningún pariente, mi marido (español) no tiene ningún derecho a mis propiedades» [12].

La mujer indígena contemporánea

Con los hechos históricos ya establecidos, nos dirigimos a estudiar ahora la imagen contemporánea de la mujer andina. Nos propone una imagen típica Hildebrando Castro Pozo en su libro *Nuestra comunidad indígena,* en el cual el autor describe una escena muy común:

> El hecho, muy común en la sierra, que, a simple vista, valoriza plenamente la estimación que los padres tienen por sus hijos y los maridos por sus mujeres, es el que se observa cuando bajan

[9] SILVERBLATT, pág. 152.

[10] Cita la crónica de Hernández Príncipe; Silverblatt, pág. 156.

[11] SILVERBLATT, págs. 162-3.

[12] SILVERBLATT, pág. 163.

de las punas a las ferias: los hombres marchando a pie o cabalgando en asnos, sin más bagaje que sus ponchos y petaca-carteras o «chuspas» de lana a medio llenar de coca; mientras que las mujeres, cargadas como bestias, llevan en el «quipe» todos los productos que van a vender, a más el fiambre y de «yapa» la «huahua». No he podido constatar un solo caso en que un burro o un varón bajen cargados y la amable compañera tan sólo con el fruto del cariño «quipichado» [13].

En vez de detenernos emocionalmente frente al espectáculo de quién se monta en el asno, mejor miremos a lo que está adentro de este «quipe» que lleva la mujer en la espalda. No quitamos nada del valor del estudio de Castro Pozo, sin embargo, el examen de su contenido nos da la clave para entender mejor la relación especial entre hombre y mujer en la sociedad andina. Ella seguramente lleva productos para vender en el mercado; productos que ella misma ha decidido que no necesita para abastecer a la familia.

Olivia Harris, en un estudio de la mujer indígena en Bolivia, nos ofrece documentación contemporánea sobre el poder decisivo que tiene la mujer como parte de la pareja conyugal:

> Aunque [este grupo indígena] ve a todos los miembros de la familia como participantes en las decisiones mayores, ellos también reconocen que la mujer está más capacitada para hacer ciertas decisiones. Ella puede calcular qué cantidad de cada uno de los productos agrícolas se necesitarán para abastecerse en el año que viene, qué cantidad se puede vender y cuánto se debe guardar para semillas. También, como las mujeres participan en el quehacer diario de pastar las ovejas y los chivos, ellas tienen el conocimiento para hacer decisiones vitales acerca de los animales, cuáles deben ser trasquilados, cuáles reproducen bien, cuáles deben ser vendidos [14].

Estas observaciones son duplicadas por la antropóloga Sarah Lund Skar, en su análisis de la mujer en Matapuquio, Perú:

> En la casa familiar, el medio de la producción proviene individualmente del hombre y de la mujer, y la división del trabajo, si existe, es complementaria y no exclusiva. La actitud básica de pertenencia individual, unida con interdependencia económica, caracteriza la relación entre los sexos como una de respeto mutuo y de competición [15].

Skar nos da un ejemplo más concreto que contradice la imagen de la mujer subordinada al hombre:

> La competición entre los esposos existe en el hecho de que cada uno es consciente de la capacidad productiva de los bienes materiales. Hay constante observación entre los dos miembros adultos para que el otro cumpla con su deber. La porción de la cosecha que puede ser trocada es decidida por la mujer de la familia, aunque el hombre puede arreglar la transacción [16].

Comparte los resultados un estudio de Daisy Irene Núñez del Prado Bejar cuando

---

[13] (Lima: Perugraph Editores, 1979), pág. 83.

[14] OLIVIA HARRIS: «Complementarity and Conflict: An Andean View of Woman and Men», *Sex and Age Principles of Social Differentiation*, ed. J. S. La Fontaine (Nueva York: Academic Press, 1978), pág. 31.

[15] SARAH LUND SKAR: «The Use of the Public/Private Framework in the Analysis of Egalitarian Societies: The Case of a Quechua Community in Highland Peru», *Women's Studies International Quarterly*, vol. 2, núm. 4 (1979), pág. 449.

[16] SKAR, pág. 454.

describe la cosecha de maíz en Huaro (Perú). Aunque el producto en globo corresponde a los dos, al marido y a la mujer, a partir del entroje es de la administración directa de la mujer. Si el marido quiere vender una parte tiene que consultar con la mujer, mientras que la mujer puede trocarla según su parecer o convertirla en chicha para la venta, sobre lo cual el marido no puede ni debe hacer comentario:

> Aun en el caso de que se haya realizado una venta en total de la cosecha, la plata de la misma deberá ser entregada a la mujer, quien dispondrá de ella a su antojo, porque «ella sabe de eso el hombre que va a saber pues» [17].

Las canciones quechuas

Mi estadia entre un grupo de indígenas en el Ecuador nos ofrece algo al respeto a las ideas discutidas. El canto de una de las mujeres indígenas en los Andes centrales ilustra las definiciones auténticas de las preocupaciones femeninas. La provincia de Chimborazo es el sitio de la comunidad de Colta Monjas. Es una región muy poblada, cerca de un lago, que ha sido favorecida recientemente por la redistribución de la tierra. Los residentes indígenas compraron el terreno de una hacienda antigua, antes del movimiento de la «reforma agraria» de los años sesenta [18]. Porque el promedio de sus propiedades es pequeño, de unas tres hectáreas por familia [19]; el 70 por 100 de los hombres adultos obtiene empleo en la costa o son vendedores ambulantes por una parte del año [20]. En una situación ideal, las tareas diarias no se cumplen a base de una segregación sexual de la labor: las mujeres ayudan a sembrar, desyerbar y cosechar y no es tan raro ver que llevan sesenta kilogramos de totora al mercado central. Solamente en las ocupaciones de hilar y tejer lana se nota que la mujer practica la primera y el hombre se acostumbra de hacer la segunda [21].

«Ishqui purishun, ishqui causashun», una de las canciones que yo grabé de una mujer quechua de cuarenta y un años, demuestra el deseo de servir al esposo, que es una de las características deseadas en una esposa [22]. Mientras canta elabora una lista larga de las maneras en que ella va a servirle: cuidar a los niños, pastar los animales, trabajar en el terreno familiar, además de muchas tareas domésticas:

---

[17] DAISY IRENE NÚÑEZ DEL PRADO BÉJAR: *La reciprocidad como ethos en la cultura indígena,* tesis de bachillerato (Cuzco, Perú), Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco, 1972), pág. 37. Agradezco la cortesía del doctor Enrique Mayer, que me facilitó conseguir la tesis.

[18] EILEEN MAYNARD: «Indian-Mestizo Relations», en *The Indians of Colta: Essays on the Colta Lake Zone,* Chimborazo, Ecuador, ed. Eileen Maynard (Ithaca, Nueva York, Cornell University, Department of Antropology, 1966), pág. 114.

[19] ARCENIO REVILLA, y ANA B. DE REVILLA: «Apéndice I: The Hacienda of Colta Monjas», en *Indians in Misery: A Preliminary Report on the Colta Lake Zone, Chimborazo, Ecuador* (Ithaca, Nueva York, Cornell University, Department of Antropology, 1965), pág. 111.

[20] SYLVIA HELEN FORMAN: *Law and Conflict in Rural Highland Ecuador,* Ph. D. thesis (Berkeley, California, University of California, Berkeley, 1972), pág. 61.

[21] FORMAN, pág. 48.

[22] De una mujer, R. de Colta Monjas, 1975. Todas las canciones se refieren a este año y a esta mujer en particular.

	ai ñuca cusalla	*ai mi esposito*
	ai ñuca runalla	*ai mi hombrecito*
	cantami cuyasha	*de veras te querré*
	cantami servisha	*de veras te serviré*
5	tuta jatarishpa	*de noche levantándome*
	canmu servishami	*trabajaré para ti*
	amsa jatarishpa	*en la oscuridad me levantaré*
	canta cuyashami	*te amaré*
	Alli taxsashami	*bonito lavaré la ropa*
10	Alli pushcashami	*bonito sé hilar*
	Alli yanushami	*bonito cocinaré*
	Alli servishami	*bonito serviré*
	Ari cusa huahua	*Sí, mi «niño» cosa*
	Ari runa huahua	*Sí, mi «niño» hombre*
15	mana llaquinichu	*No lloro*
	mana manllanichu	*no tengo miedo*
	can mai rijpipish	*dondequiera que tú vayas*
	huasi cuidashallami	*la casa cuidaré*
	can maita rijpipish	*a donde quiera vayas*
20	shuj granota cuidashami	*los granos cuidaré*
	huasi cuidashami	*la casa cuidaré*
	huangu pushcashami	*con la rueca hilaré*
	millma tisashami	*la lana cardaré*
	poncho ahuachisha	*les mandaré a hacerte un poncho*
25	baita ahuachisha	*les mandaré a hacerme unas telas*
	canman churachisha	*te los daré para vestirte*
	ñucapish churasha	*yo también me vestiré*
	huahua cuidashami	*de veras cuidaré a los huahuas*
	grano cuidashami	*de veras cuidaré los granos*
30	allpapipish tsagmacushami cusacu	*en la tierra también estaré azondonando, marido*
	allpapipish trabajashami cusacu	*trabajaré, marido*
	papas jamashami	*las papas también escadearé*
	habas hamashami	*las habas también escadearé*
	granota pucuchisha	*haré que maduren los granos*
35	chipish katusha	*allá no más venderé*
	kulki japishami	*tomaré el dinero*
	huahuaman carasha	*a los niños daré de comer*
	huahuata cuidasha	*a los niños cuidaré*

Aunque pueda parecer que la mujer hace toda la rutina diaria, sabemos que es durante una temporada. Su marido, por razones económicas, ha salido como comerciante ambulante para ganar dinero que hace que la familia entre en el mercado nacional con efectivo. Ella le canta de sus esperanzas. Mientras ella cuida la casa y los

bienes, él debe traer los resultados de sus labores a la casa, pero ella no va a preocuparse con lo que él traiga. Es asunto de él; aquí vemos el «respeto y competición» del que nos ha contado Skar anteriormente:

	maimantapish shamui	*de donde quiera ven*
40	maimantapish tigrai	*de donde quiera regrese*
	can shamunapujca	*tu regreso*
	shuyacushamari	*de veras estaré esperando*
	can tigranapujca	*tu llegada*
	chapacushamari	*de veras estaré esperando*
45	tucui imatapi	*todo, cualquier cosa*
	ruracushamari	*estaré haciendo de veras*
	cuchi cuidashami	*el puerco cuidaré*
	huagra cuidashami	*la vaca cuidaré*
	can kulkihuanllalla	*con tu dinero*
50	shamujpipish cusa	*cuando tú vengas*
	can comerciashpalla	*con tu comercio*
	shamujpipish cusa	*cuando tú vengas*
	mana ñuca cari	*mi marido*
	chaita chapashachu	*no estaré espiando*
55	mana ñucacalla	*no, yo por cierto*
	chaita shuyashachu	*no, estaré esperando*

Sin embargo, ella tiene unas esperanzas que él realice una buena ganancia. Hace hincapié sobre el hecho de que los dos, los adultos, tienen que trabajar bien y trabajar igualmente para que viva contenta la familia, para que se mantenga.

	canpish trabajangui	*tú también trabajas*
	ñucapish trabajo	*yo también trabajo*
	causashunmi cusa	*así viviremos marido*
60	causashunmi runa	*así viviremos mi hombre*
	ishqui trabajashpa	*los dos trabajando*
	alli causashunmi	*bonito viviremos, por cierto*
	ishqui trabajashpa	*los dos trabajando*
	alli tiashunmi	*muy bien estaremos, por cierto*
65	huahuacunamunpish	*a los niños también*
	carashhunmi cusa	*vamos a dar comida, marido*
	huahuacunamunpish	*a los niños también*
	churachishun cusa	*vamos a vestirlos, marido,*
	canpish churachijpi	*cuando tú también te vistes*
70	ñucapish churaipish	*yo también me vestiré también*
	alli kulkihuanlla	*con bastante dinero*
	causashunmi cusa	*viviremos mi marido*
	alli huagratalla	*buenas vacas*

	charishunmi cusa	*vamos a tener, mi marido,*
75	alli cuchitami	*buenos puercos*
	charishunmi cusa	*vamos a tener, mi marido,*
	canca cusa huahua	*tú, mi «niño» marido*
	shujti trabajahuai	*en un trabajo trabajarás*
	ñucapish cusacu	*yo también, mi marido,*
80	shujti trabajasha	*en otro trabajo trabajaré*
	ishqui trabajashpa	*cuando los dos trabajemos*
	cushi causashunmi	*contentos viviremos, por cierto,*
	ishqui trabajashpa	*cuando los dos trabajemos*
	cushi purishunmi	*contentos andaremos, por cierto.*

Es de notar que en los versos 71-76 hay referencias directas a la compra de animales domésticos (ganado y puercos). Como muy poca parte de la cosecha es destinada para el mercado, y en gran parte sirve más para mantener a la familia, vemos que aquí hay una referencia al dinero en efectivo ganado por el hombre. Es una indicación concreta de la inversión de la ganancia del hombre que sigue patrones comunes en la sociedad. De acuerdo con unas cifras de 1965, se nota que el 77 por 100 de las familias son dueñas de tres puercos, pero el número de ganado que poseen las familias de Colta Monjas es bajo (el 39 por 100 son dueños de una sola cabeza de ganado) [23].

Aunque predomina la idea de compartir el trabajo, en otros versos cantados al hombre hay una distinción entre el dinero que pertenece al hombre por su propio comercio y los bienes de la casa, que son propiamente del dominio femenino. Ella se jacta de que tiene sus productos para vender y que comprará con su propia data, el fruto de su trabajo, unas necesidades para su indumento [24]. No va a tocar el dinero ganado por la industria de su marido:

Jala Rose María	
Jala Pacho Francisco	
cambaj pushcaj comercio	*tu trabajo hilado*
mana perdishachu	*no voy a hacerte perder*
cambaj milmaj comercio	*tu ganancia de la lana*
mana perdichishachu	*no voy a hacerte perder*
alli cuy charini	*unos buenos cuyes tengo*
alli lulun charini	*unos huevos tengo*
alli cuy charini	*unos buenos cuyes tengo*
alli lulun charini	*unos buenos huevos tengo*

[23] REVILLA Y REVILLA, págs. 114, 116.

[24] Sylvia Forman menciona específicamente casos en que la mujer tiene una cantidad pequeña de cebollas o huevos para vender, después de satisfacer las necesidades familiares. El dinero ganado por la mujer siempre es gastado de acuerdo con los proyectos o planes de las mujeres (Forman: comunicación personal, 1983).

alli lulun katusha	*buenos huevos voy a vender*
alli cuy katusha	*buenos cuyes voy a vender*
alli lulun katusha	*buenos huevos voy a vender*
alli cuy katusha	*buenos cuyes voy a vender*
chaita katushpaca	*cuando yo vendo éstos*
chaita vendicushpaca	*cuando yo estoy vendiéndolos*
kulki japicushami	*dinero estaré cogiendo*
medio japicushami	*unos medios (dinero) cogiendo*
anucu randishami	*una falda compraré*
bayeta randishami	*unas telas compraré*
chaita churajushami	*nueva ropa me pondré.*

El abuso de la mujer andina

Obviamente, cuando se trata del tema de la subordinación de la mujer tenemos que tomar en cuenta la costumbre prevalente de pegar a la mujer. Nos ayuda de nuevo el estudio *Nuestra comunidad indígena,* de Castro Pozo, donde él describe un hombre indio que «pegó la tunda del siglo a su cara mitad por haberse levantado con los zapatos nuevos con que se casó», o también otro que «quería desollar a su mujer porque no había aprendido a pelar un carnero» [25]. Nos dice que, sin duda, muchos abusos violentos de la mujer resultan del hecho de que el marido es «pegalón y celoso hasta con los perros» [26]. La ideología que resulta con este tratamiento se resume en la frase serrana «porque te quiero te aporrio» [sic] [27].

Seguramente este tema del abuso violento entre la pareja no nos presenta una novedad. En las fuentes europeas, desde el siglo quince, encontramos mención de estos abusos de la mujer y los mecanismos para controlar al marido violento. Tenían derecho a la institución nombrada «charivari», «Katzenmusik» o «rough music». La última se distingue de la siguiente manera:

> El marido culpable podría ser sujeto a un coro o cacofonía de varios hombres, mujeres y niños haciendo sonar campanas, ollas, sartenes y otros instrumentos varios. Andando por la comunidad hasta llegar a la entrada de la casa, ellos recitaban poemas o canciones en una manera brusca:
>
> *Ran-tan-tan. Ran-tan-tan.*
> *Al sonido de la olla*
> *Es para dar noticia que Tomás Trotter*
> *ha pegado a su buena mujer*
> *¿Para qué y por qué?*
> *Porque comía cuando tenía hambre*
> *Y bebía cuando tenía sed* [28].

---

[25] CASTRO POZO, pág. 104.

[26] *Ibíd.*

[27] *Ibíd.*

[28] RUSSELL P. DOBASH, y R. EMERSON DOBASH: «Community Response to Violence Against Wives: Charivari, Abstract Justice and Patriarchy», *Social Problems,* 28, 5 (junio 1981), págs. 568-69.

Si hacemos las preguntas retóricas «¿Para qué?» y «¿Por qué?» llegamos a percibir una lista de motivos que aparecen en muchos estudios de culturas comparadas: los celos, el alcoholismo, las frustraciones económicas, la insatisfacción con el empleo, la falta de medios de comunicación, etcétera [29]. Si queremos limitarnos a un estudio de los pueblos andinos podemos aprovechar del libro escrito por Charlene y Ralph Bolton, *Conflictos en la familia andina* [30]. Hacen una compilación de los conflictos domésticos en un pueblo cerca de Cuzco. La página del contenido nos da una idea de la variedad de los temas estudiados:

La paternidad negada.
El esposo violento.
El balde confundido con un amante.
La suegra entrometida.
El hijo protector de su madre.

Nos parecen ser unos temas cervantinos y podríamos imaginar fácilmente el cuento detrás de cada título. Pero además de un valor literario encontramos su significación testimonial porque los protagonistas nos explican su situación personal a la vez que la revelan al juez, al alcalde o a los antropólogos. Es una especie de historia oral que nos permite ver los mecanismos de la sociedad y el tratamiento de la mujer.

De acuerdo con estas historietas, es obvio que muchos son casos de abuso que viene después de la etapa de «sirvinakuy», cuando la pareja experimenta un casamiento de prueba. Más tarde, cuando el lazo es más formal con el casamiento, los dos empiezan a pelear con más frecuencia. Tenemos una explicación de parte de una mujer:

> Entonces, después que comencé a vivir con Bartolomé, después de un año, tuve un hijo y después otro. Cuando tuvimos dos hijos llevamos a cabo nuestro matrimonio. Después de esto comenzó a tratarme peor y peor. Me pegaba más y más cada vez que estaba borracho. Seguramente que no pegaba antes, cuando vivíamos en *sirvinakuy*, porque no había niños y no estábamos completamente casados. Yo podía dejarlo no más. Pero ahora tenemos hijos y no puedo dejarlo [31].

En el otro caso del «esposo violento» vemos la razón por otras dificultades matrimoniales en un pueblo chico: «La gente siempre está recordando a sus enamoradas o enamorados, incluso después de que se han casado. Por lo que irán donde sus amantes» [32]. Otro ejemplo, tenemos de una mujer ociosa. En esta pareja hay un reverso de los papeles tradicionales, como nos explica:

> Antonia no cocina. Isidro es el que cocina. No me gusta Antonia porque parece un hombre.

---

[29] Véase SUZANNE PRESCOTT, y CAROLYN LETKO: *Battered Women: A Psychosociological Study of Domestic Violence*, ed. Maria Roy (Nueva York: Van Nostrand Reinhold Co., 1977), págs. 72-96.

[30] Trad. por Jorge A. Flores Ochoa y Yemira D. Nájar Vizcarra (Cuzco, Perú: Centro de Estudios Andinos, 1975).

[31] «La esposa protectora», pág. 54.

[32] BOLTON Y BOLTON, pág. 44.

Es por eso que yo le digo «hombrecito». No hace nada ni presta atención a su marido. Isidro cocina y le sirve la comida. No sabe hacer nada [ella]. Va a su casa y se sienta allí [33].

Hay mecanismos para corregir estos abusos. Una de las mujeres, la que está casada con Bartolomé, apeló a su hermano para salvarle. Cuando el marido no le hizo caso, llegó la madre diciendo: «¡Qué lisura! Estás pegando a mi hija. Te voy a demandar si la sigues pegando» [34]. Más común es recurrir a la autoridad de los padrinos de la boda. En el caso de la mujer perezosa y su marido, los dos recibieron azotes de un fuete para hacer cambios en su manera de vivir [35].

Es de notar que el tema del abuso físico aparece en muchas de las canciones quechuas que grabé en el Ecuador durante los años 1974 y 1976. En el oriente ecuatoriano (región amazónica) la metáfora que predomina viene del verbo *taxsana,* «lavar la ropa». Las mujeres me explicaban que cuando el marido les pega es igual como si golpeara la ropa contra una piedra cerca del río para lavarla. En la sierra emplean más el verbo compuesto de la palabra *molino* y otro préstamo del español, *fregar:*

Ñuca aichataca	*la carne de mi cuerpo*
achcata molingui	*has hecho pasar por un molino*
ñuca cuerpotaca	*mi cuerpo*
achcata fregandi	*mucho lo fregaste*

No se sabe la razón de la riña, pero parece ser un acto sin provocación de la mujer en los versos que siguen:

can piñacujpipish	*cuando te estás enfadado*
imapina cusa	*¿qué me importa, mi esposo?*
can piñacujpish	*cuando te estás enfadado*
imapina runa	*¿qué me importa, mi marido?*
imataj yuyangui?	*¿qué cosa estás pensando?*
imataj pensangui?	*¿qué cosa estás considerando?*
mana servij cusa	*marido que no vale*
ashcu layaj cusa	*marido, como un perro.*

Aunque la mujer puede entender muy poco la causa de su maltrato, sí sabe que hay recursos que quedan dentro de su poder para hacer que se detenga el abuso. Puede recurrir a sus amigas y, más importante, buscará ayuda en su familia para garantizarse la protección personal. Se lo enfatiza con el uso gramatical en el contraste de emplear el verbo *tener (charina),* que se refiere a su débil lazo de obligación con las amigas y el fuerte posesivo *yuj,* cuando menciona su familia, que nombra su derecho a reclamos por medio de ellos:

---

[33] BOLTON Y BOLTON, pág. 61.

[34] BOLTON Y BOLTON, pág. 55.

[35] BOLTON Y BOLTON, pág. 60.

ñucapish	*yo también, yo también*
amiga charini	*amigas tengo*
ñucapish, ñucapish	*yo también, yo también*
pamilia charini	*familia tengo*
ashta ricunguilla	*muchos vas a ver no más*
ñucanchij carilla	*nuestros maridos*
tauca familiayuj	*muchas personas en mi familia*
tauca aylluyujmi	*muchas personas en mi* ayllu
canchij cusa huachua	*somos, mi marido, «niño»*
ama piñachingui	*no me molestes*

Si no se mejora la situación, ella hará la decisión de salir de casa, vivir con su propio dinero y con sus propias ideas de comportamiento conyugal. Su decisión se facilita por la capacidad de ser dueña de sus propias posesiones con las cuales entró el matrimonio.

> Tanto como las líneas del parentesco, el modelo de herencia, refleja la paridad esencial de las patrilíneas y las matrilíneas en la sociedad indígena. El terreno o las otras posesiones que una mujer o un hombre traen a su casa conyugal siguen perteneciendo a tal individuo y se lo consideran separadamente para los propósitos de herencia [36].

La idea de separarse depende también del poder de sus parientes; sin los fuertes lazos de parentesco tendría dificultad en sembrar y hacer la cosecha que depende del sistema de reciprocidad *(minga)*. Lo documenta el estudio de Susan Bourque y Kay Warren:

> Aun cuando las viudas y las madres solteras establecen sus derechos independientes a los terrenos comunes, ellas todavía dependen de los hombres para varias tareas cruciales en el ciclo agrícola. Los hombres pueden adquirir ayuda mediante labores recíprocas o contratando trabajadores. Las mujeres tienen una desventaja porque no tienen el mismo acceso a labores recíprocas como los hombres [37].

A pesar de las desventajas que le acarrean, a veces la mujer decide separarse. En esta circunstancia, la canción no es para gozos personales. Es un medio para comunicarse con el marido; la mujer indígena canta y canta hasta que su cónyuge se dé cuenta del estado de su ánimo y su deseo de no aceptar el dominio del hombre:

ñucapish ñuca	*yo también, yo*
yuyaimi cusacumi	*tengo mis ideas*
ñucapish ñuca	*yo, también yo*
kulkihuan causashami	*con mi propio dinero viviré*
ñuca ñucapish	*yo, también yo*

---

[36] FORMAN, pág. 36.

[37] SUSAN C. BOURQUE y KAY BARBARA WARREN: *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981), pág. 128.

yuyaihuan causashami	*con mis propias ideas viviré*
cantapish manalla	*nunca te*
rogashachu cusa	*voy a rogar, marido*
cantapish manalla	*nunca te*
rogashachu runa	*voy a rogar, esposo*

La voz femenina que canta así hace eco de una etapa previa en las relaciones entre hombre y mujer. Billie Jean Isbell nos ofrece el ejemplo de juegos competitivos (bailes, adivinanzas, desafíos verbales) que caracterizan la vida adolescente; tales juegos generalmente llevan a la participación en un acto sexual entre todos los jóvenes. De esta manera se establece el poder fértil de parte de la mujer, porque es ella la que inicia los contactos sexuales. También es lícito en estos «juegos» burlarse de los chicos por su falta de proeza viril, mientras la mujer se siente orgullosa y segura de sus poderes sexuales [38].

«Tukuyim qhariwarmi» (todo es hombre y mujer); así hablan los comuneros en Macha (Bolivia), que han explicado su cosmología a Tristan Platt. Las rocas, los cerros, las fuentes del agua, los bailes, las partes de la casa: todo se conforma con esta división, que es unificada en la idea de una totalidad *(yanantin)* [39]. Pero, como nos hace ver Olivia Harris, la descripción es bastante complicada al referirse a las definiciones del sexo *(gender)* a nivel de la sociedad. Aunque hay complementariedad entre el hombre y la mujer en la esfera matrimonial, en el nivel social, en el área de los ritos, las ceremonias y las agrupaciones sociales de la comunidad, la mujer no participa porque tiene que cocinar o cuidar los animales de casa. Está incluida y tiene gran voz en las decisiones de casa; sin embargo, en las actividades de la sociedad como grupo está excluida por las acciones de los hombres [40]. De aquí hay una contradicción y una ambigüedad hacia el papel de la mujer en agrupaciones más grandes que su unidad familiar.

Al percibir este aspecto de las relaciones en las sociedades agrícolas, enfrentamos un sistema que se modificará más con el aumento de la utilización del dinero en la sociedad. Parece que el contacto más frecuente con la costa efectuará aún más la evaluación ideológica de la mujer. Mientras hablamos de la subsistencia en la casa es «warmi kamachi» (la mujer manda, en aymará) [41], pero cuando la familia aumenta el cultivo de siembras para el mercado y orienta su consumo a los productos comerciales, las mujeres pierden su control sobre la administración de los recursos familiares. Aunque las mujeres se creen más capaces de hacer los negocios, especialmente con los compradores costeños, son los hombres quienes representan los negocios familiares en la costa [42]. Así con más «integración» de la comunidad en la economía nacional, tal vez veremos más asimilación al modelo dominante con el que comenzó este estudio.

---

[38] BILLIE JEAN ISBELL: *Gender in Andean Culture* (video transcript), 1983 (?), pág. 8.

[39] TRISTÁN PLATT: *Espejos y Maíz: temas de estructura simbólica andina* (La Paz: Centro de Investigaciones y Promoción del Campesinado, 1976), pág. 21.

[40] HARRIS, pág. 38.

[41] HARRIS, pág. 39.

[42] BOURQUE y WARREN, pág. 131.

Un mercado en Bolivia.

En todas partes, escucharemos la voz de la mujer gritando «paga la cuenta, sinvergüenza», porque la vida dependerá más del intercambio de los billetes de colores que de la compleja interacción entre familias, quienes están obligadas a ayudarse mutuamente para mantenerse. En el antiguo modelo andino predominaba otro punto de vista; si queremos preservarlo habrá necesidad de efectuar un cambio radical en el cual la mujer tenga igual acceso a las oportunidades de empleo, de educación y de representación política.

REGINA HARRISON
Bates College
Foreign Languages
LEWINSTON. Maine 04240 (USA)