

Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer. 1

Olivia Harris

INTRODUCCION

El análisis de los sistemas conceptuales binarios incluye a “hombre y a mujer” como paradigmas de categorías opuestas. En muchas culturas, el uso de las categorías “mujer y hombre”, para facilitar el pensamiento, parece ser parte de un sistema de ordenación en el que la mujer se encuentra ubicada en el lado menos valorado e inferior de la oposición. Es así que algunos autores han sugerido que la mujer es al hombre, lo que la naturaleza es a la cultura.² Otros han llamado la atención sobre la forma cómo se usa la mano izquierda o derecha para expresar las diferencias de género, en palabras de Evans Pritchard, “una leve asimetría orgánica se vuelve símbolo de una absoluta polaridad moral”(1973).

En el caso que yo pretendo analizar, esta polaridad absoluta está ausente: la oposición categórica se sustenta en la representación de la unidad de los opuestos y el orden de los géneros es complejo y está relacionado al contexto, sin asignarle mayor peso de modo consistente a una de las partes. En la cultura tradicional an-

dina, la unidad complementaria del lazo conyugal se reitera de manera que disuelve las categorías de oposición entre hombre y mujer.³ Esta unidad tiene un significado adicional por lo que el modelo de la conyugalidad se usa para definir los roles de género. Una crítica que se puede hacer a gran parte de la literatura acerca de la mujer, publicada en años recientes, es que sobre-enfatiza las relaciones conyugales en exclusión de otros muchos roles ejercidos por hombres y mujeres y muchas otras relaciones en que ambos están involucrados. Sin embargo, la identificación de la categoría "mujer", la cual es en esencia biológica y no social, con roles como mujer y madre, no es accidental. En muchas culturas se hace una identificación de esa naturaleza, mientras las categorías de masculinidad están menos atadas a los roles de esposo y padre (cfr. Edholm, Harris y Young, 1977).

De ahí que las limitaciones de las definiciones de género que se identifican cercanamente con roles conyugales sea uno de los temas que trato. Sin embargo, empezaré por detallar el uso que hacen los Laymis del concepto *chachawarmi*.⁴ En aymara, lengua materna de los Laymis, el término para hombre o esposo (*chacha*) y el de mujer o esposa (*warmi*) pueden ser combinados en un solo sustantivo —*chachawarmi*— y referirse a la pareja conyugal como *o*-unidad.⁵ *Chachawarmi*, hombre-y-mujer, representa simbólicamente muchas de las relaciones fundamentales de la sociedad andina, pero tiene una referencia social directa a la unidad doméstica campesina, la cual es la unidad básica de la economía tradicional andina. Nuevamente, las ideas de complementariedad y unidad, implícitas en el modelo de conyugalidad Laymi, en cierto sentido, proveen un modelo de la sociedad Laymi como un todo. La representación en este nivel se basa en la organización social y económica de la unidad doméstica.

Sin embargo, mientras ésta es una representación convincente, y más aún, una declaración normativa de cómo deben llevarse las relaciones conyugales entre hombre y mujeres Laymi, o por lo menos lo que deben aparentar, yo argumento que no podemos entender plenamente la relación entre hombres y mujeres Laymi en términos del concepto *chachawarmi*. Existen importantes rasgos de la relación de género que este concepto no explica, los cuales se derivan de la contradicción entre una organización social que crea unidades de los individuos de cada sexo, y definiciones de género al de la sociedad en conjunto, las que trascienden la unidad conyugal.

I. LOS LAYMIS

Es uno de varios grupos étnicos del norte de Potosí, Bolivia, y con una población de 7,000 personas, es uno de los grupos más grandes de la región. El norte de Potosí, así como el resto de los Andes, fue sometido al dominio español en los primeros años de 1530 después de haber estado dominado sólo pocas décadas por los Incas. Actualmente, esta región es sede de uno de los más grandes complejos mineros de los Andes. En la época colonial, la población de esta área fue la fuente de mano de obra compulsiva para las minas de plata de Potosí, y la agricultura y ganadería nunca llegaron a ser actividades comerciales en medida suficiente para destruir la economía tradicional. Hoy en día, los Laymi venden parte de sus productos agrícolas y pecuarios en el vecino complejo minero, pero rara vez trabajan en las minas o en las ciudades vecinas.⁶ Varios productos vitales para la subsistencia de los Laymi se consiguen a través del trueque y muchas veces el trueque se realiza a través de canales tradicionales con otros grupos étnicos, antes que vía el mercado. Si bien la economía Laymi no puede ser considerada como autosuficiente, tampoco se puede decir que está dominada por las relaciones de mercado. Desde la abolición del impuesto a la tierra en 1953, las obligaciones frente al Estado han tomado la forma de prestaciones de trabajo en los caminos por 3 días al año y la manutención parcial de los maestros rurales.

Los productos básicos —tubérculos, maíz, algunos cereales y frijoles— se producen todos dentro del grupo étnico, y los requerimientos de carne y lana se obtienen mayormente de sus propios rebaños de llamas y ovejas. Aun cuando pocos individuos en cualquier localidad poseen títulos, en la mayoría de los casos la tierra no es alienable y están obligados a distribuir los derechos de usufructo entre todas las unidades domésticas, de tal manera que todos tengan parcelas suficientes para su subsistencia en los diferentes microclimas de esa ecología montañosa.

En la actualidad, hay poca evidencia de la acumulación individual por algunas unidades domésticas que “prestan” tierras hayan tenido que vender su fuerza de trabajo. A las finales, residir en una localidad Laymi significa tener acceso a suficiente tierra para la subsistencia; junto con esto existe la obligación en cada unidad doméstica de auspiciar una de las fiestas que marcan el

calendario agrícola, de proveer los hombres que pelearán en defensa de la tierra Laymi, y de servir su turno en los cargos rituales y políticos. Las únicas excepciones a esto son un par de comerciantes que han puesto tiendas en el gran pueblo Laymi cercano a las minas, los administradores mestizos de unas pocas minas pequeñas, y los maestros rurales que luchan en el aislamiento durante medio año para enseñar a los niños Laymi las nociones básicas de la "civilización" —leer, escribir, sumar— y el himno nacional.

La identidad de los Laymis como grupo está claramente marcada, tanto social como territorialmente. Se distinguen en su estilo de vestir, y en las expresiones artísticas —música y textilería— difieren sistemáticamente de sus vecinos. Son un grupo mayormente endógamo y tienen un sistema rotativo interno de autoridades políticas y religiosas. Su territorio, dividido en dos áreas separadas, tiene fronteras claramente demarcadas identificado como tierra laymi. Aun cuando existen obvias diferencias de riqueza y acceso a la tierra, dentro del grupo no existe una diferenciación social sistemática, ni siquiera jerarquías de sub-grupos. Como tal, los Laymis son un buen caso donde se puede examinar al sexo como principio de diferenciación social, en un grupo sin trabas por otras formas segmentadas de estratificación.

El hecho de que el territorio se encuentre en dos bloques definidos no es un accidente histórico, sino que se relaciona directamente a la configuración ecológica andina y la forma cómo la ecología ha sido usada por los pueblos andinos. Al igual que en cualquier contexto andino, las variaciones ecológicas son enormes y, por consiguiente, lo son también las posibilidades de la agricultura y la ganadería aun en áreas pequeñas. En el caso de los Laymis, la mitad de su territorio está en la zona alta sin árboles, el suni, a una altura de 11,000 y 15,000 pies donde crecen ciertas variedades de tubérculos junto con el trigo, avena y frijoles, y donde pastan rebaños de llamas y ovejas. La otra mitad del territorio Laymi se encuentra a varios días de camino, donde la cordillera andina occidental es interrumpida por profundos desfiladeros donde los ríos cortan camino hacia el Amazonas. En esta zona *likina* —a una altitud de 7,000 y 9,000 pies— la ecología es radicalmente diferente; aquí se produce maíz, zapallos, pimientos y varios cereales. Es también la principal fuente de madera.

Como es conocido, en la economía indígena andina, los productos de ambas zonas ecológicas son de uso corriente en cada

unidad doméstica. El acceso a ellas se ha mantenido históricamente aún hasta hoy en día a través de lazos de parentesco más que por el desarrollo del mercado o una clase de mercaderes itinerantes (Murra, 1975 p. 59-115). En el caso de los Laymis existe evidencia documental del año 1592, de que la agrupación política mayor de la cual ellos fueron parte, tenían tierras tanto *suní* como *likina*, en las áreas en que hasta hoy las mantienen, a pesar que la extensión de esos territorios se haya reducido en parte por la intromisión de terratenientes extraños a la zona.

II. CHACHAWARMI COMO CONCEPTO

Se deduce de las fuentes disponibles, que los Incas, al conquistar nuevos territorios, hicieron que los pueblos conquistados se rigieran bajo los conceptos y organización política Incas. Sea que debamos explicar de esta manera los rasgos comunes en las estructuras simbólicas a través de todo el antiguo dominio incaico, o lo debamos ver como resultado de un proceso más gradual de difusión, es ciertamente notable cuán persuasivo es el símbolo del *chachawarmi*, de hombre-y-mujer, Silverblatt (sin fecha) sugiere que parte de su significado podría derivarse de la naturaleza andrógina de la deidad creadora precolombina Viracocha, dios chanca cuyo culto fue asumido por los Incas. En nuestros días, los Laymis no reconocen esta deidad, pero la unión de macho y hembra está explícita en gran parte de su cosmología. Así es que no sólo el sol y la luna (figuras centrales en el culto de los incas) son vistos como masculino y femenino, sino también existen formas masculinas y femeninas de rayos y relámpagos; la Pachamama —la tierra fértil— es femenina y su contraparte masculino son los picos de las montañas. Algunas piedras sagradas y lugares en las montañas donde han caído rayos, se consideran como guardianes de la sociedad humana, y ellos se presentan como emparejados sexualmente. Platt (1976) hace un extenso análisis de la importancia de lo masculino y femenino como una matriz simbólica para los Macha, un grupo étnico vecino.

El concepto de *chachawarmi* va más allá de la atribución de características de género a los guardianes sobrenaturales. Por ejemplo, los principales productos, el maíz y la papa, son respectivamente masculino y femenino, así como las principales especies ganaderas: llamas y ovejas. En todo ritual, la pareja *chachawarmi* debe estar necesariamente presente en forma de un matri-

monio humano. Los solteros que apadrinan un ritual deben buscar acompañante del sexo opuesto. Durante varios momentos de un elaborado ritual, la pareja *chachawarmi*, se paran una al lado del otro, la mujer a la izquierda y el hombre a la derecha, cada uno con dos copas, —la más grande en la mano derecha y una más pequeña en la izquierda— y hacen libaciones para propiciar la fertilidad de ellos mismos y la de la comunidad. Frecuentemente estas libaciones a su vez se ofrecen a parejas *chachawarmi*, las divinidades tutelares anteriormente mencionadas, y a los ancestros masculinos y femeninos. Así en el ritual, la unidad del hombre y la mujer se repite en múltiples contextos.

Esta idea de unidad está muy bien ilustrada por el uso de las manos que, como lo han demostrado Needham y otros, siguiendo a Hertz (Needham 1973), han servido en muchas culturas como símbolo de diferencia sexual.

Mientras los Laymis siguen el modelo común de igualar lo masculino con la derecha y lo femenino con la izquierda, en general, un acto ritual adecuado en el pensamiento Laymi debe ser ejecutado con ambas manos. Es así que las libaciones formales se sirven con ambas manos sucesivamente —en primer lugar de la vasija de bebida tenida en la mano derecha y luego de la mano izquierda. Una reverencia ritual exige besar ambas manos del recipiente; y así mismo, la comida y la coca⁷ se deben recibir siempre con ambas manos. He aquí una ilustración de la especificidad del concepto *chachawarmi*, y una que lo diferencia mucho de la literatura acerca de la “oposición complementaria” donde se nos presenta sólo una serie de antítesis recurrentes.

A través del ritual se celebra la importancia de la pareja marital, y se localiza en esta unidad el bienestar de la comunidad entera. Los roles biológicos de los sexos en la reproducción de la especie humana, están obligados a representar la reproducción de todo el entramado social, esto es, no solo la reproducción de los seres humanos, sino también el bienestar de la comunidad, la fertilidad de la tierra y de los animales. Además, los Laymis se perciben ellos mismos como grupo en términos de la pareja fértil *chachawarmi*. Por ejemplo, como se mencionó líneas arriba, su territorio está dividido: en el *suní* de las alturas, con sus temperaturas extremas, la tierra deberá descansar por seis años como mínimo después de tres años bajo cultivo; mientras que la zona templada de menor altura *likina* produce en mayor abundancia y en mayor variedad. Sin embargo, los productos de ambas zonas son

esenciales para la subsistencia de la unidad doméstica y es así que las dos zonas se perciben en una relación de unidad complementaria, aunque ambas zonas están separadas por un trayecto de muchos días de camino en territorio de otros grupos étnicos. La zona baja *likina* se concibe como más fuerte; en ella las cosechas se producen cada año sin rotación, y son de una gran variedad. De igual manera, se dice que es masculina en razón de su “fuerza” en comparación con la zona *suní* de las alturas, donde la tierra es “más débil” y necesita descansar antes de producir. Esta zona la perciben como femenina. De tal manera se afirma una relación metonímica entre la pareja conyugal como *chachawarmi*, y el territorio dividido de los Laymi.

Una relación similar se establece entre las zonas de *likina* y *suní*, como entre las dos construcciones que componen cada hogar Laymi, a saber, la cocina y el almacén. En la cosmología Laymi, la cocina es la casa femenina y el almacén la masculina, de la misma forma que la zona *likina*, siendo más productiva, se considera el almacén de donde se toman los alimentos hasta la zona *suní* para procesarlos y consumirlos. Encontramos aquí una analogía compuesta: por un lado, de la pareja *chachawarmi* con el hogar —con las estructuras que conforman el espacio concreto de ubicación de la unidad doméstica— y por otro lado de ambos, —hogar y pareja conyugal— con las dos distintas zonas territoriales Laymi. (ver figura).

*Percepción de la identidad entre los Laymis —como grupo— y la
unidad doméstica individual.*

Laymis

(zona baja) *Likina*
almacén

suní (zona alta)
Cocina

(hombre) *chacha*

warmi (mujer)

Chachawarmi
(unidad doméstica)

Volveré al tema de la centralidad de la unidad doméstica dentro del pensamiento y la organización Laymi. Pero antes precisaré la relación hombre-mujer tal como se concibe en la diada

chachawarmi. Veamos primero la relación entre *likina* y *suní*. Al explorar los conceptos Laymi, me parecía ilógico que la zona alta se concibiera como femenina; en principio pensé encontrar una analogía directa entre la oposición arriba: abajo y masculino: femenino, en base a la asociación entre los picos de las montañas masculinos y las tierras productivas femeninas bajas; en segundo lugar, la región alta *suní* parecía ser la sede del poder político para el grupo entero. De hecho, el grupo étnico vecino de los Macha hace una conexión explícita entre la dominación política y la mayor fertilidad con las zonas ecológicas alta y baja respectivamente, y con la asociación correspondiente de la zona alta con el macho y zona baja con la hembra (Platt 1976).

La naturaleza paradójica de la inversión que hacen los Laymis de esta analogía está en el hecho de que tanto la vida política formal dentro del grupo como el trato con los extraños están en manos de los hombres. Los cargos políticos rotan entre los representantes masculinos de las unidades domésticas. Las dos principales autoridades de los Laymis, llamadas “segundos mayores”, tradicionalmente vivían en la zona *suní* mientras duraba su cargo. La explicación que ofrecen los Laymis de esta configuración de relaciones es que la *likina* es la región más fuerte en términos de productividad y, que la zona débil *suní* domina a la *likina*, igual como en el hogar, la mujer más débil tiene la voz de control sobre su marido más fuerte.

Sin embargo, el “control” debe entenderse como administrativo en vez de coercitivo. Tal como lo perciben los Laymis, la zona alta no domina a la zona baja, sino que tan sólo provee la sede a la autoridad política. De manera similar dentro del modelo *chachawarmi* cualquier predominancia es bastante relativa y debe ser entendida sobre todo dentro del contexto de la mutua- lidad reinante en la relación. Esto nos recuerda la descripción de Marcel Granet de las oposiciones complementarias en el simbolismo chino: “Nunca encontramos oposiciones absolutas: el zurdo no es necesariamente siniestro ni tampoco lo es su contrario. Una multitud de reglas muestran que la izquierda y la derecha predominan alternadamente” (1973) (ver también Willis 1967 para un enfoque similar).

Dos puntos más ilustrarán lo que ya he dicho.

En primer lugar, la asociación que frecuentemente se hace en la etnografía entre la mujer y la naturaleza, y el hombre y la cultura, es derogatoria tanto de la naturaleza como de la mujer,

y se asocia frecuentemente con creencias acerca de los peligros de la contaminación ocasionada por la menstruación y el parto. Es significativo que en el caso Laymi la menstruación, lejos de entenderse como contaminante, se toma como el período en el que la mujer es más fértil. No pude descubrir que se pensase en la menstruación como algo contaminante y peligroso, o que la mujer se halle por ello más cercana a la naturaleza. De igual forma, existen pocas creencias que asocien el parto con estados de peligro o contaminación ritual.

Una segunda ilustración de este argumento se extrae de las ideas acerca de la muerte de hombres y mujeres solteros. Se considera sumamente desafortunado el hecho de morir sin haber llegado al matrimonio, y el cuerpo tiene que enterrarse con un compañero simbólico para la otra vida: una gallina para el hombre y un gallo para la mujer. Se cree que las personas solteras tienen un camino mucho más difícil hacia la tierra de los muertos. Sólo pueden viajar de noche, acto que es considerado por los Laymis inapropiado para los seres humanos, y en lo posible evitan realizar estos viajes. El camino de las almas solteras pasa por arbustos espinosos, mientras que los casados pasan por senderos limpios y durante el día. En esta creencia hay una clara oposición entre la naturaleza y la cultura: las almas casadas pertenecen a lo cultural, viajando por caminos culturalmente reconocidos, y de día, como hacen los seres humanos. Las almas solteras en cambio quedan fuera de la esfera cultural, viajando de noche, como los animales y las brujas.

Si estos son los correlatos sociales de la oposición naturaleza/cultura para los Laymis, esto nos sugiere que lo masculino y lo femenino en conjunto es identificado con la cultura en esta oposición. Es la cooperación fructífera entre mujer y hombre como unidad lo que produce cultura, y se contrapone a la persona soltera como no-cultural; la cultura se basa en la dualidad, contrastándose con aquello que quedó solo, cuando debería estar emparejado.⁹

III. LA UNIDAD DOMESTICA LAYMI

a) *La unidad doméstica como unidad social.*

La insistencia conceptual en la pareja *chachawarmi* encuentra eco de alguna manera en la organización doméstica. En efecto, una referencia lexical en aymara para identificar la unidad do-

méstica es *chachawarmi*.¹⁰ Muchas de las características del concepto *chachawarmi* se derivan de la relación económica marido/mujer dentro de la unidad doméstica.

En los Andes los rituales finales del matrimonio se realizan después de que la pareja ya haya vivido junta —probablemente varios años— en la casa de la familia del hombre. El concubinato inicial es el resultado de un cortejo entre la pareja, donde los padres no ejercen un rol formal. Mientras que no se realice los rituales finales, cualquiera de las dos partes es libre de terminar con la relación. Sin embargo, luego de los rituales matrimoniales la separación ya no es posible, y los dos únicos casos de separación permanente de los que escuché involucraron a personas que, como consecuencia, tuvieron que dejar la comunidad Laymi. Teniendo en cuenta que luego de los rituales matrimoniales se crea una unidad doméstica, se deduce que la única causa natural que destruye ésta es la muerte.

Las estructuras de parentesco a través de toda la región andina son predominantemente bilaterales (ver Lambert, 1977). Existe poca diferenciación entre hermanos y afines de la misma generación de Ego; cada unidad doméstica tiene un conjunto único de relaciones con otras unidades similares, y hace uso de los lazos de parentesco por ambos lados, femeninos y masculinos.

No obstante, aún cuando la linealidad no es enfatizada entre los Laymis, la “bilateralidad” de su sistema de parentesco de hecho toma un sesgo hacia los hombres tanto en las formas de herencia como en las pautas de residencia. La tierra en grandes unidades es propiedad de unas pocas personas que distribuyen las parcelas entre sus parientes agnáticos. La mayoría de los Laymis tienen acceso a la tierra a través de lazos agnáticos de parentesco y como consecuencia conforman grupos agnáticos corporativos en algunos contextos. Como resultado el matrimonio es usualmente virilocal, salvo que la mujer herede en ausencia de herederos masculinos.¹¹

Por lo tanto, mientras que en términos formales las relaciones de parentesco se basan en principios cognáticos, en la práctica los lazos agnáticos tienen una significancia grande a nivel local. En cualquier aldea es probable que exista un núcleo de hombres emparentados en línea agnática cuyas esposas son extrañas, relacionadas unas a otras a través de sus maridos.

b) *La unidad doméstica como unidad económica*

A mi parecer, un análisis de la unidad doméstica como una unidad económica nos revela el mismo tipo de discrepancias. Aún cuando espero mostrar las limitaciones del modelo *chachawarmi* tanto como símbolo, así como principio de organización social, no es menos cierto que las relaciones económicas entre la mujer y su marido corresponden, al menos formalmente, al esbozo de la Sección I del *chachawarmi* como concepto. En la alocaión del trabajo, encontramos los principios de igualitarismo y complementariedad que hemos mencionado líneas arriba. La agricultura es llevada a cabo equitativamente por todos: en el tiempo de siembra como en el de cosecha el marido y la mujer deben trabajar juntos. Se piensa que la ausencia de uno de ellos traerá mala suerte.¹² El pastoreo del ganado se reparte según criterios de sexo y edad, de manera que las mujeres y niños pasten los rebaños de ovejas y cabras, los cuales necesitan ser llevados a pastar diariamente, mientras los hombres realizan el largo viaje, pero menos frecuente, a la cumbre de las montañas para cuidar las llamas. Mientras personas de cada sexo pastorean los animales destinados a unos y otros, de tiempo en tiempo, esta división del trabajo en la práctica corresponde a una división sexual en la propiedad de los animales. Sobre el principio de que la "propiedad" deriva fundamentalmente del trabajo invertido, las mujeres tienden a ser propietarias de ovejas y cabras y los hombres de las llamas.

Es así que en las labores productivas que son de importancia primaria para la subsistencia, se encuentran los principios tanto de unidad como de complementariedad. El producto del trabajo agrícola compartido de la unidad doméstica se entiende pertenece a toda la unidad doméstica, idea que se refleja en las pautas de herencia. En el pastoreo, donde existe una división de tareas, la propiedad, el control y la herencia derivan básicamente del trabajo invertido, pero la unidad doméstica puede hacer uso del ganado de todos sus miembros.

Sin embargo, existen casos de una división del trabajo más estricta basada en las diferencias sexuales. Por ejemplo, al arar se usa generalmente una pareja de bueyes, y los Laymis creen que sólo deben ser manejados por un hombre,¹³ mientras que la colocación de la semilla en la tierra debe ser hecha por una mujer. De allí que la división tecnológica del trabajo en la siembra demanda la participación de ambos, hombre y mujer, es decir, de

la pareja *chachawarmi*.

Un segundo ejemplo está en el tejido —la producción artesanal más importante realizada por los Laymi. La mayor parte de su necesidad de telas y vestido la cubren con su propio trabajo y lana, y los tejidos de la región son justificadamente renombrados por su fina textura y belleza en la mejor tradición de esta expresión artística andina. Los hombres tejen grandes cantidades de paño fino, usualmente sin adorno, en telares de pie. Con este material cosen la mayor parte de sus ropas básicas: vestidos, pantalones, faldas, sacos y fajas. Las mujeres usan el telar horizontal o de cintura y tejen telas más durables y pesadas, generalmente con mucha ornamentación, las cuales sirven para las ubicuas mantas para cargar —el *awayu*— los ponchos, frazadas, costales, cinturones, bolsas y correas. Ninguna persona del sexo contrario conoce la forma del tejido del otro, y cada cual posee sus propios implementos de tejido. Es esta división infrangible del trabajo de tejido una de las urgentes razones que se menciona para casarse.

Mucho se ha escrito acerca de las supuestas bases fisiológicas de la división sexual del trabajo; más convincentemente, Judith Brown ha propuesto que uno de los criterios universalmente predominante en la división sexual del trabajo es el requerimiento de que las tareas femeninas sean compatibles no tanto con el embarazo y la lactancia, como con la crianza de niños pequeños (Brown, 1970). Muchos rasgos de la división sexual del trabajo Laymi confirman esta tesis. Por ejemplo, las labores femeninas no son llevadas lejos de la casa y frecuentemente requieren de menor concentración que las masculinas. Pero donde estos determinantes pragmáticos pueden considerarse aplicables, como en la asignación de tareas del pastoreo, la división de trabajo es informal y flexible: cada sexo puede hacer el pastoreo del otro si la ocasión lo requiere. El llamado “trabajo doméstico” es otro ejemplo del mismo principio: es tarea femenina cocinar, acarrear agua, limpiar la casa, lavar la ropa; pero los hombres pueden realizar estas tareas y lo hacen cuando la mujer se enferma, está ausente o está ocupada en otra tarea.

Esta división funcional del trabajo debe considerarse aparte de las estrictas reglas que regulan los casos del arado/siembra y el tejido. Aquí la división sexual del trabajo es estricta y es reforzada por las sanciones rituales (amenaza de infertilidad en el caso de arado y siembra) o la supuesta ignorancia de la técnica apro-

piada (en el caso del tejido). En el tejido no existe división tecnológica del trabajo —cada individuo produce solo, y el producto final, tela, es el mismo para los dos sexos. Ambos sexos necesitan los tejidos producidos por el otro y por lo menos en teoría ambos sexos invierten similar cantidad de tiempo en la producción de tela.¹⁴

El análisis de los principios de la asignación del trabajo en sí no indica la intensidad relativa de la inversión del trabajo. Como muchos han señalado, la mujer trabaja una doble jornada: no sólo participa igualmente con el hombre en la producción, sino que además de eso deben realizar una serie de tareas domésticas que no son compartidas por los hombres. Este es también el caso de los Laymis, aunque me pareció que el grado de desigualdad en la inversión de trabajo entre hombres y mujeres era altamente variable. Sin embargo, la doble carga de las mujeres implica al final el control del consumo, a través de su rol particular de cocineras. En términos Laymi es ésta la razón por la que las mujeres dominan dentro de la pareja conyugal, según mi descripción anterior. Aunque los Laymi ven que todas las decisiones importantes en la economía doméstica se toman conjuntamente por los miembros adultos, también reconocen que la mujer está en una mejor posición para tomar ciertas decisiones: ella puede calcular cuánto de las reservas de productos de primera necesidad se necesitarán para subsistir el próximo año, cuánto se podrá vender, y cuánto deberá quedar para semilla. Nuevamente, siendo el pastoreo su diaria tarea, las mujeres están en buena posición para tomar las decisiones vitales en relación al ganado de la casa: qué animales pueden sacrificarse, cuáles trasquilarse, cuáles son buenos padrillos y cuáles deben ser vendidos.

En otro sentido, las mujeres también tienen otro margen de control dentro de la unidad doméstica, dentro de la pareja *chachawarmi*, aunque nunca me lo propusieron ellos mismos como un ejemplo. Esto es en lo relacionado al tamaño de la familia. Los Laymis controlan conscientemente el crecimiento de su población, y se mofan de sus vecinos a quienes, a su modo de ver, se “reproducen como animales”. Consideran importante mantener una relación tierra/mano de obra bastante estable. De hecho, el tamaño de la familia es un determinante crucial del grado en que las vidas de las mujeres están sobrecargadas por el peso del embarazo, lactancia y la crianza de niños, y es significativo que el control del tamaño de la familia depende en última instancia de la

decisión de la madre. Adicionalmente, la madre controla el trabajo de sus hijos y los niños pequeños hacen las mismas labores —tanto en el pastoreo como domésticas— como las niñas.

Aún cuando se interpreta estos datos como demostrativos de una economía doméstica efectivamente controlada por las mujeres, o una en la que la mujer tiene igual voz que su marido en las decisiones económicas, no concuerda con el modelo de la familia campesina patriarcal de los escritos clásicos sobre el campesinado recientemente revisados en base a la muestra etnográfica mundial por Michaelson y Goldschmidt (1971). Si hay elementos de las relaciones sociales Laymi que deben considerarse patriarcales, éstos no se ubican primariamente en la unidad doméstica.

Dentro de la unidad doméstica, la organización socioeconómica encaja con la representación del *chachawarmi*. Cada unidad doméstica tiene acceso independiente a la tierra: ella inicia un proceso laboral agrícola independiente y en general consume conjuntamente el producto común. La división del trabajo rara vez requiere la participación de más de dos personas y éstas usualmente se requiere socialmente que sean marido y mujer. En el caso de la ganadería y el tejido de la lana que se deriva de aquella, la división social del trabajo nuevamente asegura la cooperación mutua entre hombre y mujer. En términos de decisiones domésticas a las finales la mujer tiene la palabra decisiva, al menos en la percepción de los Laymi. El sistema de parentesco bilateral asigna pesos comparables a los lazos formados a través del marido y mujer, y la ausencia de fuertes principios lineales de grupos corporativos de parientes da a la unidad doméstica cierta identidad y autonomía respecto a otras unidades similares. De particular relevancia es la regla que prohíbe el divorcio. La racionalidad económica de prohibir la separación conyugal de largo término, armoniza totalmente con la organización doméstica y su representación simbólica. De igual modo que en la esfera simbólica el *chachawarmi* es una unidad complementaria, así también en la sociedad la unión de la mujer y el hombre no puede romperse.

IV. LIMITACIONES EN EL MODELO DE UNIDAD DOMÉSTICA DE LA SOCIEDAD LAYMI

Es común en los estudios de campesinado designar la unidad doméstica como la “Unidad básica” de la sociedad y la economía (ej. Wolf (1966) y Shanin (1972)). En el planteamiento

de autores como Chayanov (1966) y Sahlins (1974) la unidad doméstica es vista esencialmente como un sistema autoregulado, que enfrenta todas sus necesidades de subsistencia; y que es virtualmente autónomo de otras "unidades básicas" similares. Sin embargo, esta aseveración enfoca la empresa individual, con exclusión de las condiciones sociales que garantizan la continua reproducción de la empresa en su forma particular. Ver a la unidad doméstica individual como autosuficiente sirve con el fin de estimular la discusión. En la práctica, una multitud de diferentes tipos de relaciones de intercambio, de bienes y servicios, vincula a unidades domésticas separados, así como las dos zonas ecológicas separadas y a su vez a los mismos Laymis con la economía más amplia. En la mayoría de los casos, es la unidad doméstica la base del intercambio, pero la sociedad Laymi no puede ser entendida simplemente como una aglomeración de unidades domésticas.

Las relaciones económicas entre las unidades domésticas son de orden diferente al de la propiedad común de bienes que se da dentro de la unidad doméstica, sin embargo, me parece un error deducir de la *forma* de intercambio entre las unidades domésticas, donde se lleva una contabilidad y se usan nociones de equivalencia, que la unidad doméstica es una unidad de producción autosuficiente. En la práctica, los adelantos y restituciones económicas se realizan frecuentemente a largo plazo, y la ideología de parentesco que suscribe la cooperación entre las unidades domésticas sugiere, que por lo menos en ciertos sentidos, el grupo más amplio de parentesco es una unidad económica importante.

Las condiciones de existencia de la unidad doméstica en las dimensiones políticas y rituales también se reproducen en un nivel social más amplio. Por ejemplo, las condiciones que garantizan el acceso a la mano de obra, recursos naturales y a los mecanismos de intercambio y cooperación. Estas condiciones políticas ocasionan tanto un sistema interno de sanciones legales y de toma de decisiones, como la organización de relaciones con los extraños, ambas de cooperación y defensa. Está claro que ciertas condiciones políticas dependen de las estructuras estatales a un nivel más alto que el de los Laymis como grupo étnico, aunque la intrusión de las leyes bolivianas ha sido parcial.

El ritual es también esencial para la reproducción de las condiciones de existencia. La protección de los ancestros y deidades

tutelares debe asegurarse a través de la mediación del sacrificio, las ofrendas, vigiliass y ceremonias, a fin de reproducir el bienestar ritual y la continuación de la fertilidad de la comunidad. Queda por examinar en qué grado la unidad doméstica —la pareja conyugal— opera como unidad en este nivel de actividad comunal. Las mujeres son notables por su ausencia, sólo los hombres asisten a las asambleas comunales y *minkas* laborales en cada localidad. Sólo los hombres asumen cargos de autoridades sea a nivel local o a nivel de los *Laymis* en su totalidad. La mayoría de asambleas y actividades políticas tienen lugar temprano en las mañanas o en las tardes: a esas horas las mujeres están sentadas junto al fogón preparando alimentos. Similarmente en la guerra como en las *minkas* comunales, el rol principal de la mujer es preparar los alimentos para los hombres. Es así que la misma actividad que, en la esfera doméstica, da a la mujer el control de la economía del hogar, es causa de su exclusión de la mayor parte de las otras actividades colectivas. La principal forma en que las mujeres participan en la actividad colectiva es cocinando y acarreado agua.

Esto a primera vista parece contradecir el patrón descrito anteriormente donde el ritual prescribe la presencia de ambos sexos. No obstante, uno de los componentes esenciales del ritual es la bebida y el ofrecimiento de libaciones a los guardianes de la comunidad; en esto la presencia de los hombres sobrepasa a las mujeres. Por ejemplo, según mis cálculos los hombres pueden estar por lo menos 30 días al año dedicados a tiempo completo a la bebida en contexto ritual, mientras que las mujeres dedican quizás 2 ó 3. Beber generalmente se realiza en el patio de los oferentes del ritual, y una mesa separa al grupo de los hombres del grupo de las mujeres. La mayor parte del tiempo habrá 10 a 15 hombres que comparten las copas de alcohol de caña y de *chicha* —bebida hecha de maíz o centeno. Pero rara vez había más de 2 ó 3 mujeres, generalmente mujeres viejas, post-menopáusicas, acompañando a la esposa del oferente.

En las fiestas la *bórrachera* es de rigor para los hombres, aunque es raro que las mujeres sucumban, especialmente si son jóvenes. El bienestar ritual de la comunidad se puede asegurar sólo si la mayoría de los hombres alcanza un alto grado de intoxicación, pero al mismo tiempo los hombres hacen lo posible por asegurar la sobriedad de sus mujeres. Argumentan que no se puede confiar en las mujeres —si ellas se emborrachan se perderán,

se olvidarán de sus hijos, y faltarán a sus obligaciones domésticas. Esta es una de las razones de la poca participación de las mujeres en la borrachera ritual prolongada; otra es, sus diarias tareas domésticas y actividades de pastoreo anteriormente mencionadas. Una tercera razón es su importante papel en el cuidado de sus maridos borrachos.

A pesar de que las mujeres se resienten un poco por su exclusión en las festividades, también les disgusta tomar mucho. Se quejan que los hombres son extravagantes y gastan todos los ahorros domésticos en alcohol. Tomar es visto como una actividad particularmente masculina aún cuando las mujeres estén formalmente presentes; tomar y mascar coca son formas como se consume el excedente comunal, o fondo ceremonial (Wolf 1966). Como tal, en la esfera "pública" de las libaciones rituales, los principios igualitarios de consumo dentro de la unidad doméstica se abandonan, y la mayor parte del consumo se limita específicamente a los hombres.

V. EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA

Existe otro aspecto de la borrachera ritual que es también relevante para el análisis de las relaciones entre hombre y mujer. Tiene que ver con la violencia que estalla recurrentemente cuando la gente toma mucho. En el curso normal de la vida los Laymis son suaves, educados y delicados en su trato con los demás, pero cuando se emborrachan la violencia aparece muy fácilmente. Los hombres pegan a sus mujeres, algunos con regularidad, la mayoría sólo en raras ocasiones; sin embargo, esta violencia constituye la queja usual de las mujeres contra los hombres. Muchas mujeres aprobaban mi estado de soltera, pues no tenía marido que me pegase. En general, no es sino después de que los rituales del matrimonio se completan, que los hombres se sienten libres para pegarles a sus esposas. En las primeras etapas del matrimonio, la mujer simplemente puede irse, regresando a su casa. Pero es interesante que mientras las mujeres se compadecen de otra mujer a quien su marido le ha pegado, rara vez intervienen. Aparentemente hay poca solidaridad para defenderse entre mujeres. Parecen pensar que, por más que sea dura, la violencia es parte de la vida y cualquier medida defensiva acarreará mayor violencia en el futuro.

Sin embargo, cuando la mujer tiene un hermano, que res-

ponda por su causa, ella se defenderá. Parece ser que las mujeres que no tienen hermanos son golpeadas con mayor frecuencia. Es también con ocasión de las borracheras en las festividades que el hombre atacará al esposo de su hermana y vengará la violencia que ella hubiera sufrido. Un hermano fuerte —y agresivo— puede efectivamente limitar el grado de sufrimiento de su hermana a manos del marido.

Debo reiterar que esta violencia está restringida casi totalmente a los períodos de borracheras rituales. Más aún, no veo razón para suponer que estos patrones de violencia masculina hacia las esposas constituyan un caso excepcional, característica única de la cultura Laymi que, como tal, exige una explicación especial. Al contrario, evidencias recientes nos muestran que la violencia conyugal es una condición generalizada en toda sociedad (ej. Hanmer, 1977). De cualquier modo, no es mi intención especular acerca de las causas, sino de relacionar el patrón al análisis de la relación conyugal que se viene desarrollando.

Las explicaciones que dan los Laymis para la violencia conyugal son varias, pero raramente son planteadas como un castigo por ofensas específicas ni tampoco parecen correlacionarse con fracasos domésticos. Más bien la razón que dan los hombres y mujeres para golpear a las esposas es que se asegura así que las mujeres no abandonen a sus hijos o sus tareas domésticas, es decir, que manejen correctamente la economía doméstica. La violencia, entonces, es vista como medida preventiva más que como punitiva. Se piensa que si no existiera la amenaza de violencia, las mujeres olvidarían sus deberes domésticos. (He escuchado a mujeres expresar esta opinión aunque siempre refiriéndose a otras).

Este tipo de explicación, aunque probablemente parcial, sólo es sugestiva. Ayuda a explicar por qué aún aquellas mujeres que no tienen tareas inmediatas, como el pastoreo, se quedan en sus casas en vez de reunirse con los bebedores, y salen recién en la tarde cuando se sirve la comida. También explica en parte el por qué las mujeres no suelen escaparse de sus casas cuando los maridos están borrachos: si el marido llega a casa y no encuentra a su mujer su retribución eventual será peor. También concuerda con la especificidad de la violencia. Sólo el marido puede pegar a su mujer, ni el padre, ni los hermanos la castigan físicamente. Los raros incidentes de violación parecen dirigirse usualmente contra mujeres solteras o viudas, es decir, precisamente mujeres que no están en una relación conyugal. Dentro del matrimonio, se dice

que la mujer controla finalmente a sus hijos y la economía del hogar; en lugar de atribuirles a los hombres un celo por este control, las razones que dan tanto hombres y mujeres por la frecuencia de golpes a las esposas sugiere que es una medida generalizada para controlar la dedicación de las mujeres a sus deberes hogareños.

En la medida en que el modelo *chachawarmi* usado por los Laymis se centra en la unidad e inseparable complementariedad de la pareja conyugal, los rasgos antagónicos del matrimonio que acabo de esbozar no están incluidos en la representación. Dentro de las categorías lógicas de los Laymis, el hombre y la mujer no pueden pelear entre ellos, puesto que mientras se acepta la pelea como parte de su vida, una lucha siempre debe darse entre iguales. Las batallas rituales llamadas *tinkus* se realizan en las fiestas grandes cuando mucha gente bebe en conjunto, y son exhibiciones de destreza en lugar de luchas por ganar. Como principio, igual pelea con igual. Es así que un joven escogerá a otro joven, un hombre maduro a otro hombre maduro, y una mujer joven a otra mujer joven. La idea del balance se mantiene firmemente.

La base del antagonismo en el *tinku* está en otra de las divisiones dualistas y entrecruzadas de la sociedad Laymi, una que todavía no he mencionado: las mitades endogámicas. Inicialmente asumí, siguiendo a Platt (1976) que las dos mitades que se representan especialmente como derecha e izquierda dentro de las dos principales aldeas Laymi se concebían también como hombre y mujer. Sin embargo, aún cuando los Laymis no negaban esta analogía completamente, ellos mismos llamaban a las mitades, hermanos mayor y menor. Así en el caso de las mitades Laymi, la idea de unidad complementaria, que he sugerido en la idea dominante en el *chachawarmi*, es reemplazada por una de similitud antagónica. Las dos mitades —al menos en la teoría— no se casan entre ellas, pero se enfrentan una a otra como iguales en el *tinku*, mientras que la relación de *chachawarmi* se sustenta en un emparejamiento sexual entre categorías disímiles, las cuales por tanto no pueden pelear entre ellas. Para los Laymis una mujer sólo puede enfrentar a su esposo mediante su hermano que es su igual.

Planteo entonces que los aspectos conflictivos de la relación conyugal son incompatibles con la forma en que se la representa como *chachawarmi*. Esta incompatibilidad parece ejemplificarse en el asombro que ocasionaban mis intentos de incluir la violen-

cia marital dentro de conversaciones acerca de la significación del *chachawarmi*. Para los Laymis esta asociación era traída de los cabellos. Mientras que todos reconocían que la violencia era un rasgo casi inevitable del matrimonio, aparentemente era incompatible con el significado de *chachawarmi*.

Por otro lado, en una área distinta del discurso, se pudo hablar de la violencia conyugal: ésta era la de estereotipos de lo masculino y lo femenino. Las quejas de la gente por el matrimonio frecuentemente se parafraseaban en términos generales tales como que todos los hombres eran horribles, violentos (p'iru chacha, wali nuwiri) o que todas las mujeres eran perezosas (warmi wali jayra). Mientras sería un ejercicio muy difícil el separar las cualidades adscritas a *chacha*-los hombres- y a *warmi*-las mujeres- de las adscritas al *chachawarmi*, en ciertos aspectos los estereotipos de género no se derivan de la organización de la unidad doméstica.

Las cualidades asociadas a lo masculino son en particular la fuerza, el tesón, y la habilidad de pelear. En cambio, describir a alguien como *warmi* es calificarlo de cobarde. Las mujeres se piensa son débiles y temerosas, vulnerables a los fantasmas y por ello incapaces de caminar de noche. Sus "corazones no son lo suficiente fuertes" para hallarles a los demonios y por eso virtualmente imposible que lleguen a ser especialistas calificadas en los rituales.

En estos casos en que la masculinidad es un atributo positivo y la feminidad uno negativo, la tipificación de género puede aplicarse a un miembro del sexo opuesto. Una niña pequeña que no llora cuando se golpea es *chacha*; un niño que llora es *warmi*. Tanto mujeres como hombres emplean estos significados.

Aún cuando hasta cierto punto las cualidades masculinas y femeninas coincidan con las que cubre el concepto *chachawarmi* —por ejemplo la fuerza de la zona ecológica baja, la *likina*, es razón para que se la considere como masculina, y la razón de que a las mujeres se les atribuya ser temerosas y vulnerables es su rol en el embarazo y parto— estos atributos tienen consecuencias particulares en la esfera de la actividad colectiva. Los hombres pelean en público; sean peleas en defensa del territorio, sea dentro de un ritual como el *tinku*, o el arreglo de cuentas personales. La tipificación de las mujeres como débiles y vulnerables tiene como consecuencia explícita el descalificarlas de participación en la mayoría de las actividades colectivas.

CONCLUSION

Es difícil sintetizar los argumentos de una discusión de un rango tan amplio y a la vez sumaria. Una de mis metas al referir el concepto del *chachawarmi* —cuya centralidad dentro del sistema simbólico andino ha impresionado a tantos observadores—, a su contexto institucional, ha sido cuestionar la creencia común de que la representación simbólica de hombre y mujer pueda derivarse solamente de la base biológica de su relación. La unidad complementaria que se resalta está íntimamente vinculada al rol económico de la unidad doméstica, centrado en la pareja conyugal.

He argumentado que esta representación de la relación entre hombre y mujer tiene un énfasis selectivo y no puede contener dentro de ella la violencia que es un rasgo tan común del matrimonio.

No quiero sugerir que *chachawarmi* sea una representación falsa —una distorsión de la realidad subyacente. Parece ser más bien un caso de incompatibilidades reales entre diferentes niveles de la organización social y conflictos reales de intereses. En algunos aspectos la función económica de la unidad doméstica individual es la acumulación, mientras que la de la colectividad es el consumo. Mientras que al nivel más general de análisis, el consumo colectivo ostentoso puede ser un elemento necesario para la reproducción de la pauta social, en términos de la unidad doméstica individual, presenta un conflicto de intereses especialmente para la mujer, el “ama de casa”. Ella es la última responsable de la provisión del hogar, de modo que todo aquello que integre los fondos ceremoniales implica una resta a los fondos para el hogar; y al mismo tiempo ella está excluida de gran parte del consumo colectivo.

Chachawarmi es un principio organizativo, normativo, pero al representar la sociedad Laymi en su totalidad, en términos de la relación entre esposo y esposa dentro de un hogar, deja fuera de consideración la significación de hombres y mujeres como grupos sociales. Por ejemplo, es cuando los hombres actúan como grupo que se revela la asimetría de la relación de género. Al usar términos como “colectividad” y “grupo” he dejado deliberadamente cierta vagüedad en lo que estoy diciendo. Existen, claramente, diferentes niveles de colectividad y jerarquías de grupos, y ciertamente no quiero sugerir que las mujeres nunca actúen co-

lectivamente, ni tampoco que estén enteramente excluidas de la actividad pública. Al contrario el análisis del *chachawarmi* me lleva a sugerir que ellas son a la vez incluidas y excluidas. De allí la ambigüedad de la posición de la mujer.

Entonces, ¿hasta qué grado, en el caso que vengo analizando, puede decirse que el sexo es un principio de diferenciación social?

En toda sociedad y toda cultura la diferencia entre mujeres y hombres es reiterada y elaborada. La división sexual del trabajo refuerza esto con la asignación de diferentes tareas a cada sexo, a veces sobre bases aparentemente arbitrarias. En el caso del *chachawarmi* la cooperación de por vida que se conjuga entre una mujer y un hombre se ve claramente como una cooperación entre categorías disímiles. La significación económica de la unidad doméstica la remarcan tanto los Laymis como cualquier analista de la economía campesina, y a ese nivel de la organización social existe una real medida de igualdad entre los sexos. Al mismo tiempo el énfasis cultural en la unidad complementaria de la pareja conyugal encubre el terreno donde sí se encuentra una diferenciación social entre mujeres y hombres en términos netamente prácticos.

NOTAS:

¹ Agradezco a Hermoine Harris, Jean La Fontaine, Tristan Platt, James Woodburn y Kate Young por sus provechosos comentarios a versiones anteriores de este trabajo.

² Comparar Andener (1971) y Ortner (1974).

³ También estoy agradecida a Inge Hardman por haberme llamado la atención en este punto. Ver también Isbell (1978) y Platt (1976).

⁴ La mayor parte de los escritos acerca de este concepto andino han enfocado la cultura quechua, y se conoce más comúnmente el vocablo quechua *-q'ariwarmi*.

⁵ Vivía en territorio Laymi y realicé trabajo de campo entre 1972 y 1974.

⁶ Ver Harris y Albó (1975) y Harris (1976).

⁷ La coca es una hoja narcótica que se masca en toda la zona andina y los rituales.

⁸ Como dicen los Laymis en ay-mara *-wari kamachi*, 'la mujer de las órdenes'. Ver también Albó (1973, p.6) y Fortun (1972, p. 942) donde se argumenta lo mismo respecto a la región altiplática.

⁹ Ver Platt (1976) para una discusión extendida de la lógica cultural de ciertos términos que expresan dualidad y unidad (*passim*).

¹⁰ Comúnmente se origina una nueva unidad doméstica con el matrimonio. (Ver Albó, 1973). Para la época incaica ver Murra: 'Es así que nadie pagaba tributo si no tenía esposa o tierra, incluso teniendo un hijo, porque no tenía un hogar formalmente constituido y enumerado que le podía apoyar y ayudar'. (1967, p. 345).

¹¹ Las mujeres no sólo heredan tierras en ausencia de hermanos o primos paralelos masculinos, sino también frecuentemente retienen los derechos a sus tierras agnáticas, las cuales utilizan a veces para complementar a las de sus esposos, y otras veces cultivan por su cuenta

a fin de tener una fuente de ingreso personal.

¹² Ciertas parcelas se asignan individualmente, por ejemplo, a los miembros solteros para su uso privado. Aquí la presencia de ambos sexos no es importante para la cosecha.

¹³ Mientras esto es un fenómeno común a través de distintas culturas, los Laymis admiten que entre el grupo étnico vecino al oeste, los Ch'allapata, las mujeres sí conducen los bueyes con el arado.

¹⁴ Hoy en día por lo menos esto está dejando de ser el caso. La ropa comprada está reemplazando a la ropa tejida por los hombres más rápidamente que a la que tejen las mujeres. Los tejidos de las mujeres por otro lado encuentran un mercado creciente entre los turistas.

REFERENCIAS

- ALBO, X.
1973 Esposos, Suegros y Padrinos, Cuadernos CIPCA, La Paz.
- ARDENER, E.
1971 Belief and the Problem of Women, in "The Interpretation of Ritual" (ed. J. La Fontaine). Tavistock, London.
- BROWN, J.
1970 A note on the Division of Labour by Sex, *Am. Anth.*, 71(5) 1073-78.
- CHAYANOV, A.V.
1966 The Theory of Peasant Economy (eds. Basile Kerblay, Daniel Thorner and R.E.F. Smith). Homewood, Ill.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.
1973 Nuer Spear Symbolism, in (ed. R. Needham).
- EDHOLM, E., HARRIS, O. and YOUNG, K.
1977 Conceptualising Women, *Critique of Anthropology*, 3(9/10), 101-130.
- FORTUN, J.E.
1972 La Mujer Aymara en Bolivia, *América Indígena*, 32(3), 935-47.
- GRANET, K.
1973 Right and Left in China, in (ed. R. Needham),
- HANMER, J.
1977 Violence and the Social Control of Women, Paper presented at the British Sociological Association Annual Meeting, Sheffield, 29 March-1 April.
- HARRIS, O.
1976 Kinship and the Vertical Economy among the Laymis, in "Actes du XLII Cong. Int. des Americanistes" (forthcoming).
- HARRIS, O. and ALBO, X.
1975 Monteras y Guardatojos: campesinos y mineros en el norte de Potosí. Cuadernos CIPCA, La Paz.
- ISELL, B.J.
1978 To Defend Ourselves: a view through the Andean. Kaleidoscope. University Press, Texas.

- LAMBERT, B.
1978 Bilaterality in the Andes, in "Andean Kinship and Marriage". Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- MICHAELSON, E. and GOLDSCHMIDT, W.
1971 Female Roles and Male Dominance among Peasant, S. West J. Anthropol., 27(4), 330-352.
- MURRA, J.V.
1967 On Inca Political Structure, in "Comparative Political Systems" (eds. R. Cohen and J. Middleton). Am.Mus. Sourcebooks in Anth., Natural History Press, New York.
- MURRA, J.V.
1975 Formaciones Económicas y Políticas del Mundo andino. IEP, Lima.
- NEEDHAM, R.(ed.
1973 Right and Left: Essays on Dual Symbolic. Classification. University Press, Chicago.
- ORTNER, S.
1974 Is female to male as nature is to culture? in "Woman, Culture and Society" (eds. M.Rosaldo and L. Lamphere). University Press, Stanford.
- PLATT, T.
1976 Espejos y Mais: temas de la estructura simbólica andina. Cuadernos CIPCA, La Paz.
- SAHLINS, M.
1974 Stone Age Economics. Tavistock Publ., London.
- SHANIN, T.
1972 The Awkward Class. Clarendon Press, Oxford.
- SILVERBLATT, I. (n.d.).
The Position of Women in the Inca Empire and the Effect on Women's Status of Spanish Colonialism. Thesis proposal, University of Illinois.
- WILLIS, R.
1967 The Head and the Loins, Man (n.S.), 2(4), 519-34.
- WOLF, E.
1966 Peasants. Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs.