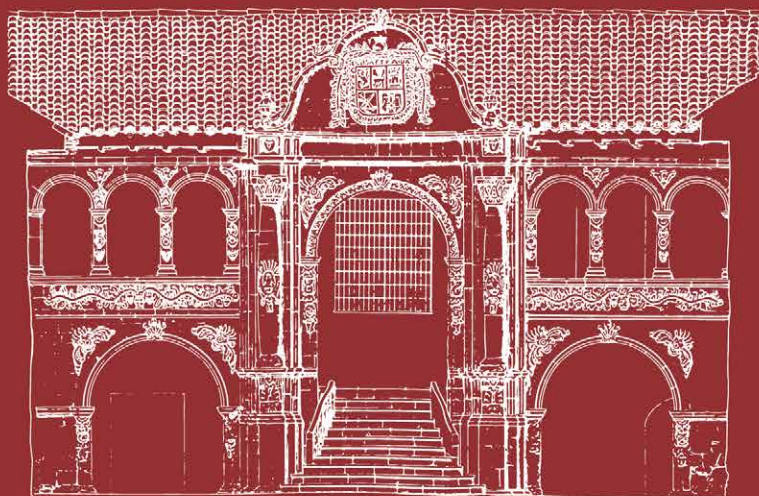


Reunión Anual de Etnología 2019

— EXPRESIONES —

Cuerpos y objetos



Bolivia, 2020



REUNIÓN ANUAL DE ETNOLOGÍA

EXPRESIONES: CUERPOS Y OBJETOS

XXXIII

La Paz, 19 al 23 de agosto

XI

Sucre, 19 y 20 de septiembre

V

Santa Cruz, 9 y 10 de octubre

2019

Bolivia. Museo Nacional de Etnografía y Folklore

Reunión Anual de Etnología, 33. Expresiones: Cuerpos y objetos. -- La Paz: MUSEF, 2019

319 p.; ilustraciones color; cuadros; planos. (Anales de la Reunión Anual de Etnología)

D. L.: 4-1-3145-2021

ISBN: 978-99974-338-9-3

/ INDUMENTARIA TRADICIONAL/ ACCESORIOS DE LA INDUMENTARIA/INDUMENTARIA FEMENINA/IDEOLOGÍAS/ GRUPOS ÉTNICOS/ AYOREOS/ RITUALES/ PARTICIPACIÓN DE LA MUJER/ COMPORTAMIENTO/ ARQUITECTURA/ VIDEOJUEGO/ DANZA/ FIESTAS RELIGIOSAS/ MEDICINA TRADICIONAL/ PARTOS/ SEXUALIDAD/ BOLIVIA / 1. TÍTULO 2. SERIE

CDD

301

Comité editorial MUSEF: Gabriela Behoteguy, Ana Calanis, Vanessa Calvimontes, Carola Condarco, Yenny Espinoza, Milton Eyzaguirre, Soledad Fernández, Miriam Lima, Richard Mújica, Varinia Oros, José Luis Paz, Ladislao Salazar y Juan Villanueva.

Diseño y diagramación: Marcos Carranza Siles.

Corrección de textos: Isabel Carvajal Palma.

Registro y digitalización del evento: Archivo Central MUSEF.

Editor: D.R. © MUSEF editores

Correspondencia y canje: *La Paz* / Calle Ingavi N° 916 • Teléfonos: (591-2) 240 8640

Fax: (591-2) 240 6642 • Casilla Postal 5817

www.musef.org.bo • musef@musef.org.bo

Sucre / Calle España 74 • Teléfono y fax: (591-4) 6455293

FUNDACIÓN CULTURAL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Guillermo Mariaca Iturri
Presidente Consejo de Administración

Ximena Medinacelli Gonzáles
Consejera

Jorge Crespo Velasco
Consejero

Ramiro Soriano Arce
Consejero

Mariano Baptista Gumucio
Consejero

Gabriel Chávez Casazola
Consejero

Roger Mamani Siñani
Consejero

EJECUTIVOS DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Roger Edwin Rojas Ulo
Presidente a.i.

Bismarck Javier Arevilca Vásquez
Director a.i.

Samuel Rafael Boyán Tellez
Director a.i.

Darwin Ugarte Ontiveros
Director a.i.

COMITÉ ORGANIZADOR

Coordinación general:	Elvira Espejo y Juan Villanueva.
Administración financiera:	Vivian Apaza, Mónica Ventura, Silvana Tejerina y Gabriela Arispe.
Secretaria:	Brenda Sanjinés.
Inscripción de participantes:	Fabiola Calderón.
Inscripción expositores:	Mariluz Copari.
Moderadores:	Mesas 1. Carola Condarco; Mesa 2. Gabriela Behoteguy y Miriam Lima; Mesa 3. Juan Villanueva; Mesa 4. Varinia Oros y Richard Mújica; Mesa 5. Ladislao Salazar y Soledad Fernández; Mesa 6. Milton Eyzaguirre y Ana Calanis; y Comisión de performances. Vanessa Calvimontes.
Sucre:	Vincent Nicolas, David Claire, Gabriela Behoteguy y Richard Mújica.
Santa Cruz:	Jorge Luna.
Difusión y prensa:	Milton Eyzaguirre y Vanessa Calvimontes.
Diseño gráfico:	Marcos Carranza y Mauricio Mollinedo.
Asistencia y diagrama de barras:	Lorna Aguilar, Rubén Bautista, Lucio Mamani y Fabiola Calderón.
Traslado de invitados:	Yuri Veizaga.
Registro audiovisual:	José Orellana, Alfredo Campos, Yuri Veizaga, Primitivo Alanoca, Percy Poma y Fernando Zelada.
Reprografía:	Rubén Bautista.
Atención a participantes y apoyo en salas:	Alfredo Álvarez, Magdalena Callisaya, Eva Carvajal y Edgar Huanca.
Apoyo logístico:	Miguel Centeno, Florencio Choque, Santiago Flores, David Silva, Wilfredo Tapia y Juan Carlos Ticona.
Agradecimientos:	Centro de la Cultura Plurinacional (CCP) Santa Cruz, Comisión Interamericana de Cultura (CIC), Fundación Simón I. Patiño, Organización de Estados Iberoamericanos para la educación, la ciencia y la cultura (OEI) y Red de Organizaciones Económicas de Productores Artesanas(os) con Identidad Cultural (OEPAIC).

INVITADOS

Exposiciones invitadas:	Patricia Ayala Rocabado (Bolivia) y Susana Ramírez Hita (España-Perú).
Performances y demostraciones:	Ana Mazzoni, Asociación Paceña de Diseñadores de Moda, Alejandra Norka Álvarez Mendoza, Gustavo Alejandro Solar Manríquez, La Núñez, Nancy Cronen y Comunidad de San Miguel de Iquiaca (Municipio de Patacamaya, provincia Aroma, La Paz).

ÍNDICE

Prólogo	9
Mesa 1. La vida social de la indumentaria	13
Las élites chuquisaqueñas y el uso de la vestimenta indígena	15
<i>Gabriela Behoteguy Chávez</i>	
Materialidades de chaquiras y la construcción de cuerpos y personas	27
<i>Naomi Rattunde</i>	
Memorias de una prenda femenina: el chal en la mujer de la Región de los Lagos	39
<i>Carla Loayza Charad</i>	
Influenciar en las maneras de vestir para representar formalidad en la sociedad	57
<i>Bernardette Terán Castro</i>	
Mesa 2. Expresiones de género a través del cuerpo	69
El cuerpo como soporte de ideologías, símbolos y representaciones	71
<i>María Teresa Adriázola Guillén</i>	
Memorias de bravura y belleza. Relaciones de seducción y predación en la constitución de los cuerpos ayoréode	81
<i>Mariela Aiggei Silva Arratia</i>	
Ofrendas femeninas en espacios urbanos rituales de La Paz y El Alto	93
<i>Raquel Nava Cerball</i>	
Mujeres choferes. Construcciones de género en el Sindicato de Transporte Mixto «Señor de Mayo» de La Paz	105
<i>Valentina Adriana Fernández Terán</i>	
Cuerpos migrantes: experiencias de mujeres bolivianas en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires	117
<i>Maya Neyrot Bernal</i>	
Hombres: guerreros consigo, con otros y todos contra ellas	127
<i>Eduardo García Cárdenas</i>	
Mesa 3. Discursos de lo humano en objetos y espacios	137
La ejecución de Gualberto Villarroel. Un análisis desde la biopolítica y la necropolítica	139
<i>Alejandro Coca Portugal</i>	

El no cuerpo de Nuestra Señora de La Paz	151
<i>Darío J. Durán Sillerico</i>	
Entre el Paisaje Cultural, la apropiación y los riesgos. Reflexiones sobre el territorio y la protección de Llojeta (La Paz)	161
<i>Ana Patricia Huanca Paco</i>	
Avatares y campeones, la personalización en los videojuegos de tipo MMORPG y MOBA	169
<i>Jhanneth Ramos Ponce</i>	
Mesa 4. Cuerpo en movimiento, ceremonia y expresión	
Submesa: El transformismo en el baile	181
Bailar con el corazón. Cuerpo y emoción entre los descendientes aymara en Arica (Chile)	183
<i>Andrea Chamorro Pérez</i>	
Saltando al barranco sin salir. Transformismo en un baile ritual del Norte de Potosí	195
<i>Henry Stobart</i>	
El caso de las guerreras chunchas y otros aspectos de género en la fiesta de San Roque en Tarija ...	205
<i>Luis Daniel Vacaflares Rivero</i>	
¿Representación o performance selvático? Cuerpos e indumentaria del Chamatiri en el Piedemonte Amazónico	219
<i>J. Alejandro Barrientos Salinas, Clarivel Loayza Núñez y Mariela Silva Arratia</i>	
Mesa 5. Salud pública, medicina e interculturalidad	
Submesa: Salud sexual y sexualidad	233
Líquidos, oveja negra y pastillas. Tratamientos y curaciones de la enfermedad del <i>kharisiri</i> en Puno (Perú) y La Paz (Bolivia)	235
<i>Alvaro Aguilar Benitez</i>	
Parto y autoatención en contextos de migración campo-ciudad. Estudio de caso en el municipio de Cercado, Tarija	247
<i>Elena Peña y Lillo Llano</i>	
Partería tradicional y saberes ancestrales, una mirada desde la ciudad de La Paz	261
<i>María Ángela Riveros Pinto</i>	
Cuerpo, género y sexualidad. Una breve historia de las mujeres y su cuerpo	273
<i>Icla de Fátima Aranda Castro</i>	
El sexo y la sexualidad en la literatura boliviana del siglo XX al XXI	279
<i>Daniela Escobar Lupo</i>	
Una mirada global a los territorios: sida, extracción de recursos naturales y cultivos transgénicos	287
<i>Susana Ramírez Hita</i>	

PRÓLOGO

Juan Villanueva Criales¹

La Reunión Anual de Etnología 2019

La Reunión Anual de Etnología (RAE), organizada por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), se viene celebrando ininterrumpidamente desde 1987, cambiando y adaptándose a los tiempos que viven las disciplinas de ciencias sociales, el país y el mundo en general. En 2018, finalizados los seis años del ciclo *La rebelión de los objetos*, basado en el concepto de cadena operatoria, planificamos un nuevo ciclo de ocho años de la RAE, titulado *Expresiones*, y destinado a explorar las maneras en que seres humanos, objetos y entornos se conectaron y conectan, para expresar ideas, sensaciones, reivindicaciones y afectos en las prácticas sociales. Este nuevo ciclo de la RAE busca ampliar su espectro de expositores y oyentes, incluyendo a creadores, artistas y activistas, además de académicos. A la vez, mantiene un énfasis temático heredado de las versiones previas, y mantiene al MUSEF como un partícipe además de anfitrión, al resaltar en el evento la nueva exposición y catálogo trabajados por la institución a lo largo del año.

La primera RAE del ciclo *Expresiones*, titulada *Cuerpos y objetos*, reflexionó sobre la relación entre el mundo material y los humanos, entendidos como cuerpo, que siendo y empleando materiales, expresan y revelan identidades, construyen y contestan categorías de clasificación, expresan ideales y discursos

acerca de lo humano y se relacionan con sus entornos, siempre al interior de condiciones de vida determinadas. Así, se plantearon cinco mesas como ejes temáticos: La vida social de la Indumentaria, en diálogo con el catálogo y exposición *Vistiendo Memorias*; Expresiones de género a través del cuerpo; Discursos sobre lo humano en objetos y espacios; Cuerpo en movimiento, ceremonia y expresión; y Salud pública, medicina e interculturalidad, además de una mesa abierta. La RAE en La Paz fue la trigésima tercera, celebrada entre el 19 y 23 de agosto. Se realizó también la undécima versión de la RAE en el MUSEF Regional de Sucre, el 19 y 20 de septiembre; y la quinta RAE Santa Cruz, en el Centro de la Cultura Plurinacional (CCP), el 9 y 10 de octubre. Fue nuestra intención realizar la primera RAE en Cochabamba, en el Palacio Portales de la Fundación Simón I. Patiño. Lastimosamente el evento, planificado para el 24 y 25 de octubre, fue suspendido por la convulsión social post-electoral.

Además de las seis mesas enumeradas, la RAE de La Paz tuvo sub-mesas sobre el transformismo en el baile; ontologías del cuerpo, tiempo y objeto; medicina tradicional; moda e identidad; estudios de salud sexual; y una mesa sobre lenguas indígenas y poética como preludio a la RAE 2020. Además, una serie de performances artísticas y talleres; las ponencias invitadas de Patricia Ayala y Susana Ramírez; la presentación de danza del Wititi de San Miguel de IQUIACA (Patacamaya) y la

¹ Jefe de la unidad de Investigación, MUSEF.

pasarela Moda con Identidad. Durante los cinco días de evento en La Paz, dos en Sucre y dos en Santa Cruz, se presentaron 148 expositores. La RAE en total fue presenciada por 240 asistentes inscritos en las tres ciudades, sumados a 2007 ingresos de oyentes a nuestros auditorios y espacios, haciendo un promedio de 42 oyentes por actividad. Todo el equipo de trabajo del MUSEF se volcó eficazmente en su organización y realización, pero debemos agradecer también el apoyo de la OEI, CIC, OEPAIC, el CCP de Santa Cruz y la Fundación Simón I. Patiño en diferentes facetas de la organización del evento.

Los Anales de la RAE 2019

Este número de la serie *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, publicada desde 1990, presenta un diseño renovado como corresponde a un nuevo ciclo de la RAE. Por séptimo año consecutivo, el proceso editorial implicó un control de calidad que complementa la horizontalidad de la instancia de presentación oral. A continuación, desglosamos brevemente el contenido de esta obra que incorpora 24 resaltantes aportes.

La mesa sobre vida social de la indumentaria incluye la investigación de historia oral y documental sobre el uso de vestimenta indígena entre las élites chuquisaqueñas de inicios del siglo pasado, presentada por Gabriela Behoteguy en la RAE de Sucre; la revisión y contextualización de colecciones de Naomi Rattunde sobre el uso de las chaquiras o cuentas de vidrio en grupos indígenas de Bolivia y Ecuador; el estudio de cambios y continuidades en el chal textil de las mujeres de la región de Los Lagos, en el sur de Chile, por Carla Loayza; y una indagación sobre las maneras de vestir de los estudiantes universitarios de la EMI de La Paz, en relación con los códigos marcados por padres e instituciones.

Un segundo grupo de contribuciones procede de la mesa Expresiones de género a través del cuerpo. María Teresa Adriázola recurre a la historia del arte para ilustrar las construcciones del sistema de dominación de género; Eduardo García, también desde documentos históricos sobre los soldados incaicos, la masacre de San Juan y la Guerrilla de Ayopaya, reflexiona sobre el arquetipo del guerrero en la construcción del patriarcado. Las siguientes contribuciones vienen todas de la antropología: Mariela Silva indaga en la relación entre cuerpo e indumentaria, y las relaciones de seducción y predación entre los ayoréode del Chaco boliviano; Raquel Nava analiza ofrendas realizadas por *yatiris* mujeres en los espacios urbanos de La Paz y El Alto; Valentina Fernández aborda la dinámica de las mujeres choferesas del Sindicato de Transporte Mixto “Señor de Mayo” en La Paz; Maya Neyrot relata representaciones y percepciones de disciplinamiento de los cuerpos migrantes de mujeres bolivianas en Buenos Aires, Argentina.

La mesa sobre discursos de lo humano en objetos y espacios, entrega otras cuatro ponencias, esta vez desde la historia, arqueología y la arquitectura. Alejandro Coca analiza el asesinato y colgamiento del presidente Gualberto Villarroel en 1946 desde la biopolítica y necropolítica; Darío Durán interpreta el centro histórico de La Paz como un “no cuerpo” integrado por capas de historia; Ana Patricia Huanca analiza los intersticios naturales del barrio de Llojeta, La Paz, como paisaje cultural; y finalmente, Jhanneth Ramos, empleando arqueología del cuerpo, se aproxima a las experiencias de los videojuegos MMORPG y MOBA. El cuarto grupo de contribuciones parte de la mesa sobre cuerpo en movimiento, ceremonia y expresión, reunida con la sub-mesa sobre el transformismo en el baile. Así, Andrea Chamorro explora la producción de los sujetos en la danza de los descendientes aymaras

en Arica, Chile; Henry Stobart considera la tradición del transformismo en el baile ritual de la comunidad quechua hablante de Cayanguera, en el norte de Potosí; Daniel Vacaflores presenta el doble travestismo ritual y las relaciones de género en la fiesta de San Roque en Tarija; y el trabajo de Alejandro Barrientos, Clarivel Loayza y Mariela Silva explora, desde un enfoque etnográfico crítico, la danza takana del Chamatiri como performance del piedemonte amazónico.

Nuestro último grupo de ponencias incluyen aportes a la mesa sobre Salud pública, medicina e interculturalidad, y otros de la sub-mesa sobre salud sexual y sexualidad. Álvaro Aguilar cuestiona las dicotomías entre medicina tradicional y biomedicina desde los tratamientos para la enfermedad del kharisiri en Puno, Perú, y La Paz; Elena Peña y Lillo analiza los cambios de las políticas de Salud Familiar Comunitaria Intercultural sobre el parto, en contextos de migración campo-ciudad de Tarija; similar tema es tratado por Ángela Riveros, quien se aproxima a la partería tradicional aymara y su relación con la biomedicina en la ciudad de La Paz; Icla de Fátima Aranda plantea un acercamiento al cuerpo desde la fenomenología y la resistencia a los dualismos desde las prácticas de la

sexualidad; y Daniela Escobar Lupo analiza los cambios en la manifestación de la sexualidad en la literatura boliviana, entre los siglos XX y XXI. Para cerrar la publicación, tenemos el aporte de la invitada especial Susana Ramírez, con una potente mirada sobre la relación entre cuerpos enfermos, sistemas inmunes debilitados y la expansión del extractivismo y los cultivos transgénicos, en base a datos globales y a tres casos más específicos en Bolivia, Chile y Sudáfrica.

Cabe resaltar que este es el primer número de los *Anales de la RAE* que se presenta en formato íntegramente digital, resaltando un giro del MUSEF hacia un menor gasto de papel y hacia la difusión del conocimiento en el ciberespacio, que ha adquirido vigencia aún mayor por la pandemia de COVID-19. Esto inaugura también una nueva manera de dialogar con los lenguajes gráficos y audiovisuales, donde la transferencia del conocimiento generado en la RAE se convierte gradualmente en una experiencia continua en nuestras plataformas virtuales, y no restringida a un soporte impreso. De un modo u otro, es nuestro deseo que esta colección de aportes sobre temáticas variadas y desde puntos de vista diversos, sea de utilidad para el dialogo, el debate y la construcción conjunta del conocimiento.

La Paz, noviembre de 2020

Mesa 1.
La vida social de la indumentaria

Las élites chuquisaqueñas y el uso de la vestimenta indígena

Gabriela Behoteguy Chávez¹

Resumen

Después de la Revolución Federal de 1899, que, gracias a la intervención de las milicias indígenas del altiplano, logró trasladar la sede de gobierno a la ciudad de La Paz, las élites chuquisaqueñas tuvieron la necesidad de replantear sus miradas hacia la cultura quechua, marcando la diferencia y el rechazo por lo aymara. En este contexto surgió la moda (que se extiende hasta hoy) de las mujeres de élite de retratarse con atuendos indígenas. En esta ponencia interpretaré el mensaje de esta propuesta indigenista de principios del siglo XX.

Palabras clave: Textil indígena, élites chuquisaqueñas, Revolución Federal, indigenismo e identidad nacional.

1. Introducción

En mayo de 1922, mi bisabuela Berta Balanza recibió una postal de una amiga suya, Rosa Gozalvez, quien, después de contraer matrimonio con un reconocido doctor chuquisaqueño de apellido Araujo, dejó la ciudad de La Paz para residir en Sucre (**Figura 1**). No puedo saber qué pensaba Rosa cuando fue fotografiada, pero, por los recuerdos que conserva mi familia, sé que Gozalvez y Araujo fueron familias de la élite boliviana, durante la primera mitad del siglo XX.



Figura 1. Postal de principios del siglo XX. «Sucre, mayo de 1922. Mi querida Bertita: cumpliendo con mi promesa te envío a esta india que tiene nostalgia de volver a verlas. Rosa». **Fuente:** Postal enviada a Berta Balanza (†).

¹ Antropóloga por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Candidata a magister en el programa de Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Actualmente trabaja como investigadora del Museo Nacional de Etnografía y Folklore y se considera activista en materia de memorias, identidades y legados culturales. Correo electrónico: gabrielabehoteguy@gmail.com.

Rosa no era «india» como indica su mensaje y tampoco tuvo hijos como se observa en la fotografía, en la que carga un muñeco en la espalda. Por otra parte, el traje que viste tiene elementos de Potosí, Chuquisaca y La Paz imposibilitando una identificación étnica específica. No obstante, la postal muestra algo más que un disfraz, se trata de la apropiación de la estética indígena (Aliaga, 2019) difundida en la sociedad chuquisaqueña a principios del siglo XX. Así, lo comprueban publicaciones de la época como: *Bolivia en el primer centenario de su independencia* (1925), dirigido por Ricardo Alarcón, o *Historia de Chuquisaca* (1939) de Valentín Abecia.

Me pregunto, entonces, ¿por qué la sociedad chuquisaqueña puso en escena a «damitas de la aristocracia» vestidas de indígenas en lugar de fotografiar a las mismas mujeres indígenas? y ¿cuál fue la mirada indigenista de esta moda?



Figura 2. Grupo de jóvenes con trajes de «indígenas chuquisaqueños». **Fuente:** Extraído de *Historia de Chuquisaca* (Abecia, 1939: 384-385).

A principios del siglo XX, la ciudad de Sucre se sobreponía a la derrota de la Revolución Federal (1899), que, gracias a la intervención de las milicias indígenas del altiplano, logró el traslado de la sede de gobierno a la ciudad de La Paz. Frente a este contexto, las élites chuquisaqueñas tenían la necesidad de replantear sus miradas hacia el mundo indígena; por lo tanto, reconocieron la cultura quechua, basados en la diferencia y rechazo de lo aymara.

El 28 de febrero de 1899, en la iglesia del pueblo paceño de Mohoza, las milicias aymaras lideradas por Pablo Zárate, más conocido como Willka masacraron a 120 soldados chuquisaqueños, por eso «después de la rebelión indígena de 1899, una de las aristas del discurso ensalzaba a los indios quechuas del sur del país como un colectivo más ‘civilizado’ porque no participaron en una rebelión de la cual los aymaras fueron los culpables» (Mendieta, 2017: 131).

Tras la masacre en Mohoza, una de las disposiciones de Pablo Zárate fue «la imposición universal del traje de bayeta», utilizado durante la Colonia con el propósito de homogenizar la multiculturalidad indígena que se expresaba en el atuendo de cada comunidad. Al respecto, Ramiro Condarco relata que primero victimaron a los hombres con pantalón y después obligaron a los «vecinos»² a vestir a la usanza indígena (1982: 279). Con esta actitud de investidura violenta Zárate Willka, posiblemente pudo subvertir las prohibiciones coloniales que obligaron a cambiar la vestimenta indígena.

De este modo, las huestes de Zárate Willka incorporaron acciones con eficacia ritual dentro de la rebelión. En este caso, la imposición de vestir a los «vecinos» con indumentaria indígena, encarnizó y codificó la conjuración del trauma colonial, como explica Silvia Rivera: «mediante la cual se apela al pasado para resistir la opresión del presente y devolver el imaginario colonial al opresor» (2013: 74), en un acto de insurrección libertaria.

A lo largo de la historia, la imposición, prohibición y apropiación de las vestimentas tuvieron un movimiento pendular. La Colonia (siglo XVIII) prohibió la indumentaria indígena, pero también algunos indígenas rebeldes se apropiaron de la vestimenta española e incluso lograron eludir los tributos por el uso de estas (Barragán, 1992: 97). Posteriormente, en la etapa de la Independencia hubo casos «donde los indios insurgentes tomaron a las recientes viudas como rehenes

² Vecinos es un apelativo rural para denominar a la población no indígena.

obligándolas a vestirse como indias y acullicar hoja de coca» (Torrez, 2018: 9). Y, durante la República, como ya mencioné, los «vecinos» de Mohoza fueron forzados a vestir como indígenas; por ello destaca que décadas más tarde, algunas mujeres de élite, sin ser presionadas, se vistieran como indígenas como parte de los proyectos políticos del indigenismo³. De esta manera, la función política y social de la vestimenta permitió subvertir el orden represivo desarrollado en distintos contextos de violencia.

Por consiguiente, los usos de las vestimentas están atravesados por el devenir ideológico, que coincide con el planteamiento de Roland Barthes en *El sistema de la moda*: «El sentido no puede nacer allí donde la libertad es total o nula: el régimen del sentido es el de una libertad controlada» (1978: 145). Pues, justamente, este derrotero consolidó el poder de expresar identidades étnicas y estatus sociales que caracterizan a la vestimenta andina. De este modo, surgió el sentido condicionado del uso de la vestimenta indígena por la burguesía.

2. El discurso sobre el origen de la sociedad moderna chuquisaqueña

Las élites chuquisaqueñas, después de 1899, recurrieron al referente indígena quechua para justificar una postura de identidad. Al respecto, Pilar Mendieta indica que la opinión pública creó una distinción entre los indígenas «buenos» de los valles y los «malos» del altiplano, esta postura fue encarada y validada por la totalidad de la sociedad, tanto por las

³ En Bolivia, el indigenismo es una tendencia política y sociocultural que se concentra en la «problemática indígena», desde ideologías que no son indígenas. Por ejemplo, la vertiente liberal propendió llegar a la población indígena mediante acciones políticas, educativas, sociales y jurídicas; la nacionalista suplantó el término indígena por el de campesino centrándose en el problema de tenencia de la tierra y la organización sindical como clase campesina; en tanto que las posturas de izquierda, desde la perspectiva de clase, reivindican la liberación económica desde las masas proletarias y las de derecha perciben al indígena como un elemento retrógrado por sus hábitos de vida y desaseo (Choque, 2014: 38-57), sin embargo reivindican el pasado prehispánico como glorioso.

Es pertinente aclarar que el indigenismo es opuesto al indianismo postulado por Fausto Reinaga en la década de 1970 y que se basa en la autoidentificación indígena.

élites como por los propios quechuas que se autoidentificaron como «diferentes» a los salvajes aymaras (2017: 131). A la par, estas características colaboraron en la construcción de ideales estéticos que marcaron la diferencia entre las indígenas «lindas» y las «feas».

Con todos estos aspectos en mente, se espera encontrar a los bolivianos formados en parte por el antiguo aborigen, expuesto durante siglos de siglos a las influencias del terruño y, por otra parte, por el (...) español ante todo, sometido (...) desde la conquista al medio telúrico (...). El efecto tenía que ser muy distinto en el altiplano áspero y árido, lunar y majestuoso, tierra del recio indio aymara, que en el valle fértil risueño, tierra del dulce indio quechua (Cónitzer, 1942: 321).

Así, las élites desde el darwinismo social construyeron la distinción entre quechuas y aymaras, es decir, relacionaron la genética quechua con el territorio, al que entendieron como: «una naturaleza esencializada, a-histórica, en el sentido de un espacio eterno, edénico, inmutable, y enérgico al mismo tiempo» (Salmón, 2013: 19).

Este discurso puede cotejarse en varias publicaciones del *Boletín de la Sociedad Geográfica «Sucre»*. Por ejemplo, en 1943, Alberto Ostría describió que: «En los labios agrietados del aymara flota siempre una negación: son labios que no saben reír, ni sonreír jamás» (1943: 69), mientras que «el quichua no ríe con la risa clara del blanco, pero sabe sonreír dulcemente, bondadosamente» (1943: 70).

Sin embargo, las miradas construidas por las élites chuquisaqueñas, a principios del siglo XX, no estaban dirigidas hacia la población indígena, sino al desarrollo de «la cultura chuquisaqueña». En este contexto, comenzaron a repensar las ideas sobre el origen, identificándose con el pasado a través de la idea del misticismo indígena y la sublimación de la naturaleza:

La Ciudad Blanca, corazón y cerebro de la bolivianidad abre el inmenso tesoro de arte racial que encierran sus templos, sus espadañas, sus claustros sagrados, sus calles, sus rincones y jardines, donde el insigne barroco español y el espíritu nativo se fundieron creando un estilo nuevo, vigoroso, triunfal (Abecia, 1939: 96 y 97).

Desde esta lectura propongo que la concepción del «espíritu nativo», dentro del origen de la sociedad chuquisaqueña, responde a las ideas de modernidad y al desarrollo del indigenismo de inicios del siglo XX. Por eso, cuando comenzó a repensarse la relación con el pasado (el origen-fuente) coincidió –justamente– con las reflexiones de la historia del arte sobre el origen del arte primitivo, ya no desde la idea de la «edad de oro» representada en el arte griego (Didi-Huberman, 2005: 344), sino desde lo local y lo prehispánico, ya que el objetivo era construir el origen cultural de la nación boliviana.

«El origen es ahora» con esta frase Georges Didi-Huberman (2006) explica la superposición del tiempo desarrollada en las construcciones sobre los orígenes culturales; y retoma a Barnett Newman, quien planteó el «otrora», un tiempo donde el pasado se construye desde pensamientos que nada tienen que ver con la nostalgia del pasado:

(...) concierne exactamente al choque fecundo del Ahora con un Otrora inesperado, reinventado; que no tiene nada que ver con una mirada de restauración o de ‘renacimiento’, pero que vehiculiza exactamente la apuesta de una modernidad radical (Didi-Huberman, 2005: 366).

En este caso, las construcciones del origen fueron parte de las ideologías civilistas que surgieron como parte de la coyuntura ocasionada por la Guerra Federal. Por eso, la memoria fue selectiva y no registró acontecimientos históricos claves como, por ejemplo, la reconocida Batalla de Jumbate del 12 de marzo de 1816, cuando

alrededor de 2.000 indígenas tarabuqueños, comandados por Ildelfonso Carrillo y Pedro Calisaya, entre otros, enfrentaron al ejército realista en las pampas de Yamparáez y, según la historia oral, después de ganar la batalla extirparon los corazones de los españoles, se los comieron y conquistaron el apodo de «*sunqu mikus*» (Bautista, 2017).



Figura 3. Soldado patriota, monumento de la plaza principal de Tarabuco. **Foto:** Lucas Brinach, tomado del portal viajandoporlatierra.com.

Comer el corazón del enemigo se puede interpretar como un ritual violento, pero también como un acto de salvajismo y barbarie, opuesto a las construcciones de la civilizada cultura quechua, que buscaba diferenciarse de la aymara. Al respecto, Josefa Salmón sostiene que el discurso indigenista de principios del siglo XX proyectó la imagen 4 Frase quechua que se traduce como: «come corazones».

del indígena a semejanza del criollo, mestizo o ladino, reflejando solo la imagen de la élite letrada y no de la realidad diferente (2013: 16). En consecuencia, revalorizar a los indígenas chuquisaqueños a través del triunfo ante el ejército realista fue algo impensable.

De acuerdo con Pedro Aliaga (2019: 217 y 223), el motor del movimiento indigenista fue la división conceptual entre *el* indio, como actor colectivo, y *lo* indio entendido desde la apropiación de la estética indígena para producir y reproducir su representación dentro de la cultura nacional. Asimismo, Pablo Stefanoni, en torno a los festejos del centenario de la República (1925), argumenta «la invisibilización de los indios de carne y hueso convivía con la exaltación de las «civilizaciones indígenas» (2015: 50).



Figura 4. María Frontaura Argandoña⁵. **Fuente:** *Hacia el futuro del indio* (1932).

De este modo, el uso descontextualizado de los textiles andinos por mujeres no indígenas

⁵ Maestra potosina, publicó diversos textos literarios y estudios de carácter social, entre los que destaca: *Hacia el futuro del indio* (1932), presentado dentro de las actividades de la Semana indianista y prologado por Franz Tamayo Solares (Stefanoni, 2015, citado en: Aliaga, 2019: 216).

se extendió por todo el territorio andino boliviano. Mediante esta práctica se buscó construir una identidad nacional homogénea, provocando el surgimiento de pugnas internas que revelaron la diversidad de identidades nacionales. Bajo este argumento, las culturas quechuas plantearon sus diferencias frente a los aymaras, basándose en la propuesta de darwinismo social que se encontraba en boga, a principios del siglo XX.

3. Despojo de significados y deterioro del aura textil

Al construir un textil fluyen muchas educaciones o muchos sentires, pensares y mucha gente no lo ve de esa forma, ya que simplemente lo ve como el textil es un tejido bonito, elegante o de repente la escritura es la iconografía, por ejemplo, hay mucha concentración en lo que puedes percibir o ver. Pero, para una tejedora no es así (...). En todos los andes se desarrolla esta cadena de pensar y sentir desde cómo vas construyendo poco a poco y el textil te hace reflexionar desde transformar una materia prima hasta un textil que te abriga y, por esa razón, es como vida misma en sí, como si fuera un personaje que tiene vida, que lo que tu sientes también el textil puede sentir, por eso la forma de cuidar, de poner los bordes. No es simplemente una prenda que te pones, sino que te acompaña, te abriga, en fin ¿no? cuida tus energías. Creo que en ese sentido es muy distinta a lo que se puede pensar que simplemente es una prenda ¿no? sino más bien es un personaje más (Elvira Espejo, 24 de mayo de 2019).

La ontología del textil andino plantea que la naturaleza viva del textil va más allá de una «piel social», ya que cada tejido es un ser viviente que a través de la composición de colores, iconografías y texturas interviene en las vidas humanas (Arnold, 2007: 56-59). Por un lado, los tejidos interactúan con el mundo a partir de la creatividad del tejedor o la tejedora y, por otro lado, acompañan a las personas a lo largo de la vida siendo utilizados en distintos contextos.

La comprensión de la fuerza vital de los textiles andinos, me permitió interpretarlos desde el concepto benjamiano de aura: una trama singular, extraña, que a partir del trayecto de su creación y su contexto (espacio/tiempo) otorga unicidad y singularidad a cada tejido. Y que, entendido desde el sentido físico, material, actúa a través del soplo, del aire que nos rodea, atraviesa y permite respirar (citado por Didi-Huberman, 2005: 347-354). De este modo, el aura textil no solo se percibe, también es respirado por los usuarios de las vestimentas.

Sin embargo, dentro de la lógica indigenista que sustentó el discurso de «la cultura chuquisaqueña», los textiles perdieron las particularidades que los hacían únicos. En cuanto las mujeres de élite se apropiaron de las vestimentas para lucirlas en galerías sociales y postales, despojaron a las vestimentas de sus significados (cotidianos, festivos y rituales) y funciones (identificación y protección), imponiéndoles la homogenización cultural y, parafraseando a Walter Benjamín, deteriorando su imagen aurática.

La tensión que ocasiona el deterioro del aura se asienta en la idea de autenticidad que conlleva el uso de vestimentas dentro de las comunidades andinas; frente al falso uso que le impusieron las mujeres de élite. Estas dinámicas provocaron cambios en el testimonio histórico de las prendas textiles, transformaron la recepción establecida entre tejedora/receptora y el contexto espacio/temporal en los que se utilizan las vestimentas.

4. Espacios para retratos indigenistas: la galería social y el comedor de hacienda

Postales, galerías sociales, fiestas de Carnaval y la casa de hacienda fueron los nuevos espacios para lucir las vestimentas indígenas. Obviamente, en el campo, las vestimentas mantuvieron sus formas y costumbres de uso, se estrenaron en ocasiones especiales como cambios de autoridad y fiestas religiosas o sociales y continuaron siendo marcas étnicas que expresaban el

contexto territorial de cada comunidad. Pero, a nivel nacional, como ya señalé, se buscaba conformar una identidad homogénea: la identidad nacional.

En los festejos del centenario de Bolivia, las actividades se concentraron en el departamento de La Paz, actualizando la rivalidad histórica entre Sucre y la Paz (Stefanoni, 2015: 42), aunque la lógica de exclusión indígena fue parte de la construcción nacional en ambos departamentos.

Silvia Cristelli en 1925 denunció que la obra *Bolivia en el primer centenario de su independencia*, dirigida por Ricardo Alarcón, expone las vestimentas tradicionales indígenas en primer plano; pero, «las llevaban damas sonrientes de la élite como trajes o disfraces» (2004 citado en Martínez, 2013: 137). Por este motivo, entre otros, Françoise Martínez plantea que la publicación puede leerse como un perfecto indicador de la exclusión étnica promovida en ese entonces (2013: 136). Así se comprende que la apropiación de las estéticas indígenas fue otra forma de exclusión, puesto que más que entender la realidad social indígena, se buscó reconstruirla desde lógicas elitistas (Salmón, 2013).



Figura 5. Julia Soux de Aitken con el «clásico traje incaico». **Fuente:** Primer Centenario de Bolivia, 1925.

Por ejemplo, el retrato fotográfico de Julia Soux (**Figura 5**) reproduce el lenguaje corporal establecido por el indigenismo de la época (1925). Su sobrina nieta, la historiadora María Luisa Soux, recuerda que su familia hizo confeccionar este atuendo en la población potosina de Caiza, y que conservaba vestimentas de todas las poblaciones donde tenían tierras, tratándose de «una especie de relación etnográfica que (sus abuelos) establecían con sus propias fincas⁶».

En cuanto al insólito pie de foto «clásico traje incaico», María Luisa Soux cree que podría tratarse de la interpretación del editor y no de la retratada. Como fuese, esta nota al pie ejemplifica cómo las élites potosinas⁷ buscaron identificarse con la vestimenta indígena reinventando la imagen inkaica. Cabe señalar que la vestimenta de la fotografía no es inka, principalmente porque la *allmilla* o vestido bordado tiene origen colonial.

Arturo Leytón, sobrino de Julia Soux, la recuerda como la tía Lili, una mujer terrateniente que, al quedar viuda, supo sobrellevar los negocios de la hacienda potosina de Cayara y gozar de la independencia económica que se asentaba en la producción de lácteos de sus propiedades⁸. María Luisa Soux, también sobrina suya, la reconstruye como una patrona de hacienda que hablaba perfectamente el quechua⁹.

Acerca de la vestimenta que luce su tía Lili, en la galería del primer centenario de Bolivia, Leytón opina que, al haber estudiado en Francia, ella «tuvo conceptos diferentes sobre la vestimenta indígena»:

Era controversial que se vista de india, incluso era condenable. ¡Cómo se va vestir de india!, pero como éramos una familia muy conocida, las críticas no se realizaron de frente porque como te mencioné, Luis Soux era un hombre que tuvo 5.000 empleados a su cargo (en el Cerro Rico de Potosí)¹⁰.

Desde esta perspectiva, ella aprendió a valorar el arte textil a partir de la belleza idealizada por el arte europeo. Empero, la estética de los tejidos andinos supera lo bello y lo sublime. Los textiles andinos se relacionan con los temas que engloban la crianza de la vida, por ejemplo, los diseños de los textiles (denominados *palla* en aymara y *pallay* en quechua) involucran formas del territorio, parentesco, ciclo agrícola, animales, observación de los astros, ideología política y economía, entre otros. Estos aspectos no solo están presentes en los diseños, sino también en el uso, pues en las comunidades existen diferentes elementos textiles para cada ocasión.

Actualmente, en el comedor de la hacienda de Cayara, la familia Soux expone el retrato de Julia, pintado por el ecuatoriano Luis Toro Moreno¹¹. La pintura reprodujo la fotografía anteriormente mencionada (**Figura 5**), aunque con un escenario distinto, la foto fue tomada en el bosque de la hacienda de Cayara¹², mientras que la pintura retrata el paisaje de la cordillera. ¿A qué se debió este cambio? Posiblemente, el pintor quiso acentuar el referente naturaleza/indígena para

6 Según María Luisa Soux, la familia Soux Hernández fue propietaria de las haciendas potosinas de Mayu Tambo, Mojotorillo, Mujchu, Samasa, Koa Koa, Mama Uta; Mayutambo; Cayara y Siporo (03 de septiembre de 2019).

7 Aunque, Arturo Leytón, sobrino de Julia Soux, sostiene que ella construyó su vida social en la ciudad de Sucre. Conversación telefónica con Arturo Leytón (31 de julio de 2019).

8 Luisa Soux fue hija del ingeniero francés Luis Soux quien llegó a Bolivia en la década de 1880 contratado, por el entonces presidente Aniceto Arce (1888-1892), para trabajar en las minas de Colquechaca. Una vez establecido, realizó grandes obras como el puente Arce de Cochabamba y el puente que une Sucre y Potosí. Además, obtuvo acciones en el Cerro Rico e instaló una hidroeléctrica en la hacienda Cayara (Conversación telefónica con Arturo Leytón, 31 de julio de 2019).

9 Entrevista a María Luisa Soux (3 de septiembre de 2019).

10 Conversación telefónica con Arturo Leytón (31 de julio de 2019).

11 Luis Toro Moreno (1890-1957) nació en Ecuador y residió varios años en Bolivia a partir de 1920, estableciendo, en 1922, una academia de pintura en La Paz. Empleó las técnicas del óleo sobre lienzo y la pintura mural (Arnal, 1986: 80).

12 Conversación telefónica con Arturo Leytón (31 de julio de 2019).

reforzar el discurso telúrico, en el que «lo indio» se funde con el paisaje.



Figura 6. Retrato de fotografía de Julia Soux de Aitken, de Luis Toro Moreno, s/f. **Foto:** Pedro Querejazu.

La fotografía y la pintura trasponen varios discursos, por ejemplo, la pintura no tiene el referente de vestimenta inka propuesto por el texto que acompaña a la fotografía. Pues, según su familia, lo que Julia Soux trataba de representar era la vestimenta de las indígenas de Caiza (Potosí). Sin embargo, el uso de la vestimenta es diferente al de las indígenas, primero porque combina la rueda, un instrumento cotidiano, con el uso festivo del rebozo, colgado detrás de la *llijlla* o atado que carga en la espalda; aunque lo que más destaca son las sandalias que mezclan la estructura foránea del terraplén con iconografías andinas.

Otra diferencia notoria es que la pintura tiene color. Según Arturo Leytón, Luis Toro Moreno era amigo de la familia, así que para pintar el retrato viajó a la hacienda de Cayara, donde pudo observar la vestimenta y darle color a la fotografía. Entonces, si bien cada uno de los discursos devela su propio enfoque, el mensaje central es el mismo: apropiarse de la estética indígena para construir una imagen de «lo indio» desde la mirada elitista.

5. A modo de cierre

El objetivo de las mujeres de élite que vestían como indígenas, a principios del siglo XX, estuvo relacionado con el poder. La élite como grupo social buscó construir la identidad nacional desde la modernidad, el liberalismo y el darwinismo social. En este contexto, se planteó la búsqueda del origen étnico, modificando sus miradas hacia la cultura indígena y recurriendo a la apropiación estética de lo indígena, como indica Pedro Aliaga (2019).

Pero, en esta búsqueda de homogenización cultural o construcción de la identidad nacional, surgieron expresiones que revelaron la diversidad de identidades bolivianas y pugnas que revivieron históricas rivalidades interdepartamentales. Por ejemplo, en esta ponencia abordé las maneras en que las culturas quechuas de Chuquisaca marcaron la diferencia y el rechazo por lo aymara, sustentándose en la propuesta del darwinismo social que se encontraba en boga. Mientras que, durante los festejos del centenario, el departamento de La Paz se valió del ejercicio de poder político para dejar a Sucre en segundo lugar (Stefanoni, 2015: 42).

Desde esta visión moderna, como se observa en las fotografías, el uso de textiles andinos por mujeres no indígenas descontextualizó su función y los despojó de los significados propios de la cultura que

los elaboró. Lo más notorio es que dejaron de identificar a las comunidades, pues las mujeres de élite compusieron sus atuendos mezclando piezas de distintas procedencias, quizá por desconocer la rigurosidad que conlleva la vestimenta andina, pero además no se trataba de representar a una etnia específica sino a la cultura chuquisaqueña e incluso, en un espacio más amplio, a la nación boliviana.

Entonces, el indigenismo no abordó la realidad social de los indígenas, sino que actuó ideológicamente para justificar la posición de las élites como grupo social dominante. Por eso, «las damitas de la aristocracia» desde la retórica del discurso liberal, se disfrazaron de indígenas para construir el discurso del poder hegemónico.

Bibliografía

- ABECIA, Valentín. 1939. *Historia de Chuquisaca*. Editorial Charcas. Sucre.
- ALARCÓN, Ricardo (dir.). 1925. *Bolivia en el primer centenario de su independencia*. Editorial S.E. La Paz.
- ALIAGA, Pedro. 2019. La Semana indianista y las dinámicas del nacionalismo boliviano en el primer tercio del siglo XX. En: *Revista Ciencia y Cultura N° 42*. Universidad Católica Boliviana «San Pablo». La Paz.
- ARNAL, Enrique (ed.). 1986. *Breve diccionario biográfico de pintores bolivianos contemporáneos 1900-1985*. Ediciones INBO. La Paz.
- ARNOLD, Denise; YAPITA, Juan de Dios; ESPEJO, Elvira. 2007. *Hilos sueltos: los Andes en el textil*. ILCA y Plural editores. La Paz, Bolivia.
- BARTHES, Roland. 1978. *Sistema de la moda*. Editorial Gustavo Gili. S.A. Barcelona.
- BARRAGÁN, Rossana. 1992. Entre polleras, llicllas y ñañaqas. Los mestizos y la emergencia de la primera república. En: *Etnicidad, economía y simbolismo en Los Andes*. II Congreso Internacional de Etnohistoria-Coroico. Hisbol. IFEA. SBH-ASUR. La Paz.
- BAUTISTA, Verónica. 2017. Jumbate, la batalla de recios guerreros Yamparas. En: *Historias de Bolivia, Archivos Históricos*. Fuente: <https://www.facebook.com/Historiasdebolivia/posts/jumbate-la-batalla-de-recios-guerreros-yamparaslos-guerreros-de-jumbate-eran-eno/1926136787607431/> (consultado el 11 de septiembre de 2019).
- CASTAÑO, José Ángel. 2009. Benjamín y «la pérdida del aura». En: *Angelus Novus Edublog de Filosofía*. Fuente: http://jacgmur.blogspot.com/2009/03/la-teoria-del-arte-de-benjamin-es-una_27.html (consultado el 30 de agosto de 2019).
- CHOQUE, Roberto. 2014. *El indigenismo y los movimientos indígenas en Bolivia*. Convenio Andrés Bello. Universidad Nacional «Siglo XX». Instituto Internacional de Integración. La Paz.
- CONDARCO, Ramiro. 1982. Zárate. *El «Temible» Willka. Historia de rebelión indígena de 1899*. Renovación. Bolivia.
- CÓNITZER, Guert. 1942. *Lectura del Sr. Guert Conitzer*. Boletín de la Sociedad Geográfica «Sucre». Editorial Charcas. Sucre.
- DIDI-HUBERMAN, George. 2005. *Ante el tiempo/ historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.
- FRONTAURA, Argandoña. 1932. *Hacia el futuro del Indio*. Editorial América. La Paz.

MARTÍNEZ, Françoise. 2013. Fiestas patrias y cívicas: sus avatares como instrumentos políticos de inclusión-exclusión (1825-1925). En: *Estudios Bolivianos N° 19. Revistas bolivianas/ Revistas electrónicas en línea*. http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?pid=S2078-03622013000200008&script=sci_arttext.

MENDIETA, Pilar. 2017. *Construyendo la Bolivia imaginada: La Sociedad Geográfica de La Paz y la marcha del proyecto Estado-Nación (1880-1925)*. Instituto de Investigaciones Históricas. Carrera de Historia Instituto de Estudios Bolivianos. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.

OSTRIA GUTIÉRREZ, Alberto. 1943. Paisajes, ciudades, hombres y cosas de Bolivia. En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de «Sucre»*. Tomo XXXIX. N° 390-392. Editorial Charcas. Sucre.

RIVERA, Silvia. 2014. *Mito y desarrollo en Bolivia/ el giro colonial del gobierno del MAS*. Piedra Rota editores. Plural editores. La Paz.

SALMÓN, Josefa. 2013. *El espejo indígena/ el discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*. Plural editores. La Paz.

STEFANONI, Pablo. 2015. *Los inconformistas del Centenario/ intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*. Plural editores. La Paz.

TORREZ, Yuri. 2018. Rebelión India de Cochabamba en 1781/entre la insurgencia simbólica y la restitución del orden discursivo colonial. En: *Revista Fuentes N° 55*. Año 17. Volumen 12. Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional. La Paz.

Entrevistas

ESPEJO, Elvira (38 años) de Oruro. Artista plástica, tejedora y directora del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Entrevista realizada el 24 de mayo de 2019 en el MUSEF.

GOSALVEZ, Nancy (77 años) de La Paz. Labores del hogar. Entrevista telefónica realizada el 13 de agosto de 2019.

LEYTON, Arturo (67 años) de Potosí. Historiador y director de la Casa de la Moneda. Entrevista telefónica realizada el 31 de julio de 2019.

SOUX, María Luisa (60 años, aprox.) de La Paz. Historiadora. Lugar y fecha: Archivo de La Paz, entrevista realizada el 03 de septiembre de 2019.

Materialidades de chaquiras y la construcción de cuerpos y personas

Naomi Rattunde¹

Resumen

Las chaquiras son cuentas de distintas materias y objetos que se elaboran con ellas, se categorizan como adornos y forman parte de la indumentaria. Sociedades humanas en todo el mundo han producido e intercambiado variedades de cuentas. Con la expansión europea, las cuentas de vidrio se volvieron una mercancía importante a nivel global, especialmente en América.

Este texto expone una revisión histórica del término chaquira; revisa algunos planteamientos teórico-conceptuales para la investigación en curso sobre las materialidades de las chaquiras en sociedades de Tierras Altas y Bajas de Sudamérica; y finalmente detalla algunos datos preliminares de las chaquiras de tres grupos indígenas de Bolivia y Ecuador, que se encuentran en las colecciones del Museo BASA en Bonn, Alemania.

A partir de estos ejemplos y su comparación con datos etnográficos y arqueológicos, esta investigación en curso busca comprender las prácticas de adornar los cuerpos humanos y su relevancia más allá de la decoración, es decir, en la construcción de cuerpos y personas y en negociaciones entre la alteridad y la identidad, y como materializaciones de relaciones sociales.

Palabras clave: Materialidad, cuentas, chaquiras, adornos, cuerpos y personalidad.

1. Introducción

En este texto abordaré el tema de mi investigación doctoral: las materialidades de chaquiras en Tierras Altas y Bajas de Sudamérica, detallando consideraciones teórico-conceptuales acerca de la temática y algunos resultados preliminares.

El término chaquira se emplea de maneras diversas, pudiendo referirse a las cuentas de *mullu* (*Spondylus* sp) o a las famosas cuentas

de vidrio que introdujeron los colonizadores españoles en América. Consciente de que chaquira es, por razones detalladas a continuación, un concepto profundamente ligado a la colonización, lo uso en un sentido amplio para designar a: cuentas elaboradas con diversas materias –piedra, metales preciosos, concha, dientes, garras, cerámica, semillas, vidrio o plástico– y artefactos que se elaboran con estas cuentas –collares o manillas u otros objetos con los que se decoran o adornan los cuerpos–.

¹ La autora tiene una maestría en Antropología de las Américas y cursa un doctorado en la Universidad de Bonn, Alemania. Correo electrónico: naomi.rattunde@uni-bonn.de.

No obstante, el punto de partida central de la investigación es que estos objetos, que generalmente entran en la categoría de adornos, tienen funciones, significados y una vida social que van más allá de hacer «bellos» a los cuerpos humanos que los portan, puesto que las prácticas de adornar el cuerpo con estos pequeños objetos están entrelazadas con lógicas y temáticas más amplias.

Los adornos corporales son una categoría de objetos poco estudiada por la etnología o la antropología cultural respecto a Sudamérica. Muchas veces son mencionados como parte de la indumentaria o cultura material en general, pero sin profundizar en los significados que intervienen en la producción de cuerpos.

Dos investigadoras que abordaron esta temática y los adornos de chaquira en específico son: Joana Miller (2009), quien indagó sobre los visibles e invisibles ornamentos corporales de los mamaindê, que básicamente constituyen a la persona mamaindê; y Els Lagrou (2013), quien estudió las chaquiras de los kaxinawa y sus relaciones con los inkas y los «blancos». En el área museística, cabe apuntar a la exposición: *No caminho da miçanga [cuenta de vidrio]*, en el Museu do Índio en Río de Janeiro, curada por Lagrou (2016).

En la investigación, que está en proceso, indago los contextos y prácticas cotidianas y rituales en las cuales las chaquiras forman parte, basada en las colecciones del Museo BASA (Colección de las Américas de Bonn). Abarco también otros aspectos como las materias primas; los procesos de producción en los que se materializan las relaciones con sus creadores; las fuerzas agentivas de las chaquiras y sus formas de ser y comunicar; y, tratándose de objetos musealizados, la procedencia de los objetos y formas de relacionarlos con sus comunidades creadoras.

Siguiendo los planteamientos de Lagrou (2013), dos temas centrales e interrelacionados son la constitución de cuerpos y personas a través de las chaquiras y estas cuentas como mediadoras en zonas de contacto entre lo

«propio» y lo «otro». En ambos procesos se trata de relaciones e interacciones entre seres humanos, seres no u otros-que-humanos² y «objetos» o «artefactos». La investigación toma perspectivas comparativas considerando dos dimensiones: una temporal de *longue durée*, desde las sociedades precolombinas, a través de la época colonial hasta el presente; y otra espacial-cultural, trabajando ejemplos de Tierras Altas y Tierras Bajas de Sudamérica.

2. Acerca del término chaquira

En este texto emplearé el término chaquira en un sentido amplio, que se basa en la actual definición de la Real Academia Española (RAE):

1. Conjunto de cuentas, abalorios, etc., de distintas materias que llevaban los españoles para vender a los indígenas americanos; 2. Sarta, collar, brazaletes hecho con cuentas, abalorios, conchas, etc., usado como adorno (RAE, 2018).

Sin embargo, este término cuya etimología no ha sido estudiada a profundidad, tiene una trayectoria interesante, que explico brevemente a continuación.

La primera mención escrita corresponde al *Sumario de la natural historia de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo de 1526, quien en el capítulo X «De los indios de Tierra-Firme y de sus costumbres y ritos y ceremonias» pormenoriza:

Cuando van a las batallas los indios en algunas provincias, en especial los caribes flecheros, llevan caracoles grandes, que suenan mucho [...]; y de aquellos caracoles hacen unas cuentecicas blancas de muchas maneras, y otras coloradas, y otras negras, y otras moradas, y canutos de lo mismo, y hacen brazaletes, mezclados

² Los seres «otros-que-humanos» pueden ser animales, plantas, artefactos u otras entidades. Este es un concepto clave en los estudios asociados al llamado perspectivismo amerindio y al *ontological turn*, que apuntan a concepciones de personalidad, subjetividad y socialidad que trascienden lo «humano».

con olivetas y cuentas de oro, que se ponen en las muñecas y encima de los tobillos y debajo de las rodillas por gentileza, en especial las mujeres que se precian de sí y son principales traen todas estas cosas en las partes que es dicho y a las gargantas; y llaman a estos sartales y cosas de esta manera, chaquira (Fernández de Oviedo, 1950 [1526]: 141).

De la cita anterior, se comprende que la palabra chaquira designaba sartales o collares de cuentas de concha u otros materiales en un idioma hablado en el istmo de Panamá en la temprana época colonial, que probablemente es la lengua extinta de los Cueva. La palabra fue integrada rápidamente al léxico de los conquistadores y cronistas españoles como evidencian varias fuentes coloniales en las que el término «está profusamente empleado» (Caillavet, 2000: 87).

Así, los españoles designaron a las cuentas que podían ser de conchas de *Spondylus*, piedras semipreciosas u oro, pero también a las cuentas de vidrio o abalorios, es decir, «cualquier tipo de cuentas realizadas en una materia dura, tanto de origen americano como de importación europea» (Caillavet, 2000: 87), de manera que muchas veces no es fácil identificar el material usado.

Con todo, las fuentes coloniales revelan una fuerte asociación de las chaquiras con conchas marinas o «hueso», que en ese tiempo indicaba cualquier materia dura de origen animal o vegetal, como insinuó Roswith Hartmann (1979, citada en Caillavet, 2000: 88). Esta asociación también se refleja en el vocabulario de Gonçález Holguín, quien definió el término quechua *mullu* como «concha colorada de la mar chaquira, o coral de la tierra», y a la vez, tradujo «Chaquira en sartas» como «*mullu hualcca*» (Gonçález Holguín, 2007 [1608]: 173, 296).

A partir del siglo XVIII, con la primera edición del *Diccionario de la lengua castellana*, editado por la Real Academia Española (RAE), el llamado *Diccionario de autoridades*, el

término fue integrado oficialmente al léxico castellano, definiendo: «El grano de Aljófár, Abalório, o Vidro mui menudo» (RAE, 1729³). Estos son los tres significados denotativos en todos los diccionarios de la RAE desde el *Diccionario de autoridades* hasta la edición de 1970, que hacen referencia clara a las cuentas de vidrio, pero también a las cuentas de conchas o caracoles, o más en general, a recursos animales de biotopos acuáticos.

Al respecto, es importante notar que el aljófár es menos apreciado que la verdadera perla de nácar, y que el abalorio tiene una connotación de desprecio, como lo demuestra la frase «no vale un abalorio», expresión que indica que algo no vale (casi) nada. Sin embargo, el *Diccionario de autoridades* da una explicación del término chaquira e indica que podía manifestar objetos muy valorados por los españoles: «En el Perú los hai de oro hueco, soldado con tanto primór y sutileza, siendo de piezas, en tanta pequeñez, que quando se vieron en España, admiraron su fabrica los mejores Artifices» (RAE, 1729). Es probable que esta explicación haya contribuido a que el (Virreinato del) Perú se identifique como un importante punto de referencia en las definiciones hasta la década de 1970: «En el Perú el grano de aljófár, abalorio ó vidrio muy menudo, que llevan los españoles para vender los indios», fue la explicación entre 1780 y 1869, y entre 1884 y 1970 la palabra chaquira fue definida como: «Grano de aljófár, abalorio ó vidrio muy menudo, que llevaban los españoles para vender a los indios del Perú». Mientras que la primera definición sugiere que las chaquiras solo existían en el Perú, o también, que el término se origina en un idioma hablado allí; la segunda apunta a que las cuentas fueron «vendidas» o intercambiadas solo con los indígenas en el Perú. Probablemente el estudio de las fuentes coloniales ayude a dar nuevas luces para explicar por qué se estableció ese vínculo especial con el Perú.

3 Para las antiguas ediciones del *Diccionario* se consultó el *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española* (NTLLE) de la RAE, una herramienta en línea que reúne todos los diccionarios históricos publicados por la institución.

A lo largo del tiempo, el significado de chaquira cambió y, sobre todo, se extendió eliminando la especificación del material –cuentas de «distintas materias» (RAE, 2018)– y el tipo de objetos designados –cuentas singulares hasta artefactos de cuentas–. En la actualidad forma parte de la definición que las chaquiras (especialmente las de vidrio, si bien la definición actual es en cierta medida anacrónica porque sugiere que fueron cuentas de cualquier material) fueron traídas por los españoles a las Américas «para vender[las] a los indígenas americanos» (RAE, 2018). Esta última aseveración resalta la importancia de las chaquiras como bienes de intercambio (inclusive con valor monetario) en la época colonial e incluso hasta la actualidad.

Mientras que para los españoles eran quincallerías que cambiaron por materias primas altamente valoradas, los indígenas apreciaban las cuentas de este material antes desconocido y las incorporaron, utilizándolas de manera parecida a las cuentas fabricadas por ellos mismos (cfr. Lagrou, 2013: 246).

Es preciso aclarar que las definiciones citadas corresponden a autores españoles, que no tomaron en cuenta los puntos de vista, posiblemente diferentes, de los indígenas americanos con quienes intercambiaron las chaquiras. Esta aclaración es pertinente, si se considera que, en ese contexto, el valor atribuido a los objetos intercambiados por los actores involucrados es un factor determinante.

Aunque la palabra provenga de una lengua americana, es una categoría externa, históricamente mucho más relacionada con los colonizadores que con los pueblos indígenas. Asimismo, las chaquiras están no solo etimológicamente, sino muy concreta y prácticamente relacionadas con la conquista y colonización de América y, por lo tanto, son un fenómeno central de la zona de contacto (*sensu* Mary Louise Pratt, 1991).

Considerando que también las sustancias «de la tierra» de las que se fabrican las cuentas, y los conocimientos de cómo hacerlos, provienen de otros seres (Lagrou, 2013), se podría pensar en las chaquiras como mediadores entre mundos distintos, es decir, como una cristalización de encuentros entre seres humanos y otros-que-humanos de zonas de contacto de índoles distintas. Tomando en cuenta esta consideración y la historia del término, propongo no limitarlo a cuentas de ciertos materiales; sino afinarlo, según esa dimensión específica, para designar cuentas de materiales de origen exógeno que se incorporan para crear algo «propio», llamando la atención sobre su calidad de mediadores en zonas de contacto entre actores humanos y otros-que-humanos.

3. Consideraciones teóricas-conceptuales sobre la materialidad de las chaquiras

Para abordar la materialidad de las chaquiras sigo la propuesta de Daniel Miller (1998) de preguntar «por qué algunas cosas importan/cuentan»⁴, con un sentido particular del verbo *matter* que, como explica Miller:

(...) tiende a apuntar en una dirección bastante diferente de términos como ‘importancia’ o ‘significación’. [...] Por el contrario, tiende a una asociación más difusa, casi sentimental, que es más probable que nos lleve a las preocupaciones de quienes están siendo estudiados que de aquellos que están haciendo el estudio. Pone la carga de importar o contar claramente en evidencia de preocupación de aquellos que están siendo discutidos (1998: 11)⁵.

4 Traducción del original: «why some things matter».

5 Traducción del original: «‘matter’ tends to point in a rather different direction from terms such as ‘importance’ or ‘significance’. [...] by contrast, [it] tends to a more diffused, almost sentimental association that is more likely to lead us to the concerns of those being studied than those doing the studying. It puts the burden of mattering clearly on evidence of concern to those being discussed» (Miller, 1998: 11).

En este sentido, no se trata de responder a la pregunta general: ¿por qué las chaquiras importan/cuentan (*do matter*)? El objetivo, más bien, es desentrañar las asociaciones difusas y casi sentimentales y significados específicos de las chaquiras en sus respectivos contextos de interacción y dentro de las ontologías que se manifiestan en las prácticas cotidianas y/o rituales de quienes las producen y usan, desde sus perspectivas. Además, –siguiendo la propuesta de Santos-Granero (2009) sobre una teoría amazónica de materialidad y personalidad–, considero que la materialidad es un proceso social y comunicativo, y en este proceso los grados de subjetividad y significados de los «objetos» son asuntos de negociaciones constantes.

Bajo estas consideraciones, busco responder, entre otras, a las siguientes preguntas: ¿qué cualidades (como dureza, brillo, ciertos colores) de las chaquiras (cuentas) importan/cuentan y por qué?, ¿cuáles son las asociaciones de las «materias primas» («naturales» como semillas o «artificiales» como el vidrio) de las cuentas, cuáles son sus orígenes y quiénes sus dueños originarios?, ¿qué implican estas asociaciones de las «materias primas» para los procesos de producción de chaquiras (cuentas y artefactos), considerando que es por la manipulación de estos materiales que se establece una relación entre el material manipulado y la persona que lo manipula, entre el objeto y su creador?, ¿cómo están asociados los procesos de creación con las capacidades agentivas de las chaquiras, con los efectos que producen en las personas que las usan y su entorno en general?, ¿en qué sentidos las chaquiras son actores relevantes en la constitución de cuerpos y personas humanas y cómo se interrelacionan aspectos de «belleza» y/o «utilidad» (cf. Helms, 1996: 366-367) en las prácticas de «adornar» los cuerpos?

Al estar en contacto íntimo con el cuerpo, las chaquiras ocupan un rol crucial en la producción de cuerpos y la constitución de personas, por ejemplo, algunas están

conectadas con enfermedades y con procesos de curación; también resalta el hecho de que a menudo los usuarios son las y los niños (Lagrou, 2013; Miller, 2009). En este contexto, hay que cuestionar: ¿hasta dónde llega el cuerpo y dónde empieza la chaquiras o, en otras palabras, hasta dónde llega el «sujeto» (humano) y dónde empieza el «objeto» (material)? Para responder a estas preguntas y describir las asociaciones mencionadas, es crucial considerar las concepciones propias de las sociedades creadoras de las chaquiras de materialidad, objeto/sujeto, cuerpo y persona.

La producción interior va de la mano con la decoración externa del cuerpo, con artefactos cuya producción implica la transformación de materiales obtenidos del exterior o de otros seres en algo propio, según determinados principios estéticos. Esta producción permite la transmisión e incorporación de sus cualidades y capacidades agentivas o las de otros seres asociados con estos materiales (Lagrou, 2013) y es en este sentido que a partir de las chaquiras se puedan dar nuevas luces hacia configuraciones de lo «propio» y lo «otro».

Al respecto, Lagrou (2013) revela que, en la mitología de los kaxinawa, las cuentas de vidrio están íntimamente relacionadas con los inkas, los dueños de lo imperecedero y un prototípico «otro», cuya figura es actualizada a través de la asociación con «los blancos». Las cuentas de vidrio, muy estimadas por los indígenas, han sido un bien de intercambio importante y desempeñan un papel clave en varios mitos sobre «los blancos». Por otro lado, la transformación de algo tan exógeno como las cuentas de vidrio en algo propio, puede ilustrarse con el mito wayana de la oropéndola que defecaba chaquiras, que son las únicas cosas de procedencia europea que poseen un origen wayana, y que no son consideradas como objetos completamente ajenos, sino más bien como una transformación de algo ya existente (cf. Schoepf, 1976; Van Velthem, 2008; Lagrou, 2013).

4. Chaquiras en el Museo BASA

La investigación en proceso tiene como punto de inicio las chaquiras que están en el Museo BASA de la Universidad de Bonn. El *corpus* se compone de chaquiras precolombinas de la región andina (30 objetos aproximadamente); de los Kichwa de la sierra ecuatoriana del siglo XX (20 objetos aproximadamente); de varios grupos indígenas de las Tierras Bajas de Sudamérica del siglo XX, entre ellos los Waorani, Shuar, Canelo, Quijo, Wayana, Apalai, Ayoréode, Secoya y Siona (80 objetos aproximadamente); y 2 de los Guna en Panamá.

Ni el *corpus* ni la selección de objetos que van a ser estudiados detalladamente representan la gran diversidad de chaquiras de las sociedades amerindias; no obstante, con la investigación de algunos de estos ejemplos, presentados a continuación, espero poder añadir unas cuentas, para hacer la sarta más completa.

4.1 Ayoréode

Con los collares ayoréode se puede demostrar lo poco que los etnógrafos se interesaron por tales objetos. En el Museo BASA, entre los objetos de los ayoréode, se encuentran collares de semillas negras llamadas *puúí*, de cálamos de plumas, bambú, cuentas industriales, pelo y plumas, que fueron coleccionados por Heinz Kelm en Bolivia y Ulf Lind en Paraguay (**Figuras 1 y 2**). En las colecciones de Kelm y Bernardo Fischermann del Museo Etnológico de Berlín hay otras piezas de materiales diversos como garras, huesos, caracoles, dientes, botones y monedas. A pesar de la evidente riqueza material, la información sobre estos collares en la literatura etnográfica es escasa.

Tanto Lind (1974: 94) como Fischermann (1988: 82) mencionan que los ayoréode adornan sus cuerpos con collares de una variedad de materiales. Lind detalla que especialmente las y los lactantes son adornados con collares, al igual que con

pinturas faciales, e interpreta estas prácticas como medidas preventivas o invocaciones a los poderes propios de las personas (Lind, 1974: 94-96). Adolescentes y adultos llevan collares, especialmente los de pelo humano, pero también los del molusco bivalvo o *kaicaké*, que hacen que se vean bonitos; es decir, fueron considerados como meros ornamentos y atractivos sexuales (Fernández Distel, 1983: 33; Bórmida, 2005: 146-147).



Figura 1. Collar ayoréode de semillas *puúí* (Bolivia). N° de inventario 1590. Colección Heinz Kelm. **Fuente:** Museo BASA.



Figura 2. Collar ayoréode de bambú y plumas (Paraguay). N° de inventario UL 83. Colección Ulf Lind. **Fuente:** Museo BASA.

Un dato muy interesante del trabajo de Bórmida (2005: 10) sobre los collares de *puúi* es que estos poseen la capacidad de dañar o maldecir intencionalmente a la persona a la que pertenecen; incluso anuncian su acción maléfica desplazándose por sí mismos del lugar en el que han sido colocados⁶. No obstante, en las extensas recopilaciones de mitos relacionados a la cultura material de los ayoréode por Bórmida, los «adornos» que no son de plumas ocupan un lugar marginal, esto se debe, en parte, a que los interlocutores no conocían más relatos sobre los orígenes de estos objetos, como del collar de pelo, *dakateroró*, en tiempos de los *jnani 'bajade* (antepasados), dejando abierta la posibilidad de que existan (Bórmida, 2005: 140).

También, podría ser que la relativa ausencia de información acerca de los objetos mencionados se deba a que no fueron, o por los mismos ayoréode o por los etnógrafos, considerados tan importantes como los atavíos de las espaldas de plumas, *cóbia*, o los tocados cefálicos, *ayói*.

Por otro lado, el uso del metal, en forma de monedas, y de otros materiales introducidos por los *cojñone* (no-ayoréode, «blancos») en los collares, no recibió la atención de los investigadores. Esto es notable ya que el metal como material apreciado para producir herramientas que los ayoréode conocieron solo por el contacto con los *cojñone* y que fue más accesible en el territorio ayoreo debido a la Guerra del Chaco, es una temática ampliamente abordada en las etnografías y los mitos recopilados de los ayoréode.

4.2 Chaquiras y wallkas de Otavalo

Chaquiras y *wallkas* de diferentes tipos forman parte de la indumentaria de las mujeres y niñas kichwa de la sierra ecuatoriana, curiosamente a diferencia de todos los demás quechuahablantes de las regiones más sureñas de los Andes (Meisch, 1998: 148-149).

Las *wallkas* son elementos cruciales en la expresión de identidades regionales, locales, sociales y obviamente de género. Así, el tipo de collar que una mujer lleva, junto con otros elementos de su indumentaria, indica de qué lugar proviene y su estatus social, entre otras indicaciones.

El Museo BASA guarda una colección de trajes de diferentes zonas de la sierra ecuatoriana, adquirida sobre todo por Roswith Hartmann en la década de 1970. Me limito a las *wallkas* de las mujeres kichwa de la región de Otavalo (**Figura 3**), compartiendo lo que me enseñó Ana Cachimuel en una breve visita que realizó al museo en junio de 2019.



Figura 3. *Wallka* de cinco sargas de cuentas de vidrio doradas de Natabuela, región de Otavalo (Ecuador). N° de inventario 3438 b. Colección Roswith Hartmann.

Fuente: Museo BASA.

Las *wallkas* son collares de múltiples sargas de cuentas de vidrio fino, recubiertas de pintura dorada, que aluden a las cuentas de oro usadas en la época prehispánica, —quizás apuntando al tipo de cuentas mencionado en el *Diccionario de autoridades*—. Las cuentas de vidrio doradas, parecidas a las antiguas de oro, brillan de forma similar a la luz del sol y se supone que ambos tipos de cuentas imitan los granos del maíz. Estas cuentas doradas son producidas en la República Checa y exportadas, probablemente desde el siglo XIX, a Ecuador. En la actualidad (y posiblemente anteriormente), existe solo un centro de producción de estas cuentas y una compañía

⁶ Fischermann (1988: 82) también menciona estos collares de semillas negras, sin precisar otros detalles.

en Ecuador que las importa y distribuye dentro del país, donde las mujeres kichwa o artesanos ensartan las cuentas para formar sus *wallkas*.

La producción de cuentas ha cambiado en tamaño, forma y diseños que, al parecer, fueron inventados por los productores en la República Checa sin considerar a las futuras portadoras de los collares. Ellas reciben estos artefactos de origen exógeno, pero producidos (únicamente) para ellas, a través de una ruta específica y determinada de intercambio comercial, y las transforman en objetos propios que son una expresión mayor de su identidad, de tal manera que sin ellos no se sienten cómodas (conversación con Ana Cachimuel, 2019).

Mientras que en las colecciones del Museo BASA solo hay *wallkas* de cuentas doradas de Otavalo, en la actualidad se combinan estas cuentas con chaquiras de otros materiales y colores, en casos particulares con *mullu* colorado o *Spondylus*, material que en tiempos prehispánicos fue altamente apreciado, intercambiado en la región andina y empleado en collares de varones y mujeres (Meisch, 1998: 149-153). Aunque en el proceso de colonización se introdujo el vidrio como nuevo material que reemplazó en gran parte a los anteriores, las asociaciones del oro y las chaquiras «de la tierra» de *mullu* parecen persistir. Entonces, ambos tipos de chaquiras, con asociaciones supuestamente distintas y todavía no estudiadas a profundidad, ocupan un rol central en las prácticas de las mujeres otavaleñas de crear su persona y expresar su identidad, y coexisten incluso en un solo objeto.

La importancia actual del *mullu*, de cuentas de origen prehispánico, aunque en mayor medida cuentas de vidrio o plástico rojos, se evidencia en el uso de otro tipo de artefacto: en las manillas de largas sargas de cuentas de diámetros milimétricos en envolturas múltiples, llamadas *maki watana*.

Según Ana Cachimuel, en la zona de Otavalo hay un señor de profesión *huaquero* que extrae aparentemente en grandes cantidades estas chaquiras de contextos arqueológicos, para venderlas a precios considerables. Las chaquiras arqueológicas forman parte de la indumentaria actual de algunas mujeres de Otavalo que llevan en sus *maki watana*. Por ahora, no puedo indicar más afirmaciones sobre los lazos que crean ellas, a través de la reincorporación de estas cuentas, con las sociedades que las crearon y en qué medidas se las asocian directamente con el pasado prehispánico o con lugares específicos de los que provienen (si es que los conocen) o en qué medidas influye la calidad de las cuentas, por ejemplo, la fineza con la fueron trabajadas, en la percepción y valoración (y el precio monetario), por nombrar solo algunas inquietudes al respecto. En la actualidad, la gran mayoría de las mujeres de Otavalo, sin embargo, usan manillas de *mullu* de vidrio o plástico (**Figura 4**).



Figura 4. Dos manillas (*maki watana*) de *mullu* de plástico de Otavalo (Ecuador). N° de inventario 3437 a, b. Colección Roswith Hartmann. **Fuente:** Museo BASA.

Las *wallkas* se heredan de abuelas o madres, por consiguiente, una mujer puede poseer *wallkas* muy antiguas. Asimismo, muchas mujeres poseen más de una *wallka*, cabe indagar cómo o con qué criterios deciden cuándo, en qué ocasión y por qué motivos usar una en específico. Estas preguntas dispersas acerca de las chaquiras de las mujeres de Otavalo, espero ampliar en un trabajo de campo en colaboración con Ana Cachimuel.

4.3 Collares de los Waorani

Recientemente se incorporaron al Museo BASA las colecciones de Erich Wustmann, adquiridas en sus visitas a Colombia en 1969 y a Ecuador en 1977. En estas colecciones se encuentran collares de diferentes pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana como ser los Cofán, Shuar, Secoya-Siona y Waorani.

Sobre los materiales de estas colecciones cabe aclarar que, aunque se conoce que las chaquiras de vidrio fueron intercambiadas o comerciadas no solo en la sierra, sino también en el oriente ecuatoriano (Meisch, 1998: 170), ninguno de los collares de las colecciones de Erich Wustmann presentan cuentas de vidrio y están constituidas por recursos locales como semillas, frutos y dientes de animales. Habrá que indagar si no hubo collares de cuentas con materiales exógenos como el vidrio, o si el coleccionista no los vio, o no se interesó por ellos, o si no le fue posible adquirirlos.

En los casi treinta collares waorani destacan las cuentas de los frutos de la lágrima de Job (*Coix lacryma-jobi* o *yatomo*, en wao terero, idioma de los waorani), una especie originaria del sureste de Asia, naturalizada en las zonas tropicales de América. Las semillas se enfilaron en sargas de longitudes variadas, muchas veces combinadas con dientes y/o huesos de animales (**Figuras 5 y 6**). Aparte de los collares ensartados, se cuenta con cinco collares tejidos con fibra de la palmera *chambira* (*Astocaryum chambira* y en wao terero: *öone*), con cuentas de *yatomo* o de dientes de pecarí entrelazadas (**Figura 7**).

Entre los grupos kichwa de la sierra, solo las mujeres usan *wallkas*, esta práctica se debe a un proceso de adopción de las normas de la indumentaria europea, que impedía a los hombres usar collares. Entre los waorani, como en otros grupos del oriente ecuatoriano, no ocurre lo mismo, pues los hombres usaron y aún usan objetos de cuentas en ciertas ocasiones, aunque también comenzó un proceso de sacar los collares de la indumentaria masculina (Meisch, 1998: 169).



Figura 5. Collar de frutos de la lágrima de Job de los waorani (Ecuador). N° de inventario EW 309. Colección Erich Wustmann. **Fuente:** Museo BASA.



Figura 6. Collar de dientes de pecarí y semillas negras de los waorani (Ecuador). N° de inventario EW 289. Colección Erich Wustmann. **Fuente:** Museo BASA.



Figura 7. Collar tejido con fibra vegetal de *chambira* y dientes de pecarí de los waorani (Ecuador). N° de inventario EW 288. Colección Erich Wustmann. **Fuente:** Museo BASA.

Las niñas waorani aprenden las técnicas de trabajar la fibra de *chambira*, un recurso sumamente importante en su cultura material, y son, sobre todo, las mujeres las que producen los collares, que forman parte de los «trajes tradicionales» de los waorani, los que, obviamente, están en proceso continuo de transformación. Además de elaborarlos para su uso, y posiblemente en mayor medida, las mujeres producen collares, manillas y demás «artesanías» para venderlas a *cowori* (no-waorani), sean turistas o incluso a pedido de empresas extranjeras, lo que estimula e intensifica la creación de nuevos diseños y técnicas (Rival, 2016: 3-5).

Otra dimensión de los collares waorani asociada a materias o sustancias obtenidas de «otros», se encuentra en la introducción del último libro de Laura Rival (2016: 3-11), donde revela experiencias y conversaciones con mujeres waorani, y en especial con Omari Ima, sobre sus collares y un collar excepcional de los taromenani que ella posee.

Los taromenani son un grupo en aislamiento voluntario, relacionado cultural e históricamente con los waorani. De vez en cuando hay enfrentamientos violentos entre ambos grupos, y de tal contexto procede este collar de los taromenani, fabricado de bienes de producción industrial que encuentran en el bosque, se podría decir de la basura que otros han dejado despreocupadamente. Destacan las «cuentas» talladas cuidadosamente de alambre eléctrico recubierto de plástico que se enfilan en múltiples sartas, combinándolas con hilos de nylon flotantes, tapas de botellas y dientes de animales.

Entonces, al igual que los waorani, los taromenani recolectan en el bosque los recursos para sus collares, como semillas, dientes o *chambira*, y aprovechan, en cierta medida, la amplia diversidad de los recursos disponibles, aquellos elementos que provienen de una realidad muy diferente a la que conocen.

A pesar de que estos materiales testimonian que su aislamiento está amenazado, parecen importarles de una manera muy particular a los taromenani. Entonces, se podría interpretar las transformaciones e incorporaciones de estos materiales como formas de lidiar con la peligrosa presencia de otros seres poco conocidos (waorani y no-waorani) y la posibilidad permanente de un contacto no deseado. Al revés, para Omari Ima, este collar que le regaló su tío, después de uno de los enfrentamientos con los taromenani, está asociado íntimamente, además de materializar, al recuerdo de la presencia de este grupo en aislamiento voluntario y los contactos con ellos.

5. A modo de conclusión

El texto esboza ideas preliminares para el proyecto de investigación que trata de contribuir a entender temáticas amplias como la producción de cuerpos y la construcción de personas e identidades a través de las prácticas de adornar los cuerpos con objetos tan pequeños como las chaquiras, en procesos de interrelación y negociación con «otros» seres de manera ejemplar y comparativa. Por consiguiente, planteé más preguntas que respuestas y seguramente algunas de estas consideraciones serán despejadas y aparecerán otras temáticas que requieran atención a lo largo del proyecto.

Finalmente, además de estudiar las chaquiras, es un reto re-establecer las conexiones entre los objetos y las personas indígenas que forman parte de esta investigación y, al mismo tiempo y más importante, establecer relaciones más horizontales de aprendizaje e intercambio mutuo, dado que esta investigación parte de objetos recolectados entre diferentes grupos indígenas en el continente americano que ahora se encuentran, desconectados de sus contextos de origen, en un museo universitario de Alemania.

Bibliografía

- BÓRMIDA, Marcelo. 2005 (1973-1979). *Ergon y Mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal*. Archivos III. CIAFIC ediciones.
- CAILLAVET, Chantal. 2000. *Etnias del Norte. Etnohistoria e Historia del Ecuador*. Abya Yala, IFEA, Casa de Velázquez EHEH. Quito.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. 1950 (1526). *Sumario de la Natural Historia de las Indias*. Biblioteca Americana. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- FERNÁNDEZ DISTEL, Alicia A. 1983. La Cultura Material de los Ayoreo del Chaco Boreal. En: *Scripta Ethnologica* Supplement 3: 5-78.
- FISCHERMANN, Bernd. 1988. *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*. Tesis doctoral. Universität Bonn. Bonn.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. 2007 (1608). *Vocabulario de la Lengva General de todo Perv llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software. www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf (visitado 18 de octubre de 2017).
- HELMS, Mary. 1996. Essay on objects: Interpretation of distance made tangible. En: *Implicit understandings: observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era* (editado por Stuart B. Schwartz): 355-377. Cambridge University Press. Cambridge.
- LAGROU, Els. 2013. Chaquira, el inka y los blancos. Las cuentas de vidrio en los mitos y en el ritual kaxinawa y amerindio. En: *Revista Española de Antropología Americana* 43(1):245-265. -----2016. *No caminho da miçanga. Um mundo que se faz de contas*. Museu do Índio. Río de Janeiro.
- LIND, Ulf. 1974. *Die Medizin der Ayoré-Indianer*. Tesis doctoral. Universität Bonn. Bonn.
- MEISCH, Lynn A. 1998. Why Do They Like Red? Beads, Ethnicity and Gender in Ecuador. En *Beads and Bead Makers. Gender, Material Culture and Meaning* (editado por Lidia D. Sciana y Joanne B. Eicher): 147-175. Berg. Oxford.
- MILLER, Daniel (ed.). 1998. *Material Cultures. Why some things matter*. UCL Press. Londres.
- MILLER, Joana. 2009. Things as Persons: Body Ornaments and Alterity among the Mamaindê (Nambikwara). En: *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (editado por Fernando Santos-Granero): 60-80. The University of Arizona Press. Tucson.
- PRATT, Mary Louise. 1991. Arts of the Contact Zone. *Profession* 91:33-40.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE). 2018. *Diccionario de la lengua española*. 23.^a ed., [versión 23.2 en línea]. <https://dle.rae.es> (visitado 03 de enero de 2019). *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española (NTLLE)*. <http://ntlle.rae.es/ntlle/Srvlt-GUILoginNtllle> (visitado el 03 de enero de 2019).

RIVAL, Laura. 2016. *Huaorani transformations in twenty-first century Ecuador. Treks into the future of time*. The University of Arizona Press. Tucson.

SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). 2009. Introduction. Amerindian Constructional Views of the World. En: *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (editado por Fernando Santos-Granero): 1-29. The University of Arizona Press. Tucson.

SCHOEPF, Daniel. 1976. Le japu faiseur de perles: un mythe des indiens Wayana-Aparai du Brésil. En: *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de Genève* 19:55-82.

VAN VELTHEM, Lucia. 2008. Des perles de verre: deux mondes en interaction. En: *Planète métisse* (editado por Serge Gruzinski): 50-55. Musée du Quai Branly. París.

Memorias de una prenda femenina: el chal en la mujer de la Región de los Lagos

Carla Loayza Charad¹

Resumen

El presente artículo da cuenta de la tradición textil de la región de Los Lagos (sur de Chile), en especial del chal, una prenda de la vestimenta tradicional de la mujer que habita el entorno insular y costero.

En la primera parte, se presenta los antecedentes de esta tradición, a partir de la revisión de los relatos que narran el contacto con la cultura europea, y se describen los tipos de prendas y tipos de herramientas textiles, como el *quelgwo* (telar horizontal) y el *witral* (telar vertical). A los antecedentes se integra la memoria del chal, desde sus características tecnológicas hasta su rol y función en el paisaje insular y costero.

En general, el estudio de esta prenda femenina realiza un breve recorrido por las distintas fuentes de información existentes del tema (crónicas, bibliografía y relatos de la memoria actual de las tejedoras del territorio). El objetivo es caracterizar a la prenda, identificando sus cambios y continuidades.

Palabras clave: Chal, telar *quelgwo* (horizontal), telar parado, *witral* (vertical), pañolón, tejido de tres cañas y textil chileno.

¹ La autora es licenciada en Historia y Geografía, magíster en estudio Sociales y Políticos Latinoamericanos y especialista en investigación del patrimonio artesanal. Publicó dos libros relacionados con la temática, en la región de Los Lagos, lugar en el que reside. Trabaja de manera independiente en proyectos y en asesorías vinculadas con el registro de elementos patrimoniales. Correo electrónico: loayzacarla@gmail.com.



Figura 1. La tejedora Teresa Villegas portando un chal tradicional con diseño de cuadros partidos.

Foto: Marcela López Pazos, registro del proyecto Fondart² (2016).

1. Las primeras memorias textiles en el territorio de la Región de Los Lagos

La Región de Los Lagos es parte del territorio austral de Chile, administrativamente se divide en cuatro provincias: Osorno, Llanquihue, Chiloé y Palena, «posee aproximadamente 4600 km lineales de costa, con un centenar de islas e islotes» (Fundación Superación Pobreza [FSP], 2018: 26). Esta característica geográfica ha permitido el desarrollo de una cultura que desde su origen vive en estrecha relación con el mar y la tierra. Las islas y los archipiélagos que

forman parte de la región³ se configuran en espacios de fronteras dinámicas y abiertas, ya que sus habitantes participan constantemente en flujos de intercambio que posibilitan la creación de estrategias de subsistencia.

En esta geografía, la práctica textil desarrollada por las mujeres sintetiza la forma de vida de estas fronteras, puesto que atesora conocimientos ancestrales que muestran la relación constante entre el mar y la tierra, e igualmente integra soluciones tecnológicas que responden a la realidad socioeconómica de gran parte del territorio insular y costero de la región:

Desarman antiguas chompas e incluso prendas a telar, para volver a tejer con sus telares tradicionales. De estos procesos salen hilados comprados de distintos grosores y colores, que se mezclan con la lana de la oveja, para tejer, por ejemplo, frazadas y pisos. Las mujeres cuentan que esto de reciclar responde a diferentes factores. Uno de ellos, es el escaso acceso que tienen a lugares de venta de lana nueva, producto del aislamiento. Otro factor está relacionado con la falta de recursos económicos de algunas maestras. Ante esto, ocupan estrategias innovativas e inteligentes de reciclaje para continuar con una actividad que ha permitido el abrigo de sus familias y vecinos (Loayza, 2017: 56).

La mujer teje prendas funcionales que facilitan la vida en un territorio de clima templado lluvioso, con un régimen de precipitaciones elevado y, por tanto, con ausencia de periodos secos en el año. Las prendas tejidas abrigan y protegen del frío y la lluvia a las familias. También el interior de las casas se viste con textiles para hacerlas más acogedoras y resistentes a las condiciones climáticas. A la función de abrigo se suman otras que facilitan las labores cotidianas

² Proyecto Fondart: «La tradición textil de la Provincia de Palena: Un patrimonio vivo de costa a cordillera». 2016. Región de Los Lagos, Chile.

³ La isla Grande de Chiloé es parte del territorio insular de la Región de Los Lagos, provincia de Chiloé. A esta se suman las islas menores de la región del mar interior de Chiloé, compuesto por tres provincias: Llanquihue, Chiloé y Palena (FSP, 2018: 32).

de los habitantes, como la recolección y el transporte. Algunos textiles cumplen un rol simbólico en la comunidad, pues su uso acompaña al cuerpo en las ceremonias y los rituales tradicionales.

Es importante conocer los antecedentes de la actividad textil en la Región de Los Lagos, antes de caracterizar al chal, como una prenda que sintetiza la identidad de la mujer, y conocer su rol y sus cambios y continuidades desde sus características tecnológicas (construcción de la prenda).

Hernán Gallego, el primer español en avistar Chiloé, en el año 1553, menciona que las islas que denominaron de los Coronados era tierra llana ‘...muy poblada de indios e bien vestidos de ropa de lana’ (Van Meurs y Loayza, 2016: 155).

El contacto con la cultura europea está registrado en crónicas y relatos de viajeros desde el siglo XVI. Estas fuentes dan cuenta de las costumbres y tradiciones de los primeros habitantes, entre ellas la actividad textil. Mediante la revisión de estas fuentes se puede conocer los aspectos ligados a la cadena tecnológica textil: la materia prima, las herramientas, los tipos de prendas, el rol de la mujer y otros aspectos. Cabe destacar que la pertenencia administrativa del archipiélago de Chiloé al Virreinato del Perú, a partir de 1768, creó un escenario comercial estable de exportación de productos locales hacia la ciudad de Lima, los textiles eran uno de los productos de exportación. Existen datos que permiten ampliar el conocimiento de esta actividad en cuanto a los tipos de prendas y las cantidades exportadas.

Entre los efectos de lana, los ponchos y los bordillos eran los más vendidos, a pesar de que los últimos eran de confección burda. El bordillo era una especie de poncho pequeño que en el Perú usaban preferentemente los trabajadores de las haciendas y la gente de mar, al igual que las medias de lana [...] En 1782 se embarcaron 927, pero a fines de la misma

década su número superaba los 2.000. Junto a ello se exportaban entre 6.000 y 8.000 ponchos [...] (Urbina, 2013: 318, 319; Van Meurs, 2014: 78).

En relación a las herramientas textiles, los corsarios holandeses describieron por primera vez el telar usado en este territorio en el siglo XVII y además explicaron la importancia de la mujer en la actividad textil.

Estos habitantes de Chiloé hacen y tejen los géneros para sus vestidos, y son sobre todo las mujeres las que se ocupan de este trabajo, las que siempre llevan consigo su telar (que se arma fácilmente) para no quedar ociosas (Brouwer, 1646: 186).

El mismo corsario, refiriéndose a los servicios de encomienda, revela cómo el trabajo textil era un medio de pago dentro del sistema (Brouwer, 1646)⁴.

Casi cien años más tarde del relato holandés de 1643, el marino inglés Byron (1742), describe todavía el maltrato y explotación de los indígenas “[...] los mantienen bajo tal sujeción, en una esclavitud tan laboriosa, a fuerza de castigos y malos tratamientos [...]”. Según este marino inglés, desde Chiloé se comercializaban “[...] carpetas, colchas y ponchos” (Byron, 1901: 117), entre otros productos, con el resto de Chile y el Perú (Van Meurs y Loayza, 2016: 157).

Los textiles en la época colonial se fabricaban en los obrajes. En estos espacios las mujeres tejían telas (bayeta o tela corriente) y prendas (atuendos para la casa y vestimenta en general) destinadas a la población, ya sea que fuesen españoles, indígenas y/o esclavos.

4 «En el año 1782 se termina en Chiloé con el sistema de encomienda y por ende con la tributación en servicio personal de la población indígena. Con posterioridad, y hasta 1813, los indígenas continuaron obligados a pagar tributo a la corona, en especies como tablas de alerce y tejidos» (Van Meurs y Loayza, 2016: 158).

A inicios del siglo XX, Alfredo Weber en su libro *Chiloé su estado actual* explica las características de los textiles.

De esos rudimentarios telares salen las fuertes e impermeables ponchos de abrigados colores, las frazadas llenas de caprichosos dibujos, alfombras, fajas, sabanillas⁵, ponchos, bordillas, alforjas⁶, chamallas i las curiosas gorras sin viceratas. De allí sale también en jénero negro i burdo, superior al barragán español, que llaman carro, con que se viste el campesino (1903: 117).

El chal, prenda femenina que tenía la función de ser la chaqueta tradicional o simplemente el vestido de la mujer insular (Loayza, 2017), también está en los primeros registros de la actividad textil del territorio.

Las mujeres son más pequeñas de estatura, vestidas del mismo género, pero del modo siguiente: toman una pieza de vestidura, asegurándola en la parte abdominal, a manera de un delantal; además se ponen otra pieza del mismo paño alrededor del cuello, dejándola caer por encima de las espaldas, casi hasta el suelo; la cabeza, el pecho, los brazos y las piernas quedan descubiertas. Algunas de ellas juntan su cabello negro y largo hacia arriba por medio de cintitas de diversos colores muy bien tejidas; otras dejan caer el cabello desatado sobre las espaldas (Brouwer, 1646: 186).

5 «Sabanilla ([s.f.] Tejido de lana de oveja muy fino y cuidadosamente cardado. Se le usa como sábana entre la gente menesterosa, y entre la más acomodada se extiende inmediatamente sobre la sábana que cubre el cuerpo. Es un trabajo notable, que muchas veces compite con las frazadas importadas del extranjero» (Cavada, 1910: 132).

6 Esta pieza, conocida también bajo el nombre de maleta, es una prenda que forma parte de los tejidos que abrigan el caballo. «Técnicamente, presenta mayor complejidad en su confección, ya que se teje en un solo paño compuesto por dos bolsillos y por las dos tiras o fajas que la sostienen. Como va en el anca del caballo, se expone a ser vista y admirada. Está llena de peinecillos de colores vivos, pudiendo también presentar labores o matreados en su estructura como punto ojito» (Loayza, 2017: 90).

Al relato del corsario holandés Brouwer (1646) se suman otros antecedentes de mediados del siglo XIX. Uno de ellos corresponde al comandante inglés a cargo de la primera expedición del Beagle, Phillip Parker King⁷, quien describe: «Las mujeres van igualmente ligeramente vestidas; pero en vez del poncho usan un rebozo o chal, del que muy seguido se prescinde, y sus cuerpos quedan demasiado expuestos» (Parker King, 1839: 277; Van Meurs, 2014: 77). Otro registro de la época fue realizado por el pintor alemán Carl Alexander Simon en 1852, quien dibujó catorce bosquejos y acuarelas en el archipiélago de Chiloé, en ellos se puede observar el uso del chal o rebozo de la mujer insular (Van Meurs, 2016).

En el siglo XX se indica el uso acostumbrado de un tipo de prenda femenina sobre la espalda para la protección del frío y de la lluvia. «La mujer va siempre descalza con faldas hasta media pierna y tapada con mantón generalmente negro, protegiéndose así del frío y de la lluvia, y usa el cabello suelto o trenzado» (Vásquez de Acuña, 1960: 53). El escritor Oreste Plath menciona al chal y agrega el concepto de pañuelón, un tipo de chal que era «hecho de lana que luce ornamentos geométricos de cuadros» (1973: 16).

En consecuencia, este tipo de prenda femenina que se porta en la espalda y que es confeccionada por las mujeres contiene las primeras memorias textiles del territorio. Ahora cabe descubrir los tipos de chales, sus denominaciones, sus particularidades tecnológicas y las diferencias de sus usos.

Las indagaciones sobre el chal orientan la búsqueda de la experiencia textil de mujeres que habitan el espacio insular y costero de la Región de Los Lagos, ya que en esta geografía aún persisten conocimientos que son invisibles en el mundo urbano. Estos territorios, producto

7 Phillip Parker King comandó la primera expedición inglesa para explorar el extremo sur de América. Esta labor científica permitió al Imperio británico conocer las rutas marítimas de América del Sur y de los alrededores del mundo (Van Meurs, 2014).

del aislamiento, han quedado resguardados y en la actualidad pueden dar cuenta de la herencia de un oficio de raigambre indígena que fue integrado al sistema colonial y que logró proyectarse hasta el presente.

2. El telar que da vida al chal de la mujer insular: el *quelgwo*

¿Cuál es la herramienta en la que se teje la herencia textil del territorio insular? Como ya se mencionó, los primeros antecedentes del telar emergen de los relatos de los corsarios holandeses, los que describen un tipo de telar simple de transportar, ya que se «arma fácilmente» (Brouwer, 1646: 186), pero no indican la materialidad de la herramienta ni la posición de su uso (horizontal o vertical).

La descripción que se conoce de la primera época de contacto corresponde a Isidoro Vázquez de Acuña:

En esa época es muy posible que hubiesen tenido un primitivo telar para fabricar la tela de sus ropas, pero no se tienen noticias de cómo sería, pudiendo colegirse que poca variación habría con el usado en la actualidad, similar al araucano hasta en los nombres de sus diversas partes, pero distinto en su posición, ya que el de Chiloé es horizontal con cierta inclinación y el araucano vertical (Vázquez de Acuña, 1960: 51; Van Meurs y Loayza, 2016: 158).

En el siglo XVIII (1790), el marino español Malaspina, quien visitó la isla de Chiloé, explicó que los telares usados en este territorio tenían la cualidad de ser «sencillos» y que por esta razón «no pueden los chilotes multiplicar los frutos de su industria por causa de la rusticidad de aquellos» (Malaspina, 1885: 578; Vázquez de Acuña, 1960: 52). También refirió algunos aspectos relacionados con la forma del telar: «El telar es una especie de bastidor cuadrilongo, formado de cuatro palos de dos varas de longitud, y una y cuarta de ancho. Cuelgan del techo dos peines que suben y bajan la urdimbre» (Malaspina, 1885: 552).

Las primeras imágenes del telar fueron dibujadas por Conrad Martens en el siglo XIX. Este acuarelista inglés visitó Chiloé junto a Darwin en 1834, en su estadía dibujó a una mujer de Punta Arenas (Ancud, Chiloé) que tejía en un telar *quelgwo* (Van Meurs, 2014). Lo particular de esta imagen es que la tejedora está arrodillada frente al telar de posición horizontal, cuyos palos horizontales, llamados *quelgwo*s como el nombre del telar, están fijados al suelo con estacas y carecen de las vigas verticales con las que se opera la herramienta en la actualidad (**Figura 2**).

Las vigas son los maderos verticales que van botados al suelo y, que sostiene los quelgos o palos horizontales, donde se instala la tela que será tejida. Son generalmente de coigüe y presentan distintos orificios que permiten poner las estacas e irlas moviendo en la medida que se avanza en la confección (Loayza, 2017: 32).

A esta imagen se suma una elaborada por el pintor alemán Carl Alexander Simon, quien en 1852 dibujó a una mujer tejiendo en un telar horizontal en la casa de Anselmo Millaculo, Cucao (Chonchi), Chiloé (Van Meurs, 2016). Lo interesante en ambos registros, es que las tejedoras manipulan la herramienta al igual que en la tradición andina⁸.



Figura 2. Teresa Villegas tejiendo en telar *quelgwo*. Foto: Marcela López Pazos, registro del Proyecto Fondart (2016).

⁸ La posible relación con la cultura andina se puede explicar por el intercambio cultural que la población originaria del territorio tuvo con los Incas y, de manera específica, la pertenencia administrativa de Chiloé al Virreinato del Perú a partir de 1768.

En general, se puede decir que la actividad textil insular se identifica, principalmente, por el uso del telar horizontal llamado *quelgo* (Álvarez, 1947; Cavada, 1910; Plath, 1973; Quintana de García, 1977; Tangol, 1967; Vázquez de Acuña, 1960) o *quelgwo* (Van Meurs, 2014, 2016). En cambio, el telar vertical (**Figura 3**) conocido como *witral*⁹, telar parado, telar de varas, telar araucano y telar de palos, forma parte de la cultura mapuche de la zona centro sur de Chile y tiene una fuerte presencia en la precordillera de la Región de Los Lagos¹⁰ (Loayza, 2017).



Figura 3. El telar parado. Foto: Marcela López Pazos, registro del Proyecto Fondart (2016).

Si bien en algunas islas menores del territorio se observa la convivencia de ambas tradiciones o mayor presencia de una u otra en diferentes etapas históricas, el uso responde a procesos de intercambio cultural entre dos formas textiles con un origen común: la cultura mapuche williche. Ambos tipos de telar comparten denominaciones, lo que refuerza la permanencia y relación de las dos formas textiles, por ejemplo: la palabra *quelgwo* usada para nombrar al telar horizontal como herramienta, se emplea en las dos tradiciones textiles (vertical y horizontal) para designar a los palos horizontales que sostienen los hilos de urdimbre de la pieza que será tejida.

Claramente, la orientación del telar afecta el manejo corporal de la tejedora. En la orientación horizontal la mujer se arrodilla frente al telar para accionar los hilos de urdimbre, ayudada por palos o paletas de madera, cuya función es apretar el tejido y facilitar la abertura de las capas o sistemas de hilos¹¹, en este caso, la tejedora proyecta el cuerpo desde la cintura o el vientre hacia el telar dispuesto horizontalmente. En el telar vertical la posición del cuerpo demanda otro manejo espacial, ya que la tejedora trabaja mirando el telar de frente usando sus herramientas auxiliares, y no desde una perspectiva horizontal como con el *quelgwo*.

¹¹ Uno de los principales palos auxiliares de ambas tradiciones textiles (horizontal y vertical) es el *ñireo*, *ñirewe* (Naranjo y Mekis, 2014), llamado también *neregüe*, *ñerewe*, *ñerehue* o *ñirehue* (Mege, 1990; Plath, 1973; Tangol, 1967; Vázquez de Acuña, 1960).

«Este palo que presenta una forma de bote, con puntas pronunciadas o cortadas y, con un cuerpo con menor diámetro en el lado que se tiene contacto con la lana, era casi exclusivamente de luma, ya que la dureza de esta madera facilita la función que tiene esta herramienta, que es, apretar el tejido. También podían ser de avellano y palmilla, e incluso existe un recuerdo, que habla de que esta herramienta en un pasado remoto, fue elaborado con la costilla de las ballenas» (Loayza, 2017: 27).

⁹ En lengua mapudungun (cultura mapuche), la palabra *witral* significa estar empinado, es decir, que el término alude a la posición vertical de la herramienta.

¹⁰ La variedad de nombres de este tipo de telar explica que lo fundamental en su estructura son los palos verticales, porque permiten que la herramienta quede parada, sea sobre sí misma o sujeta a una pared que sostiene la estructura.

A pesar de estas diferencias en la posición de la herramienta, las características tecnológicas de las prendas que identifican la tradición textil del territorio de la Región de Los Lagos no varían por el uso de un tipo de telar. Desde esta perspectiva, el manejo tecnológico trasciende la posición de la herramienta.

El relato de la artesana María Esterlina Almonacid del sector el Banco, isla Maillen, comuna de Puerto Montt, refuerza esta idea, en tanto nombra prendas tradicionales del territorio insular que son tejidas en telar parado y no en telar horizontal, como suele registrarse en el archipiélago de Chiloé:

A mí me enseñó telar mi mamá. Soy nacida en la Isla. Yo tejía en telar parado choapinos, sabanillas, mantas. Se hacen varios diseños de choapinos, las estrellas, con choquitos, varios diseños. Los tejía con colores teñidos con anilinas. Eso también tejí con mi mamá, con tres cañas. La frazada se hacía con dibujo y con tres tramas. Yo hago actualmente choapinos (María Esterlina Almonacid Almonacid, 2017).

3. Memorias actuales de la vestimenta de la mujer de la Región de Los Lagos: tipos de chales, sus usos y sus funciones

Las prendas atesoran una memoria de uso, que permite conocer la sabiduría que las tejedoras desarrollan en su oficio. Cada pieza, sea para el abrigo de las personas, de los espacios domésticos, como para otros usos, son el resultado final de todo un proceso cultural que se inicia desde la infancia, con la incorporación de los primeros aprendizajes entregados por los mayores (Loayza, 2017: 69).

El chal es una prenda femenina que contiene la historia de la mujer de la Región de Los Lagos, en especial de las que habitan en las islas y en la costa. Hoy en día esta prenda fue reemplazada por el echarpe moderno, que a diferencia del chal tradicional no presenta flecos en el borde inferior. Antes los flecos se incorporaban con crochet, aguja e incluso con la mano, una vez que el chal se sacaba del telar.

En aquellos tiempos, tanto niñas jóvenes como adultas usaban chal sobre todo las mujeres adultas, había distintos chales. Yo pude hacer un chal corriente solamente y no aprendí a hacer el chal verdadero. El chal verdadero era el de ojo, era el ojeado. Este parece que lo hacían con tres cañas. Los flecos que le ponían lo hacían con palillo, con un crochet, pero un crochet de madera, todo hecho a mano (Nubia Colivoro, 2016).

El relato de la señora Nubia Colivoro, tejedora de la isla Cailín, archipiélago de Chiloé, indica que el chal era usado principalmente por mujeres mayores, así se infiere una relación entre las etapas de la vida y el uso de las prendas. En su testimonio también se advierte una distinción entre los tipos de chales, de acuerdo con la técnica usada en la confección se diferencia al «chal corriente» del «chal verdadero». Aquí radica la primera diferencia al momento de relacionar técnicas textiles, con el uso y la función en la vestimenta de la mujer.

El chal generalmente se teje con una hebra de hilado fino, llamada tradicionalmente *huiñe*¹², o de dos hebras torcidas. El chal que presenta una estructura equilibrada, tipo tejido sabanilla¹³, es el más simple y se le puede incorporar diseños de franjas y cuadros de colores, grandes o partidos (**Figura 4**).



Figura 4. Chal antiguo de cuadros partidos. Foto: Marcela López Pazos, registro del proyecto Fondart (2016).

12 «Hebras de lana o tejido hecho de un solo huiñi. La voz proviene de “ñu”, sencillo, en araucano y huilliche» (Vásquez de Acuña, 1960: 54).

«Huiñe: Hilado delgado y torcido para la urdiembre de los tejidos y para tejidos de una hebra, como pantalones, refajos, etc.» (Quintana de García, 1977: 74).

13 El tejido tipo sabanilla proviene del nombre de una pieza tradicional que se usaba como sábana o primera capa de la cama del sur de Chile. Al principio esta sábana se confeccionó con sacos de harina, luego se tejió con un punto equilibrado, en el que se veía la urdiembre y la trama. Esta es la relación del concepto sabanilla con las estructuras textiles. Es interesante cómo el nombre de una pieza se aplica a una técnica que transversaliza las posibilidades tecnológicas del tejido a telar en el territorio insular y costero de la Región de Los Lagos (Loayza, 2017).

Este chal en específico admite en su estructura la introducción de lana sintética, conocida como merino en la tradición textil del territorio¹⁴. El chal diariamente abriga la espalda de la mujer y facilita otras labores que requieren fuerza, como cargar y transportar a las guaguas o la leña, también abriga otras partes del cuerpo, por ejemplo, la cintura cuando se ejecutan las labores de recolección en la tierra y en el mar. «El mismo chal lo usaban para taparse y cuando había frío, se lo ponían en la cintura. Era como una falda cuando iban a mariscar o para trabajar en el campo» (Verónica Cárdenas Oyarzún, 2016¹⁵).

El chal acompañaba los viajes por mar de la mujer insular, al igual que el charlón, una pieza con un patrón estructural de cuadros grandes de colores, y que antes se tejía a telar, esta realidad ya es solo un recuerdo. El charlón con el tiempo pasó a ser una de las piezas de manufactura industrial que abrigó a la mujer sureña. Aproximadamente, a partir de la década de 1960, el charlón industrial pintó el paisaje del sur de Chile, abrigando las espaldas de las mujeres y los diferentes rincones de las casas.

Yo uso el chal para andar en el bote, cuando viajaba, cuando viajo y voy a Queilen me arropo con mi charlón, yo no lo saco al pueblo, lo dejo en el bote, para taparme cuando voy. Botes que no tienen cabina, que son descubiertos y hace frío. Llegaba al pueblo y doblaba mi charlón y lo dejaba en el bote (María Subiabre Álvarez, 2016).

14 «Nombre popularmente usado para referirse a la lana sintética que se compraba y se sigue comprando en los almacenes urbanos. El nombre al parecer, deriva de una de las marcas que producía este tipo de lana» (Loayza, 2017: 55).

15 Tejedora tradicional que vive en la localidad de Loyola, costa de la comuna de Chaitén, provincia de Llanquihue, región de Los Lagos. Esta localidad, junto a Casa de Pesca y Chumeldén, es parte de un territorio que si bien es costero (continente) y no insular, presenta problemas de conectividad terrestre (no hay caminos). A este territorio solo se llega a través del mar. Esta realidad geográfica condiciona el aislamiento de la costa de la comuna de Chaitén, esta es una característica de la mayoría de las islas menores de la Región de Los Lagos.

En los viajes por mar, la mujer insular no solo llevaba el chal en la espalda como abrigo, ya que esta prenda también formaba parte de los productos que ella vendía en tierra firme. Es muy común escuchar relatos de venta e intercambio entre las islas y el continente, más porque las rutas acuáticas¹⁶ fueron en el pasado las principales vías de transporte.

La ciudad de Puerto Montt, capital de la Región de Los Lagos, se convirtió en un centro de venta y abastecimiento de la población insular y costera¹⁷. Desde las islas menores que conforman la región hasta los territorios costeros, las mujeres y sus familias traían piezas tradicionales tejidas a telar para venderlas en el Mercado Tradicional de Angelmó y las calles de la ciudad¹⁸. Esta dinámica de intercambio también se replicó entre las islas menores y la isla Grande de Chiloé. Con la venta de estos productos se abastecían de insumos que solo se podían adquirir en el comercio urbano (harina, arroz, mate, entre otros productos).

Se vendía mucho en Angelmó, los chales, en los puestos que habían, igual ahora como lo hace mi mamá en Ancud. Se llevaban los chales en saco y los choapinos de pelos, entonces ahora no es el mismo Angelmó. Yo hace dos meses atrás que anduve en Angelmó y no es lo mismo, me dio una tristeza de ver pura ropa, ni una frazada, nada, nada (Adriana Tureuna, 2016).

Dentro del territorio cabe destacar el comercio entre la comuna de Maullín¹⁹ y la ciudad de Puerto Montt, desarrollado previo al terremoto de 1960. A través del río Maullín, los barcos a vapor transportaban los productos locales a Puerto Toledo, y desde ahí viajaban por tierra hacia la capital regional. Los maullinenses acudían hasta los barcos a vapor para ofrecer los productos locales, ahí se integraban las prendas tradicionales tejidas a telar.

Esos barcos venían a cargar madera en Maullín, venían los barcos. El ‘Tai-Tao’ y el otro el ‘Maullín’, entraba a buscar madera, pasaban acá a Maullín, y la novedad era terrible, se iba a la punta del muelle a ver el barco que se atracaba ahí, de ahí se iban a buscar la madera a ‘Punta Pelliquen’, y la gente de campo llegaban ahí a vender sus productos, chales, frazadas, manteca, llegaban a venderle a tripulación del barco (Juana Toledo, 76 años) (Retamal, 2011: 43).

El chal de uso cotidiano era entonces la pieza más simple tanto en su confección, por el tipo de técnica aplicada, como en su uso²⁰. El «chal verdadero», al que se refiere la artesana de isla Cailín, tiene una estructura textil diferente y se la conoce como tejido de tres cañas. ¿Qué es el tejido de tres cañas?, ¿es una técnica que integra otros universos simbólicos asociados al uso del chal tradicional?, ¿era una prenda usada por todas las mujeres del territorio?, ¿dónde radica su particularidad?

16 Rutas lacustres, ribereñas y marítimas.

17 Muchas localidades ubicadas en la costa de la Región de Los Lagos, aunque están dentro del continente, carecían en el pasado de caminos terrestres que conecten a la población residente con los principales centros urbanos. Esta carencia generó el desarrollo de un transporte marítimo: botes a remo o las lanchas a vela o a motor.

18 En este mercado urbano no solo se vendían productos tejidos a telar, también llegaban las piezas tradicionales confeccionadas con fibras vegetales, como junquillo, manila, mimbre y otras fibras del territorio.

19 «La comuna de Maullín se ubica en la Provincia de Llanquihue, Región de Los Lagos, Chile. La superficie total de la comuna de 860 km² (densidad de 18 habitantes km²). Su centro administrativo es la ciudad de Maullín, que está distante a 73 km de la capital regional de Puerto Montt y a 3,5 km. de la desembocadura del río Maullín, río que descarga las aguas del lago Llanquihue al Océano Pacífico» (Retamal, 2011: 25).
20 «Los chales muy usados servían como chaños, nombre dado a los tejidos o piezas viejas que se reciclaban para ejecutar otras labores como cargar leña, canastos u otros objetos pesados. El chaño, por tanto, es una prenda vieja que puede ensuciarse y proteger a la portadora» (Loayza, 2017: 70).

El tejido de tres cañas que integra el universo textil del sur de Chile es una técnica que sintetiza las soluciones tecnológicas y es maniobrada por tejedoras con cierta experiencia en el desarrollo del oficio. No todas dominan la técnica, puesto que se requiere de mayor conocimiento y destreza del manejo de más de dos capas de urdimbre.

Los tejidos tradicionales de la región se manufacturan principalmente con dos capas o dos sistemas de hilos. Una capa es accionada por el *tononwe* (**Figura 5**) y la otra por el *parampawe*, *parranpahue*, *parampahue* o *perampahue* (**Figura 6**) (Cañas, 1911; Cavada, 1914; Plath, 1973; Quintana de García, 1977; Tangol, 1967; Vázquez de Acuña, 1960). El primer concepto se refiere a «un hilo compuesto por una cañita, que se utiliza para separar los hilos de la urdimbre (hilos verticales) y generar el cruce por donde pasará la trama o hilo horizontal, llamado también hilo tejedor» (Loayza, 2017: 28), de esta selección emerge una segunda capa o sistema de hilos, el cual queda reservado o seleccionado en la parte superior del telar, por un palo o paleta de madera que es el *parampawe*.

Los chales que eran de tres cañas, después fueron hasta de siete cañas, el que se hacía de estrellitas, ese era el de cinco cañas. Había chales más simples, quedaba como una pata de pollo [**figura 7**], ese era uno, pero había uno de cinco cañas, con este también se hacían estrellitas. Con las tres cañas se hacía un enramado, como unas hojas (Olga Mansilla, 2016).

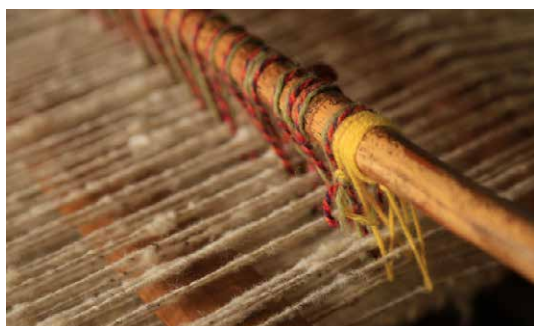


Figura 5. Detalle de *tononwe*. Foto: Marcela López Pazos, registro del proyecto Fondart (2016).



Figura 6. Detalle de *parampawe* y *tononwe* en telar *quelgwo*. Foto: Marcela López Pazos, registro del proyecto Fondart (2016).



Figura 7. Detalle de punto pata de pollo en tejido de tres cañas. Foto: Marcela López Pazos, registro del proyecto Fondart (2016).

Este mecanismo de selección de dos capas de urdimbre se complementa con nuevas capas al momento de elaborar la estructura textil del tejido de tres cañas, el cual varía según el punto que se quiera lograr. El relato de la tejedora Olga Mansilla de la isla Tranqui, comuna de Queilen, archipiélago de Chiloé,

refuerza esta idea, ya que indica claramente una relación entre la cantidad de cañas, sistema de selección de hilos (**Figura 8**), y los nombres de los diseños o puntos.

El tejido de tres cañas, consiste en una estructura textil que presenta más de dos sistemas de hilos. Estos nuevos sistemas son accionados por cañas o palos que sostienen hilos de urdimbre seleccionados según la figura (“2/2, 2/1, etc.). Se llama tres cañas ya que a los dos sistemas básicos (*parampawe* y *tononwe*) se integran nuevos *tononwes*, generalmente tres, que nacen del cruce inicial de las dos capas de urdimbre. Son estructuras textiles que presentan tejidos diagonales, pudiendo además integrar otros diseños como rombos y ojitos. Recuerdo que mi mamá hacía punto *piquey*, que era un punto redondito. Era en tres cañas. Se hacían como una *sopaipillas* que se abrían y cerraban, era como un ojito. Era para los puros chales (Ivonne Villegas Villegas, 2016).



Figura 8. Selección de sistema de hilos en tejido tres cañas. **Foto:** Marcela López Pazos. Registro realizado en el marco del Proyecto Fondart (2016).

Respecto de los nombres de los diseños logrados con la técnica de tres cañas, destaca la variedad de conceptos utilizados: punto arroz, sopaipilla, ojitos, punto olita, enramado, entre otros. La particularidad de la denominación es que asocia los conocimientos propios y las experiencias de vida con lo que visualizan en la estructura de esta técnica (**Figura 9**). «Decir punto olita es

vincular directamente el movimiento del mar, con el movimiento que adquieren las líneas diagonales en el telar» (Loayza, 2017: 72).



Figura 9. Detalle de punto diagonal en tejido de tres cañas. **Foto:** Carla Loayza Charad (2017).

A este tipo de chal, que claramente se usa en ocasiones especiales porque distingue y acompaña a la mujer en su vida social, se suman otros tipos de chales, como el pañolón (**Figura 10**), los que inicialmente eran confeccionados en telar.



Figura 10. La tejedora Sara Mayorga con un pañolón antiguo. **Foto:** Marcela López Pazos. Registro realizado en el marco del Proyecto Fondart (2016).

Esta prenda es recordada como un chal largo, grueso, de color negro y, que se compraba en las tiendas de los centros urbanos del territorio, principalmente en las ciudades de Castro, Quellón y Puerto Montt. Su uso está asociado a mujeres mayores, las cuales lo portan en contextos ceremoniales, como la celebración de la misa, los velorios²¹ y los funerales. «La mujer también usaba pañolón negro, yo me acuerdo que mi tía usaba eso. Lo usaba cuando salía a la misa por ejemplo y llegaba el cura, para los funerales también» (Teresa del Carmen Villegas, 2016).

El pañolón de mi mamá se lo llevó en la tumba, ese lo compraban, era de una tela negra. Mire yo nunca usé pañolón, pero sé que se usaba cuando fallecía una persona, cuando el cadáver estaba en la mesa, las mujeres se vestían con eso, cada una con su pañolón negro (Maura Allamante, 2016).

El pañolón se va a la tumba con su dueña, es decir, que además de ser una prenda que participa en ritos ceremoniales, es principal en la despedida de las mujeres. Por ello, el pañolón se guarda y se cuida, más en la actualidad porque ya no se lo puede adquirir en el mercado.

4. Conclusiones: cambios y continuidades en el chal de la mujer

¿Qué memorias sintetiza e integra esta prenda femenina? ¿Cuáles han sido sus cambios y continuidades, desde sus denominaciones, características tecnológicas, hasta su rol y función?

El chal tradicional tejido a telar con punto sabanilla o con tres cañas y los chales de manufactura industrial, como el charlón y el pañolón, representan la memoria viva de la vestimenta de la mujer de la Región de Los

21 Muchas mujeres tejedoras son rezadoras, es decir, acompañan con sus plegarias la muerte de los integrantes de la comunidad. Dentro del sistema devocional del sur de Chile, el rol de rezador o rezadora es de vital importancia. Muchos Fiscales, quienes son los representantes de la iglesia católica en sus parroquias, fueron en una primera etapa rezadores. Esta función sigue desarrollándose en el territorio.

Lagos, especialmente de aquellas que habitan las islas y los sectores costeros aislados. Esta prenda vistió a la mujer de distintas edades, acompañó sus viajes por mar, abasteció a la familia con su venta, cargó a los hijos, transportó leña y otros productos del mar y de la tierra; asimismo, participó en la vida social de la comunidad local, ya sea en los contextos cotidianos o ceremoniales.

Observar el chal significa mirar la identidad del territorio del sur de Chile, porque esta prenda sintetiza las tradiciones y costumbres de sus habitantes. Si bien ya no representa la imagen femenina actual del territorio, aún evoca la memoria e historia de la región y, principalmente, el rol de la mujer en la construcción histórica de este territorio.

El chal, al igual que las demás prendas tradicionales del sur de Chile, como las frazadas, los ponchos, los choapinos, los refajos²², entre otros, sintetiza el encuentro de dos tradiciones textiles, una de raigambre indígena, mapuche-williche, y otra de origen europeo. El tejido a telar fue una práctica de las primeras culturas que habitaron el territorio, este oficio luego se encontró con el sistema cultural europeo.

Estudiar las herramientas textiles, las técnicas, sus designaciones locales, así como los nombres dados a cada pieza, permiten iniciar con la identificación de los elementos propios de la cultura local, e igualmente de aquellos que fueron introducidos. El nombre asignado a esta prenda que cubre la espalda de la mujer (chal), así como los demás nombres del universo textil del territorio, fueron dados por el conquistador y colonizador cuando describieron lo que veían en el paisaje cultural.

Al respecto, la influencia española es un hecho histórico desde el siglo XVI, pese al decaimiento de los obrajes a fines del siglo

22 «Los refajos, eran las famosas enaguas de lana usadas por las mujeres antiguas, siendo en sus inicios confeccionadas con tela de sacos de harina. Posteriormente, comenzaron a ser tejidas con el punto sabanilla, es decir, con el punto más simple realizado con el telar» (Loayza, 2017: 69).

XVIII, a la independencia de Chile a mediados del siglo XIX, y al cese de las exportaciones a Lima, producto de la integración en 1826 del archipiélago de Chiloé a la República de Chile (Van Meurs, 2014). No hay duda de que estos fueron siglos de influencia, intercambio y asimilación de una nueva práctica textil.

La técnica de tres cañas aplicada principalmente a la vestimenta femenina²³ es el ícono de este posible intercambio entre las tradiciones textiles. Esta técnica, como ya se ha descrito, presenta una selección de capas de urdimbre y secuencia de tejido, muy similar al funcionamiento de los telares horizontales de pedales introducidos por los europeos. Lo más probable es que las telas tejidas por las mujeres bajo el régimen de encomiendas y en los obrajes fueron confeccionadas en telares horizontales accionados por más de dos lizos.

Esta experiencia quizás posibilitó tomar esta forma textil y adaptarla al modo local. La mujer, mediante la integración de cañas al cruce inicial, simula los lizos que se requieren para diseñar estructuras textiles más complejas. Luego para tejer, no pisa los pedales, sino que con sus manos manipula cada caña para dar vida a estructuras diagonales y rombos.

En la actualidad, los chales con estructuras de tejido equilibrado (sabanilla) continúan siendo elaborados por las mujeres en sus telares horizontales o verticales. Aunque la palabra chal aún denomina al textil que abraza la espalda de la mujer, es el echarpe moderno el que cumple esta función. Esta nueva prenda ya no porta el valor simbólico del chal, ente representativo de una cultura isleña, solidaria, de subsistencia y mayoritariamente rural.

La chaqueta tradicional de la mujer insular ya no puebla el entorno cultural del sur de Chile. Son muchas las causas que fundamentan el cambio del uso y la

23 Con el tejido de tres cañas también se hacían las telas que eran usadas para confeccionar el pantalón tradicional del hombre del sur de Chile: el llamado pantalón *wuiñiporra*. «Se tejía con huiñe, es decir con un hilado fino, torcido, de una hebra o también con hilado torcido de dos hebras» (Loayza, 2017: 74).

función de esta prenda, aunque claramente son efectos propios del sistema económico actual²⁴, el que a su vez ha generado un nuevo modo de vida que deja atrás la cultura de intercambio y relación entre los productos del mar y la tierra. Los habitantes del territorio, en especial de las islas y de los sectores costeros, fueron protagonistas por años de un estilo de vida familiar comunitario, vinculado a la recolección de los productos naturales de sus entornos. El chal era parte de estas labores, vestía a la mujer en sus faenas laborales y la ayudaba en sus tareas dentro del hogar. El sistema económico actual introdujo una vestimenta estándar y muchas veces desechable que se instaló de manera transversal.

Los otros tipos de chales, como los charlones y los pañolones, son parte de la historia, en especial el pañolón porque acompañaba a la mujer mayor en los contextos ceremoniales. Los pañolones que aún quedan componen las herencias de las familias más antiguas del territorio insular y costero, son tesoros antiguos que esperan partir cuando la mujer tradicional, que aún resguarda sus costumbres, vaya hacia otra vida.

En la actualidad el tejido a telar en *quelgwo* y en *witral* que caracteriza al sur de Chile, está siendo recordado y registrado por tejedoras que tienen por objetivo volver a la tradición de su oficio. A esta iniciativa, se suman instituciones públicas y privadas interesadas en el rescate con la capacitación en tecnologías propias del entorno sociocultural. Se valora estos esfuerzos ya que el registro de técnicas textiles, algunas asociadas a la prenda en estudio, traerán a la memoria un patrimonio inmaterial que necesita volver a poblar el territorio de la Región de Los Lagos.

24 La llegada de la industria salmonera a la Región de Los Lagos en la década de 1980 generó un impacto sociocultural y socioeconómico de gran envergadura. Esta industria cambió la orientación económica de la región y afectó directamente el entorno natural y la cultura de sus habitantes. Muchos de las y los hijos de las tejedoras tradicionales trabajan de manera asalariada en las empresas del rubro, esta situación laboral afecta la transmisión de las costumbres y tradiciones que significaron por años la cultura de este territorio austral.

Agradecimientos

El primer agradecimiento es a las protagonistas de las memorias textiles del sur de Chile, estas mujeres tejedoras habitan principalmente las islas y la costa del territorio, sus experiencias y testimonios me permitieron profundizar en las características de la cadena tecnológica del oficio patrimonial que representan.

Los contenidos de este artículo se construyeron gracias al desarrollo de diferentes proyectos vinculados al área de estudio, entre ellos, la experiencia laboral en el Museo Regional de Ancud que me permitió ahondar en el universo tecnológico de la actividad textil del archipiélago de Chiloé y su área de influencia cultural. Asimismo, agradezco a la investigadora y artista textil Ana María Rojas, quien leyó las letras de este artículo.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Agustín. 1947. Vocablos y Modismos del lenguaje de Chiloé. En: *Anales de la Universidad de Chile* (69-171).

BROUWER, Enrique. 1646. *Diario y narración histórica del viaje ejecutado desde el Este del estrecho de Le Maire hacia las costas chilenas, al mando del general Hendrick Brouwer, en los años 1643, comprendiendo las propiedades, el comercio y las costumbres de los chilenos*. Amsterdam, Países Bajos.

BYRON, John. 1901. *Relato del honorable John Byron (comodoro de la última expedición al rededor del mundo) que contiene una exposición de las grandes penurias sufridas por él i sus compañeros en la costa de la Patagonia*. Imprenta Cervantes. Santiago de Chile.

CAÑAS, Alejandro. 1911. Estudios de la lengua Veliche. En: *IV Congreso Científico*. Trabajos de la II Sección, Vol. XI, Universidad de Chile. Santiago de Chile.

CAVADA, Francisco. 1910. *Apuntes para un vocabulario. Provincialismos de Chiloé*. Punta Arenas, Chile.

----- . 1914. *Chiloé y los chilotes. Estudios de folklore y lingüística- de la provincia de Chiloé. (República de Chile) acompañados de un vocabulario de chilotismos y precedidos de una breve Reseña Histórica del Archipiélago*. Imprenta Universitaria. Santiago de Chile.

FUNDACIÓN SUPERACIÓN POBREZA (FSP). 2018. *Derivas insulares. Estudio regional Los Lagos y Aysén. Apuntes etnográficos del mar interior de Chiloé*.

LOAYZA, Carla 2017. *Memorias textiles de la provincia de Palena: un patrimonio vivo de costa y de cordillera*. Imprenta Gráfica Andina. Puerto Montt, Chile.

MALASPINA, Alejandro y BUSTAMANTE, José. 1885. *Viaje político-científico alrededor del mundo por las Corbetas Descubierta y Atrevida al mando de los capitanes de navío [...] desde 1789 a 1794*. Madrid, Imprenta de la viuda e hijos de Abienzo.

NARANJO, Javiera y MEKIS, Catalina. 2014. *Telar Patagón. Una guía para principiantes*. Libros el Trueno. Pehuén Editores. Santiago de Chile.

MEGE, Pedro. 1990. *Arte Textil Mapuche*. Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino.

PARKER, Phillip. 1839. Narrative of the surveying voyages of his Majesty's Ships Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836: describing their examination of the southern shores of the South America, and the Beagle's circumnavigation of the globe. En: *Proceeding of the first expedition, 1826-1830. Vol I*. London: Henry Colburn.

PLATH, Oreste. 1973. Arte Tradicional de Chiloé, Museo de Arte Popular Americano. En: *Cuadernos de Divulgación N° 3* (1-77). Publicación de la Universidad de Chile, Facultad de Bellas Artes, Santiago de Chile.

QUINTANA DE GARCÍA, Eliana. 1977. *Voces del archipiélago: (vocabulario chilote)*. Editorial Simiente. Santiago de Chile.

RETAMAL, Alejandro. 2011. *Memoria e Historia Local de Maullín. Una aproximación desde la tradición oral*. Chile.

TANGOL, Nicasio. 1976. *Diccionario etimológico chilote*. Editorial Nascimento. Santiago de Chile.

VAN MEURS, Marijke. 2014. *Conrad Martens en Chiloé, 1834*. Editorial Museo Regional de Ancud. Chile.

-----, 2016. *Carl Alexander Simon en Chiloé, 1852*. Editorial Museo Regional de Ancud. Chile.

URBINA, Rodolfo. 2013. *Gobierno y sociedad en Chiloé colonial*. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Valparaíso.

VAN MEURS, Marijke y LOAYZA, Carla. 2016. *Informe: Reconstrucción de la memoria textil del archipiélago de Chiloé y de su área de influencia cultural (149-170)*. DIBAM (Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos). Subdirección de Investigación. Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2016.

VÁZQUEZ DE ACUÑA, Isidoro. 1960. Artesanía Textil de Chiloé. *Boletín Americanista* 4, 49-61. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Barcelona.

WEBER, Alfredo. 1903. *Chiloé su estado actual. Su colonización. Su porvenir*. Imprenta Mejía, Nataniel 65. Santiago de Chile.

Entrevistas

María Esterlina Almonacid Almonacid. Tejedora a telar. Entrevista realizada en junio de 2017. Isla Maillen, comuna de Puerto Montt. Región de Los Lagos.

Maura Allamante Rumipillan. Tejedora a telar. Entrevista realizada en mayo de 2016. Localidad de Peldehue, Isla Quehui, archipiélago de Chiloé. Región de los Lagos.

Verónica Cárdenas Oyarzún. Tejedora a telar. Entrevista realizada en abril de 2016. Sector Loyola, costa de la Comuna de Chaitén, Región de Los Lagos.

Nubia Colivoro Alvarado, Tejedora a telar. Entrevista realizada en febrero de 2016. Sector Pelú, Isla Cailín, archipiélago de Chiloé, Región de Los Lagos.

Olga Mansilla Mansilla. Tejedora a telar. Entrevista realizada en marzo de 2016. Isla Tranqui, archipiélago de Chiloé. Región de Los Lagos.

María Subiabre Álvarez. Tejedora a telar. Entrevista realizada en marzo de 2016. Isla Tranqui, archipiélago de Chiloé. Región de Los Lagos.

Adriana Tureuna Tureuna. Tejedora a telar. Entrevista realizada en mayo de 2016. Comuna de Quemchi, archipiélago de Chiloé. Región de Los Lagos.

Ivonne Villegas Villegas. Tejedora a telar. Entrevista realizada en abril de 2016. Sector Casa de Pesca, costa de la Comuna de Chaitén. Región de Los Lagos.

Teresa del Carmen Villegas Villegas. Tejedora a telar. Entrevista realizada en abril de 2016. Sector Chumeldén, costa de la Comuna de Chaitén. Región de Los Lagos.

Influenciar en las maneras de vestir para representar formalidad en la sociedad

Bernardette Terán Castro¹

Resumen

Esta investigación se desarrolló en la Escuela Militar de Ingeniería (EMI) de La Paz y presenta la tendencia que se mantiene tanto en hijos como en padres cuando se clasifica y acepta a los demás por su manera de vestir. Se encontró que los padres y la institución marcan códigos de vestimenta para que los hijos/estudiantes sean clasificados y aceptados por los otros como responsables, respetuosos y con decoro. Frente a esta actitud los jóvenes responden validando e incorporando en sí mismos dichos códigos, reconociendo lo que la sociedad exige de ellos y que es necesario adaptarse para ser incluido. Asimismo, los estudiantes, conscientes de esta realidad, perciben en los demás y admiten que en ellos mismos la ropa no es una representación cabal de las personas.

Palabras clave: Vestimenta, representación, clasificación, aceptación y formalidad.

1. Introducción

Este trabajo nace con la inquietud de conocer si las percepciones sobre las formas de vestir de las personas se mantienen aún y si son determinantes para clasificarlas y/o aceptarlas.

Asimismo, se quiere establecer si el entorno social inmediato del grupo de estudio escogido influye en las maneras de vestir de los jóvenes, y consiguientemente, se busca conocer si los sujetos de estudio, se expresan realmente como son a partir de su vestimenta.

La investigación se enfoca en los estudiantes del séptimo al noveno semestre de las carreras de Ingeniería Comercial e Ingeniería Económica de la Escuela Militar de Ingeniería (EMI) de la ciudad de La Paz,

aplicando encuestas y desarrollando un grupo focal con uno de los cursos.

Y con la finalidad de identificar la influencia de los padres en la manera de vestir de sus hijos (estudiantes de la EMI) también se aplicó una encuesta a los padres de familia.

Los estudiantes que conforman la muestra de estudio en su mayoría tienen más de 21 años y viven en diferentes zonas de las ciudades de La Paz y El Alto, por lo que los resultados obtenidos muestran una homogeneidad en las percepciones de lugares geográficos distintos y de un poder adquisitivo diferente. Considerando que son mayores de edad, se entiende que son capaces de decidir y obrar y que sus percepciones sobre el vestido de los demás y de ellos mismos expresan su madurez mental.

¹ Licenciada en Administración de Empresas de la Universidad Católica Boliviana, estudiante de la carrera de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Docente de la Escuela Militar de Ingeniería (EMI) y consultora independiente. Áreas de interés: el autoconocimiento. Correo electrónico: bernnyt@gmail.com.

Tomando en cuenta de que la EMI forma parte del entorno inmediato de los sujetos de estudio, se indaga en los estudiantes cuál es la influencia que tienen los uniformes y las reglas establecidas sobre el vestido y el cuerpo. Considerando que este grupo de estudiantes cursa los últimos semestres de su carrera, y que permanecieron en la institución por más de tres años, sus opiniones acerca de los uniformes y las reglas provienen de una experiencia vivencial consolidada.

La encuesta de 18 preguntas, todas con respuestas cerradas, se aplicó a 78 estudiantes. El grupo focal, compuesto por estudiantes del séptimo semestre de la carrera de Ingeniería Comercial, se desarrolló con la finalidad de comprender a profundidad el pensamiento de los estudiantes sobre la influencia que tienen sus padres y la EMI en sus formas de vestir. Finalmente, la encuesta aplicada a los padres contenía 15 preguntas, de las cuales 2 tienen respuestas abiertas y las demás son cerradas.

2. Desarrollo

2.1 *Te clasifico, luego te acepto*

En este apartado se pretende conocer cuán presente está en las percepciones del grupo estudiado la tendencia a clasificar a las personas por su apariencia y aceptarlas en un determinado entorno social.

Por ejemplo, el vestido en la cultura aymara ha sido y es un símbolo que clasifica a las personas, desde el género, el estrato social y la etnia.

(...) Tiwanaku en la que contingentes mitimaes llegan hasta Chuquiawu, formando un caleidoscopio multinacional, complejo y estratificado de kanches, lupakas, kanas, pakajes, kollas, chinchasuyos y kañaris, que lucen vestimentas que los distinguen a manera de códigos étnicos, desde la nobleza inca hasta los estratos más populares, diferenciando el que emplean hombres y mujeres (Oporto, 2016: 95).

Del mismo modo, Georg Simmel en sus estudios determina que el vestido que utilizan las personas «particulariza a su portador, lo hace identificable y clasificable» (Citado por Vernik y Borisonik, 2016: 115).

En los encuestados se observa una tendencia importante en la percepción que clasifica a las personas por su forma de vestir (86 % de los estudiantes). Esta observación se refrendó en el grupo focal cuando los estudiantes manifestaron que: «la primera impresión es lo primero que impacta, si se viste mejor es tomada más en serio» (Lucero Ibañez, grupo focal, 2019).

Entonces, a una persona se la puede clasificar por su vestimenta y aceptarla como confiable y seria o contrariamente puede que no se sienta aceptada en un grupo social si es que su vestimenta, envoltura exterior, no es la adecuada: «Sientes que estás mal vestida o mal peinada, sientes que te miran, que no encajas» (Daniela Miranda, grupo focal, 2019).

Paralelamente, el 75 % de los padres encuestados considera que sí se clasifica a las personas por su forma de vestir.

Por lo tanto, se encuentra presente la tendencia a clasificar por la forma de vestir, luego tal clasificación infiere en la aceptación o el rechazo social.

2.2 *¿El mejor vestido tiene más poder?²*

Las características del atuendo en diferentes culturas originarias, como la aymara, representan el poder que tiene el portador. En el caso del *mallku*, por ejemplo, al asumir este cargo en su comunidad «su potestad se extiende desde el dominio económico de los recursos, hasta todas las manifestaciones sociales. Es el centro del poder en la comunidad» (Carrillo, 2015: 67). El poder otorgado al *mallku* se expresa en su vestimenta que lo distingue y diferencia del resto como autoridad, puesto

2 Se entiende por poder al hecho de poseer o tener algo, en este caso, la ropa es un indicador de que el usuario posee: autoridad, dinero o estatus social.

que «también existen símbolos de autoridad tradicional y originario (poncho, chicote y sombrero entre otros) y sindicales (chicote)» (Carrillo, 2015, 60).

Por otro lado, Simmel (citado por Vernik y Borisonik, 2016) señala que el vestido es parte de la expresión mercantilista de mostrarse y establecer posesión de autoridad, dinero y/o estatus social. Por consiguiente, vestir con ciertas marcas, tipos de ropa o adquirir otros objetos considerados de valor por el entorno busca comunicar a los demás la posesión de algo valioso.

... aumenta con la exclusividad, la que es inherente a la posesión que se exhibe de manera ofensiva y ostentosa: desde los amantes onerosos, pasando por la mansión y el vehículo fanfarrón, hasta los accesorios de moda o la cultura estética (o lo que se considere como tal) dispuesta para ser exhibida (Vernik y Borisonik, 2016: 113).

El poder del *mallku* se expresa en su atavío y, más que ser una presunción de individualidad, demarca su responsabilidad de servicio y cuidado de la comunidad. Esta consideración no se aplica al entorno estudiado, ya que más bien se enmarca en la explicación simmeliana; sin embargo, se debe resaltar que la vestimenta como símbolo de representación del poder ha estado concebido entre los hombres desde siempre y en diferentes culturas.

Considerando que una expresión de poder, en este contexto urbano occidentalizado, es la muestra de solvencia económica, se les preguntó a los estudiantes y a sus padres si la ropa que se usa representaba la situación económica de las personas. El 39% de los estudiantes encuestados manifestó que la ropa no determina la situación económica de las personas, 38% contestó que no estaban seguros y un 23% indicó que la ropa sí es un indicador de la situación económica del usuario. Al respecto, el 50% de los padres encuestados manifestó que la ropa sí es un factor que muestra la situación económica de

las personas, el 8% contestó que no estaban seguros y un 42% marcó que la ropa no es un indicador de la situación económica.

Es notable la cercanía de los porcentajes de los estudiantes y los padres que indica que la ropa no es un factor para clasificar cierto estatus económico de las personas; sin embargo, existe un porcentaje de padres que dobla al de los estudiantes y que manifiesta que por la ropa se puede adjudicar una determinada situación y/o poder económico.

Los aymaras evidentemente muestran su jerarquía social y política a través de su ropa que es reconocida y respetada por su comunidad, para ellos su vestimenta no es una apariencia, es un reflejo real de lo que efectivamente representa. Los padres y estudiantes encuestados coinciden en que la ropa no representa la situación económica de los otros, tal aspecto concuerda con Simmel, en tanto afirman que la forma de vestirse busca representar en los otros un nivel de estatus y satisfacer necesidades sociales de reconocimiento, que no siempre representan a uno mismo, sino que es una apariencia que se muestra a los demás, ya que «los dictados estéticos imperantes de forma arbitraria, se hacen deseables según directrices ligadas a una necesidad social de status y no necesariamente a un gusto estético» (Mellado, 2012: 94).

Desde estos resultados, se puede decir que la apariencia no es determinate, ni es aceptada totalmente como un factor para conceder cierto poder, en este caso económico, a las personas, ya que «en todos los estratos socioeconómicos, buena parte del ingreso se destina a la obtención de bienes de distinción simbólica antes que a la satisfacción de necesidades básicas» (Brito y Ordoñez, 2005: 3).

2.3 Mi ropa soy «yo»

Tanto estudiantes como padres señalan que la ropa es un factor perceptual para clasificar y aceptar a las personas, pero ello no significa que esa ropa represente el poder de una persona. Complementando lo anterior,

en este apartado, se busca determinar si las personas creen que la ropa que se usa los representa, en tanto sujetos que se expresan libremente con su manera de vestir, o si más bien condicionan su apariencia para presentar una imagen aceptable en algún grupo social al que desean pertenecer o con el que quieren identificarse.

Los estudios realizados en la ciudad de El Alto explican que la autoexpresión está influenciada por el entorno social en el que los jóvenes se desenvuelven. Por la edad de la muestra de estudio, se entiende que la vestimenta se ve afectada por la moda proveniente de Norteamérica y que es transmitida por la radio y televisión.

En este ámbito de consumo cultural, la relación con el grupo de pares, los amigos y amigas juegan un rol clave entre los jóvenes alteños. En ella la expresión de sentimientos cobra vida; en función de los grupos de amigos cobra sentido el peinado, la moda, los gestos y los modales. Constituyen una fuente y recipiente de distintos gustos (música, vestuario, medios de comunicación de preferencia) (Guaygua *et al.*, 2000: 19).

Los jóvenes alteños también adoptan ciertos comportamientos para diferenciarse de sus mayores, según el género y el nivel económico, por lo que expresarse tal cual son no implicaría una personificación genuina, sino que sería más bien una demarcación de preceptos sociales para integrarse con sus pares.

Las necesidades definidas como las más urgentes por los jóvenes alteños cumplen funciones diferentes que en personas de otra edad y porque el “sentido simbólico” que se les asigna tiene diferente connotación. En este sentido, los jóvenes experimentan distintos estilos de vida, según la diferenciación social marcada por la distribución del capital económico; es decir, la socialización trae aparejados roles asignados por género y edad. Así

las cosas, el consumo se presenta como la gran opción –quizá única– que tienen los jóvenes alteños de integrarse a la sociedad (Guaygua, *et al.* 2000: 20).

El planteamiento de Guaygua *et al.* (2000) puede replicarse con el análisis de Simmel, ya que para este último el mercantilismo genera en el hombre la expresión de actitudes que muestren su valor como persona, de este modo se incorporaría en la sociedad la adquisición de elementos superficiales como medios de aceptación social, este es el caso de la moda (Vernik y Borisonik, 2016: 109). Así, el mercantilismo incide en la juventud alteña y en la adopción de sus gustos y preferencias.

El «cómo una se ve o la ven», su envoltura externa, apariencia, puede determinar el valor de una persona, lo que no significa que las personas se muestren tal como son, «hay un acto de querer individualizarse al cambiar de moda para diferenciarse y destacarse, pero dicha diferenciación es aparente y no constituye un acto de ser original y uno mismo» (Mellado, 2012: 93).

Los estudiantes y padres de la EMI encuestados coinciden en que la ropa es solo una apariencia exterior y no indica cómo es la persona. El 57% de los estudiantes y el 58% de los padres manifestaron que la ropa no representa a las personas. En contraste, el 34% de estudiantes y el 21% de padres indicaron que no estaban seguros de que la ropa sea un indicador sobre cómo es una persona, es decir, que no pueden afirmar que el vestido que llevan sea un factor para establecer su esencia.

En el caso de los estudiantes, el 44% afirma que su forma de vestir sí expresa lo que son, mientras que el 41% niega que su vestido represente su esencia y el 15% manifiesta no estar seguro. Entonces, el 56% de los estudiantes no expresa o no está seguro de expresarse tal como son a través de su «envoltura»; por lo tanto, se puede interpretar que su vestimenta responde a un orden social más que a una expresión auténtica e individual. Este aspecto se reflejó en el grupo

focal, cuando los estudiantes manifestaron que adoptan maneras de vestir para sobresalir, verse mejor, exitosos o seguros, y que para entrar en un círculo social se debe vestir de una cierta forma.

2.4 Soy responsable y recto porque me visto como mis papás

La familia constituye el mantenimiento y reproducción del orden social, que a su vez marca la visión e interpretación del mundo de las nuevas generaciones.

Contrariamente a lo anterior, en la ciudad de Cali (Colombia), un estudio halló una expresión fuerte de los jóvenes, para mostrar su desvinculación con su entorno familiar y los adultos a través de su cuerpo y la ropa.

A medida que los jóvenes se van independizando del grupo familiar aumenta su filiación al parche, y ello va en relación directa con el número de accesorios. El tener un peinado llamativo, un tatuaje, parece ser un indicativo de independencia del vínculo familiar, un signo de autonomía. Buena parte de las estrategias de integración al grupo pasan por el uso de estos signos distintivos. La ropa y la apariencia resultan ser un recurso de diferenciación muy marcado respecto de la sociedad adulta (Brito y Ordoñez, 2005: 3).

En la ciudad de El Alto, los padres son autoritarios y exigen el respeto y obediencia de sus hijos y, por tanto, tienen la potestad de impedir o apoyar cualquier iniciativa de ellos. Esto se refleja en la forma de vestir de los hijos, por lo cual es posible que no se presenten expresiones radicales en los jóvenes, como ocurre en Cali.

Los jóvenes encuestados afirman que ellos eligen su ropa, pero generalmente la compran sus padres.... Los padres tienen la posibilidad de controlar estas compras y aunque el joven no esté de acuerdo, tiene que aceptarlo (Guaygua, *et al.* 2000: 37).

Los padres alteños buscan que sus hijos (as) estén bien vestidos para ser bien vistos por su entorno, por tanto, no permiten que el uso de cierta vestimenta derive en juicios que vayan en contra de los buenos conceptos que buscan reflejar en sus hijos. Entonces, la influencia de los padres en la ropa de sus hijos jóvenes es fuerte, aunque el estudio señala que a medida que los hijos se independizan económicamente son libres de vestir.

Los padres pueden imponer sus gustos, que tal vez están estrechamente vinculados con lo económico, pero la nueva situación del hijo hace que el padre se esfuerce para que su hijo se vista bien y pueda ascender socialmente. Las nuevas condiciones en la ciudad hacen que el hijo demuestre la necesidad de vestirse como sus amigos, porque un hijo mal vestido puede generar críticas de parte de los familiares... El hijo tiene que ir bien vestido sino "les va a hacer quedar mal" (Guaygua, *et al.* 2000: 37).

Coincidentemente, se indagó si los padres siempre estuvieron de acuerdo con la forma de vestir de sus hijos, a lo cual el 75 % de los encuestados señaló que sí y un 25 % que no siempre dejaron que sus hijos se vistieran como ellos querían, por las siguientes razones: i) deben mostrar formalidad³, ii) puede influir de manera negativa, iii) no están de acuerdo con alguna ropa, iv) les dan lineamientos y v) compran su ropa.

De acuerdo a lo anterior, los padres limitan a sus hijos en su gusto por la ropa para que a través de ella expresen rectitud o responsabilidad ante los demás, de esto también se puede establecer que si no se visten de cierta manera «puede influir en los jóvenes de manera negativa», es decir, que no sean responsables o rectos, por esta razón, les dan lineamientos y/o compran su ropa. Estos aspectos coinciden con los estudios en la ciudad de El Alto, donde los padres buscan que sus hijos den una buena impresión a

³ La formalidad se considerará como significado de rectitud, seriedad, sensatez, requisito o responsabilidad.

su entorno. Esta práctica concuerda con el planteamiento de Simmel sobre la apariencia como una puerta de clasificación y aceptación en la sociedad, tomando en cuenta que la formalidad es un aspecto positivo que genera la aprobación y una clasificación positiva.

Por otro lado, las razones de los padres que dejan vestir a sus hijos como quieren son: i) son libres de decidir su vida y tomar decisiones, son dueños de elegir, ii) si no se visten de manera inadecuada, si son recatados, iii) si no hay señales negativas, iv) tienen principios y v) sus gustos se acercan al de sus padres.

Si bien los padres encuestados afirman que dan libertad a sus hijos para expresarse y manifestarse como son, predominan los padres que los dejan vestirse «como quieren» siempre y cuando sea adecuado y recatado⁴. Estos aspectos también pueden relacionarse con los «principios» que tienen los hijos (as), es decir, que sus principios no los dejarán vestirse de manera informal ni indecorosa; tampoco se vestirán inadecuadamente porque «se parecen a sus papás», es decir, que están bien vestidos, porque se visten igual a sus padres.

De esta manera, los padres tienen marcada fuertemente la percepción de que se debe vestir de cierta manera para ser vistos positivamente por la sociedad. Esta percepción la transmiten a sus hijos(as) y seguramente estos harán lo mismo con sus descendientes.

En el grupo focal, las estudiantes manifestaron que desde niñas las mamás les inculcaron a no ir destapadas, o sea, no mucho escote, no minifaldas o *shorts* «para que no las vean raro». Al respecto, Micaela indicó que ella se vestía con ropa ancha y buzos porque cuando se ponía *short* o mallas «la veían feo», esto marcó su forma de ser. Pero, ahora, ella con más de 21 años y como madre valida las palabras de su mamá sosteniendo que: «La forma como uno se

4 Se considera adecuada cuando no es informal y recatada cuando se expresa pudor, decoro, virtud, honra, compostura, decencia y/o moderación.

viste inspira respeto, nos forman el mismo valor de andar formal y recatado» (Micaela Muñoz, grupo focal, 2019).

Los padres a través de sugerencias incorporan paulatinamente en sus hijos ideas para usar un determinado tipo de ropa que exprese formalidad, «comprate un saquito (te dicen) ... poco a poco te van influyendo» (Katherine Mamani, grupo focal, 2019).

Igualmente se encontró que los estudiantes incorporan acepciones que validan a los padres como sus guías para tener un comportamiento aceptable socialmente, lo que implica direccionamientos en las formas de vestir. «Depende como te han educado en la casa para ser más asequible, por ejemplo, ir a comprar la ropa, te incentivan para eso (vestir formal)» (Lucero Ibañez, grupo focal, 2019).

2.5 El sello de la Escuela Militar de Ingeniería

La EMI es una universidad, creada en sus inicios con la finalidad de formar al personal militar de las Fuerzas Armadas del país en otras áreas de conocimiento con el fin de fortalecer su actuar a nivel nacional. Con el paso del tiempo, la EMI abrió sus puertas a la sociedad civil, formando hombres y mujeres bachilleres en diferentes ramas de la ingeniería.

Los graduados de la EMI obtienen al mismo tiempo el título de Subtenientes de reserva, por ello en el transcurso de sus estudios reciben formación en materia militar.

La institución tiene entre sus particularidades el uso obligatorio de tres uniformes: de asistencia⁵, multicam⁶ y buzo deportivo⁷.

5 El uniforme de asistencia se usa los días lunes y los días correspondientes a los exámenes, y consiste en un saco azul, pantalón o falda ploma, camisa blanca, corbata y zapatos negros.

6 El uniforme multicam o de campaña se usa un día específico a la semana y los días que corresponden a materia e instrucción militar. Este uniforme consta de un saco, pantalón, botas y quepi.

7 El buzo deportivo se usa un día específico de la semana y debe estar complementado con una polera y zapatillas deportivas blancas.



Figura 1. Estudiantes de la EMI con uniformes multicam. **Fuente:** Página oficial de Facebook de la EMI (2019).

Toda vez que estos uniformes constituyen una parte de la formación en la EMI se quiso conocer qué significa para los estudiantes portar los uniformes de asistencia y de campaña. En el siguiente cuadro se presentan los resultados obtenidos.

Cuadro 1. Percepción de los estudiantes al usar los uniformes de la EMI

Uniforme de asistencia de la EMI		Uniforme multicam de la EMI	
Opciones	Respuestas	Opciones	Respuestas
a) Me diferencia de los (as) demás jóvenes de mi edad.	28,07 %	a) Me diferencia de los (as) demás jóvenes de mi edad.	28,70 %
b) Inspira respeto.	21,93 %	b) Inspira poder y fuerza.	20,87%
c) Me concede estatus, pertenencia a un grupo selecto.	14,91 %	c) Me concede estatus, pertenencia a un grupo selecto.	19,13 %
d) Me veo como uno (a) más.	4,39 %	d) Me veo como un (a) soldado común.	7,83 %
e) El uniforme no me define.	30,70 %	e) El uniforme no me define.	23,48 %

Fuente: Elaboración propia con base en las encuestas realizadas a los estudiantes de la EMI de las carreras de Ingeniería Comercial e Ingeniería Económica de séptimo a noveno semestre (2019).



Figura 2. Estudiantes de la EMI con uniformes de asistencia. **Fuente:** Página oficial de Facebook de la EMI (2019).

En el **Cuadro 1** se puede observar que el porcentaje de las apreciaciones de los estudiantes sobre el uso de uniformes son casi similares, no existe grandes variaciones entre cuatro de las cinco opciones, excepto en el inciso *d*) que presenta un porcentaje más bajo, de lo que se interpreta que la mayoría de los jóvenes al usar los uniformes se diferencia y no se ve como los demás.

Los estudiantes manifiestan que el uso de ambos uniformes inspira respeto, poder y fuerza en los otros, concediéndoles una imagen de estatus; aunque, los porcentajes alcanzados en cada opción no son contundentes o representativos para afirmar que el uso de los uniformes es un factor de gran incidencia que influya en la forma en la que los estudiantes quieren mostrarse a la sociedad.

El porcentaje de la opción *e) el uniforme no me define* tampoco presenta variaciones notables con las otras opciones, ni una tendencia mayoritaria, entonces se entiende que los uniformes se usan solo para cumplir con las normas.

Complementariamente, se preguntó a los estudiantes si cambiaron su manera de vestir desde que ingresaron a la EMI, el 54% de los encuestados negó tal situación, en contraste el restante 46% respondió que sí cambió su forma de vestir. La diferencia de los porcentajes no tiene una alta variación, aun así, los porcentajes muestran que la institución sí influye en los cambios de hábito, dicha influencia se expresó en el grupo focal cuando los estudiantes indicaron que los uniformes con el paso del tiempo se interiorizan en su diario vivir, como expresa Álvaro Quispe: «que al salir de [la] EMI uno es libre de vestirse como quiere, pero eso de la formalidad ya se vuelve normal, más conservador».

Para los estudiantes el uso de los uniformes y otras reglas de vestido de la EMI significan un entrenamiento para el futuro mundo laboral al que pertenecerán algún día, ya que «tienen marcado la forma de vestir» (Álvaro Quispe), esto les impulsa a vestirse formalmente, verse respetuosos y decentes.

«Comportarse como una señorita, tal vez» (lo que puede significar el uso de los uniformes) (Ariana Tancara, grupo focal, 2019).

«Exige formalidad, respeto y tener buen comportamiento» (Andrea Percal, grupo focal, 2019).

«Todo esto cambia nuestra forma de vestir, por ejemplo, yo ya no puedo tener el cabello largo, me acostumbré a que esté corto» (Carlos Huayllucu, grupo focal, 2019).

«La carrera exige (vestir formalmente)» (Katherine Mamani, grupo focal, 2019).

«El uniforme de asistencia es un entrenamiento para el futuro, así cuando trabajemos no nos será difícil acostumbrarnos al traje y la corbata. Nos preparan a adaptarnos a las reglas que se imponen» (Álvaro Quispe, grupo focal, 2019).

«La EMI tiene una política buena, viendo desde otro punto, nos amolda a la vida real» (Carlos Huayllucu, grupo focal, 2019).

Las reglas establecidas acerca de la vestimenta y el cuerpo en la EMI tienden a desarrollar en los estudiantes la incorporación de hábitos de la moda europea-discreta, como se explica en la revista *Polis* (2005) donde se describen las prácticas de distinción social entre los jóvenes de la ciudad de Cali. En contraposición, los accesorios llamativos, los tatuajes, los tenis, los pantalones anchos, las gorras, los peinados extravagantes o los cabellos teñidos son características de los jóvenes de estratos bajos.

La EMI con los hábitos de vestido y cuerpo impulsa la adopción de una moda discreta y elegante en sus estudiantes, esta moda en el estudio de Cali identifica a los jóvenes de estratos altos, de esta manera la institución influye en los jóvenes para que puedan mostrar a la sociedad una imagen de formalidad. La formalidad que, de acuerdo a lo expresado por los padres, significa que sus hijos se vean responsables, rectos, sobrios y decentes. Esta imagen de formalidad está validada e incorporada en los estudiantes de la EMI. Asimismo, esta visión coincide con lo expresado por los padres de los jóvenes alteños.

3. Conclusiones

Los jóvenes perciben que existe una mayor tendencia a clasificar a las personas por su forma de vestir, aunque es menor la percepción de que sean rechazados dentro de un grupo social. Este aspecto se muestra inverso en los padres, puesto que ellos no creen que se alcance a clasificar a primera vista, pero si entienden que el vestido incide en la aceptación y la clasificación positiva, es decir, en los términos de responsabilidad, rectitud y decoro.

Consecuentemente, los padres buscan que sus hijos expresen a partir de su ropa determinada imagen que los catalogue dentro de un grupo social «bien visto», ya sea prohibiéndoles cierto tipo de ropa o dejando que se vistan como «quieran», pero bajo ciertos lineamientos que demuestren responsabilidad, rectitud y decoro.

Estudiantes y padres no creen que el vestido sea un factor para representar poder (posesión de dinero, en este caso), por lo que la apariencia externa no determina que alguien pueda ser adjudicado a un nivel económico, social o político. Por tanto, se observa que ya no se es tan ingenuo en catalogar o asignar ciertas «virtudes» a una persona por su manera de vestir.

En este sentido, los estudiantes y padres coinciden en establecer que el vestido que uno lleva es la expresión real de su portador. Entonces, la envoltura exterior es una máscara y no una presentación real de una persona. Asimismo, los estudiantes no creen que ellos se expresen tal cual son con su vestimenta, por ende, su apariencia puede estar más condicionada por su entorno.

Los uniformes de la EMI los diferencian de los demás, aunque no son para los estudiantes elementos que representen significaciones mayores a ellos mismos. En general, se observa que los uniformes de la EMI y las reglas sobre la vestimenta han modificado las formas de vestir de los estudiantes, quienes validaron e incorporaron la acepción de que a partir de su ropa deben expresar responsabilidad, respeto y decoro, y que este es un aspecto más que los entrena para la vida real.

Finalmente, se debe apuntar que la EMI, los estudiantes y los padres coinciden en que la apariencia expresada en el vestido manifiesta un concepto por el cual se clasifica y acepta a las personas, por tanto, consideran que se debe mostrar una imagen de respeto, responsabilidad, rectitud, sobriedad y decoro.

4. Agradecimientos

Al Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) por su acogida e impulso académico para realizar este tipo de investigaciones.

Al Cnl. DAEN. Víctor Hugo Solares Paiva, Jefe de la carrera de Ingeniería Comercial de la EMI, por autorizar y apoyar la ejecución de este trabajo.

A los estudiantes de séptimo semestre, paralelo A, de la carrera de Ingeniería Comercial de la EMI, por su agradable compañía, colaboración y entusiasmo.

Y a mi familia, por su amor.

Bibliografía

BRITTO, Diana y ORDÓÑEZ, Jorge. 2005. *Las prácticas de distinción social*. En: *Polis Revista Latinoamericana. Gestión del cuerpo y control social*. <http://journals.openedition.org/polis/5713>. (consultado el 6 de junio de 2019).

CARRILLO, Javier. 2015. Estructuras y jerarquías en las autoridades de cabildo de Calamarca. Entre el poder local y la colonialidad. (57-85). En: *Temas Sociales* N° 36. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

GUAYGUA, Germán; RIVEROS, Ángela; QUISBERT, Máximo. 2000. *Ser joven en El Alto*. PIEB. La Paz, Bolivia.

HENAO, Sandra Milena. 2017. La indumentaria como identificador social: un acercamiento a las culturas juveniles. En: *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*. www.redalyc.org/articulo (10 de junio de 2019)

MELLADO, Ricardo. 2012. La moda en Simmel, un caso de producción sin productor, Chile. En: *Arte y Cultura/ Artículos de Ciencias Sociales* N°1: 89-97.

OPORTO, Luis. 2016. Historia social y procesos culturales: la vestimenta en Chuquiawu Marca (750-1930 D.C.), Bolivia. En: *Fuentes. Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional* N° 47: 95-96.

VERNIK, Esteban y BORISONIK, Hernán. 2016. *Simmel un siglo después*. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.

Grupo focal

Hamira Aliaga, estudiante de séptimo semestre de la carrera de Ingeniería Comercial de la EMI, 31 de mayo de 2019, aula EMI.

Carlos Huayllucu, estudiante de séptimo semestre de la carrera de Ingeniería Comercial de la EMI, 31 de mayo de 2019, aula EMI.

Lucero Ibañez, estudiante de séptimo semestre de la carrera de Ingeniería Comercial de la EMI, 31 de mayo de 2019, aula EMI.

Katherine Mamani, estudiante de séptimo semestre de la carrera de Ingeniería Comercial de la EMI, 31 de mayo de 2019, aula EMI.

Daniela Miranda, estudiante de séptimo semestre de la carrera de Ingeniería Comercial de la EMI, 31 de mayo de 2019, aula EMI.

Micaela Muñoz, estudiante de séptimo semestre de la carrera de Ingeniería Comercial de la EMI, 31 de mayo de 2019, aula EMI.

Andrea Percal, estudiante de séptimo semestre de la carrera de Ingeniería Comercial de la EMI, 31 de mayo de 2019, aula EMI.

Álvaro Quispe, estudiante de séptimo semestre de la carrera de Ingeniería Comercial de la EMI, 31 de mayo de 2019, aula EMI.

Ariana Tancara, estudiante de séptimo semestre de la carrera de Ingeniería Comercial de la EMI, 31 de mayo de 2019, aula EMI.

Mesa 2.
Expresiones de género a través del cuerpo

El cuerpo como soporte de ideologías, símbolos y representaciones

María Teresa Adriázola Guillén¹

Resumen

El cuerpo entendido como medio de representación se remonta al mismo origen de la humanidad. Los primeros grupos organizados socialmente crearon metáforas y categorías para diferenciar los cuerpos, así establecieron que el cuerpo de las mujeres y sus funciones estaban vinculados a la fertilidad, en tanto, que el cuerpo de los hombres se relacionaba con la cacería.

De larga data, también, es el uso de símbolos –productos de los sistemas de dominación– que apelan a la unidad cuerpo-género que se constituye en instrumento de difusión y representación. Para entender estos símbolos, en este artículo², se plantea la lectura de dos expresiones artísticas de distintos periodos que ilustran las construcciones del sistema de dominación.

Palabras clave: Cuerpo, género, representación, ideologías y símbolos.

1. Introducción

En este artículo se intenta comprender la función del cuerpo como soporte de ideologías, símbolos y representaciones, en su entorno contextual y temporal, desde esta perspectiva el cuerpo es un actor marcado socioculturalmente por el género, bajo estructuras establecidas que sacralizan la unidad cuerpo-género.

En contraposición, también, se expone cómo el cuerpo se constituye en un medio idóneo para confrontar y dismantelar las construcciones mentales imperantes, a pesar de las imposiciones culturales hegemónicas que se traducen en imaginarios y códigos de comportamiento.

El cuerpo y género, en tanto medios de expresión artística (el concepto solo de artístico es limitado), relatan en este artículo dos historias: la primera corresponde al retrato de *La Niña*, una obra anónima del siglo XIX (**Figura 1**) y la segunda es la instalación contemporánea *Sudaca* del artista boliviano Andrés Mallo (**Figura 3**).

Las dos historias comparten una característica: su creación obedeció a una cadena de hechos históricos, factores e ideologías que marcan el carácter de ciertos grupos de la sociedad. En este artículo se analizarán estos elementos, mediante la lectura de los códigos y las representaciones simbólicas.

¹ La autora es Licenciada en Historia por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y Técnica Conservadora y Restauradora del Museo Nacional de Arte. Áreas de interés: conservación de patrimonio e historia sociocultural. Correo electrónico: teresa.adriazola@gmail.com.

² Este artículo es parte de la tesis «*La Niña del siglo XIX: El objeto cultural como documento de análisis y testimonio histórico*», presentada para optar a la Licenciatura en Historia. Este estudio fue publicado por el Instituto de Investigaciones Históricas el año 2012.

Consecuentemente, en el análisis sobresale el rol de los creadores, el pintor de *La Niña* y el artista Andrés Mallo, ya que ellos actúan como testigos de los hechos de su época y como actores de su propia vivencia, además de la existencia de una conducta social que acompañó su proceso creador, en el que incluyeron su punto de vista.

2. *La Niña* del siglo XIX como soporte de construcciones colectivas

El retrato de *La Niña* fue adquirido hace tres décadas en un anticuario de la ciudad de Sucre, no tiene la identidad de la retratada ni la firma del pintor. Durante el siglo XIX en Charcas se pintaron varios retratos con idénticas características (Adriázola, 2012). *La Niña* probablemente fue pintada en la misma ciudad de La Plata, actual Sucre, que en el siglo XIX llegó a constituirse en una de las ciudades más importantes, después de Lima, sobre todo por su cercanía con las minas de plata de Potosí. En estas circunstancias, el poder local demandaba este tipo de retratos como una práctica social para expresar su estatus.



Figura 1. *La Niña*, retrato anónimo del siglo XIX. Oleo/lienzo. **Fuente:** Colección particular.

La lectura del texto iconográfico de *La Niña* considera la forma y el contenido que componen a la imagen, mediante ellos se accede a los valores narrativos y los datos históricos —época, género, edad, rasgos étnicos, posición social, atuendo y postura— y a los elementos simbólicos —paloma, vestido, joya y flores en el cabello—. Tanto los datos históricos como los valores narrativos y simbólicos concurren para demostrar el sitio que la sociedad le asignó a la niña retratada en el siglo XIX.

La interpretación del texto iconográfico también identifica los móviles ideológicos que responden a una estructura social, puesto que detrás de la retratada se encuentran códigos propios de la política, el oficialismo e incluso un enfoque institucional como la propaganda.

En la misma línea, el montaje preparado con el cuerpo y género del personaje es en simultáneo un producto y un constructor de ideas y mentalidades, toda vez que existe una retroalimentación entre lo producido en el pasado y lo que se elabora en el presente, de aquí su vínculo con el imaginario social. Al respecto, Le Goff (1961: 238) asigna a las imágenes una gran importancia dentro de la memoria colectiva.

Consecuentemente, este retrato, en tanto objetivo ideológico, responde a determinados grupos sociales y cumple con una función social, es decir, es una composición preconstruida. A partir de este concepto se analizará cada elemento de la composición, extrayendo sus contenidos históricos y simbólicos, para entender el contexto sociocultural del personaje.

2.1 Elementos simbólicos en la iconografía de *La Niña*

Los atributos que identifican a la retratada, de manera individual y colectiva, se entienden como parte de una estructura social y mental. Si bien los atributos son objetos de algún episodio de la vida del personaje, en este caso, expresan ideas convencionales entendidas por

ciertos círculos, es decir, que fueron leídas y comprendidas porque la representación y la misma composición formaban parte de un imaginario social que compartían.

2.1.1 Género

El género está ligado a la relevancia de pertenencia al grupo social, una mujer y española, define una trayectoria, ser mujer e india define otra (Rabell, 1996: 13).

La definición de Cecilia Rabell expone dos componentes que pesaron en la vida de las mujeres de la región desde la Colonia: el género y el origen étnico, elementos que aún en las nuevas repúblicas continuaron vigentes.



Figura 2. Retrato de Doña María Joaquina Costa y Gandarias. Pintado por José Gil de Castro en 1817. Oleo/tela. **Fuente:** Museo Nacional de Arte.

Un ejemplo de la construcción histórica del género —comprendida como la prolongación del poder de los padres, esposos y amantes— se encuentra en el retrato de doña María Joaquina Costa y Gandarias (**Figura 2**), una dama potosina que recibió al Libertador Simón Bolívar cuando este arribó a la ciudad de Potosí, el 4 de octubre de 1825. El retrato de esta dama potosina, elegantemente ataviada, con rosas

en el cabello y joyas preciosas (elementos intencionalmente pintados), demuestra la elevada condición social y económica del poder masculino que se extendió a su retrato.

2.1.2 Origen étnico

La niña del retrato tiene la tez blanca y rasgos españoles. En cuanto al origen étnico, la historiadora María Luisa Soux manifiesta que, desde la llegada de los españoles al continente americano, la jerarquía y el poder de las élites tuvo dos componentes: el origen étnico y el geográfico (2008: 26). El rasgo étnico se arrastró prejuiciosamente en desmedro de otros grupos de la sociedad que no compartían los mismos privilegios y persistió como un «derecho» más, durante los siglos XIX y XX.

Asimismo, la historiadora Marta Iruozqui (1994) señala la importancia del componente étnico y su influencia en la conformación de los grupos de poder de la región:

...cuando se habla de ‘élite’ se hace referencia a un grupo social que, a pesar de su heterogeneidad, posee una herencia corporativa que proporciona a sus miembros una fuerte cohesión social y psicológica... quienes lo conforman se apoyan entre sí para lograr objetivos comunes con relación al poder. Esto les proporciona una conciencia de identidad que se define por el origen étnico y los valores selectos (1994:13).

2.1.3 Representación de la edad

Aunque no se puede determinar la edad de la niña, esta podría oscilar entre los seis y los diez años. Una particularidad de los retratos decimonónicos de niños y adolescentes es que los pintores «agrandaban o acrecentaban» a los personajes para aparentar una mayoría de edad. En el retrato de *La Niña* un elemento de «agrandamiento» es la desproporcionada dimensión de la joya que luce en el cuello y que, aparentemente, sería inapropiada para su edad.

El historiador de arte mexicano del siglo XIX Justino Fernández explica este intencional agrandamiento: «(...) las actitudes son formales y estiradas, como son los trajes, podrían tomarse por adolescentes a estos niños de 6 o 7 años, vestidos como hombrecitos, y la niña de sólo cuatro años podría pasar por una señorita, el carácter está intencionalmente falseado, quizá por gusto de los padres» (1993: 107).

Los rasgos desdeñosos hacia la niñez, sumados a la superioridad patriarcal, podrían ser el origen de esta práctica que se prolongó hasta bien entrado el siglo XIX. Si bien es cierto que las etapas históricas de los países europeos no son las mismas por las que transitaron las naciones americanas que se estaban conformando, muchas tradiciones, hábitos y costumbres fueron transmitidos en el proceso de colonización. El menosprecio y la actitud paternalista hacia la mujer, el niño y el indígena se arraigaron en la mentalidad decimonónica y en el comportamiento masculino de los grupos de poder de las nuevas naciones americanas.

A pesar de que los artistas tuvieron independencia de los dictámenes académicos, la indefinición fisonómica, que caracteriza a la edad biológica de niños y niñas, al parecer se extendió desde las metrópolis europeas y se plasmaron en sus creaciones en América.

2.1.4 Alhaja

La infanta del retrato luce una gargantilla de filigrana de plata, el detalle que más llama la atención de esta joya es su desproporción, más en una niña de corta edad, sin duda la intención fue representarla como una joven o como una mujer adulta.

Una particularidad de la representación femenina con profusión de joyas es su equivalencia a los galardones, condecoraciones y medallas en los retratos de libertadores, personajes ilustres y caudillos de turno de las naciones americanas. Cabe aclarar que las joyas fueron uno de los recursos de los

que las mujeres podían disponer libremente, de manera que eran muy apreciadas no solo por su valor económico.

Por ejemplo, las mujeres de las clases altas de la ciudad de La Paz, según la historiadora María Luisa Soux, compartían el gusto por lucir joyas y por ello eran consideradas frívolas, no obstante, su importancia obedecía a otros motivos: «Una forma diferente de relación económica fue la relacionada con las joyas y las alhajas, en un caso como parte de su albaceazgo y en el otro por el empeño de las mismas» (Soux, 2008: 149).

2.1.5 Atuendo

Otro código en el retrato es el atuendo, en este caso el vestido confeccionado con terciopelo negro y adornado con ribetes rojos, es sobrio, elegante e indica jerarquía. Puesto que, este tipo de retratos tenía por fin representar el estatus, la niña fue cuidadosamente ataviada para demostrar el nivel social al que pertenecía. Es posible que ella no vistiera habitualmente de esta manera, entonces, al igual que una modelo, fue preparada para comunicar y representar.

La historiadora Eugenia Bridikhina (2007) explica la importancia de la vestimenta para el reconocimiento social durante la Colonia:

La vestimenta manifestaba la conformidad entre el ser y representar, pues la excelencia y el prestigio de las élites tenían que ser demostradas a través de manifestaciones exteriores de riqueza. A través del vestido y, sobre todo los accesorios decorativos que lo acompañan, se establecía el primer grado de reconocimiento social. Su uso, según pautas culturales, permite definir formas de personalidad, estilos de vida, disponibilidad personal, situación social de cada individuo. Si bien la ropa cumple un papel formal, se sirve como medio de comunicación no verbal muy eficaz entre los miembros de la sociedad (2007: 157).

2.1.6 Guirnalda de flores en el cabello

En el retrato de *La Niña* se observa una guirnalda de flores en su cabello. Las representaciones florales, según la historia del arte, contienen propiedades religiosas y profanas, porque al igual que las flores la vanidad (*vanitas*) está relacionada con la vida pasajera, eventual y efímera, por ejemplo, los bodegones que exhiben la belleza floral comunican un mensaje de reflexión moral: «la vanidad de vanidades, todo es vanidad», por ello, la composición no es exclusivamente estética o decorativa.

En Europa, entre el siglo XV y XVIII, se pintaron varios retratos femeninos, en ellos las modelos lucen y sostienen una o varias flores como atributos que comunicaban su prestigio, esta tradición se extendió hasta América. Entonces, las flores, al igual que las joyas, como ornamento de la cabellera, son una tradición estética para representar prestigio.

Otro elemento es el color, en el retrato de *La Niña* el uso de una guirnalda de florecillas blancas indica pureza y humildad, atributos de la Virgen Inmaculada.

2.1.7 El peso de la estructura religiosa

En *La Niña* también están presentes elementos de las convenciones y el imaginario social relacionados con la moral, la pureza y la inocencia, que se expresan en códigos religiosos como la paloma que la infanta sostiene en una mano, y que bíblicamente es un ave dulce y afectuosa, pero incauta.

En la retratística, el objeto portado por el personaje adquiere la cualidad de atributo personal, en este caso la niña sostiene una tórtola en la mano derecha para representar una virtud. La iconografía cristiana y la tradición otorgan a la paloma diferentes significados:

- Pureza, de los niños que sostienen a la paloma y a sus tórtolas, o a su proximidad con ellas.

- Mansedumbre, símbolo otorgado por la cultura clásica grecorromana y el cristianismo.
- Fidelidad conyugal.
- Resurrección, después de la muerte.
- El alma de niñas mártires. «Eulalia, virgen y mártir de Mérida. De doce años al expirar su cuerpo es cubierto por una espesa nevada, su alma se eleva al cielo en forma de paloma» (Schenone, 1992: 308).
- Símbolo de la pasión y de la paz.

2.1.8 Postura y actitud

La virtud en el siglo XIX fue una cualidad ético-moral que se representó sobre todo en la actitud y postura de las mujeres, ya sean esposas, prometidas, cortesanas, etc. Mediante la representación de estos elementos se buscaba definir y figurar al sexo femenino socioculturalmente.

En el género de la retratística hay varios símbolos que expresan actitudes ético-morales, uno de ellos es la postura que ilustra la actitud del retratado con determinadas concepciones de la «virtud», siempre de acuerdo al estrato social del personaje. En este caso, la postura y actitud de *La Niña* responden a una composición convencional, junto a una combinación de formalidad e ingenuidad.

2.2 La Niña encarnación del discurso ideológico de su tiempo y esfera social

El contexto sociocultural del retrato de *La Niña* indica la vigencia de un sistema de desigualdades jurídicas, de educación diferenciada y de sometimiento a un régimen patriarcal, matrimonial y religioso, cuyas condiciones se reflejaban en la vida familiar, cotidiana y doméstica de la mujer decimonónica.

Entonces, nacer mujer y ser integrante de una «familia tradicional», en el siglo XIX, en las nuevas naciones latinoamericanas, implicaba limitaciones educativas y ninguna aspiración a una profesión, y a futuro elegir entre las dos únicas opciones de la época: el matrimonio concertado o el convento.

La docilidad que la sociedad imponía a las mujeres se refleja en cada uno de los elementos que compone el retrato. Los atributos —que para este artículo son códigos legibles— manifiestan episodios de la vida del personaje y además expresan las ideas convencionales que conformaron el imaginario social. En suma, la infanta retratada es una modelo de la ideología del siglo XIX.

3. *Sudaca*, una instalación contemporánea de Andrés Mallo

El mandato de las estructuras sociales en cuanto a la representación de género establece normas que originan estereotipos que marcan desigualdades y discriminación. Esta construcción social sitúa a los cuerpos femeninos y masculinos de manera ideal, asignándoles valores que se expresan en comportamientos que responden a las normas del rol binario de mujer o varón.

El surgimiento de diversas formas de entender la sexualidad y el sexo en el mundo occidental, desde la década de 1960, puso en duda algunos parámetros de las estructuras sociales y planteó otras alternativas, por ejemplo, el que las mujeres ya no son sujetos para la procreación ineludible y no tienen el deber de complacer a su entorno asumiendo el rol de la mujer perfecta; asimismo, se cuestionó las funciones impuestas a los varones, representados por lo general en una imagen potente, como uno de los rasgos más significativos de la masculinidad.

Entre 1970 y 1980, las diversas minorías acalladas durante mucho tiempo reivindicaron sus derechos ante los gobiernos y sus sistemas de gobernabilidad. En este periodo, los movimientos LGTBI (lesbianas, gays,

bisexuales y transgénero) se hicieron visibles ante sus sociedades, a través de acciones en las que la unidad cuerpo-género fue el medio para expresar y representar. Es importante señalar que estas acciones estuvieron estrechamente vinculadas al arte, la política y las culturas.

Es así que la instalación *Sudaca* (2019), a diferencia del retrato de *La Niña*, no apela a un soporte físico para plasmar una propuesta artística, más bien se asienta en un despliegue de objetos fuertes e inquietantes. *Sudaca* con sus objetos de alto contenido simbólico desafía a los estamentos sociales que permanecen bajo un régimen patriarcal y que se niegan a «ver» a las colectividades LGTBI. En palabras del artista este proyecto plantea nuevas miradas:

.... un proyecto en instalación, video-arte, fotografías y conversatorios que pretende visibilizar y revisar desde la historia, con una mirada contemporánea, a las poblaciones LGBTI, en una búsqueda de una propuesta del cuerpo, con relación a una mirada política y cultural específicamente de Bolivia, en América Latina, y que propone nuevas miradas desde los derechos, credo y sus actuaciones de género (Mallo, 2019).



Figura 3. Andrés Mallo en una visita guiada de la instalación artística *Sudaca*. **Foto:** María Teresa Adriázola.

Asimismo, *Sudaca* manifiesta una denuncia política que apela a la sociedad para que esta escuche las reivindicaciones de derechos de la población LGTBI.

3.1 Elementos simbólicos

3.1.1 La violencia

En la instalación, la violencia está asociada al repudio hacia la construcción de una identidad que se expresa en el derecho a travestir el cuerpo, como una acción de libertad que rechaza las construcciones dictadas por las hegemonías sociales.

Los objetos exhibidos en *Sudaca* responden a un planteamiento simbólico que interpela el estereotipo de la mujer ideal, en consecuencia, el cuerpo como símbolo social es importante porque mediante él se puede interactuar con el entorno, es decir, que es un actor social en interrelación. Por esta razón, el artista incluyó la imagen perturbadora de un cuerpo femenino aprisionado por vendajes y clavado con jeringas, y así muestra los dolorosos tratamientos y recursos a los que travestis y mujeres se someten para alcanzar los parámetros impuestos por los sistemas hegemónicos y que se refuerzan significativamente por la publicidad y el comercio.

3.1.2 La sexualidad

La instalación también incluye una serie fotográfica de Andrés Mallo luciendo diferentes indumentarias de chola. Él galanamente ataviado demuestra el disfrute de la libertad de travestirse en «una mujer de pollera».

El cabello de la mujer de pollera representa su sensualidad, pero también el poder de relación con su imagen, feminidad y conexión sensorial con la tierra, es cabello que debe disponerse en un peinado que consiste en dos trenzas de tres mechones cada una, que parten de la nuca y concluyen en la espalda. Las trenzas se sujetan con el tejido de la *t'ullma* a la altura de la cintura. Representa las trenzas de la mujer de pollera con los flecos que se utilizan en el armado de la manta y relacionado con el espacio conectando el cielo con la tierra, el vestuario será de color fucsia y entrelazado con trenzas del mismo color (Mallo, 2019).

En el centro de la instalación, se situó a un bebé dorado recostado en una trenza envolvente de color verde. Este niño o niña desde su nacimiento será sometido a las normas que dirigirán su cuerpo y género, a través de la educación, ya sea en el hogar o la escuela, y la práctica religiosa que tiene una presencia fuerte en la sociedad boliviana.

De este modo, el niño transitará desde el principio un recorrido ya establecido y custodiado por diferentes instancias imperantes que no toleran transgresión alguna. Este recorrido está representado por una cubierta de dos aguas y cascabeles que señalan la dirección a seguir, hasta llegar a una enorme capa roja, que representa la pesada influencia de la religión en la sexualidad.

El artista atribuye al color rojo de la capa dos significados. El primer significado está asociado al fuego y la sangre y denuncia la violencia e intolerancia que sufren las poblaciones LGBTI; y el segundo significado, en contraposición, se relaciona con el amor, la pasión y la sexualidad.

3.1.3 El derecho a elegir

El desarrollo de la vida del niño y su libre elección de género están simbolizados en cuatro pares de calzados. El primer par es pequeño y blanco, propios de un infante que empieza a caminar; el segundo y tercer son celestes y corresponden a un niño y a un adolescente respectivamente; y el último par son tacones rosados de mujer. En este caso, *Sudaca* recurre a la significación social de los colores asignados convencionalmente por la sociedad al género para cuestionarlos; puesto que la disposición y el color de estos zapatos narran la historia de un niño que nació varón y que eligió ser mujer. El derecho a elegir cuando se ha alcanzado la suficiente fuerza y madurez, es una decisión que también compromete una posición política de rebeldía, según Mallo. Este recorrido concluye en una enorme capa blanca de *achachi*³ que representa a la masculinidad.

3.1.4 El espejo

Otro elemento de la instalación es un espejo al que se adhirieron 50 sombreros de chola, que representan a los 50 asesinatos de personas transgénero, que no han sido resueltos por la justicia, demostrando que son irrelevantes para la sociedad. Estos crímenes de odio son recurrentes en Sudamérica, no solo en Bolivia.

4. Conclusiones

En ambas expresiones artísticas, los creadores fueron testigos oculares, vivenciales y autores del montaje, y apelaron a la unidad cuerpo-género como vehículo para la representación simbólica.

La lectura de códigos efectuada en estas representaciones artísticas revela las estructuras de pensamiento que sistemáticamente se imponen y regulan el comportamiento de la unidad cuerpo-género en la sociedad.

Las construcciones binarias del cuerpo, las de sometimiento patriarcal, las de carácter religioso y las que categorizan, a pesar de la distancia cronológica de los casos expuestos, demuestran ciertas persistencias de estos mecanismos de poder.

³ Achachi significa «viejo» en aymara y es una de las figuras de la danza de la Morenada y representa al «negrero», es decir, al capataz de origen europeo, quien provisto de un látigo castigaba a los mineros durante el periodo de la explotación de las minas de plata.

Bibliografía

- ADRIÁZOLA, María Teresa. 2012. *La Niña del siglo XIX: el objeto cultural como documento de análisis y testimonio histórico*. Impreso en Centro de Publicaciones FHCE.
- ARIÈS, Philippe. 1988. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Ed. Taurus. Madrid, España.
- ARMHEIM, Rudolf. 1985. *Arte y percepción visual. Psicología de la visión creadora*. Editorial Universitaria. Buenos Aires, Argentina.
- BARRAGÁN, Rossana. 1998. Vestir e invertir. Hacia un estudio iconográfico de la vestimenta de los funcionarios estatales en Bolivia en el siglo XIX. En: *Historias...para Teresa. Revista de la Coordinadora de Historia*. Nº 2. Editorial Muela del Diablo. La Paz, Bolivia.
- BASTIDE, Roger. 1948. *Arte y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- BERGER, John. 2000. *Modos de ver*. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, España.
- BRIDIKHINA, Eugenia. 2000. *La mujer en la historia de Bolivia: imágenes y realidades de la colonia* (Antología). Anthropo Grupo editorial. La Paz, Bolivia.
- . 2007. *Theatrum Mundi. Entramado del poder en Charcas Colonial*. Institut français d'études andines y Plural editores. La Paz.
- BURKE, Peter. 2006. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica. España.
- CARR-GOMM, Sara. 2003. *Diccionario de Arte a partir de sus símbolos*. Grupo Editorial Tomo. México D.F.
- CHACÓN, Mario; GISBERT, Teresa y VILLEGAS DE ANEIVA, Teresa (Compiladores y editores). 2004. *Pintura Boliviana del siglo XIX (1825-1925)*. Sagitario SRL. La Paz, Bolivia.
- FERNÁNDEZ, Justino. 1993. *Arte moderno y contemporáneo de México. El Arte de siglo XIX*. Tomo I. Instituto de Investigaciones Estéticas. Universidad Autónoma de México. México D. F.
- FRANCASTEL. Pierre. 1998. *Sociología del Arte*. Alianza Emecé. Madrid.
- GASKELL, Iván. 1996. Historia de las imágenes. En: *Formas de hacer la historia*. Peter Burke (Editor). Alianza Editorial. Madrid, España.
- GOMBRICH, Hans. 1999. *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del Arte y la comunicación visual*. Capítulo II. Fondo de Cultura Económica. México.
- IRUROZQUI, Marta. 1994. *La armonía de las desigualdades. Élités y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920*. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas. Cuzco-Perú.
- LE GOFF, Jaques. 1961. *Orden de la memoria, el tiempo como imaginario*. España: Paidós.

- MANGUEL, Alberto. 2002. *Leyendo imágenes. Una historia privada del arte*. Grupo Editorial Norma. Colombia.
- MICIELI, Cristina. 2007. *El cuerpo como construcción cultural*. Aisthesis. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- MONTENEGRO, María Angélica; ORNSTEIN, Claudia y TAPIA, Patricia. 2006. *Cuerpo y corporalidad desde el vivenciar femenino*. Acta Bioethnica. Universidad de Chile.
- MUSEO NACIONAL DE ARTE. 2019. *Proyecto Sudaca del artista Andrés Mallo*.
- MUELA, Juan. 1985. *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado*. Editorial. Clie. Barcelona, España.
- PANOFSKY, Edward. 2006. *Estudios sobre iconología*. Ed. Alianza. Madrid.
- PEIRCE, Charles. 1996. *La semiótica como metalenguaje del funcionamiento del signo*. Facultad de Artes, Universidad de Chile. Santiago de Chile.
- RABELL, Cecilia y GONZALBO, Pilar (Coordinadoras). 1996. *Familia y vida privada en la Historia de Iberoamérica*. El Colegio de México. UNAM. México.
- ROSSELLS, Beatriz. 1988. *La Mujer: una ilusión. Ideología e imágenes de la mujer en Bolivia en el s. XIX*. CIDEM y Papiro. La Paz, Bolivia.
- SCHENONE, Héctor. 1992. *Iconografía de Arte Colonial. Los Santos*. Ventura Publisher Editor. Buenos Aires, Argentina.
- SOUX, María Luisa. 2008. *La Paz en su ausencia. El mundo femenino y familiar en La Paz durante el proceso de Independencia 1780-1825*. Gobierno Autónomo Municipal de Colección Bicentenario. La Paz, Bolivia.

Memorias de bravura y belleza

Relaciones de seducción y predación en la constitución de los cuerpos ayoréode

Mariela Aiggei Silva Arratia¹

«La pantera es el único animal que emana un olor perfumado. Utiliza este perfume para capturar a sus víctimas. Le basta esconderse (pues su visión les aterroriza), y su perfume les embruja-trampa invisible en la que caen. Pero este poder de seducción puede volverse contra ella: se la caza atrayéndola con perfumes y aromas». Jean Baudrillard (1981: 74).

Resumen

El artículo pretende comprender la relación entre cuerpo e indumentaria más allá de su funcionalidad estética o del prestigio social. Por este motivo, se abordará la indumentaria ayorea a través de la relación entre el cuerpo ayoréi y las pieles de jaguar (*Panthera onca*), anta (*Tapirus terrestris*) y las plumas de aves para conseguir una perspectiva más allá de la indumentaria como ornamento o indicador de prestigio social.

Para esta finalidad, se enfocarán dos tipos de relaciones presentes en la indumentaria ayoréode: las de predación y las de seducción. A partir de ambas, se intentará comprender procesos constitutivos de los cuerpos ayoréode.

Palabras clave: Indumentaria ayoréode, piel, cuerpo, seducción y predación.

1. Introducción

En la actualidad, los ayoréode² son un pueblo itinerante de 3.200 habitantes, según el Viceministerio de Tierras (2011), y mantienen una dinámica de trashumancia en el sur de Bolivia y el norte de Paraguay, donde existen seis comunidades. Aunque su sedentarismo está consolidándose cada vez más, aún mantienen un comportamiento nómada basado en un ciclo productivo ligado a la cacería, recolección de frutos, recolección

de miel, compra e intercambio de *dajudié* (garabatá fino) y a la obtención de recursos monetarios en los poblados cercanos.

Sin embargo, los ayoréode y ayoredie³ mantenían un estilo de vida diferente, que marcaba su forma de relacionarse con su entorno humano y no humano. Desde la temporalidad *nanique* (eventos ocurridos antes de la vida misional), es posible ver las huellas y la complejidad de estas relaciones. La memoria colectiva remite a la época *nanique* a través de las narraciones, fórmulas⁴ y algunas

1 Antropóloga boliviana con formación en antropología del arte. Investigadora adscrita al Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA). Correo electrónico: mariela.silva.arratia@gmail.com.

2 El término se utiliza entre los ayoreos para designar a la colectividad de varones. Deviene del masculino *ayoréi* (masculino singular).

3 El término se utiliza entre los ayoreos para designar a la colectividad de mujeres ayoreas. Deviene del femenino *ayoré* (femenino singular).

4 Recitaciones con fines curativos y sujetas a múltiples restricciones (*puyak*). Las fórmulas deben ejecutarse únicamente por personas que «sepan manejar estas narraciones» y solo en situaciones especiales de curaciones. A menudo fueron confundidas con canciones; sin embargo, los ayoreos no las consideran canciones porque carecen de melodía.

*irade*⁵ y los datos etnográficos que fueron registrados desde 1955, son fundamentales para comprender la complejidad de las relaciones que constituyen a los cuerpos ayoréode y la intencionalidad cuando los varones se refieren al término «bravura».

Durante mi visita a la comunidad ayorea de Zapocó (Concepción, departamento de Santa Cruz) en el mes de mayo de 2019, como parte de la consultoría «*Investigación sobre indumentaria en Tierras Bajas, Chaco*» realizada para el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), los ancianos se referían a la indumentaria varonil ayoréode con el término «bravo» y otras expresiones similares que referían a dicho término. Mi intención en este artículo, es abstraer la complejidad de este enunciado para aproximarme a la comprensión de la constitución de los cuerpos ayoréode. Y, ¿por qué no? postular la imposibilidad e impertinencia de referirnos a las «masculinidades» indígenas.

Para estas finalidades, apelaré a la información etnográfica, las narraciones presentes en fórmulas o *irade* y las experiencias que detonaron mi intención durante mi visita a la comunidad de Zapocó. Inicialmente, presentaré un balance que permita contextualizar y detallar la indumentaria ayoréode. Posteriormente, analizaré las relaciones de predación y seducción en la memoria colectiva de los ayoreos y la constitución de los cuerpos ayoréode. Finalmente, presentaré las conclusiones y reflexiones del tema.

2. Antecedentes

Analizar la indumentaria ayorea es un asunto complejo por los antecedentes etnohistóricos y por su rápida transformación a partir del contacto con la sociedad *cojñone*⁶.

5 Clasificación y agrupación de canciones que no poseen ninguna restricción (*puyak*) y pueden ser interpretadas en cualquier momento.

6 Término ayoreo para señalar a los europeos, blancos o no indígenas y se traduce como: «hombre necio que actúa sin sentido».

El primer argumento que evidencia tal dificultad se funda en el etnónimo ayoré y aparece recién alrededor de 1940, justo antes de su integración a New Tribes Mission. Sin embargo, es posible acceder a este periodo desde dos fuentes: la memoria colectiva de los ayoréode y ayoredie y los datos etnohistóricos y etnográficos. Por lo tanto, el primer acápite se dedicará a trazar una línea aproximada de los antecedentes de las colectividades ayoreas a través de las agrupaciones zamucohablantes.

El segundo argumento alude a la transformación de las colectividades ayoreas después del abandono de su vida seminómada en el monte y su integración a la organización New Tribes Mission, alrededor de 1950. A partir de esta fecha, la indumentaria jugó un rol fundamental antes y después de su salida del monte. La indumentaria, al igual que la alimentación y la medicina, mantenía diferencias abismales con el estilo de vida *cojñone* de las misiones. Durante los primeros contactos con las misiones evangélicas, la adopción de ropa *cojñone*, junto con el estilo de vida foráneo, posibilitó el contagio de gripe y otras enfermedades que ocasionaron un colapso demográfico en la población ayorea⁷. A través de la indumentaria, el estilo de vida que mantenían los ayoreos cambio progresivamente. En las primeras aproximaciones, según la memoria colectiva de la nación ayorea, la indumentaria *cojñone* fue temida y despreciada por los ayoreos, por provocar enfermedades desconocidas. Según diversos testimonios recopilados en conversaciones fortuitas, la ropa fue el principal corte con el estilo de vida que tenían en el monte.

Por esto, es importante considerar registros etnográficos, además de las experiencias y testimonios que dan cuenta de la complejidad, continuidad y convivencia, entre la indumentaria *cojñone* y la indumentaria ayorea.

7 La indumentaria *cojñone* era ropa usada dada «en forma de regalo» a la población ayorea (Andrés Chiqueno, 2019).

2.1 Breve contextualización etnohistórica

Rastrear las huellas etnohistóricas del pueblo ayoréode es una tarea difícil y entreverada, la razón principal es que el etnónimo «ayoré» recién se evidencia en la década de los cuarenta del siglo XX. Tanto Fabre (2007) como Combès (2009) afirman que el nombre «ayoré» aparece en la literatura antropológica recién en 1955. Según Combès (2009), el frágil hilo que permite seguir algún tipo de rastro etnohistórico es el idioma. El seguimiento a la socio-lingüística Zamuco⁸ es el referente primordial que ha posibilitado a diversos estudios publicados abordar los antecedentes de identificación de los grupos Ayoré, entre ellos: Fischermann (1976), Zolezzi *et al.* (1997), Velasco (1998), Herrera *et al.* (2003); Fabre (2007); Nostas y Sanabria (2009), Combès (2009); Roca (2012) y Durante (2014).

Aunque, no todos estos estudios explicitan dicho hilo conductor, ni las limitaciones y riesgos que implica seguirlo, parecen llegar a algunos consensos, sobre ellos es posible esgrimir un breve balance de referencias etnohistóricas para determinar hasta qué punto es posible indagar sobre la indumentaria ayorea antes del siglo XX. Así, por ejemplo, Zolezzi *et al.* (1997) y Velasco (1998) priorizan las referencias de los primeros conquistadores que ingresaron a la región: la mención de *tamacosis* de Juan de Ayolas, en 1537, y las cartas de Domingo Martínez de Irala con referencias de los *tamacocas* o *tamacosas*, alrededor de 1541 y 1555. Las designaciones *tomacoci* (o *chomoco*), según Combès (2009), derivan de la palabra chiquitana y/o chané: «perro».

Si bien las agrupaciones zamucohablantes se caracterizan por su amplia variedad de parcialidades, los datos etnohistóricos permiten diferenciar a los ayoreos por su

aparición e indumentaria. Combès (2009) indica que, desde el primer contacto entre la parcialidad zamucohablante y los jesuitas en 1711 hasta los encuentros esporádicos con los morotocos y otras poblaciones zamucohablantes que tuvieron contactos hostiles con los asentamientos chiquitanos en 1726 (Fabre, 2007: 271), las primeras apariciones ocasionales de grupos zamuco se caracterizaron por:

Aunque hablan la misma lengua de los morotocos y usan de sus mismas armas, no obstante, se distinguen de ellos en que se rapan la cabeza como los tobas y mocovíes, y en que las mujeres visten con más honestidad, cubriéndose desde la cintura hasta las rodillas (Combès, 2009: 52).

Algunos de estos grupos se habrían trasladado a la misión de San Juan Bautista, después de la disolución de la misión San Ignacio de Zamucos. Zolezzi *et al.* (1997) sostienen que la referencia sobre el rapado de cabezas por parte de los varones y su semejanza con otras colectividades del Chaco pertenecientes a la familia lingüística Guaycurú podrían poner en evidencia otros grupos zamuco que se habrían alejado del núcleo chiquitano hacia un entorno menos intervenido por las misiones. Siguiendo a ambas investigadoras, Herrera *et al.* (2003) indican que en algunos casos las misiones lograron «chiquitanizar» a aquellos ayoreos que continuaron en las reducciones después del colapso de San Ignacio de Zamucos, mientras que otros se reintegraron a los grupos que escaparon del proceso misional y continuaron con un estilo de vida seminómada.

Posteriormente, desde fines del siglo XVIII hasta inicios del siglo XX, la región del Chaco se convirtió en un espacio drásticamente marcado por la intensa ocupación territorial y el control económico de recursos naturales por parte de hacendados, ganaderos, militares, empresas agroindustriales, anglicanos y menonitas. Todos estos fenómenos afectaron drásticamente la forma de vida de las poblaciones indígenas de la región: «La

8 «La familia lingüística zamuco consta en la actualidad de dos lenguas, el ayoreo y el *chamacoco*, que corresponden a sendos grupos étnicos. Éstos, y los otros idiomas extintos de la misma familia, fueron y/o siguen siendo hablados en el Chaco boreal, o sea en el Paraguay y el sudeste de Bolivia» (Fabre, 2007: 271).

Guerra del Chaco, la penetración petrolera, el fortalecimiento ganadero y la construcción del ferrocarril a Brasil afectaron la vida de los ayoreos» (Herrera *et al.*, 2003: 42).

Las referencias sobre los zamucos en este periodo son escasas. Zolezzi *et al.* (1997) y el Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Tierras Bajas (2008) resaltan la referencia de la misión Santo Corazón⁹ en la publicación de d'Orbigny en 1830:

A diferencia de las indias pertenecientes a otras misiones, las de ésta prefieren a sus compatriotas a los blancos y atribuyen gran importancia a los regalos que reciben de aquellos. Con mayor agrado reciben, por ejemplo, una tortuga de un indio; que el mejor vestido que les ofrezca un español, pues consideran que para obtener esa tortuga el indio tuvo que registrar el bosque vecino, mientras que el blanco sólo se toma el trabajo de medir su tela (Citado por Zolezzi *et al.*, 1997: 6).

Esta referencia llevó a pensar a Zolezzi *et al.* (1997) que existen sistemas de reciprocidad de bienes culturalmente valorados y su asociación con el intercambio sexual, estos sistemas dejan al margen a los *cojñone*, ya que ellos practican códigos de comunicación diferentes.

Las referencias dejan de ser escasas desde el contacto con diversas agrupaciones ayoreas alrededor de 1950 y se registra una amplia variedad de etnografías, tanto en Bolivia como en Paraguay. Asimismo, es posible hablar de agrupaciones ayoreas únicamente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Antes de esta referencia no se cuentan con datos específicos que refieran directamente a la colectividad. Los datos etnohistóricos refieren a agrupaciones zamucohablantes demasiado diversas que impiden construir una línea directa que nos lleve a las agrupaciones ayoreas.

En definitiva, es posible caracterizar a los grupos zamucohablantes como una línea tentativa que permite comprender la complejidad de los antecedentes etnohistóricos de la nación ayorea. Sin embargo, las investigaciones en torno a este tema evidencian que, desde su primera aparición en 1541 hasta su último registro en 1830, los grupos zamucohablantes han aparecido esporádicamente, siendo integrados a la vida misional o aislándose de la misma y continuando con un estilo de vida seminómada. Por lo tanto, no se puede plantear una línea histórica de las agrupaciones ayoreas anterior a 1955.

2.2 Caracterización de la indumentaria ayoréode

La indumentaria que los ayoréode utilizaban cuando vivían en el monte o, en el tiempo de *nanique*, se caracterizaba por el cubresexo o *ayé*, *dotvai* (sandalias de madera) o *ijipitepeode* (sandalias de cuero de anta), bolsas de garabatá (*utebé*, *utebékeahámi* y *utebetai*) para trasladar objetos y una variedad de adornos con plumas y picos de ave. Entre estos, se encuentra el *ayoi* (adorno para la cabeza elaborada con cuero de tigre y plumas), collar de pico de tucán y de *ouui*, la *kobia*, el *paode* (brazaletes), el *igarubóde*, el *decateoro* y el *ujné*. Cuando los ayoréode se integraron a las misiones evangélicas, su estilo de vida se enfrentó a múltiples cambios. Tanto en la elaboración como en su uso, la indumentaria ha sufrido cambios que transformaron la relación entre el cuerpo y el material de la indumentaria (garabatá, plumas y piel de animal).

Entre las prendas más características de los ayoréode, se encuentran el *ayoi*, la *kobia* y el *ujné*.

El *ayoi* era utilizado para adornar la cabeza de los jefes guerreros (*asuté*). Consiste en un retazo de cuero de jaguar de forma rectangular que es doblado de forma semicircular y unido en la parte posterior con cuerdas de garabatá, que se entrelazan en las perforaciones de los extremos del cuero. Toda la parte superior está

⁹ Esta referencia de d'Orbigny evidencia la existencia de los siguientes grupos zamucohablantes: los morotoco, zamuco, poturero y guaroñoca.

adornada con una gran cantidad de plumas de pájaros de diferentes colores. Las plumas se entretejen en un cordel de garabatá y se sujetan al cuero. Tanto las plumas como el cuero de jaguar provienen de animales cazados en los territorios próximos. Actualmente ya nadie utiliza el *ayoi*, y se lo elabora únicamente con fines comerciales para turistas. Sin embargo, la memoria de los ancianos, especialmente, Yodi Cutamorajai y Chiñoy Pikanerai, recuerda el uso de esta indumentaria a través de un estado emocional: el «estar bravo», es decir, predispuesto a la guerra o a pelear.

La *kobia* es un collar de plumas, en el que se emplea todo el largo de las plumas unidas desde su base a un cordel de garabatá, se alinea cada pluma al lado de la otra y se las sujeta al mismo cordel, de modo que forman una línea horizontal recta desde la base del cordel, al final de cada extremo se deja un pedazo de cordel de garabatá para ser sujetado con el otro extremo. Los colores de las plumas dependen de la combinación y las aves provenientes de la cacería. Solo algunos varones utilizaban la *kobia*, que se usaba en la parte posterior del cuello y se unía al *ujné*, un adorno colgante de plumas de diferentes aves.

En principio el *ujné* era elaborado con plumas de *asá*, amarradas a manera de manojo a un lazo de garabatá, cada manojo se componía de un complejo torcelado de plumas anudados a un cordel de garabatá en forma vertical, formando una especie de cordón de plumas compacto, en la punta de cada cordel colgaba una pluma entera; posteriormente, varios de estos manojos se unían a otro cordón de garabatá, conformando un cordón amplio que colgaba de la espalda superior de los hombres.

Actualmente, la *kobia*, el *ujné* y el *ayoi* se encuentran en la memoria colectiva de los ayoréode y ayoredie. Sin embargo, su elaboración depende de la demanda comercial y la restricción de la cacería de aves. La asociación de esta indumentaria con lo masculino está mediada por la guerra, o con lo que los ayoréode denominan «estar bravo»,

es decir, que los hombres empleaban este collar cuando estaban bravos o se preparaban para la guerra.

Nostas y Sanabria (2009) y Durante (2016) indican una relación entre los varones ayoréode y las plumas y las pieles de animales y que expresan la ornamentación estética y la representación de estatus sociales, es decir, una forma de prestigio y un factor que posibilitaba el cortejo. Para Nostas y Sanabria (2009), el uso de *ayoi* está reservado a la denotación del prestigio social, pues existen otras referencias que aluden a factores estéticos. Entre ellas, las preferencias de un género al otro, tenían que ver con cualidades físicas, pero también con cualidades intrínsecas, por ejemplo, las mujeres preferían a los ayoréode valientes y hábiles cazadores y, de la misma forma, los varones preferían mujeres laboriosas y fuertes. Si bien aluden a factores físicos como la ausencia de cejas o las piernas gruesas como preferencias estéticas, indican que no son aspectos que influyen en la elección de la pareja de forma directa.

Para Durante (2016), el uso del *ayoi* pertenece al ámbito de la cacería y el prestigio, junto con la decisión política que implicaba. La cacería del tigre es un rito de pasaje, de ingreso al mundo adulto y guerrero. Un guerrero respetado habría asistido a un gran número de cacerías. Por esto, «[u]n guerrero adulto normalmente tendrá ya su *ayoi* confeccionado a partir de un tigre que ha cazado en su juventud y del que ha quedado a cargo luego de la correspondiente argumentación del caso» (Durante, 2016: 183). Asimismo, el haber sido herido por el tigre durante la juventud indica que la persona está a cargo de la matanza.

Otro indicador estético es la pintura corporal, una indumentaria característica del estilo de vida seminómada. Según Zanardini (1981), los ayoreos pintaban su cuerpo con pigmentos negros y rojos. Los varones cubrían su cuerpo con carbón, en especial en la fiesta de la Asojna (Fischermann, 1993) y las mujeres cubrían su cuerpo con una piedra roja y con collares cuando querían seducir a alguien. En

ocasiones se pintaban cinturones de diferentes colores: «Antes las mujeres se pintaban tres rayas en el brazo y el pecho se pintaba» (Nostas y Sanabria, 2009: 83)¹⁰.

Sin embargo, respecto a las plumas, la mayoría de los varones se recogían el cabello largo con hilo de garabatá y utilizaban algunos collares menos vistosos o *kobias*. Durante esta etapa, la ornamentación en los ayoréode enfatiza el uso de plumas y piedrecillas. Aunque las mujeres solteras utilizan adornos de plumas como algunas *kobias* (collares de plumas), son los varones los que se predisponen a la elaboración y uso de la ornamentación plumaria. Dicha relación es evidente en las narraciones sobre el cortejo:

El Tiotí, plumaje, era joven que era de sobremanera bello y atractivo. Como el joven era tan bello, todas las mujeres jóvenes estaban locas por él y ya no se interesaban por los demás jóvenes y solo lo deseaban a él, a Tiotí. Como ninguna de las mujeres jóvenes no quería saber nada de los hombres jóvenes, estos se fueron y mataron a Tiotí. Cuando estaba muerto, todos se lanzaron sobre sus cosas y gritaron ‘esto es para mí, y esto será para mí’. Cada uno se agarró una de sus cosas y que todas eran de una belleza exquisita. Ellos llevaron sus cosas consigo y aquí comenzó que las hijas e hijos que nacen, van creciendo hermosos, aunque la madre y el padre no sean atractivos¹¹ (Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Tierras Bajas, PEIB-TB, 2008: 85).

Aparentemente, para los varones, adornar el cuerpo con plumas, era una cuestión de cortejo y de prestigio. Si bien no se han encontrado investigaciones a profundidad en

torno a este tema, existen múltiples argumentos para pensar que la indumentaria sostenía una relación entre los ayoréode y los animales que va más allá del prestigio y el cortejo. Este tema será retomado con mayor profundidad en el siguiente acápite.

Actualmente, esta indumentaria queda en la memoria colectiva de la comunidad de Zapocó y ha sido sustituida por la indumentaria ofertada en los mercados de Concepción o Santa Cruz. La indumentaria *cojñone* ha tenido una buena recepción en las generaciones jóvenes después de la etapa de epidemias.

Con la ropa *cojñone* era diferente. Los jóvenes no rechazamos la ropa que nos dieron, es como hoy, que a los jóvenes les gusta el estilo de la gente blanca y hace lo mismo que ellos, pero no sabíamos ocupar la ropa, no usábamos zapatos, calcetines y mosquiteros [...] después de mucho tiempo teníamos la ropa en el cuerpo hasta que se rompía. Y como nosotros no sabíamos coserla solo la amarrábamos, no nos cambiábamos cuando se rompía (Riester y Weber, 1998: 306).

Es probable que la buena recepción de la indumentaria *cojñone* radique en la predisposición de las generaciones jóvenes hacia ella desde que cesaron las epidemias. La mayoría de los ayoreos y ayoreas mayores de 40 años asegura acceder a la ropa *cojñone* por motivos prácticos:

Las sandalias collas [abarcas hechas de llanta] duran más que el cuero de anta, no le entra agua, no le entra barro, no se hace nada (Chiñoy Pikanerai, 2019).

Estas sandalias las compré en el mercado, duran mucho tiempo, son gruesas y no se rompen (Yodi Cutamorajai, 2019).

En definitiva, la indumentaria ha jugado un rol crucial en el cambio de estilo de vida ayoréode y ayoréi. Junto con los saberes alimenticios y medicinales, los procesos de transformación en la indumentaria son

10 Generalmente, la indumentaria de las mujeres ayoredie se limitaba a: un *oidi* (falda de garabatá), par de sandalias de cuero de *anta* o madera (*ijipitepeode* o *dotvai*) y una bolsa de garabatá (*utebê*, *utebêkeahâmi*, *utebetai*).

11 La finalidad de esta narración es incrementar la potencia de seducción de los jóvenes que no encuentran pareja. Una vez terminada la narración, el narrador debe soplar sobre el joven oyente y este encontrará pareja.

vertientes que resultaron en el progresivo sedentarismo que viven actualmente las comunidades. No obstante, a través del cambio en el estilo de vida de los ayoreos y ayoreas, se han transformado y arraigado espacios de producción y reproducción de saberes, uno de estos espacios es la práctica textil de las mujeres.

3. Predación y seducción

La producción de los *ayoi*, *kobia* y *ujné* involucran a pieles de jaguar y plumas de múltiples pájaros. Como se mencionó anteriormente, la piel del jaguar (llamado comúnmente tigre) está relacionada con la bravura del guerrero que participó en su matanza. Las plumas, en cambio, son ornamentos relacionados con el cortejo. Sin embargo, más allá de la funcionalidad estética o del prestigio social a los que puedan reducirse, evidencian una relación entre el cuerpo masculino y los animales a partir de los cuales se potencia.

¿Cómo se potencia un cuerpo ayoréi a través de una piel animal? Para responder a esta pregunta recurriré a dos aportes teóricos: el perspectivismo de Viveiros de Castro (2013) y la teoría de seducción del filósofo Jean Baudrillard (1981).

En primera instancia, según Viveiros de Castro (2013), cada experiencia, humana o animal, se concibe a sí misma desde una perspectiva específica. Así pues, cada ser o entidad humana o no humana, adquiere una experiencia desde su perspectiva. Cada experiencia se observa y entiende desde la cultura que posee cada especie, es decir, especies predatoras o especies presas. Estos no son rangos absolutos, dependen de la múltiple perspectiva de cada especie. En el caso de los ayoréode, por ejemplo, antes de su salida del monte, ellos reconocían una jerarquía a través del enfrentamiento con dos especies: el jaguar (tigre) y el *cojñone*. Según los testimonios recopilados por Riester y Weber (1998), los ayoréode obtenían un reconocimiento de valentía mayor por la matanza de *cojñones*.

Bajo este entendido, desde su perspectiva, los ayoreos diferencian dos especies: los tigres y los *cojñones*. Y, al mismo tiempo, los tigres mantienen una relación de predación con los ayoreos. Tal como afirmaba Aco Asey en la comunidad de Zapocó: «el tigre le tiene miedo al ayoreo, aquí solo vienen tigres viejos, se comen un perro o pueden comerse un niño. Una vez se comieron una vaca. En cambio, a ustedes, los *cojñone*, no les tiene miedo, se los puede comer» (Aco Asey, Zapocó, conversación personal, 2019).

La diferencia se asienta en la naturaleza y lo que nos asemeja, tanto a animales como humanos, y es la cultura. No existe una dicotomía entre naturaleza y cultura, sino que depende de cada perspectiva. La cultura sería un ámbito común compartido por humanos y no humanos. El ámbito a partir del cual se mueven y comparten, animales, *cojñones* y ayoreos. En cuanto a los animales, los ayoreos consolidaron sus relaciones con ellos a través del ciclo de los *nanibaháde*, un espacio narrativo mítico, en él, los antepasados decidieron volverse animales. Durante esta metamorfosis, los antepasados repartieron secretos para realizar curaciones y pueden ser utilizados solo por *daijnane* (chamanes) y son considerados *puyak* (prohibiciones y restricciones).

Al igual que los ayoreos y los *nanibaháde* (antepasados) que conviven en el bosque en forma animal, lo que nos diferencia entre animales y humanos son las naturalezas. La transgresión de ambos espacios es más evidente en las prácticas de los *daijnane* (chamanes), los cuales consiguen hablar con los animales a través de las curaciones o cuando los ayoréode son heridos por un tigre en su juventud, si así fuere, los jóvenes crecen predispuestos a la matanza.

La naturaleza de los animales no radica únicamente en el tigre, se extiende a todos los animales, la mayoría de ellos tienen prohibiciones. Así, por ejemplo, el anta, la presa del tigre es considerado *puyak* y su carne está prohibida como alimento.

Solo se acostumbraba usar su piel para elaborar sandalias.

Para Viveiros de Castro (2013), cada especie se ve a sí misma como humana y a otras especies como no-humanas. Sean presas o predadores, existe una gran cadena trófica a través de la cual se relacionan. Todo depende del punto de vista que cada cuerpo o persona tenga en relación a una presa o un predador.

En segunda instancia, Jean Baudrillard postuló a finales del siglo XX, una teoría de la seducción que, en sus palabras, rebasa la cuestión semiótica. La seducción es una fascinación por el vacío. Lo que es del orden de la seducción no pasa por el sentido, escapa a su sentido. Se la entiende como una atracción inmediata por el vacío. No por la acción o acumulación de signos, sino por la complicidad que trae un espacio con reglas determinadas.

Bajo este entendido, los *puyaks* tienen la característica de lo que Baudrillard (1981) denomina «secreto», una cualidad iniciática que no puede ser comunicada, pero sí compartida: «Adquiere su poder al precio de no ser dicha. El secreto es una forma iniciadora» (Baudrillard, 1981: 76). En este ámbito, la función de la seducción resolvería el secreto sin que este sea revelado. Un ejemplo es la elaboración y preparación de las *pakã* (sonaja que acompaña los cantos), la cual fue otorgada por la serpiente cascabel y está restringida para las mujeres. Las *pakã* son elaboradas de calabazas y antes de servir como instrumentos, deben servir como repositorios de miel. Luego de cumplir con esta primera función, se embadurnan con miel y se convierten en sonajas. De esta manera, es posible actuar sin quebrantar un *puyak* y sin la intervención de los *dajjnane* (chamanes).

Respecto a los animales, como alteridad radical, son los poseedores de la forma más pura de seducción implantada en su instinto o lo que Viveiros de Castro (2013) llamaría naturaleza: comportamientos ritualizados y adornos naturales. Descripción que concuerda

con el mito del Tiotí. Según Baudrillard (1981), el animal depende de su artificio y es seductor como una estratagema viva. Un animal seduce por la ritualización de sus comportamientos, siempre enmarcados en la «regla» y no en la «Ley» consolidada por el mundo social.

Los pelajes y plumajes de los animales cumplen con una eficacia ritual y una estrategia de adorno. Una eficacia ritual que no depende de fundar la naturaleza y explicarla a través de leyes, como lo haría una etnografía que explica las decisiones de las agrupaciones ayoreas a través de su condición nómada, sino de regular las apariencias y organizar los ciclos. Esta es la belleza que seduce en el cortejo que se le es robado a Tiotí. Baudrillard (1981), la llamará belleza ritual o iniciática porque reside en el secreto, que nada tiene que ver con una economía del deseo ni con una apreciación estética. La relación que encuentran los varones ayoréode con el plumaje son atributos que posibilitan la permanencia en una dinámica que les hace partícipes de las relaciones de acuerdo a las reglas de los *nanibaháde* y los *puyak*. Asimismo, existen paralelismos en la muerte de Tiotí y la repartición de sus dones y la repartición de elogios en las cacerías grupales de «tigres» relatadas por Durante (2014).

En este sentido, el cuerpo es el soporte de esta empresa de seducción. La decoración no tiene una finalidad estética, y es un ornamento de la regla universal que gobierna el mundo ayoreo. No existe representación de ningún tipo: «[o]bligar al cuerpo a significar, pero mediante signos que no tienen sentido» (Baudrillard, 1981: 88).

Tanto Baudrillard como Viveiros de Castro no se basan en la distinción entre naturaleza y cultura. La constitución del cuerpo o de la persona consta de cubrirlo de apariencias, artimañas y de simulaciones animales, no para disimular o revelar alguna cuestión, sino como una necesidad de diferenciarse de otras especies, para Viveiros de Castro (2013), y para retar a una existencia, *sensu* Baudrillard (1981).

4. Reflexiones finales

El cuerpo ayoréode, al igual que los cuerpos ayoredie, se constituye en función a relaciones con entidades humanas y no humanas. Los varones construyen su cuerpo a través de la bravura en la cacería y la guerra y la belleza del plumaje. No es una cuestión estética, sino un disfrute que los *nanibaháde* han otorgado para acceder a sus dones y enseñanzas sin romper las reglas (*puyaks*).

Ahora bien, he llegado a esta reflexión a través de las teorías de Eduardo Viveiros de Castro y Jean Baudrillard, pero no es mi intención cerrarme por completo a ellos. Al contrario, traigo a colación sus teorías debido a las porosidades que presentan, ambas teorías han sido criticadas por posteriores teóricos; sin embargo, encuentro interesante (sobre todo en la teoría de Jean Baudrillard), la referencia a la seducción y la predación como una relación que supera el ámbito semiótico y el estético, en un entorno aun influenciado por el estructuralismo y postestructuralismo. En otras palabras, considero que ambos trabajos mantienen

porosidades que superaron los postulados teóricos estructuralistas y semióticos y que sería beneficioso releerlos y repensarlos para extraer lo sobresaliente de ambas propuestas.

Asimismo, no sería correcto dar por absoluta la propuesta de este artículo, ni encasillar la convivencia con el plumaje y las pieles en una «masculinidad ayoréode». En las agrupaciones ayoreas no existe la construcción de una «masculinidad» a través de la cacería, de la guerra y el plumaje porque, desde su perspectiva, no existe una necesidad de diferenciarse de las mujeres, como lo es frente a otras especies o agrupaciones, como el tigre o el *cojñone*, pues las mujeres pertenecen a la misma especie.

Este artículo presenta aproximaciones teóricas que requieren relecturas y posteriores investigaciones que profundicen este tema. Es probable que, en futuras investigaciones, la consolidación de cuerpos ayoréode pueda ayudar a evidenciar a las masculinidades como una construcción social «inexistente» o innecesaria en el ámbito de la naturaleza.

Bibliografía

BAUDRILLARD, Jean. 1981. *De la seducción*. Madrid: Ediciones Cátedra.

BÓRMIDA, Marcelo y CALIFANO, Mario. 1978. *Los indios ayoreo del Chaco boreal*. Buenos Aires: FECIC.

COMBÈS, Isabelle. 2009. *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología. Colección Scripta Autochtona.

DURANTE, Santiago. 2014. *El ayoreo (familia zamuco): Noticia etnohistórica, perfil tipológico y estructura clausal*. Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado (AUIP). España: Universidad de Granada.

-----, 2016. Yuje catai ('yo maté un tigre'). Apuntes sobre el género «cacería del tigre» en la narrativa oral ayoreo. En: *Revista del departamento de letras: narración y arte verbal*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, págs.: 173-186.

FABRE, Alain. 2007. Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, cuarta parte: Los zamuco. En: *Suplemento Antropológico*. XLII. Págs.: 271-323.

FISCHERMANN, Bernd. 1976. Los Ayoreode. En: *Busca de la Loma Santa*. J. Riestter. La Paz: Los Amigos del libro. Págs.: 65-118.

HERRERA, Enrique; CÁRDENAS, Cleverth y TERCEROS, Elba. 2003. *Estrategias identitarias de los Tacana y Ayoreo frente a la Ley INRA*. La Paz: PIEB.

NOSTAS, Mercedes y SANABRIA, Carmen. 2009. *Detrás del cristal con que se mira. Mujeres Ayoreas – Ayoreo, órdenes normativos e interlegalidad*. Santa Cruz: Coordinadora de la Mujer.

PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE DE TIERRAS BAJAS (PRIB-TB). 2008. *Saberes y conocimientos del pueblo Ayoreo*. Santa Cruz: Ministerio de Educación y Culturas. Viceministerio de Educación Escolarizada Alternativa y Alfabetización.

ROCA, Irené. 2012. *Pigasipiedie ijí yoquijoningai. Aproximaciones a la situación del derecho a la salud del pueblo Ayoreode en Bolivia*. Apoyo al Campesino-indígena del Oriente Boliviano (APCOB). Santa Cruz, Bolivia.

RIESTER, Jürgen y WEBER, Jutta. 1998. *Nómadas de las llanuras, nómadas del asfalto. Autobiografía del pueblo ayoreo*. Santa Cruz: APCOB.

TYULENEVA, Vera. 2012. El Paititi en los Llanos de Mojos. En: *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas* (págs.: 35-61). Diego Villar e Isabelle Combès (compiladores). Santa Cruz de la Sierra. Editorial El País.

VELASCO, Fernanda. 1998. *Pueblo Indígena Ayoreo*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación & Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios. Programa Indígena PNUD.

VICEMINISTERIO DE TIERRAS. 2011. Atlas de territorios indígenas de Bolivia. La Paz, Bolivia.

VILLAR, Diego. 2005. Indios, blancos y perros. En: *Anthropos International Review of Anthropology and Linguistics*. 100/2: 495-506.

VIVEIROSDE CASTRO, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta limón.

ZANARDINI, José. 1981. Vida y misterio de los indios Moros Ayoreos. En: *Suplemento Antropológico* Vol. XVI, Número. 2. Paraguay: Universidad Católica.

ZOLEZZI, Graciela; SANABRIA, Carmen y CANEDO, María Isabel. 1997. *Yo siempre soy una ayorea: Mujeres ayoreas, género y relaciones neocoloniales*. Santa Cruz. Coordinadora de Historia y Subsecretaría de Género. Proyecto: Mujeres en la Historia Boliviana, Subproyecto Mujer Indígena en el Campo y la ciudad, las Tierras Bajas en el Oriente Boliviano.

Entrevistas

Andrés Chiqueno, 40 años. Secretario de Educación CANOB.

Aco Asey, Zapocó, conversación personal, 2019.

Yodi Cutamorajai, 78 años, pastor ayoreo residente en Concepción. Entrevista realizada el 18 de mayo de 2019.

Chiñoy Pikanerai, 88 años, ayoreo residente en Concepción. Entrevista realizada el 18 de mayo de 2019.

Tito Chiqueno, 30 años, Subalcalde del Distrito Municipal Indígena Zapocó. Entrevista realizada el 21 de mayo de 2019.

Ofrendas femeninas en espacios urbanos rituales de La Paz y El Alto

Raquel Nava Cerball¹

Resumen

En este estudio se analizan las ofrendas confeccionadas por dos mujeres *yatiris* aymaras en espacios urbanos de La Paz y El Alto. Estas ofrendas se entienden como «prácticas textuales» y también como obras creadoras desarrolladas de forma peculiar, quizás, diferente a la de los *yatiris* hombres. De este modo, se aborda un lenguaje ritual femenino que se constituye en todo el desarrollo de la ceremonia ritual, en la que intervienen oferentes, deidades y los oficiantes estableciendo una estructura de reciprocidad. El análisis se centra en las dulce *misas*, denominadas también ofrendas complejas, en las cuales se observa el uso de la «palabra de oposición» y la «palabra de unión» dentro de esta expresión simbólica del ritual femenino.

Palabras clave: Género, mujeres *yatiris*, ritual femenino, ofrendas complejas y dulce *misas*.

1. Introducción

Este estudio analizará las ofrendas rituales confeccionadas por dos mujeres *yatiris* aymaras, doña Nieves y doña Estefa, oriundas de las provincias de Omasuyos y Pacajes del departamento de La Paz, ambas desempeñan oficios rituales en contextos urbanos y participaron en esta investigación².

Arnold y Yapita (2000: 34) sustentan en su investigación de las prácticas andinas que las ofrendas rituales son expresiones de «prácticas textuales» por tratarse de textos andinos que como medios de comunicación reproducen los modos de producción y reproducción de las sociedades andinas. De este modo, se analiza

un lenguaje ritual femenino que se constituye en todo el desarrollo de la ceremonia ritual, donde intervienen oferentes, deidades y la oficiante, quien reestablece la estructura de reciprocidad (Temple, 2003; Michaux, 2000).

Estas ofrendas rituales de la región andina se revelan como construcciones, en este caso realizadas por mujeres *yatiris*. Estas creaciones son escrituras confeccionadas que incluyen aspectos de género y expresan visiblemente un lenguaje ritual simbólico en la disposición particular de los ingredientes. Cada *yatiri* es la autora única de estos momentos ceremoniales, ya que la preparación de cada ofrenda será siempre una obra creadora (Michaux, 2000).

¹ Licenciada en Antropología por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), Máster por las universidades: The College of William & Mary (Estados Unidos) y Universidad Autónoma de Barcelona (España). Docente de la carrera de Antropología de la UMSA. Correo electrónico: raquelnavacerball@gmail.com

² Este artículo proviene de la investigación titulada: «Prácticas y lenguaje ritual de mujeres *yatiris* aymaras. Estudio antropológico en espacios ceremoniales de las ciudades de La Paz y El Alto (2003-2005)», y que fue presentada para obtener el título de licenciatura en Antropología de la UMSA.

Por lo que, la preparación de cada ofrenda se inscribe en una nueva creación de escritura andina, ya que ningún ritual es igual a otro, como explica la frase «cada especialista configura la misa como las mujeres sus platos» (Fernández, 1995: 310). Entonces, cada *yatiri* inserta una peculiaridad en la elaboración de una ofrenda, que está condicionada por el *thakhi* o camino de especialización que el *yatiri* recorrió y de acuerdo a todas las experiencias vividas en el campo de lo ritual.

La confección de una *misa*³ es la construcción de un espacio visual, táctil, olfativo y auditivo, es decir, que los colores, texturas, olores y sonidos serán partícipes de la configuración de un lenguaje ritual de la mano de estas *yatiris*. Entonces ¿estará inmersa la construcción específicamente de un lenguaje ritual femenino? La respuesta se intentará hallar en el análisis de las «dulce misas⁴», consideradas como obras creadoras.

Según sus caminos de especialización, doña Nieves y doña Estefa vivieron experiencias con las deidades, este contacto se manifestó en sus comunidades una vez que fueron designadas por el Rayo a temprana edad. El conocimiento que ganaron en sus experiencias como *yatiris*, ellas lo atribuyen a que «emerge de su interior» y tiene relación con la expresión afectiva de la sabiduría saliente del corazón «*ch'uymax yati*» (el corazón sabe) (Arnold y Yapita, 2000).

2. Construcción de las dulce misas

Esta investigación toma los principios de la propuesta teórica de Denise Arnold y Juan de Dios Yapita (2000), acerca de las «prácticas textuales» andinas como códigos simbólicos de comunicación que se construyen en una ceremonia ritual por las mujeres como una forma de expresión en un lenguaje femenino plasmado en una escritura andina.

Las ofrendas igualmente están ligadas a la oralidad, puesto que se comunican con las deidades mediante rezos, *ch'allas* y conversaciones permanentes con los oferentes de la elaboración de la ofrenda. Se observa por lo tanto que, dentro de esta construcción, existen dos principios que ayudan a comprender el tipo de lenguaje simbólico, en el que las mujeres definen también un espacio de expresión que se encuentra en la propuesta de Dominique Temple (2003) y que se inserta en la teoría de la reciprocidad.

De la lógica de lo contradictorio se desprenden los dos principios conocidos y llamados «palabras de unión» y «palabras de oposición». Estas dos palabras son reconocidas en la investigación de Gabriel Martínez (1987), quien resalta la construcción semiótica de la configuración de las ofrendas, basando su análisis en el plano de la expresión y el plano del contenido, con una interpretación del lenguaje de ambos derivados a partir de ingredientes comunes y diferenciales, ocurriendo que la gran mayoría de los ingredientes comunes tienen un significado de mediadores en conflicto, y aunque algunos tienen un contenido de «conjunción» (las *k'isas*, por ejemplo), hay otros que tienen un contenido de disjunción (las *allqas*⁵, en este caso). Así el análisis estructuralista de Martínez examina el uso de

3 Se utiliza el término «misa» para identificar a la ofrenda ritual aymara, también tiene otros nombres, como *waxi'a*, *luqta*, *dispachu*, *churawi* (Berg, 1985). En el medio urbano se usa el término *misa* para designar a la ofrenda ritual que contiene una serie de dones de alimentos sagrados, cada ingrediente representa el símbolo de un don y un pedido específico (Michaux, 2000).

4 Estas *misas* se caracterizan por incluir una serie de ingredientes, en los que predomina el uso de azúcar en diferentes formas y colores, entre ellos, los paquetes de *muxsa misa* que se adicionan junto a otros componentes de origen vegetal, animal y mineral.

5 Para un desarrollo pormenorizado de las categorías estructurales presentes en el análisis semiótico de las ofrendas véase a Martínez (1987).

las dos palabras, en una primera instancia, de «conjunción» que se puede entender a su vez por la «palabra de unión» y, en una segunda instancia, de «disjunción» entendiéndose como la «palabra de oposición».

Estos aspectos teóricos guiarán el análisis de este estudio, y se pueden resumir en las perspectivas que se explican a continuación.

Primero, se detectan tres componentes utilizados de manera global en todas las *misas*, sin ninguna variación (**Figura 1**). A partir de esta base conformada por el papel sábana, lana de llama (de colores y blanca) y la planta aromática *wira q'uwa*⁶, las mujeres *yatiris* construyen una escritura andina empleando sus conocimientos y estilos propios con el manejo de los diversos componentes adquiridos para la ofrenda. La disposición de la lana de llama es notoria, pues se estira de manera circular para luego ser rellena con una resina aromática, conformando claramente un comienzo unificador circular a partir del cual se colocan los demás elementos.

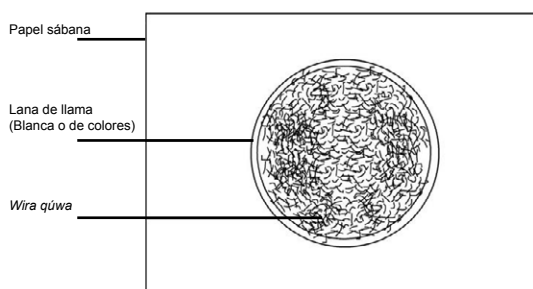


Figura 1. Los tres elementos globales de las *misas*.
Fuente: Elaboración propia.

El análisis parte de las dos ofrendas realizadas por doña Nieves, cuyos destinatarios principales eran Pachamama y Pachatata, y que engloban a la deidad principal del hogar llamado Cabildo Kunturmamani. En esta ceremonia, ella privilegió primero la elaboración de la ofrenda dirigida a la deidad masculina para luego terminar la otra,

⁶ Planta herbácea del altiplano, perteneciente a la familia de las compuestas, su nombre científico es *Senecio mathewsii*, crece en alturas superiores a los 4200 ms.n.m. (Girault, 1988: 168).

destinada a la deidad importante femenina, como un espacio de complementariedad de género o *chacha-warmi*. Como elemento central dispuso un par de hojas de coca, escogidas anteriormente entre las más jugosas y brillantes. Este elemento se tomó como la *illa*, que luego se rodeó con un juego de 24 hojas de coca que conformarían a este centro ideológico original, o como la definición de un centro inicial, en el que se quiere plasmar el concepto que la *misa* quiere expresar. Tomó asimismo a las *tikas*⁷ como cimientos de la ofrenda, pues estas se sitúan como un amurallamiento periférico de los posteriores ingredientes a colocar.

Otro elemento que representa una «disjunción» es el *titi-mullu*⁸, cuya ubicación está por encima del centro dispuesto por la planta sagrada, para luego ser conjuncionado por la botella que representa el líquido, que a su vez sirvió de base para las dos figuras azucaradas cuadradas que representan a las dos deidades principales masculinas expresadas en el Achachila y el Inti Willka Tata (**Figura 2**).



Figura 2. Elementos de disjunción y conjunción.
Fuente: Elaboración propia.

⁷ También conocidas como *azúcar kanti*, son figuras cuadradas de un centímetro de espesor aproximadamente, por lo general se incluyen las de color blanco.

⁸ El *titi* es un pedazo de piel o cuero con pelo de gato montés o silvestre (*Felis tigrina*, nombre científico). Este felino habita en las regiones tropicales de los Yungas o en las selvas tropicales (Girault, 1988: 218). El *mullu* es una piedra de alabastro o berenguela de color blanco o gris, fácil de tallar y por ello se emplea en la elaboración de amuletos de diversos usos y motivos.

Hasta aquí se puede notar la coexistencia de las dos «palabras de oposición y unión», prevaleciendo la segunda por su ubicación en el lugar central de la ofrenda. Alrededor de este centro se disponen los demás ingredientes azucarados de la *muxsa misa*⁹, y se mantiene el movimiento circular en sentido contrario a las agujas del reloj, cuyo significado específico presentado en los misterios¹⁰ tendrá que ver con los motivos concretos ligados al tema principal de estudio, con un origen de destinación ligado más hacia lo masculino. El amontonamiento de los elementos en pares (evitando que queden *ch'ullas* o impares) serán visiblemente conjuncionados por los elementos circulares conocidos como las bolas¹¹, cilindros (rayitas)¹² y los alfeñiques¹³, todos se irán juntando hacia arriba del centro ideológico.

Por último, todos estos ingredientes se unifican en su totalidad por pedazos de grasa de llama y por el *sullu* o feto de llama, el elemento final, que al ser vestido por la oficiante lleva en su interior y pegado a la espalda las láminas de *q'uri t'ant'a* y *qollqe t'ant'a*¹⁴, las que quedan ocultas entre la lana del vestido que adorna al feto.

La misma secuencia se repite en la *misa* femenina destinada a la Pachamama, la variante consiste en colocar en el centro de la ofrenda las hojas de coca con el contorno y amurallamiento de las *tikas*. La diferencia de esta construcción se aprecia por la disposición de una botella que no unifica una dualidad, como en la *misa* para la deidad masculina, ¿se deberá a que esta es una *misa* femenina que hace prevalecer desde un comienzo la «palabra de unión»? Sin embargo, para no cortar la secuencia de ambas ofrendas, esta botella a su vez sirve de base y apoyo para las dos figuras que representan en este caso la expresión sagrada femenina de la Pachamama y Phaxsimama oponiéndose a las otras dos figuras masculinas (**Figura 3**). Con esta base circular entre el centro y la periferia, continúa el amontonamiento dirigido hacia arriba entre figuras cuadradas, circulares y otras más específicas que representan a flores y a estrellas, todas serán unificadas con pedazos de grasa de llama, junto al *sullu* dispuesto al centro del amontonamiento, como elemento final, terminando en la «palabra de unión».



Figura 3. La botella como «palabra de unión». Fuente: Elaboración propia.

9 Conjunto de objetos de azúcar y cal, se venden en paquetes que incluyen una variedad de caramelos, confites y figuras de diversas formas y colores.

10 Figuras rectangulares de azúcar y cal confeccionadas sobre unos moldes, se comercializan en los mercados o chifferías. En su superficie de bajo relieve presentan figuras, dibujos o escenas (personajes importantes que representan a deidades, como la Pachamama, el Tata Inti, santos, astros y cerros; también se incluyen autos, libros, caminos, flores, etcétera).

11 Están en el paquete de la *muxsa misa* y se asemejan a los caramelos por su forma circular, son de color blanco de fondo con rayas de varios colores.

12 Son los dulces de forma cilíndrica, en las misas se ofrecen al Rayo. En algunos casos están envueltos en papel de colores brillantes metalizados.

13 Presentan una forma de rosca o nudo, aparecen en varios colores: blanco, rosado y café.

14 Traducido como «pan de oro y pan de plata». Son láminas delgadas brillantes de estaño de color dorado y plateado metalizado.

Entre las *misas* concluidas, se nota una oposición óptica entre ambas. La *misa* de color blanco destinada a Pachatata y la otra para Pachamama con una gama de diversos colores, así continuando con la serie de oposiciones, se observa la complementariedad de género, visible entre la separación que se destina a lo masculino y la otra a lo femenino (**Figura 4**).



Figura 4. El lenguaje de color en las ofrendas femeninas y masculinas. **Fuente:** Elaboración propia.

Estos espacios dobles fueron separados por doña Nieves para destinar por género la pertinencia a la que deben ser ofrecidos los respectivos ingredientes, resaltando la diferencia que se hace por colores. Todo lo que respecta a lo masculino se sitúa a la derecha y es de color blanco, con las representaciones masculinas de las deidades y las dicotomías formadas por el *titi*, el *mullu* y el *quri t'ant'a* o pan de oro se colocaron en su espacio particular; en cambio, lo femenino se representa por diversos colores que se atribuyen a la Pachamama por ser *panqara* o flor (Fernández, 1995: 295), manteniendo su lugar al lado izquierdo¹⁵, junto con la lámina de plata o *qollqe t'ant'a* y la representación de la botella unificadora simbolizando al líquido o *uma* relacionado con lo femenino, una concepción mítica de tiempos antiguos (**Figura 5**). No obstante, de la separación entre las ofrendas, en cada una se dispuso los ingredientes que marcan la unificación que llega claramente a un último punto central, notoriamente representada por la «palabra de unión».



Figura 5. Ofrenda femenina (izquierda) y masculina (derecha). **Fuente:** Elaboración propia.

Pasando a la segunda obra creadora, realizada por doña Estefa, esta muestra una diferencia de espacio de ejecución a diferencia de doña Nieves, en cuanto a la realización de la ceremonia en un lugar externo y no así en la intimidad de un hogar. Sin embargo, la confección de sus ofrendas también expresa un lenguaje que manifiesta como mujer *yatiri*, en la que se interpreta el manejo de las dos «palabras de unión y de oposición».

Al igual que doña Nieves, doña Estefa comienza con los tres elementos base: papel sábana, lana de llama estirada de manera circular y la planta aromática de la *wira q'uwa*, con la que se procede a rellenar este espacio que forman el papel y la lana, luego incorpora su estilo particular a esta base común. Otra diferencia es la rapidez con la que doña Estefa confecciona la ofrenda, por diversos motivos, los que no se podrán detallar aquí por razones de espacio.

La disposición de los elementos se inició colocando las figuras cuadradas al medio que representan un banco y un libro respectivamente, como motivos principales de la ofrenda. Con esto se busca reestablecer tanto el estudio como el dinero, pero si no forman una oposición correlativa, son dispuestos de manera paralela para poder así centrar el elemento ideológico manifestado en la botella grande blanca, que tomará su posicionamiento primordial. A partir de

¹⁵ En las sociedades andinas la mujer se posiciona siempre junto al varón, al lado izquierdo. Esta posición se observa también en las ofrendas.

este centro revelado, doña Estefa esparce la mixtura de manera uniforme sin salir del contorno circular formado por la lana y borrando las disposiciones iniciales. Las *tikas* se colocan configurando el amurallamiento de lo que vendrá a ser el cimiento mismo de la ofrenda, como base de esta «palabra de unión», casi saliendo de sus márgenes, percibido de esta manera, posiblemente por la rapidez de la confección y el apuro que no permiten a doña Estefa mantenerlos, pero que claramente no salen del contorno más que por un posible descuido.

Otros elementos unificadores se esparcen por encima de la mixtura, como ser los pedazos de grasa de llama y claveles, para posteriormente colocar seis misterios alrededor del centro ideológico que va a preservar su posición, aunque haya sido cubierto por estos otros elementos.

Los elementos dulces del paquete de la *muxsa misa* se disponen dentro de la periferia, en el centro ideológico, y se cubren por una segunda mano de colocación de la planta de *wira q'uwa*, claveles y el *untu* que se esparcieron por encima, sin dejar entrever los elementos dulces. Se forma una especie de masa que aumenta luego de que doña Estefa coloca una segunda mano de mixtura, incienso y copal.

Junto con todos estos elementos unificadores, se dispone la *chiwchi misa*¹⁶, luego de colocarse dos elementos que forman una disjunción, las láminas brillantes de oro y plata, que a diferencia de la ofrenda conformada por doña Nieves no son dispuestas sobre un *sullu*, sino sobre la misma ofrenda formando esta oposición de género, que según la concepción aymara relaciona al oro con lo masculino y a la plata con lo femenino.

¹⁶ Conjunto de figuras pequeñas de estaño y plomo, se venden en los mercados en un paquete de papel, contienen miniaturas que representan a objetos domésticos, figuras humanas, animales, herramientas, astros, cruces, plantas, etc., y pueden ser acompañadas por láminas de papel brillante y pepitas de *wayruru*.

La confección prosigue al esparcir por tercera vez un puñado de mixtura, junto con el incienso y copal, estos elementos borraron la oposición manifestada en el momento de la construcción. El último toque puesto por la «palabra de unión», que en esta ofrenda también prevalece, es la colocación de un hilo torcelado con un ovillo central rodeado por el resto del hilo de forma circular encima de todos los elementos, como para mantener el cierre de la ofrenda. Esta acomodación final comienza con un movimiento circular usando la lana y las *tikas*, y termina en la disposición de este circuito con un ingrediente distinto mostrando claramente esta «palabra de unión» global y totalitaria (**Figura 6**).



Figura 6. La expresión de la «palabra de unión» en la ofrenda. **Fuente:** Elaboración propia.

Debido a la influencia masculina que mantiene doña Estefa dirige principalmente sus peticiones y ejecuta las secuencias de *ch'allas* de alcohol y cerveza a la *wak'a* de *Waraq* en El Alto, lugar donde se ha llevado a cabo la ceremonia ritual y prevalece la figura masculina.

Ahora bien, en estas ofrendas analizadas individualmente, se entrevén las dos «palabras de unión y oposición», pero ¿cuál es la que prevalece? Claramente es una «palabra

de unión» revelada por un *taypi* o centro, focalizando lo contradictorio en el uno, o dicho de la misma manera, expresando la unidad de la contradicción con un movimiento convergente atrayendo todos los puntos hacia un centro, pero partiendo de otro centro.

Posteriormente, a partir de esta base circular, se define el centro añadiendo la colocación de un ingrediente primordial azucarado de mayor tamaño que los otros, por lo que resaltarán su importancia. Doña Nieves y doña Estefa definen este centro con la botella que representa el líquido, por lo que se visualiza claramente la definición de esta sede como un centro ideológico, presentado en la primera ofrenda como la casa destinada a la Virgen, dueña mayoritaria de este espacio femenino donde se desenvuelven libremente las mujeres en general y más aún cuando se representa en lo ritual.

Una vez posicionada lo que viene a ser la temática central de expresión de las obras creadoras, se contornea la ofrenda con las *tikas* o cimientos, como si fueran los ladrillos de una casa que la sostendrán siempre como base esencial. Esta analogía de los cimientos se explica con las construcciones de las casas de los Qaqachaqa, donde se disponen piedras grandes en las cuatro esquinas para sustentar la morada y son muy importantes por su condición de piedras ancestrales, movidas por el Inka, y están constituidas de barro y adobe; en otros lugares, reciben la denominación «*tika*» (Arnold y Yapita, 1992: 53).

Los ingredientes son concebidos como una preparación semejante a un plato de comida, por eso, entre los elementos que representan el brebaje de la ofrenda está presente el componente líquido, expresado en la cerveza o alcohol, imprescindibles para las deidades. Los elementos rituales se pueden comparar con un plato de comida que lleva arroz, chuño, papa, etc., y tampoco debe faltar «su refresquito». En este punto, es importante resaltar que el elemento líquido tiene una disposición central, al estar íntimamente relacionado con *uma* (agua en aymara), de

donde comienza míticamente los orígenes aymaras de la época del *Taypi pacha* o *Uma pacha* ligada a lo femenino (Michaux, 2000). Consiguientemente, partiendo de la figura central de la botella o llegando a ella, se muestra este movimiento centrípeto conformado por los otros ingredientes dulces, expresando un lenguaje que ellas plasmarán de acuerdo a su especialización ligada a lo femenino por la «palabra de unión».

No se puede dejar de lado las dualidades presentes en estas ofrendas, como el *titi-mullu*, las oposiciones de género en los elementos destinados a Pachatata con las figuras del Achachila e Inti Willka Tata, junto a las otras de la Pachamama y la Phaxsimama. Por otro lado, los elementos concebidos como marido y mujer (*chacha-warmi*) siempre deben ir juntos, en pares como el incienso y copal, *wira q'uwa* y *untu*, y *quri t'ant'a* y *qollqe t'ant'a*. No obstante, los elementos unificadores, como los pedazos de grasa de llama, la mixtura, las flores, los alfeñiques, las hojas de coca, las lanas de colores arcoíris y la *chiwchi misa*, unen estas diferencias borrando las oposiciones intermedias, dando primacía a la totalidad sobre la diferencia, con un papel conjuncionador o mediadores de conflictos sobre la disjunción que tiene más un «rol» de separación, de esta forma se logra un sentido final conjuntivo.

De otra manera, la mixtura y los elementos, cuyas características visuales son brillantes—en este caso, los bombones de colores metalizados fuertes—, aportan más al sentido estético de la ofrenda, son un medio para embellecer las ofrendas y presentarlas a las deidades: «Esto era brillo... a su adorno, como su perejilcito, así...» (Estefa Limachi, mayo de 2004).

Las nueces presentes en todas las *misas* son un elemento indispensable, pero de una forma complementaria por estar relacionadas a la predicción que se hará de la vida de la persona. El fruto representa la *chuyma* (corazón) del oferente, mediante su observación se conoce el pensamiento y la afectividad de la persona, y que se expresa en

su vida en general. Del mismo modo, a través de las nueces se anticipa si la ofrenda será bien recibida por las deidades, dependiendo de su hambre o el descuido del que han sido víctimas por parte de los humanos.

Otro elemento unificador final es el *sullu*, al que la *yatiri* delicadamente adorna, para suavizarlo y mantenerlo estéticamente presentable, para que esté «bonito», como ellas mismas lo perciben frente al poder que la llama representa desde tiempos antiguos.

Las mujeres cuidan la estética de las ofrendas sobre todo en los espacios íntimos de las casas. Al respecto, Temple (2003) explica el principio de la «casa» como un lugar donde existe una unión de fuerzas antagónicas, como palabra de la unidad de la contradicción. En este espacio privado se reúnen las expresiones femeninas y masculinas.

No obstante, la mujer en el contexto aymara tiene un lugar especial dentro de lo que conforma los espacios tanto públicos como privados, al ser la protagonista diaria de todos los acontecimientos ocurridos en su interior, prevaleciendo una influencia más femenina en la educación de los hijos, el mantenimiento cotidiano de la casa, los trabajos de agricultura, el pastoreo y la realización de otras prácticas textuales como los tejidos (Arnold, 1992; 1994). En general, la mujer está constantemente relacionada con el entorno doméstico, en cambio los hombres pueden parecer extraños y foráneos. Los hombres en estas circunstancias tienen otros tipos de obligaciones más alejadas de este espacio, por encontrarse la mayor parte del tiempo fuera de la casa, como si fueran visitantes.

Por otra parte, retomando la composición de los elementos, lo auditivo y olfativo se manifiestan al momento de la conclusión de la ofrenda. El espacio compartido por las leñas y el fuego muestran cómo los ingredientes de la ofrenda al ser quemados emiten un sonido y olor peculiar que revelará el buen o mal augurio cuando está pasando

hacia las deidades. Esto quiere decir que las mujeres interpretarán los diferentes olores mezclados de la hierba de *wira q'uwa*, el incienso y copal, y los ingredientes dulces que emanan del fuego, lo cual significa que las deidades tienen que aromatizarse porque son los elementos adecuados para el gusto de un paladar dulce. Durante esta investigación, se observó que tanto doña Nieves como doña Estefa destinaban especial atención a cómo el fuego consumía las *misas*, ellas interpretaban los olores y sonidos peculiares, para saber si las *misas* estaban pasando «bien», como un augurio positivo.

3. Análisis de las *misas* masculinas y femeninas

El análisis de las *misas* enfatizó este lenguaje simbólico revelado a través de las ofrendas, pero ¿por qué se habla tanto de esta base circular? Para comprender esta característica se recurre a la documentación de otros investigadores como es el caso del antropólogo español Gerardo Fernández, quien a través de una exhaustiva etnografía presentada en «*El banquete aymara: mesas y Yatiris*»¹⁷, analiza varias *misas* urbanas y rurales, en su mayoría confeccionadas por hombres *yatiris*. En este estudio, se destaca un *yatiri*, especialista en la configuración de *misas* de forma cuatripartita, como lo muestra la foto de la ofrenda destinada para la Pachamama (**ver foto 1**). En este sentido, Fernández identifica como modelo espacial tradicional andino, el que se constituye al inicio de la elaboración de las ofrendas en torno a cuatro sectores definidos para llegar asimismo a un centro, reproduciendo este modelo cuatripartito inicial por atender ritualmente estas cuatro esquinas confeccionadas por estos especialistas rituales masculinos. Se observa la existencia de una expresión realizada por la dualidad, donde la cuatripartición es una extensión de esta, mostrando un lenguaje clasificatorio expresado notoriamente más por los hombres especialistas rituales.

¹⁷ Ver bibliografía.

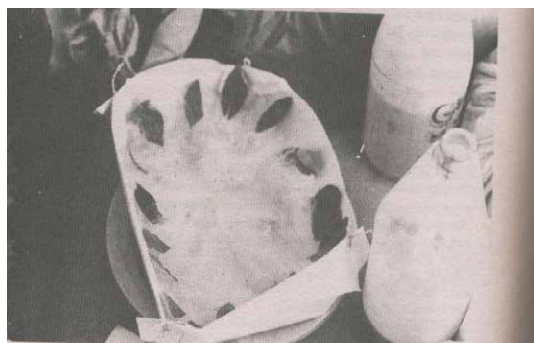


Foto 1. «Cuatripartición de las mesas: las cuatro esquinas». **Fuente:** Fernández (1995: 297).

La **foto 1** muestra el papel base de la ofrenda doblado en las cuatro esquinas, para disponer y atender desde esta identificación los elementos iniciales: la lana de llama y las hojas de coca que la conformarán. Esta es una diferencia visible con las confecciones de las mujeres de esta investigación, pues ellas disponen el papel recto sobre un *awayu* y a partir de la base del papel diseñan un círculo para acomodar y rellenar el interior de la ofrenda. Por consiguiente, las mujeres no doblan el papel en cuatro, en cambio los hombres sí, y esto los distingue porque identifican cuatro puntos, los que denotan una «palabra de oposición».

Otra investigación, llevada a cabo en los años cincuenta por Harry Tschopik (1968) en la región de Chucuito (Perú), identifica entre varias descripciones la realización de una *misa* confeccionada por un hombre *yatiri* para propiciar el incremento del ganado en esta región, con una organización particular de ingredientes dispuestos en cuatro sectores o esquinas y empleando diversos elementos. Los ingredientes de esta configuración se acomodaron en los cuatro sectores de la ofrenda para depositar los diferentes tipos de líquidos en conchas marinas y vasos de madera, que junto a los otros elementos fueron dispuestos en pares, entre ellos, crucifijos, amuletos, gatos monteses disecados, botellas, etc. La colocación de estos elementos se dirigía hacia un centro, terminando con una sogá que contenía diversos amuletos específicos del motivo de la preparación de la *misa*.

En estas ofrendas realizadas décadas atrás se distingue la definición de cuatro sectores de una manera particular, también se identifican diferentes ingredientes que estarán muy relacionados a la región donde se confeccionaron (por ejemplo, conchas marinas), con la preparación de esta ofrenda llegan igualmente a la definición de un centro. Por lo tanto, con estos nuevos datos, por demás interesantes se muestra, las definiciones que se identifican en el inicio y el uso de la «palabra de oposición» que son igualmente llevadas a cabo por hombres *yatiris*.

Algunos hombres, no necesariamente en su mayoría, se expresan por la «palabra de oposición», ya que al inicio de la construcción de las ofrendas muchos utilizan un lenguaje que expresa esta unificación. Esta influencia de varios hombres puede deberse al predominio que mantienen con lo femenino, en su situación de hombres, pueden tener influencias de tipo masculino-femenino, masculino-masculino, femenino-masculino, femenino-femenino, como lo explica Ina Rösing (1997) en su estudio de los diez géneros de Amarete, que no solo se resume en la clasificación del género en dos (masculino y femenino), sino que en sociedades como las presenciadas en los Andes, interviene una forma distinta de percibir el género, en la que aparece además las labores del género simbólico, que se manifiestan en las experiencias rituales que vivieron particularmente desde sus regiones de origen, con diferentes enseñanzas (por parte de un hombre o mujer *yatiri*) y por el rol que cumplen actualmente los especialistas rituales, tanto en las esferas masculinas como en las femeninas.

El estilo de doña Estefa tiene atributos masculinos debido a la experiencia ritual vivida y compartida con sus maestros *yatiris* hombres, y aunque la configuración de sus *misas* tiende a expresar un lenguaje femenino por la «palabra de unión», muchas de sus acciones están influenciadas por lo masculino, por ejemplo, la lectura de las hojas de coca y la rapidez de la confección de ofrendas. Estas acciones son similares a

las que ejecutan los hombres *yatiris*, como la disposición de cuatro botellas a modo de esquinas al finalizar la quema de la ofrenda, o tener la concepción de encontrarse en las primeras horas con algún hombre como un augurio de buena suerte, entre otras.

4. Conclusiones

Existen diferencias entre las *misas* que ejecuta cada *yatiri*, pero estas son más notorias entre las elaboradas por hombres y mujeres *yatiris*. La forma de disposición de los ingredientes está relacionada con el lenguaje ritual que se transmite en estas obras, tanto con una influencia femenina o masculina. Si bien hay un uso general de ingredientes con base común (papel sábana, *wira q'uwa* y lana de llama), la forma de disponerlos varía desde el inicio. En las *misas* confeccionadas por hombres *yatiris* se tiende a utilizar una «palabra de oposición», en cambio en las obras femeninas se destaca el empleo de la «palabra de unión» desde el inicio.

Cabe aclarar que la «palabra de unión» no es un privilegio femenino, puesto que existen hombres que parten de una «palabra de oposición» y terminan en «la palabra de unión». La particularidad de las *misas* masculinas reside en la configuración de *misas* cuadripartitas resaltando cuatro sectores o esquinas, definidas al inicio, cuando se acomoda el papel sábana, notando en esta forma masculina la utilización de esta palabra política y clasificatoria en el desarrollo de sus rituales en espacios públicos como las *wak'as* o *apachetas*.

Las mujeres, en cambio, utilizan la coexistencia de ambas palabras, pero tienden a iniciar y terminar en un centro, aunque al interior se observen dualidades u oposiciones correlativas, al final se conjuncionan con otros elementos ligados a lo femenino y, por lo tanto, en una «palabra de unión». Además, las confecciones de sus ofrendas tienen lugar en espacios más íntimos como las casas, velando por los detalles que conllevan el tratamiento de una obra estética delicada.

Bibliografía

- AGUILÓ, Federico. 1982. *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*. Qori Llama. Sucre, Bolivia.
- ARNOLD, Denise Y. 1994. Hacer al hombre a imagen de ella: Aspectos de género en los textiles de Qaqachaqa (1). En: *Revista Chungara*, 26 (1), enero-junio. Universidad de Tarapacá. Arica-Chile.
- ARNOLD, Denise y YAPITA, Juan de Dios. 1992. *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales*. Hisbol e ILCA. La Paz, Bolivia.
- ARNOLD, Denise y YAPITA, Juan de Dios (2000). El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes. En: *Colección Academia*, No. 9, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA e ILCA. La Paz, Bolivia.
- BERG, Hans van den. 1985. *Diccionario religioso aymara*. CETA-IDEA. Iquitos, Perú.
- FERNÁNDEZ, Gerardo. 1995. *El banquete aymara: mesas y Yatiris*. Edit. Hisbol. La Paz, Bolivia.
- . 2004. *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara: Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Abya-Yala. Quito, Ecuador.
- GIRAULT, Louis. 1988. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. Editorial Don Bosco. La Paz, Bolivia.
- MARTÍNEZ, Gabriel. 1987. *Una mesa ritual en Sucre: Aproximaciones semióticas al ritual andino*. Edit. Hisbol/Asur. La Paz, Bolivia.
- MICHAUX, Jacqueline. 2000. *Salud de la mujer e interculturalidad en el contexto aymara*. (Tesis de Doctorado). Manuscrito presentado en la Universidad Libre de Bruselas, Bélgica.
- RÖSING, Ina. 1997. Los diez géneros de Amarete, Bolivia. En: *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Denise Arnold (comp). CIASE, ILCA. La Paz, Bolivia.
- TEMPLE, Dominique. 2003. *Teoría de la reciprocidad*. Tres tomos. Padep, GTZ y Editorial Garza Azul. La Paz, Bolivia.
- TSCHOPIK, Harry. 1968. *Magia en Chucuito: Los Aymara del Perú*. Instituto Indigenista Interamericano Ediciones Especiales: 50. México.
- URTON, Gary. 2003. *La vida social de los números: Una ontología de los números y la filosofía de la aritmética quechua*. CBC, Cusco, Perú.

Entrevistas

Doña Estefa Limachi, *yatiri* de El Alto, entrevistas realizadas en el trabajo de campo desarrollado en la ciudad de El Alto, entre 2003 y 2005.

Doña Nieves, *yatiri* de El Alto, entrevistas realizadas en el trabajo de campo desarrollado en la ciudad de El Alto, entre 2003 y 2005.

Mujeres choferes. Construcciones de género en el Sindicato de Transporte Mixto «Señor de Mayo» de La Paz

Valentina Adriana Fernández Terán¹

*«Ellas [las transportistas] no llevan carga de papa, están llevando vidas»
(Amalia Paty Chipani, 2019)*

Este trabajo pretende abordar la dinámica de las choferesas dentro del Sindicato de Transporte Mixto «Señor de Mayo» en La Paz, cómo fue y cómo es su incursión en el transporte sindical, un rubro masculinizado. Mediante las técnicas de entrevista en profundidad y observación participante se logra percibir las construcciones de género en el contexto del transporte sindical y se concluye que el factor generacional es el que permite la incursión de las mujeres en este rubro masculino. Sin embargo, la apropiación de este espacio masculino, no significa la interrupción o el cambio del rol tradicional asignado a las mujeres.

Palabras clave: Mujeres transportistas, choferesas, sindicato, construcciones de género y transporte público.

1. Introducción

Marisel Quispe es choferesa de minibús en la ciudad de La Paz, está afiliada al Sindicato Mixto de Transportes «Señor de Mayo» desde el 2010, aunque no tiene minibús propio. La inspiración para convertirse en transportista fue su padre, quien tenía un minibús, pero cuando falleció, su madre tuvo que venderlo porque ninguna de sus tres hijas contaba con la edad suficiente para conducirlo.

Marisel aprendió a conducir a la edad de 14 años, su mamá siempre la alentó a ella y a sus hermanas. Les decía que «tenían que manejar, que tenían que aprender como su papá». Cuando terminó el colegio se afilió al sindicato: «Cumplí 21, saqué mi licencia de profesional y al día siguiente fui a afiliarme» (Marisel Quispe, 2019), y así han transcurrido nueve años rápidamente.

A través de la recuperación de testimonios y discursos del sindicato, en este artículo se analiza y describe cómo se establecen las construcciones de género en el transporte público, específicamente en el Sindicato Mixto de Transportes «Señor de Mayo» de la ciudad de La Paz. El objetivo es comprender la incursión de las mujeres, y en particular de las choferesas, dentro del transporte público inscrito en un contexto sindical-comunal y considerado un rubro tradicionalmente masculino.

Los datos presentados en este texto fueron recuperados del trabajo de campo realizado entre marzo y junio del año 2019. La metodología empleada fue la etnografía, utilizando como herramientas las entrevistas semiestructuradas a los miembros del directorio, las entrevistas en profundidad a las choferesas afiliadas y las conversaciones

¹ Estudiante de cuarto año de la carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y miembro del Laboratorio de Estudios Antirracistas, Decoloniales y Feministas de la carrera de Antropología de la UMSA. Correo electrónico: valfete@yahoo.es.

Este trabajo fue posible gracias a la asesoría y revisiones de Gabriela Behoteguy, antropóloga e investigadora del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).

con otras personas afines al sindicato. También el trabajo de campo incluyó la observación participante en las actividades colectivas, entre ellas, dos aniversarios de los grupos internos, una asamblea ordinaria interna de grupo y un par de fechas del campeonato de fútbol.

En las consideraciones teóricas para entender cómo funciona el sindicato, se recurre al planteamiento de Esteban Ticona (1995), investigador aymara, quien sostiene que los sindicatos organizados en la zona andina pretenden reproducir las formas de la estructura del *ayllu* y la comunidad andina.

Y para abordar la «transgresión» y apropiación de las mujeres del espacio masculinizado, específicamente en el transporte público, y la construcción del género en torno a esta acción, se recurre al planteamiento de Spedding (1997), quien interpreta desde la división del trabajo en la unidad doméstica de la comunidad andina (Harris, 1978, 1980 citado en Spedding, 1997: 331) que la realización de las tareas por género dependen de la disponibilidad, habilidad y predisposición de la persona a la que se le asigna determinada tarea, pero que si la persona ideal no existe o simplemente no quiere, la del otro género podrá realizar la tarea que no le fue otorgada originalmente. Asimismo, señala que nunca se insinuó que esta práctica sea censurada o criticada, al contrario, cuando se trata de mujeres que ejercen labores tradicionalmente masculinas son motivo de enaltecimiento y adulación por parte de la sociedad (Spedding, 1997).

2. Antecedentes del Sindicato Mixto de Transporte «Señor de Mayo»²

El Sindicato Mixto de Transportes «Señor de Mayo» se fundó el 9 de noviembre de 1986 ante la necesidad de contar con el servicio de transporte público en ciertas zonas alejadas de la ciudad de La Paz,

2 El sindicato cuenta con una personería jurídica otorgada mediante la Resolución Suprema 205456. El primer directorio del sindicato estuvo conformado por: Justo Huanca Peralta, Eulogio Paco Villca, Félix Mamani Castro, entre otros.

como Kalajahuira, Chuquiaguillo, y la zona José Ballivián en la ciudad de El Alto. Participaron en la creación de este sindicato las organizaciones vecinales de dichas zonas. Actualmente la central del sindicato se encuentra en la zona de Kalajahuira, y está afiliada a la Federación Departamental de Choferes «1 de mayo», Federación Andina de El Alto y a la Confederación Sindical de Choferes de Bolivia.

En sus inicios, el sindicato solo contaba con el servicio de trufis (automóviles), denominados «Trufi 9», posteriormente incorporaron a su parque automotor pequeños minibuses o «carrys», al igual que otros transportistas públicos de la ciudad. En 1989, el sindicato estaba conformado por cuatro grupos, cada uno con 40 socios, entre choferes propietarios y asalariados, la relación con las juntas vecinales continuó siendo estrecha e incluso muchos miembros de las juntas son actualmente socios afiliados del sindicato.

3. La presencia femenina en el Sindicato Mixto de Transporte «Señor de Mayo»

Actualmente el sindicato está conformado por 700 afiliados, organizados en 22 grupos³. Del total de los componentes 658 son hombres entre propietarios y asalariados, 36 son mujeres afiliadas pasivas (propietarias pasivas) y 6 son propietarias o conductoras asalariadas. Es evidente el porcentaje minoritario de las mujeres en esta organización. Según Arturo Velásquez (2019), Secretario de Régimen Interno, las 6 choferesas, pertenecen a distintos grupos: dos al grupo 4° «San Antonio», una al grupo 7° «Chicos Malos», otra al grupo 9° «Halcones», una al grupo 1° «Pioneros» y otra al grupo 19° «Alianza».

3 Grupos del sindicato «Señor de Mayo»: 1° Pioneros, 2° Magníficos, 3° Huracanes, 4° San Antonio, 5° Correcaminos, 6° Gavilanes, 7° Chicos Malos, 8° Leopardos, 9° Halcones, 10° Lobos, 11° Illimani, 12° Calama, 13° Broncos, 14° Bolivia, 15° Independencia, 16° Quirquinchos, 17° América, 18° Tigres, 19° Alianza, 20° Los Pumas, 21° Generación 21 y 22° Millonarios.

El transporte público sindicalizado, rubro predominantemente masculino, en la actualidad no restringe la participación de las mujeres, no obstante, su presencia en este ámbito laboral es minoritaria. Respecto a la presencia femenina, el directorio central y los afiliados de base indican, desde su perspectiva masculina, que a la mayoría de las mujeres (propietarias pasivas y esposas) no les gusta participar de las actividades sindicales.

Aunque el sindicato no restringe la participación de las mujeres, ello no implica que estas sean enteramente libres de hacerlo, ya que sus responsabilidades en el hogar y ocupaciones fuera de su condición de sindicalistas, parecen relegar a un segundo plano su participación.

La asistencia a las actividades de un sindicato es obligatoria, de acuerdo a la relación que tengan sus miembros con este y a los reglamentos internos. En este caso, las mujeres afiliadas, ya sean asalariadas o propietarias, están estrictamente obligadas a asistir a todas las actividades de su grupo y del sindicato, la inasistencia se sanciona con una multa que el grupo determina.

Las afiliadas pasivas (propietarias de minibús), según Arturo Velásquez, asisten según el compromiso que tienen con la institución, se les convoca la mayoría de las veces mediante sus dirigentes para que participen en las actividades, pero no se les obliga, no se les cobra multas por no asistir a las actividades.

Otro segmento de mujeres que se considera en este análisis, está integrado por las esposas de los afiliados. A ellas no se las convoca directamente a participar, ya que no tienen la obligación de asistir, pero tampoco se les restringe la participación; al contrario, según Roberto Mamani (2019), se incentiva la participación integral de la familia del afiliado, sobre todo en los partidos de fútbol o aniversarios del grupo y del sindicato.

Las propietarias a veces vienen; otras veces, también, no vienen. Cuando disponen de tiempo vienen. Hay distintas personas, socios hay muy distintos, depende del pensamiento, hay otras participativas que les gusta, les interesa cómo está el grupo, (...) socializar con los compañeros más que todo, entonces, vienen (Arturo Velásquez, 2019).

La sindicalización otorga un espacio de participación política y obligaciones dentro del sindicato, y a pesar de ello las mujeres participan muy poco. La intervención de las afiliadas pasivas es muy baja y el de las conductoras no es mucho mayor, sino fuera por las multas, el nivel de participación no variaría con respecto al de las afiliadas pasivas. Este hecho está relacionado con las tareas que cumplen por su condición de mujeres, a diferencia de los hombres, en los siguientes subtítulos se explicitan estas nociones.

La participación de las mujeres en el sindicato, inicialmente estuvo vinculada a la relación conyugal, es decir, que la mujer participa en su condición de esposa. Pero con el paso del tiempo la relación conyugal no fue la única forma, ya que el tipo de relación se amplió a otros lazos filiales y de parentesco como el de las hermanas y las comadres, y finalmente incursionan las choferesas, las que no necesariamente tienen lazos con los afiliados del sindicato.

3.1 Esposas

Al inicio cuando se fundó el sindicato se afiliaron solo hombres; algunos de los que estaban casados también se afiliaron a sus esposas, y otros a pesar de estar casados lo hicieron individualmente.

[Pregunta: ¿La esposa de un afiliado, pasa automáticamente a ser afiliada, o solamente es la esposa de un afiliado?]

Si vienen y aquí ponen a nombre de los dos, y están casados con su libreta de matrimonio, automáticamente los dos; pero si uno viene, y la socia (esposa) no quiere... hay algunas personas, algunas mujeres que no les gusta, no les interesa, están en otro avión. [A] ellas no les interesa, pues bueno, no es. Depende de cada socio, como quiere ingresar (Arturo Velásquez, 2019).

El 10 de julio de 2019, en la tercera fecha del campeonato de fútbol interno del sindicato, durante el trabajo de campo pude conversar con Aidé Barrera, esposa de Juvenal Mamani, ella estaba encargada de servir los almuerzos a los miembros del grupo al que pertenece su esposo. Me explicó cómo participan las esposas en las actividades del sindicato: «Solamente apoyarles (a los esposos), nada más digamos, así cuando hay partidos, hay aniversarios ¿no ve? (...) más que todo con el grupo es, con el grupo se caminan ya, con las esposas» (Aidé Barrera, 2019).

Aidé afirma que como esposa no tiene obligación alguna con el sindicato, pero apoya a su marido, al igual que las demás esposas del grupo. Por ejemplo, ese día le tocó cocinar a ella el almuerzo, y en la siguiente fecha del partido cocinarán otras esposas del mismo grupo. Entonces, se considera que ellas participan de las actividades del sindicato, mediante el apoyo a sus maridos.

En términos de Spedding la unidad doméstica se funda en el matrimonio⁴(1997: 332), en este caso es la pareja de Juvenal y Aidé. Ambos participan del campeonato de fútbol del sindicato, pero con tareas determinadas por los roles de género patriarcales, esta división del trabajo a partir de la unidad doméstica es una evidencia de una de las formas de la comunidad que se reproducen en el espacio sindical (Ticona, 1995: 26).

Las mujeres cocinan y los hombres juegan, ambos participan del mismo evento, pero cumpliendo roles jerarquizados. Los hombres que juegan se convierten en los protagonistas, al contrario del rol secundario de alimentación que cumplen las mujeres, casi invisibilizado, y que tiene cabida solo después de que el evento central ha culminado.

Otra de las prácticas que se reproducen de la comunidad (Ticona, 1995: 26), son las actividades en torno al fútbol. Según el investigador Sergio Villena «el sindicato es un espacio institucionalizado para la promoción del fútbol mediante una secretaría de deportes permanente, contribuyendo a su arraigo entre la población adulta» (2016: 8), igualmente señala que en las comunidades indígenas el fútbol cumple muchos objetivos de tipo social, político y recreativo. De modo que las funciones que el fútbol cumple en la comunidad se reproducen en el área urbana dentro la organización sindical.

En resumen, las esposas de los afiliados fueron las primeras mujeres en participar en el sindicato por su vínculo conyugal. Este hecho simboliza la unidad doméstica e implícitamente la división del trabajo por género. Al respecto se debe considerar que ciertas prácticas «tradicionales» de la comunidad andina no son relaciones horizontales de género y que, por el contrario, las «jerarquías verticales de género» son más pronunciadas en los centros urbanos (Arnold y Spedding, 2007: 176).

3.2 Propietarias pasivas

En el Sindicato Mixto de Transporte «Señor de Mayo» la presencia femenina ha crecido con la incursión de las propietarias pasivas. Estas afiliadas alquilan su minibús, por lo general a un hombre, para que lo «haga trabajar». Los afiliados recuerdan que estas propietarias se asociaron al sindicato pocos años después de su fundación.

4 Para formar una unidad doméstica no es necesario cumplir con el matrimonio, lo indispensable es conformar una pareja del sexo opuesto que se haya «juntado» y que estén separados de las unidades domésticas paternas (Spedding, 1997: 437).

Las propietarias [refiriéndose a las dueñas de minibús que no conducen], a veces vienen, otras veces, también, no vienen, cuando disponen de tiempo. Hay distintas personas, (...) hay otras participativas que les gusta, les interesa cómo está el grupo, o les gusta el deporte, o les gusta venir (...) socializar con los compañeros más que todo (Arturo Velásquez, 2019).

Las propietarias pasivas no están obligadas a asistir a las asambleas y campeonatos de fútbol. Durante el trabajo de campo, varios recordaron a dos propietarias pasivas bastante reconocidas por haber ejercido cargos en las directivas de sus grupos de manera exitosa. «Había una señora enfermera que hacía trabajar su minibús, del grupo 12, ¡ella no dejaba pasar ni una! Todos le cancelaban, sino se subía a su minibús y se los rompía sus letreros» (Martha Torres, vendedora de accesorios para minibuses, 2019). Desafortunadamente no pude conversar con una propietaria pasiva que alquila su movilidad, puede ser porque no asisten a las actividades del sindicato.

Entonces, las segundas en incursionar en el sindicato son las propietarias pasivas que debido a su capacidad adquisitiva poseen un minibús y pueden asociarse. Inicialmente, estas afiliadas fueron cercanas a los afiliados varones del sindicato, y después de afiliarse a su minibús, lo alquilan a un chofer que no posee una movilidad. En este caso, su calidad de sindicalistas les permite ejercer cargos dentro del grupo, pero sus actividades diarias (casa, hijos, ocupación asalariada) limitan su participación.

3.3 Mujeres choferes

En este sindicato existe mucha confusión acerca del año en que incursionaron las mujeres como choferes en este sindicato. Según, la choferesa Marisel Quispe y Roberto Mamani, actual secretario ejecutivo del sindicato, Marisel fue la primera mujer en afiliarse como chofer asalariada, hace 9 años atrás; en cambio la choferesa, Nely Céspedes sostiene que ella trabaja en el sindicato desde hace 11 años; a su

vez Patricia Fernández afirma que ella ingresó hace 10 años; y por último, Arturo Velásquez, secretario de Régimen Interno, recuerda a una primera transportista, no sabe su nombre, pero la veía trabajando hace 18 años.

La choferesa Patricia Fernández, quien se afilió al sindicato «Señor de Mayo» hace 10 años, recuerda que antes fue parte de otro sindicato como propietaria pasiva. Cuenta que cansada de «aguantar a choferes que solo arruinaban su auto», se afilió al sindicato «Señor de Mayo» y empezó a conducir su propio minibús *carry*⁵. Tomó esta decisión después de separarse de su esposo, quien en los años que estuvieron juntos no quiso enseñarle a manejar, a pesar de que ella se lo pedía, y una vez que sus hijos se volvieron independientes. Hace 10 años, se inscribió a un curso de conducción y obtuvo su licencia de profesional, así alcanzó su sueño de tener un auto propio y manejarlo.

Patricia se siente a gusto en el sindicato, participa de todas las actividades, está habilitada para jugar en el campeonato interno de fútbol en el equipo de su grupo «Pioneros», también baila morenada. Actualmente ocupa el cargo de Secretaria de Hacienda, por segundo año, ella aceptó el cargo por el compromiso que tiene con su grupo, «organizamos canastones⁶ para fin de año, con los miembros que quieren también, no todos participan, esa plata otros se lo farrean» (Patricia Fernández, 2019).

Patricia Fernández de 53 años es la mayor de las conductoras que forman parte de esta investigación. Es importante destacar que ella se afilió al sindicato por convicción propia.

Nely Céspedes, otra choferesa, cuenta que en el sindicato se sorprendieron cuando fue a afiliarse, hace diez años, porque era mujer y sobre todo porque era muy joven para ser propietaria de un minibús, en ese entonces no alcanzaba los 25 años.

5 Modelo de minibús pequeño con tres filas de asientos.

6 Los canastones navideños son para las fiestas de fin de año, ya que el transporte público sindicalizado no recibe ningún tipo de aguinaldo.

Yo sé cómo es trabajar (...). Yo en donde trabajo no se hacerme problema de nada (...), lo económico, yo le doy las cuotas al jefe de grupo (...) Cumplo, trabajo, al igual que ellos, no me doy por vencida. ¡Mejor!, me admiran, me dicen: ‘Nely, ¿por dónde has venido? ¿Por qué me has ganado?’ (risas) (Nely Céspedes, 2019).

Relata que, a pesar de sentirse intimidada al principio por ingresar a un rubro predominantemente masculino, donde no conocía a nadie, no fue razón suficiente para echarse atrás, «es como cualquier trabajo donde eres nueva, no te conocen, nadie te habla, pero con el tiempo vas ganando confianza y te acoplas, haces amigos, como en todo lugar» (Nely Céspedes, 2019).

Nely afirma enfáticamente que las mujeres, a diferencia de los hombres, «somos capaces de todo lo que queramos», considera que su trabajo, dentro de este ámbito masculinizado, conlleva una responsabilidad muy grande porque transporta personas, y esta es su motivación y orgullo. Actualmente, estudia la carrera de Derecho en la Universidad Mayor de San Andrés, trabaja en los horarios que no tiene clases y participa en las actividades del sindicato de acuerdo a su disponibilidad de tiempo, en su grupo comprenden su situación y la mayoría le apoya para que culmine sus estudios.

4. Mujeres en el sindicato: choferesas, afiliadas pasivas y esposas

La participación de la mujer en el sindicato de Transporte Mixto «Señor de Mayo», de acuerdo al trabajo de campo, se puede agrupar en tres: esposas, afiliadas pasivas (propietarias) y choferesas. El grupo de las choferesas es el más prestigioso porque se desempeña en un ámbito masculino, pues la conducción de movi­lidades ha sido considerada tradicionalmente como una actividad masculina. Cabe aclarar que este grupo de mujeres es el más joven, por lo que el factor generacional es clave en el análisis, ya que les permite abrirse y atreverse

a incursionar en el rubro, a diferencia de los otros dos grupos de mujeres. También es importante destacar que este grupo de choferesas optaron por este trabajo, no solo por la ganancia económica, sino por la preferencia y el gusto personal de conducir.

Las conductoras entrevistadas afirman que existe un trato igualitario con relación a sus colegas de trabajo y que en ningún momento se les ha negado trabajar en este rubro, es más una parte de sus compañeros del sindicato, incluyendo a los otros dos grupos de mujeres, al igual que sus familias y clientes les expresan su admiración. Aunque, también recuerdan que han experimentado circunstancias desagradables como algún comentario misógino al momento de desempeñar sus labores: «¡Ay! ¡Mujer tenía que ser!, ¡Con razón, pues, mujer había sido!», aclaran que estas agresiones provienen de personas que «no conocen ni las conocen». Estas agresiones verbales reflejan el machismo y la misoginia latente en la sociedad.

Para comprender el estatus de las choferesas, Spedding (1997: 335) explica que el prestigio otorgado a las tareas masculinas es un factor para posicionar a las mujeres que desempeñan dichas tareas.

El grupo de las propietarias pasivas, las que poseen la «herramienta» de trabajo, es el segundo grupo que prosigue en prestigio a las choferesas, su condición de propietarias les asigna derechos y obligaciones políticas en el sindicato, aunque en menor medida que a un conductor o conductora. Ellas perciben una renta que les permite cierta emancipación económica de sus esposos, si están casadas.

Finalmente, el grupo de las esposas tiene una relación en el sindicato por su vínculo conyugal, en otras palabras, el formar parte de la unidad doméstica les otorga cierta participación en el ámbito sindical. Su participación se interpreta como la reproducción de ciertas prácticas tradicionales de la comunidad.

5. Construcciones de género dentro del sindicato

A continuación, se presenta una sistematización de las entrevistas y conversaciones personales con afiliados, socias y personas próximas al Sindicato de Transporte Mixto «Señor de Mayo» que hacen referencia a las características de las y los choferes.

Cuadro 1. Construcciones de género

Hombres	Mujeres
(...) yo digo la mujer, la mujer es, le diría, es el alma de la casa, es la vida de la casa (Marcial Mamani, 2019).	Y tenemos que ver como todo chofer, el agüita, el aceite, entonces estoy chequeando eso (...) sin miedo, arriesgarse y ganar experiencia aprendes la lección, ¿no ve? Para todo tenemos habilidad, capacidad [refiriéndose a reparar el auto en caso de una falla mecánica] (Nely Céspedes, 2019).
Pero la mayoría de los varones no hacen [llevar comida a su casa después del trabajo, como lo hacen las mujeres conductoras], ‘¡No! la casa qué me importa...’ (Marcial Mamani, 2019).	Yo le traía a mi bebecito, le amarraba aquí a mi lado, y hasta ahora me ayuda a vocear, pero es hasta que le dé vergüenza, luego ya no va a querer ayudarme (Marisel Quispe, 2019).
[Los hombres] se juntan con sus compañeros de grupo a farrear. Algunas compañeras, cuando me estoy yendo de acá, 8 de la noche; Alguna vez, veo que están dejando el vehículo y siempre están agarrando algo en la bolsa para llevar [a sus casas] (Roberto Mamani, 2019).	No tienen las mujeres antecedentes, te van a decir, pero los hombres, ¡todo el mundo tienen antecedentes! [en tránsito]. En estado de ebriedad, en todo se mete en problema o si no tienen otros problemas familiares, que hacen hijos aquí, allá. Están embarazando, sus problemas no les falta a mis compañeros. En cambio, los hombres no, no se ocupan de la casa, ni de los hijos. Salen 4 o 5 de la mañana, se lavan, se cambian, salen y llegan directo a dormir como visita. Ni los ven a los niños, a los niños los pescan durmiendo, no les ven prácticamente (Nely Céspedes, 2019).
Hay una señora del primer grupo que era a la única que le he visto, tal vez desde hace tiempo, tener un cargo dentro de la jefatura del grupo y [era] activa, tal vez más que un varón (Marcial Mamani, 2019).	(...) ya siempre era medio varonil, varoncito. Me antojo, así como hombre me antojo, los hombres están chequeando ¿no ve? Siempre, auto bonito, auto conservado, auto que ya está llegando último modelo (Nely Céspedes, 2019).
Arturo Velásquez indica que las mujeres serán siempre más cuidadosas al conducir (2019).	Es una responsabilidad, uno para manejar tiene que ser «macha, macha tiene que ser» (Amalia Paty, 2019).

Fuente: Elaboración propia con base en entrevistas y conversaciones del trabajo de campo (2019).

Entonces, los hombres dicen que las mujeres son cuidadosas, responsables en su casa y en su trabajo, preocupadas por su casa y sus hijos, más activas en los cargos políticos dentro del sindicato, «incluso tal vez más que un varón», según Marcial Mamani (2019). Los hombres dicen que ellos son irresponsables, no le dan la misma importancia al hogar como las mujeres y que son borrachos.

Por su parte, las mujeres dicen que los hombres son irresponsables, son borrachos, no se ocupan del cuidado de los hijos y de su casa, mientras que las mujeres son responsables, cuidadosas, dedicadas, a las que les gustan los autos son varoniles y que las choferesas tienen que ser «machas» para conducir. Una «mujer macha» es valorada porque ha transgredido algún papel que no se creía que lo podía desempeñar o soportar. En este caso, aluden a la conducción de un minibús que conlleva una gran responsabilidad, considerando de que se transporta personas en una topografía tan compleja como la que caracteriza a la ciudad de La Paz.

Ambas miradas resaltan la responsabilidad laboral de las mujeres y las representan como una imagen de progreso y mejora económica, a diferencia de los hombres que «se farrean su ganancia del día».

Este estatus y reconocimiento otorgado a las mujeres desde las dos miradas, por realizar un trabajo masculino, según María Lugones, investigadora feminista, se puede analizar desde la concepción del sistema de género, moderno patriarcal que subordina a la mujer (2012: 131-133).

6. Conclusiones

Este artículo con base en datos etnográficos expone los factores y las circunstancias de la incursión femenina en el transporte público, en específico en el Sindicato de Transporte Mixto «Señor de Mayo» de La Paz, y las construcciones de género que se expresan respecto de la apropiación de este espacio tradicionalmente masculino.

Después de sistematizar las entrevistas, se concluye que el aspecto generacional da paso a la incursión de mujeres conductoras en el transporte público, esto se debe en parte a la dinamicidad de la sociedad en el tiempo. Este grupo de mujeres son jóvenes, y se observa un cambio de actitud que caracteriza a esta generación de choferesas, a decir de Nely Céspedes «me lancé porque también hoy en día la necesidad nos llega, y aparte de eso, todo podemos como mujeres, todo. No nos falta nada». (2019). Este último aspecto «atreverse a conducir» les faltó a los otros dos grupos de mujeres, esposas de afiliados y propietarias pasivas.

También es importante señalar que el motivo para que las mujeres incursionen en el transporte público va más allá de la necesidad de ganar dinero, ya que este es un trabajo que han elegido por gusto, entre otros campos laborales. A pesar de que en un principio pudieron sentirse intimidadas por el sistema de género moderno patriarcal, presente en nuestra sociedad y que dicta los roles propios de cada género, ellas se atrevieron a más y por factores de preferencia e incluso por el placer de estar frente al volante se afiliaron al sindicato.

En la primera fase de la investigación fue sorprendente observar que esta incursión femenina no provoca rechazo o discriminación directa en un ambiente masculinizado, más bien gozan de prestigio y se les otorga el derecho a participar activamente y con un «trato igualitario» como ellas mismas lo señalan. Sin embargo, en este punto que conjuga la incursión de las choferesas y la construcción de género. La afirmación constante de las choferesas sobre el trato igualitario en el sindicato es evidente, no se puede negar que este trato es producto de su desempeño laboral en un campo tradicionalmente masculino, lo que les otorga una condición que les permite recibir ese

«trato igualitario». Esta situación permite cuestionar si ¿en realidad es un «trato igualitario»? o ¿acaso será evidencia de la continua subordinación y discriminación de la mujer? ¿Por qué se valora más el trabajo típicamente masculino sobre cualquier trabajo tradicionalmente femenino?

Respecto a las construcciones de género, las percepciones recolectadas de las dos miradas en el contexto síndico-comunal, no se alejan de la concepción del sistema de género, moderno patriarcal. Entonces el que las mujeres participen en un espacio tradicionalmente masculino, no genera automáticamente el cambio en los roles tradicionales.

Bibliografía

ARNOLD, Denise y SPEDDING, Alisson. 2007. Género, etnicidad y clases sociales: la mujer en los movimientos sociales y movimientos de mujeres. En: *Iglesias Turrión, Bolivia en Movimiento. Acción colectiva y poder político* (pp. 155- 188). Barcelona: El Viejo Topo. Coordinador J. Espasandín López y P.

LUGONES, María. 2012. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples; Pensando los feminismos en Bolivia. En: *Conexión Fondo de Emancipación*. La Paz.

SPEDDING, Alisson. 1997. Esa mujer no necesita hombre: en contra de la «dualidad andina». Imágenes de género en los Yungas de La Paz. En: *Más allá del silencio: las fronteras del género en los Andes*. Compilado por: D. Arnold. La Paz. CIASE/ILCA.

SPEDDING, Alisson y VICHEVICH, Helan. 2016. Homosexualidad rural en los Andes: notas desde los Yungas de La Paz, Bolivia. En: *Bulletin de l'Institut français d'études andines*.

TICONA, Esteban. 1995. *Organización, liderazgo y representación Aymara en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB). Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10469/854>.

VILLENA, Sergio. 2016. ¿DES-gol-ONIZACIÓN? Fútbol y política en los movimientos indígenas de Bolivia. En: *Revista Crítica de Ciências Sociais III*.

Entrevistas

Aidé Barrera Alanoca, esposa de Juvenal Mamani, socio propietario y chofer del Sindicato Mixto de Transportes «Señor de Mayo». Entrevista realizada en la cancha de «Sewenkani», el 3 de julio de 2019.

Amalia Paty Chipani de Mamani, exafiliada y esposa de exafiliado del Sindicato Mixto de Transportes «Señor de Mayo». Entrevista realizada en la pensión de la entrevistada que está ubicada frente al sindicato, el 20 de julio de 2019.

Arturo Velásquez, Secretario de Régimen Interno del Sindicato Mixto de Transportes «Señor de Mayo». Entrevista realizada en el sindicato, el 28 de junio de 2019.

Marcial Mamani, Secretario General del Sindicato de Transporte Mixto «Señor de Mayo». Entrevista realizada en el sindicato, el 10 de julio de 2019.

Martha Torres, vendedora de accesorios para minibús, 2019.

Marisel Quispe, afiliada asalariada del Sindicato de Transporte Mixto «Señor de Mayo», choferesa de la ruta de la línea 889. Entrevista realizada el 18 de mayo de 2019.

Nely Céspedes, afiliada y choferesa del Sindicato de Transporte Mixto «Señor de Mayo». Entrevista realizada el 19 de junio y el 10 de julio de 2019, en el aniversario del grupo 9º «Halcones».

Patricia Fernández, afiliada y choferesa del Sindicato Mixto de Transportes «Señor de Mayo». Entrevista realizada en la estación de servicio del mercado de Villa Fátima el 5 de julio de 2019.

Roberto Mamani, Secretario General del Sindicato de Transporte Mixto «Señor de Mayo». Entrevista realizada en el sindicato el 15 de junio de 2019.

Cuerpos migrantes: experiencias de mujeres bolivianas en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Maya Neyrot Bernal¹

«Dicen que si sos boliviana, sos horrible. Si sos paraguaya, colombiana, sos temible (...).
La policía te para por portación de rostro» (Malena D' Alessio, 2017).

Resumen

Esta ponencia presenta parte de una investigación mayor, iniciada el año 2014, y aborda las trayectorias laborales de jóvenes migrantes en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). El trabajo muestra las representaciones de mujeres bolivianas entre 20 y 35 años que migraron a esta ciudad los últimos ocho años, en busca de mejores condiciones de vida. La mayor parte de las entrevistas corresponde a obreras que trabajaron en talleres textiles. Asimismo, se presenta las percepciones de patronales talleristas y personas de nacionalidad argentina, que no están vinculadas necesariamente a la rama textil, con el fin de ver el tejido de representaciones en cuanto al cuerpo migrante de las mujeres bolivianas en Buenos Aires. A partir de estas representaciones, se analiza el disciplinamiento de los cuerpos en espacios laborales y en espacios públicos, las reflexiones, los acuerdos, los desacuerdos y las resistencias en casos de discriminación en espacios públicos y violación de derechos en el espacio laboral. Estas problemáticas tienen que ver con la nacionalidad, el género y la clase social de las mujeres migrantes.

Palabras clave: Migración, disciplinamiento, mujeres bolivianas, talleres textiles y condiciones laborales.

1. Introducción

La migración es un fenómeno constitutivo de la República Argentina, desde su fundación. A partir de 1870, el Estado asumió la estrategia agroexportadora basada en la afluencia de capital y la mano extranjera (Novick, 1997: 86). Desde los gobiernos de aquella época se discutía la importancia de la migración europea para el fortalecimiento del desarrollo nacional. De esta manera, Juan Bautista Alberdi, autor intelectual de la Constitución Política de 1853, sostenía: «¿Queremos plantar y aclimatar en América la libertad inglesa, la cultura francesa, la laboriosidad del hombre de

Europa y de los Estados Unidos? Traigamos pedazos vivos de ellas en las costumbres de sus habitantes y radiquémoslas aquí» (1964: 50).

El ideal de los beneficios de la migración europea, pese a que atravesó discriminación y xenofobia, hoy fortalece el sentimiento nacional. Frente a esta mirada de orgullo nacional, se encuentra la migración de países limítrofes, estigmatizada y menospreciada por diferentes sectores de la sociedad argentina. Este flujo migratorio proviene principalmente de la República del Paraguay y del Estado Plurinacional de Bolivia.

¹ La autora es maestranda en «Estudios Latinoamericanos del Trabajo» de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Correo electrónico: mayaneyrot@gmail.com.

El Censo Nacional de Población y Vivienda de la República Argentina, llevado a cabo el año 2010, registró 345.272 personas de origen boliviano, de las cuales 173.779 son mujeres. La mayor parte de la población femenina migrante, que suma a 139.926 personas, se concentra en un rango etario de actividad económica, es decir, entre los 15 y 64 años. Los principales nichos de inserción laboral femenina son el comercio, el servicio doméstico y la industria manufacturera.

Los estudios migratorios anteriormente analizaban la migración femenina bajo el lente doméstico, es decir, por motivos matrimoniales o reunificación familiar (Bastia, 2009: 71). Recién en la cuarta parte final del siglo XX se realizaron estudios sobre el rol de la mujer en los procesos migratorios, de manera diferenciada a la trayectoria masculina (Magliano, 2007a: 444).

En términos sociales, el Mapa Nacional de la Discriminación, elaborado por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), identifica a la población boliviana como la más discriminada en la República Argentina (Mouratian, 2013: 85). Esta exclusión se origina en la racialización de las relaciones de clase, conformadas de manera histórica en el confinamiento y subordinación de la población nativa desde la Colonia hasta la actualidad y donde las relaciones de clase se disponen en una dialéctica con las formas culturales, de manera que se establecen códigos que naturalizan las jerarquías del hombre blanco, el que es considerado superior al indio, al mestizo y al afrodescendiente. Estas formas culturales se visibilizan cotidianamente en las diferencias estéticas y morales (Margulis, 1999: 47-48)². Respecto a las mujeres, las condiciones de vulnerabilidad se incrementan debido a su procedencia étnica, su situación migratoria, su pertenencia de clase y al hecho de ser mujeres, quedando en situaciones de mayor exclusión social y vulnerabilidad (Magliano, 2007b: 42).

En 2001, ante la crisis socioeconómica que atravesaba Argentina, diferentes políticos afirmaron que la falta de empleo se debía a la población migrante proveniente de países limítrofes. Tales declaraciones incrementaron las prácticas de racismo y discriminación. En Buenos Aires se visibilizó la situación de las mujeres migrantes, en enero de 2001, con el asesinato de Marcelina Meneses y su bebé. Marcelina de origen boliviano viajaba en un tren rumbo al hospital con su hijo en la espalda y bolsos en las manos, caminó hacia la puerta para salir cuando el tren parara; en ese momento, un hombre la interceptó y le reclamó por qué no se fijaba al caminar, otro hombre saltó en defensa de ella y un tercer hombre recriminó la conducta del que la defendía, alegando que los bolivianos les quitaban el trabajo; acto seguido, Marcelina fue empujada con su hijo del tren, ambos fallecieron (Paredes, 2019).

El homicidio de Marcelina es un ejemplo de los grados de violencia que puede sufrir una mujer migrante boliviana en el espacio público. Esta vulneración no cambia en los ámbitos laborales, concretamente abordaré la situación en los talleres textiles. Para ello, considero importante presentar un breve resumen de las trayectorias laborales de mujeres bolivianas entre los 19 y 59 años, cuya actividad laboral es la confección de indumentaria, estas trayectorias las recogí desde el año 2014.

Todas las entrevistadas comenzaron trabajando en talleres textiles y en un gran porcentaje lograron migrar gracias a las redes de migrantes anteriores que actualmente tienen talleres en Argentina y que contratan mano de obra boliviana. El contacto con estas redes puede ser gracias a amistades, a familiares y en otros casos por medio de agencias laborales que reclutan mano de obra en Bolivia para llevarla al país vecino. En todos los casos, el costo del pasaje, el hospedaje y la comida son cubiertos en una primera etapa por el dueño del taller a cambio de los salarios, por ello los primeros meses de trabajo no son remunerados. La persona que accede a este

² La raza no se refiere a un proceso biológico, sino a una categoría históricamente conformada (Segato, 2007: 67).

trato afronta una realidad diferente a la que le prometen antes del viaje. Frecuentemente, quienes viajan por medio de un familiar o por relaciones de amistad, consideran que el vínculo y el campo afectivo, garantizaría de alguna manera mejores condiciones para el viaje, sin embargo, la situación es distinta.

Los talleres textiles no requieren solamente mano de obra con experiencia, por lo general, quienes viajan por primera vez para trabajar en este rubro no tienen la capacitación para manejar las máquinas de costura. Por ello, el primer trabajo suele ser el de ayudante de costura, cuyas funciones varían de acuerdo al taller y al género. Existen talleres de diferentes tipos: algunos ofrecen hospedaje y comida y otros solo funcionan como espacio laboral en determinados horarios. En los talleres que albergan al personal, las tareas de cuidado se incrementan a las actividades del ayudante; si la ayudante es mujer, además de sus funciones en el taller, deberá cumplir algunas actividades domésticas para la patronal: el cuidado de los hijos, la limpieza, la preparación de alimentos, etc. Estas labores no son reconocidas económicamente, ya que se las cuenta como parte de sus funciones o atribuciones por ser mujer.

En el caso de las costureras y ayudantes que migraron con su pareja, las labores domésticas conforman las asimetrías con las que se enfrentan. En las entrevistas, todas aquellas que migraron con pareja e hijos narraban la falta de tiempo por la extensa jornada laboral, sumada a las tareas del cuidado familiar: aseo y quehaceres de sus hijos, reuniones escolares, entre otras actividades que desempeñaban únicamente ellas, reduciendo aún más sus horas de descanso. Mariana, una costurera de 19 años, relata que termina de trabajar a las 11 de la noche, inmediatamente revisa las tareas de sus hijas y se va a dormir, se levanta a las 5 de la mañana para preparar la comida, las levanta, las prepara para la escuela y luego las lleva. Su marido, quien también trabaja en el taller, no se hace cargo de ninguna de las responsabilidades mencionadas, todo recae en Mariana. Al igual que ella, las entrevistadas

señalan la sobrecarga laboral que comprende las jornadas del taller y las responsabilidades del cuidado familiar.

A esto se suma que no existe un plazo para que las y los migrantes trabajen sin remuneración con el fin de cubrir los costos de sus pasajes, hospedaje y comida. Tal situación origina abusos de la patronal que so pretexto de la deuda expropián más plusvalía. Las jornadas laborales extensas, la falta de salario y otras condiciones como el hacinamiento, me llevaron a preguntarme: ¿cuáles son los mecanismos para que la disciplina del taller funcione en beneficio de la patronal?

Durante la primera etapa del trabajo de campo, llamó mi atención que en diferentes espacios se identificaba a la población boliviana como trabajadora. En mi caso, al ser migrante, era frecuente que gente argentina me preguntara mi nacionalidad y acto seguido señalara que la población boliviana era muy trabajadora. En las entrevistas³ a migrantes surgía el mismo discurso, todos los relatos rescataban que la población boliviana era trabajadora y que por eso habían conseguido un trabajo en el taller o que contrataban mano de obra boliviana, porque era más trabajadora. Sin importar el espacio, existía un discurso que enlazaba la migración boliviana con la mano de obra y sus características. En la primera entrevista a Luis, un muchacho de 24 años de origen cochabambino que trabajaba como ayudante de costura, le pregunté: ¿por qué él creía que la misma población boliviana insistía en el tema de ser una migración trabajadora? A lo que él respondió: «El paisa⁴ es así, o te dicen negro de mierda o eres trabajador. El paisa prefiere que le digan trabajador, aunque eso implique que le rompan el lomo por dos mangos» (Luis, 2014).

3 Antes de realizar las entrevistas, pregunté a cada persona si deseaba que su nombre apareciera en la redacción del documento o si prefería el anonimato. Las y los entrevistados expresaron que preferían el anonimato, por ello los nombres presentados han sido cambiados y carecen de apellidos para respetar la privacidad solicitada.

4 Paisa o paisano son adjetivos que se usan entre la población migrante para referirse a aquellos que tienen el mismo origen.

A partir de las palabras de Luis, comencé a indagar más sobre el condicionamiento entre ser trabajador o ser discriminado por el origen o el color de piel. En el siguiente apartado describiré las percepciones encontradas de las mujeres migrantes y otros sujetos acerca de la relación discriminación, racismo y trabajo.

Mis hijas decidieron asimilar la forma de hablar de acá y vestirse como las niñas de acá para evitar que las identifiquen como bolivianas (Juana, 2015).

Ser una boliviana trabajadora adquiere múltiples significados dependiendo del contexto y las condiciones. Comenzaré mencionando sus implicancias frente a la discriminación y al racismo, luego abordaré estas implicancias en los espacios laborales de confección. Si bien a los bolivianos también se les atribuye ser trabajadores, mi foco de atención son las mujeres porque ellas entrelazan su jornada laboral con las tareas de cuidado. Los hombres entrevistados consideran el trabajo del cuidado como un tema secundario, en tanto que las mujeres entretejen el tema laboral y las tareas del cuidado como parte de sus responsabilidades, tal situación profundiza las desigualdades. Por esta razón entrevisté a mujeres con proyectos maternos en curso, con hijas e hijos y en un gran porcentaje a casadas.

La raza y el género se edifican de manera histórica sobre el cuerpo y permiten un orden social en el que se establecen cualidades culturales, económicas, sociales, políticas y psicológicas (Lagarde, 1996: 51), estas generan disciplinamiento sobre los cuerpos y al mismo tiempo poseen «una dimensión productora de sentidos, con un papel activo y transformador en la vida social» (Citro, 2009: 12).

La estigmatización de los cuerpos migrantes de países limítrofes en la ciudad se marca en el espacio público y en los medios de comunicación. De acuerdo a la nacionalidad operan los estigmas que vinculan a la población migrante sudamericana

con crímenes, narcotráfico, entre otras actividades ilícitas. Estos discursos coloniales y hegemónicos no exceptúan ni siquiera a la migración trabajadora, ya que alegan que ellos ingresan al país a robar el trabajo de la población nativa. Por consiguiente, estos cuerpos construidos en la esfera pública están constantemente en acuerdos, disputas y negociaciones con otros cuerpos, y desde ahí producen mecanismos de resistencia.

2. Espacio público y encuentro con otras poblaciones migrantes

Estábamos en una cita, primera vez que salía con alguien aquí. Comimos y luego estábamos yendo al Parque Avellaneda, se nos acercaron unos chorros, nos robaron todo, no respetaron ni su reloj. Así pasa siempre, si eres de Bolivia te roban; si eres de otro lado, como Perú, no te roban tanto porque puede ser que seas alguien relacionado a ese mundo (Florencia, 2015).

A mi hija le he dicho que no se ofenda cuando le digan bolita, porque nosotros trabajamos, no venimos a robar ni hacer narco (Mariela, 2014).

Las mujeres que son madres, además de encargarse de la adaptación al taller de costura, acompañan el proceso de inserción escolar de sus hijas e hijos. Ezequiel Conde (2014), miembro de la Fundación Alameda, en una entrevista, resaltó que la mujer boliviana, cuando vive con sus hijas e hijos en el taller, no negocia el tema de la educación e impone que la patronal respete este derecho. En paralelo, acompaña el proceso de adaptación a la escuela y con ellos el racismo y discriminación que surgen en este espacio por el simple motivo del lugar de nacimiento.

En una entrevista a Yamila (2016), una ayudante de costura, me contó que antes de trabajar en el taller, estudió la secundaria en Buenos Aires y que una de las problemáticas que más le dolía era el trato a estudiantes de origen boliviano o de padres bolivianos y cuya piel era considerada muy oscura; por estos

motivos, eran sujetos de burlas, golpes y otras formas de violencia. En el caso de Yamila, ella sentía pasar desapercibida por su color de piel, al mismo tiempo sus papás le habían dicho que si alguien le decía que se fuera a su país, ella respondiera que «sus papás trabajaban, que no le robaban a nadie nada, al igual que todos los que van de Bolivia».

En una sociedad en la que los medios de comunicación impulsan la exclusión, la violencia y la estigmatización, la población migrante acude a mecanismos de resistencia, planteando estrategias y acciones de autoafirmación (Parra, 2020: 123). Estas estrategias se pueden ver en el folclore, los ballets, campeonatos deportivos, pero también en las esferas laborales.

Resaltar que la población boliviana es trabajadora plantea un diálogo de autoreconocimiento y reconocimiento frente a otras colectividades migrantes, que en algunos casos recae en otras estigmatizaciones. Para ejemplificar, y luego analizar esta estrategia de defensa, recurriré al testimonio de una joven costurera, Amalia (2016), quien dijo: «yo les digo a mis hijos que no tienen que sentir vergüenza, nosotros laburamos y gracias a ello sus familias pueden vestir. En cambio, las otras familias de extranjeros, como los paraguayos, ¿a qué vienen? A robar».

Al igual que Amalia, muchas mujeres resaltan su rol de trabajadoras, esta es su trinchera de resistencia contra la discriminación, el racismo y la estigmatización de la migración boliviana; y a la vez, toman parte del discurso hegemónico que estigmatiza a las migraciones de otros países, es decir, se genera una disputa y al mismo tiempo interiorizan la estigmatización del discurso hegemónico frente a las poblaciones migrantes paraguayas, peruanas y otras. Sin embargo, también existen mujeres que atraviesan procesos reflexivos distintos y logran confraternizar con las otras poblaciones migrantes más allá del origen étnico, y lo hacen desde el reconocimiento mutuo de situaciones de exclusión, racismo y

estigmatización, desde ahí elaboran estrategias conjuntas. Resultado de este encuentro se han tejido redes solidarias de mujeres migrantes en torno a sus problemáticas comunes: las diferencias laborales, las tareas del cuidado, la maternidad y la violencia de género.

3. Boliviana trabajadora al interior del taller textil

Existen talleres que otorgan hospedaje y comida para las y los costureros y para sus familias. En otros casos, el trabajador ingresa al taller cumpliendo con un horario que varía de acuerdo al tipo de contrato, la demanda y el avance de cada contrato. La jornada laboral también depende del tipo de pago que suele ser por prenda cosida, esto condiciona a que los costureros y costureras se sobrecarguen para obtener más dinero. Este mecanismo de disciplinamiento condiciona a que los trabajadores interioricen metas altas y abandonen la perspectiva colectiva de los estándares salariales. De este modo, se fortalece la individualidad bajo la consigna de que quien se esfuerza más consigue más salario. Esta situación es completamente asimétrica por las tareas del cuidado, que en general están a cargo de las mujeres, entonces sin importar que tanto el padre y la madre trabajen en el mismo taller, bajo las mismas condiciones laborales, la mujer siempre dispone de menos tiempo para mejorar sus expectativas económicas.

Para completar el panorama, retomaré con mayor detenimiento el caso de los talleres que ofrecen hospedaje y comida, donde además del trabajo de confección, se añaden las tareas de cocina y otros cuidados por el modo de convivencia. En algunos talleres existen cocineras que se encargan de preparar los alimentos, y en otros el rol de la cocina recae en alguna trabajadora del taller, que puede ser la ayudante de costura. Incluso hay talleres en los que las tareas del cuidado de la familia del dueño del taller quedan a cargo de una ayudante.

Las jornadas laborales tienden a ser extensas y finalizan aproximadamente a las 23:00, en el caso de las mujeres, la jornada comienza antes y finaliza mucho después que la de los hombres por las tareas del cuidado de sus familias. En la mañana la preparación para la escuela y en la noche la revisión de las tareas escolares, el seguimiento y acompañamiento de las actividades encargadas en la escuela a las y los niños, entre otras.

De igual modo, las mujeres solteras suelen apoyar a familiares que viven en el mismo taller y en muchas ocasiones se hacen cargo de las tareas de cuidado de los padres cuando están fuera del horario laboral. Estos cuidados no implican necesariamente el encuentro físico, sino el envío de remesas, el acompañamiento mediante llamadas telefónicas, entre otras.

En las entrevistas a mujeres y hombres surgían con frecuencia los siguientes problemas: pagos retrasados, pagos por debajo de lo establecido en el Convenio Colectivo, condiciones laborales deficientes como la infraestructura, y en el caso de la población migrante que llega por primera vez no reciben ningún pago los primeros meses porque deben cubrir el dinero que otorgó el tallerista por el pasaje, hospedaje y comida. Otra problemática es la salud, puesto que muchos talleristas niegan la atención sanitaria aduciendo que la policía podría llamar a Migración para deportarlos o que en el mismo hospital el personal de salud les negaría la atención y podrían dar parte a Migración para expulsarlos del país. Tales circunstancias no ocurren de la manera que plantean los dueños de los talleres, ya que el acceso a la salud es universal. Me ha tocado observar en la sala de emergencias de un hospital la atención médica a población extranjera que no contaba con ninguna documentación, y si bien existen casos de personas que enfrentan problemas en la atención médica, no son de las dimensiones que mencionan los talleristas.

Ante este escenario laboral adverso, me propuse entender uno de los mecanismos de disciplinamiento que existe para que todo

lo descrito tenga lugar sin consecuencias inmediatas. Las entrevistas que dilucidan esta situación son las de Jorge y Juana.

No me pagaba a tiempo, a veces ni completo; pero me decía: lo bueno de nosotros, los bolivianos, no venimos a robar sino a trabajar, somos un orgullo. Yo inflaba el pecho y seguía trabajando, ya no reclamaba el salario. El tallerista es vivo, se da cuenta que vas a reclamar y te llena el orgullo para que no reclames (Jorge, 2018).

Yo estaba por reclamarle a la dueña que me pague, porque mi marido y yo trabajábamos ahí y los dos sin plata para las chicas. Entonces lo que hacía la dueña del taller era reunirnos a todos, decimos que lo que le gustaba de trabajar con nosotros es que no somos flojos, a diferencia de sus paisanos (la dueña de este taller era argentina). Nos decía que el boliviano es honrado y laborador, nosotros llenos de orgullo ya no reclamábamos, sentíamos que reconocía como somos; pero no, luego faltaba la plata (Juana, 2014).

Así como opera el estigma de que la migración de países limítrofes es perjudicial para el país, al interior del taller se generan situaciones donde la patronal logra mayor plusvalía usando el discurso que aparentemente reconoce el trabajo de la población boliviana. Los discursos de disciplinamiento se asientan en una supuesta valoración, donde se reconfigura lo que conlleva ser una «población trabajadora». Como ya indiqué, el trabajo a destajo sobrecarga las jornadas laborales por el salario y por el reconocimiento del trabajo que desempeñan como migrantes, aunque fuera del marco de sus derechos. Por un lado, para obtener más ingresos, trabajan más horas; pero, en contraposición, al estar en contextos de alta exclusión, racismo, discriminación y estigmatización reciben mensajes de la patronal que pide ver por encima de sus derechos laborales, y demostrar las virtudes de la mano de obra boliviana.

Bajo esta premisa, en la entrevista de Juana (2014), se advierte cómo la patronal juega con las percepciones de la mano de obra argentina, la cual por exigir mayores derechos es catalogada como floja. Este mecanismo usa la afirmación «ser población trabajadora» como excusa para vulnerar derechos laborales y también provoca disputas entre trabajadores. La población boliviana entre los 50 años que entrevisté consideraban que los argentinos no trabajan lo suficiente, en comparación con los bolivianos que son capaces de auto exigirse jornadas largas para vivir mejor.

En el caso de las mujeres entrevistadas, que vivían en Argentina entre 3 y 5 años, encontré procesos reflexivos interesantes sobre la concepción de ser bolivianas trabajadoras. Para empezar, ellas identificaban la desigualdad de condiciones para ganar dinero porque el tiempo que ellas emplean en el cuidado, no era el mismo que el de sus esposos o de sus compañeros del taller. El hecho de ser mujeres, en muchas ocasiones, les implicaba automáticamente asumir las tareas de cuidado dentro el taller, por ejemplo, la preparación de la comida para todo el taller. Y si la patronal tenía problemas de cuidado, lo solucionaba recurriendo frecuentemente a las ayudantes que son mujeres jóvenes, a quienes les asignaban tareas que no competían directamente con sus funciones en el taller.

Otro punto que surgió en las entrevistas fue el hecho de no poder cumplir con los cuidados de sus hijos como ellas esperaban por su extensa jornada laboral. Usualmente, ellas despertaban a las 5:00 am, preparaban a sus hijas e hijos para ir a la escuela y comenzaban su jornada en el taller a las 7:30. En algunos casos, este tiempo limitado provocaba recriminaciones familiares por no poder llegar a tiempo a la escuela o porque se consideraba que no destinaban suficiente tiempo a la crianza de sus hijos. Las jornadas se agudizan más cuando las mujeres mantienen solas sus hogares. El resultado de esta situación de estrés y de falta de tiempo son los problemas de salud mental como la depresión y la ansiedad, entre otros.

El siguiente punto que identifiqué en las entrevistas fue que al salir del primer taller y encontrar trabajo en otros talleres con mejores condiciones e incluso accediendo a un puesto en alguna fábrica con todos los derechos reconocidos por ley, surgía la reflexión sobre los peligros que podía conllevar el discurso de la población boliviana trabajadora. A título de ser bolivianas trabajadoras, las migrantes se autoimponían una lucha contra la discriminación y el racismo, esta situación acababa siendo aprovechada por los dueños de varios talleres para violar sus derechos laborales. Al mismo tiempo que producían un sentimiento de desprecio por las personas trabajadoras argentinas, las que en general exigen mejores condiciones laborales que las personas migrantes. De este modo emerge la percepción de una clase obrera «floja» frente a «la trabajadora» que, en los procesos de lucha por derechos, creaba disputas. Luego de haber adquirido cierta experiencia, un segmento de las entrevistadas reconocía que ese discurso de la flojera argentina fue usado solo para evitar que ellas, como migrantes, no exijan mejores condiciones laborales.

4. Conclusiones

Aunque esta ponencia se enmarca en una investigación mayor que actualmente está en curso, a partir de lo expuesto, apuntaré algunas conclusiones que considero oportunas. Primero, la estigmatización, el racismo y la xenofobia, problemas urgentes de las agendas migrantes, han originado mecanismos de resistencia. La población boliviana hace frente a la exclusión en espacios públicos y contrarresta el discurso hegemónico que estigmatiza a la migración de países limítrofes relacionándolas con el narco y/o el crimen, resaltando que los bolivianos son una población trabajadora.

En cuanto a las mujeres, al ser cuerpos que se encargan del cuidado y que sufren las desigualdades de género, ellas consideran importante estos mecanismos de resistencia. Las madres, además de pasar su proceso migratorio, acompañan el de sus familias, concretamente el de sus hijas e hijos que son

atacados por su origen. En consecuencia, resaltar a la población boliviana como trabajadora es un mecanismo de defensa frente a la sociedad argentina, pero también demuestra cómo se autoidentifican frente a otras poblaciones migrantes.

En los talleres textiles ser una población trabajadora implica un análisis de este discurso como dispositivo de disciplina. La estigmatización, el racismo y la discriminación son recuperadas por muchas patronales para supuestamente reconocer el valor del trabajo de la población boliviana; sin embargo, vacían el contenido de este reconocimiento y lo usan como dispositivo de disciplina para apropiarse de mayor plusvalía. Al mismo tiempo, a partir de las situaciones de exclusión y estigmatización crean un opuesto que puede ser el enemigo, que sería la clase obrera nativa, la cual es catalogada como floja porque exige mejores condiciones laborales. De este modo, el supuesto reconocimiento implica un discurso disciplinador que carga en las espaldas de las costureras y costureros

el orgullo nacional, privándoles de sus derechos laborales. En el caso de las mujeres, además de las condiciones desiguales que supone ser migrante, se suma la carga de las tareas de cuidado de sus familias y, en algunos casos, las de la patronal o del taller. Ser mujer trabajadora, implica un juego discursivo que resalta esta cualidad positiva frente a una sociedad racista, discriminadora, patriarcal. Aunque la patronal insiste diariamente con este discurso de disciplina, emergen procesos de ruptura, sobre todo cuando la persona migrante conoce mejor el mercado laboral, suscitando disencuentros.

Finalmente, me parece importante señalar que las patronales enuncian este discurso de reconocimiento para justificar las condiciones laborales de las y los costureros. Y detrás de este sistema vale la pena señalar el rol de las grandes marcas de ropas que al terciarizar (subcontratar) su producción en estos talleres, obtienen beneficios a costa de las condiciones laborales de la población migrante.

Bibliografía

ALBERDI, Juan Bautista. 1964. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Volumen 6. Biblioteca Cervantes Virtual.

BASTIA, Tanja. 2009. La feminización de la migración transnacional y su potencial emancipatorio. En: *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*: 104, 67-77.

CITRO, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes: travesía de una etnografía dialéctica*. Biblos, Buenos Aires, Argentina.

D'ALESSIO, Malena y VALDEZ, La Delio. 2017. *La Delio Valdez & Malena D'aleccio. Cumbión en el Teatro de Flores, Buenos Aires, Argentina, junio 2017*. <https://www.youtube.com/watch?v=ulSDxMZWCGc> (consultado el 20 de agosto de 2019).

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS DE LA REPÚBLICA ARGENTINA. 2010. *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*. <https://www.indec.gov.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-18-78%20> (consultado el 20 de mayo de 2020).

LAGARDE, Marcela. 1996. La multidimensionalidad de la categoría género y del feminismo. En: *Metodología para los estudios de género*. Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

LE BRETON, David. 2011. *Anthropologie du corps et modernité*. Presses universitaires de France.

MAGLIANO, María José. 2007a. Migración y género: La migración de mujeres bolivianas hacia Argentina en la segunda mitad del siglo XX. En: *Cuadernos del Sur. Historia*, (35-36), 441-467.

-----, 2007b. Migración de mujeres bolivianas hacia Argentina: cambios y continuidades en las relaciones de género. En: *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. Les Cahiers ALHIM, N°14.

MARGULIS, Mario. 1999. La racialización de las relaciones de clase. En: *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Biblos. Buenos Aires, Argentina.

MOURATIAN, Pedro. 2013. *Mapa Nacional de la Discriminación 2013*. Buenos Aires, Argentina.

NOVICK, Susana. 1997. Políticas migratorias en la Argentina. En: *Studi Emigrazione*, N° 125: 83-122.

PAREDES, Alejandra. 2019. Marcelina Meneses: símbolo de la mujer migrante. En: *Infobaires24*. <https://infobaires24.com.ar/marcelina-meneses-simbolo-de-la-mujer-migrante/> (consultado el 13 de febrero de 2020).

PARRA, Héctor. 2020. Memorias colectivas y etnicidad en la conformación de identidades estratégicas de la colectividad boliviana en Buenos Aires. En: *Bolivia en Argentina y América*

Latina Trayectorias y políticas migratorias en contextos de plurilocalidad. M. Di Virgilio, A. Díaz y M. Ledo García. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas. Buenos Aires, Argentina. <http://www.imhicihu-conicet.gob.ar/conicet/wpcontent/uploads/2020/06/BoliviaenArgentina.pdf> (consultado el 11 de junio de 2020).

SEGATO, Rita. 2007. Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. En: *Educación en ciudadanía intercultural*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Red Internacional de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad de la Frontera (Chile).

Entrevistas

Los nombres de los y las entrevistadas fueron cambiados por el acuerdo de consentimiento y condiciones de privacidad. Salvo el caso de Ezequiel Conde, un referente público importante en la lucha por mejores condiciones laborales para el sector de la costura, quien estuvo de acuerdo con la publicación de su nombre.

Amalia, 40 años, costurera. Entrevista realizada el 2 de septiembre de 2016.

Ezequiel Conde, s/e, costurero. Entrevista realizada el 18 de julio de 2014.

Florencia, 28 años, costurera. Entrevista realizada el 10 de abril de 2015.

Jorge, 37 años, costurero. Entrevista realizada el 10 de noviembre de 2018.

Juana, 29 años, costurera. Entrevista realizada el 15 de mayo de 2015.

Luis, 24 años, ayudante de costura. Entrevista realizada el 8 de marzo de 2014.

Mariela, 33 años, costurera. Entrevista realizada el 6 de junio de 2014.

Yamila, s/e, ayudante de costura. Entrevista realizada el 2016.

Hombres: guerreros consigo, con otros y todos contra ellas

Eduardo García Cárdenas¹

Resumen

El patriarcado nace cuando se genera la riqueza excedente en Medio Oriente, con él surgen las ciudades y las clases, pero sobre todo la construcción de un falso sentimiento de superioridad masculina, apuntalada por las instituciones patriarcales.

De los arquetipos que construyó la masculinidad, en este artículo, se analizará solo uno: *el ser guerrero*, puesto que la sociedad propone una cultura militarizada desde la niñez que se basa en un sistema de abusos con el fin de alcanzar el arquetipo antes que la felicidad.

Los géneros se construyen con una pedagogía de poder y obediencia que establece jerarquías entre grupos de clase, etnia, edad, cultura, entre otros; en este esquema los hombres son considerados superiores a las mujeres.

Cada acápite de este artículo inicia con una cita de documentos históricos: primero de los soldados del Inca, seguido de la masacre de San Juan y finaliza con un pasaje de la Guerrilla de Ayopaya.

Palabras clave: Construcciones masculinas, arquetipo del guerrero, género, patriarcado, pedagogía de poder y obediencia.

1. A modo de prólogo: marcos de abordaje *1.1 Marco de referencia: el patriarcado*

Los procesos de investigación de género son análisis históricos, sociales y culturales, surgen en la primera mitad del siglo XX y se desarrollan a plenitud en la segunda mitad. La mayoría de estas investigaciones están vinculadas a las formas en que el sistema patriarcal oprime al colectivo femenino desde su organización política basada en la expropiación y monopolio de todos los beneficios que pueda conseguir.

Patriarcado es el sistema de poder político, económico y social que consolida la supremacía masculina a nivel del Estado y el gobierno; además construye creencias que dan paso al cuerpo jurídico que consolida la marginación femenina. Subsiguientemente, su mayor logro es imponer el patriarcado al colectivo femenino.

¹ El autor estudió Historia en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), desde 1993 dejó su profesión para trabajar como educador popular y activista por los derechos de las mujeres. Se formó en esta área durante 8 años de trabajo en el Centro de Información y Desarrollo de la Mujer (CIDEM) y como consultor en muchas instituciones internacionales y nacionales y agencias de cooperación. Correo electrónico: ehgc_lp@yahoo.es.

Hubo un tiempo sin este sistema, tiempo en que todos y todas cuidaban y protegían a todas y todos. Un momento de convivencia social y natural, pero ocurrió un quiebre, un cambio que está vigente hasta hoy.

El grupo creció, labró las tierras y su vida económica se complejizó, pues fue más allá de la sobrevivencia y generó excedentes, sobre todo en la media luna que abarca de Sumeria a Tebas. Así, emergió el *Homo economicus* como un ser racional que vive en función de la economía. Junto con él surgen las ciudades sostenidas por estos excedentes productivos, es decir, la riqueza.

La riqueza y el urbanismo llevan al grupo beneficiado a dejar la actividad productiva, que es delegada a los migrantes de zonas poco o nulas para la producción; entonces, el grupo beneficiado se dedica a la administración, el gobierno y el goce de la riqueza. En este marco, se fundan las primeras grandes instituciones sociales, culturales y políticas que marcan su vigencia como sistema.

En paralelo, el patriarcado naciente pacta con las mujeres de su grupo: los hombres se hacen cargo del trabajo productivo y las mujeres del trabajo reproductivo de la fuerza de trabajo; sobre ellas recae el cuidado y sobre ellos la manutención y la protección. Otro pacto fundamental es el que hacen con los hombres del grupo de trabajadores, y a cambio de su fidelidad les entrega un poder absoluto y privado sobre sus familias.

El patriarcado emergente también creó un sistema jurídico que perdura hasta hoy —en Sumeria el Código Hammurabi, en Palestina la Ley Mosaica o Pentateuco, esta última marca nuestra vida actual—. Estas normas establecen que las mujeres deben subordinarse a sus hombres; las hijas son utilizadas como objetos de alianzas e intercambios políticos económicos; mientras las otras mujeres son erotizadas con fines de tráfico, regalo, compañía momentánea y recreación. En suma, con el patriarcado ninguna mujer volverá a ser dueña de su cuerpo y su vida; las trasgresoras

sufrirán, y sufren, castigos inauditos que no alcanzan a los hombres. Además, todo aporte femenino, incluso en la economía del cuidado, es negado y/o desvalorizado.

Marcela Lagarde (1995) demuestra como este sistema divide el espacio en dos ámbitos, uno público y otro privado. Esta división se mantiene a pesar de los notorios avances de las mujeres en la última centuria, aún los hombres conservan para sí los poderes más importantes, aquellos que garantizan la continuidad de su dominación.

También, el patriarcado establece mandatos para la identidad masculina: «Es un mandato que cada hombre busque apropiarse de la mayor cantidad de poderes de dominación y usarlo para existir —y continúa sobre las mujeres—. Todo el género masculino legítimamente posee poderes de dominación sobre el género femenino» (Lagarde, 1995: 18).

Lagarde (1995: 18) indica que el poder patriarcal se basa en tres principios:

1. Es legítimo que los hombres establezcan relaciones de dominación sobre las mujeres.
2. Es válido y un deber que los hombres dominen a otros hombres.
3. Es válido que las mujeres establezcan relaciones de dominio entre ellas.

1.2 Marco cultural

El marco cultural es de gran importancia para comprender a los géneros porque al final son construcciones culturales.

El concepto de género está vinculado a la cultura. Los valores, pensamientos, normas, creencias, comportamientos, acciones y prácticas sociales, en suma, la interpretación del mundo que hombres y mujeres hacen están orientados por la cultura. Estas formas culturales distintivas varían a través del tiempo y de cultura a cultura o de un grupo a otro. Las culturas se transforman constantemente, tanto

por procesos internos como externos, de manera intencional y no intencional (De la Barra y García, 2018: 4).

La cultura se transforma por las relaciones concretas de mujeres y hombres y sus interpretaciones cambiantes de la realidad. Así, la cultura dota de contenido a las nociones de lo masculino y lo femenino, define roles para un sexo y otro, establece relaciones jerárquicas y valoraciones diferenciales.

Por lo expuesto, el género es un producto cultural construido sobre la diferencia sexual e implica un sistema de significación y acción que va mucho más allá del cuerpo. Las culturas establecen determinados modelos de género los cuales configuran diferencias y desigualdades. Las configuraciones jerárquicas de los géneros son más complejas porque se estructuran con otras categorías como ser: etnia, clase social, edad y otras.

Las culturas se establecen como espacios de reproducción de valores, normas y formas de relaciones, a su vez producen constantemente nuevas formas de ser, pensar y actuar. En general, según de La Barra y García (2018: 9), los géneros son articulaciones de tres aspectos:

1. **Asignación.** Son los atributos asignados al momento de conocer los genitales, a veces con el nacimiento y actualmente con la imagen prenatal.
2. **Identidad.** El bebé pasa a ser niño, aún antes del conocimiento de las diferencias sexuales, así estructura su experiencia vital y se identifica con el género asignado, asumiendo sus manifestaciones, sentimientos y actitudes.
3. **Papel o rol.** Cuando está más desarrollado, el individuo asume el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre cómo debe comportarse.

1.3 Marco metodológico

El marco metodológico que se emplea en este artículo propone a los arquetipos como elemento de análisis. Carl Jung (2002) desarrolló la metodología de los arquetipos para escrutar las conductas y comportamientos humanos.

La premisa inicial señala que son las culturas y las sociedades las que dan forma a las diversas maneras de ser. Por lo tanto, no son representaciones heredadas, son posibilidades de representaciones heredadas, y estas tampoco son individuales, son generales. Entonces, son patrones de imágenes, símbolos culturales, modelos, prototipos, moldes, que generan conductas y modos de pensar por imitación (De la Barra y García, 2018).

Los arquetipos son compartidos colectivamente y parecen tener una base válida para las sociedades, lo llaman inconsciente colectivo en el marco de cada cultura. Se podría decir que son ideas para ordenar y clasificar el mundo y sus experiencias. A su vez, las ideas se instalan en el inconsciente formando una matriz mental desde donde se interpretan las experiencias.

Sin embargo, en el caso de las construcciones de género, los arquetipos van más allá de la cultura porque han forjado imaginarios universales, y la mayoría de la población humana los quiere alcanzar con ansiedad, pese a ser algo imposible de lograr porque son construcciones imaginarias.

Esta necesidad de alcanzar el arquetipo es especialmente destructiva para el colectivo masculino, puesto que en su busca dejan de lado la alegría, la posibilidad de la paz y del amor. Muchos devienen en personas tóxicas que afectan su vida personal, la de sus entornos y pueden llegar a afectar a sociedades enteras.

Los estudios de masculinidad han usado con éxito los enfoques a partir de los arquetipos. Para este análisis se usará el trabajo del sociólogo catalán Josep Vincent Marques (1992: 6), quien determina 5 arquetipos fundamentales que buscan los hombres:

1. ***Ser guerrero***. Ser competitivos con otros hombres y con la totalidad de las mujeres.
2. ***Ser jefe***. Abarcar el mayor espacio de poder posible.
3. ***Ser padre protector***. Implica sostener, proveer y proteger a las familias. Algunos entran en conflictos con las esposas que también son proveedoras.
4. ***Ser sabio***. Es la constante búsqueda de mayores conocimientos que los demás, acumulando saberes en todas las áreas posibles. En la mayoría de los casos, como esto no es posible, hay un juego de apariencias que los hombres respetan entre sí.
5. ***Ser amante / conquistador de mujeres***. Viven en una angustiada sexualidad compulsiva en múltiples cuerpos femeninos, generando constantes conflictos emocionales y económicos en su vida, y sobre todo en la vida de ellas.

Para el desarrollo de este escrito se reflexionará sobre el arquetipo «ser guerrero» porque marca con fuerza a la juventud y es incluso un requisito para acceder a la ciudadanía.

El arquetipo de guerrero se define como un modelo introyectado desde la infancia y en muchos países es condición de ciudadanía, sobre todo en aquellos donde existen procesos de ausencia de derechos y deshumanización que, según ellos, logran dureza y fortaleza para cumplir con el mandato.

En el proceso de alcanzar este arquetipo los más sobresalientes son posesivos y celosos, siempre se sienten amenazados por otros guerreros. El guerrero en proceso es compulsivo, protagoniza acciones demostrativas; es un incansable luchador, leal y cumplidor; muy complicado cuando no tiene

nada porqué guerrear, proteger o defender. En suma, el guerrero está marcado por la intolerancia, condición que lo hace peligroso para sí mismo y para los demás.

2. La construcción de la identidad masculina en una lógica castrense

[f.9] 45. Primeramente, las cuatro naciones somos los Charcas y Caracaras y Chuis y los Chichas, diferenciados en los trajes y hábitos; hemos sido soldados desde el tiempo de los Incas llamados Inca Yupanqui, y Guaynacara [sic], y Guascar Inca ... y es así que estas dichas cuatro naciones, como es público y notorio, fuimos y hemos sido soldados desde el tiempo de los incas referidos arriba, reservados de pechos y alcabalas, y de todas las demás tasas y servicios personales, que se entienden de guarda de ganados y de ser ovejeros y de hacer la mita en la corte de la gran ciudad del Cuzco, y de ser canteros, tejedores de la ropa de cumbe y de abasca, y de ser chacareros y albañiles ... cuando nosotros las dichas cuatro naciones vencíamos y teníamos victorias contra los Chachapoyas, Cayambis, Cañares, Quitos y Quillaycincas, que son los de Guayaquil y Popayán. Y si acaso nosotros las dichas cuatro naciones hacíamos plumerías, ropas, y algunas armas y otras cosas, fue para nosotros tan solamente dedicado y concedido por los dichos señores Incas. Y este privilegio teníamos para que fuese toda la gente muy lucida en las guerras y en los alardes que se hacían [por] estas dichas cuatro naciones, cuando iban a la conquista de los dichos tiranos de los Chachapoyas y de los demás referidos arriba, y lo mismo cuando estaban en las fronteras y guarniciones en las fortalezas de los chiriguanaes”.

47. Los otros. Los señores Incas teniendo siempre como los tenían en aquella reputación como gente belicosa [y] valeroso, y que por estas dichas cuatro naciones iban sus reinos y señoríos en aumento, fueron [f.9r] los capitanes

generales de estas dichas cuatro naciones muy estimados y [a]llegados a los Incas, y lo mismo sus soldados, y por todo ello les fueron dadas gracias y franquezas y libertades, como a caballeros suyos... Y así partiendo de estos dichos dos pueblos los dichos capitanes y soldados de las dichas cuatro naciones se solían juntarse [sic] en el pueblo y tambo de Paria: cabecera de Sura, que es de los Soras, hacia el camino del Cuzco. Y así iban prosiguiendo su viaje los dichos capitanes y soldados, de pueblo en pueblo y tambos, hasta llegar a la gran ciudad del Cuzco. Y así en cada pueblo y tambo les hacían mita y camarico, como a soldados de los Incas, y así en dar comidas y la bebida y charques y ojetas, vestidos y mucha harina de quinoa y ganado y mujeres, y los demás aviamientos y pertrechos, como a soldados de los Incas (Platt *et al.*, 2006: 841-843).

Para ser un gran hombre hay que ser primero un gran guerrero, en el ámbito público o el privado, este es un mandato de la cultura milenaria patriarcal: Guerreros en el amor, en la economía, en el deporte, en el trabajo, en la conducción de automóviles. Guerreros enfrentados unos a otros y a la vez solidarios unos con otros y, casi todos, frente a las otras (García, 2001: 2-7).

La educación y formación masculina desde la infancia buscan alcanzar este arquetipo. Los juegos son bélicos, los juguetes son armas de guerra en miniatura o en tamaños reales y los juegos grupales se basan en el reconocimiento de jerarquías y el liderazgo del más fuerte, el más astuto, el más audaz. Los hombres que no entran en esta lógica son estigmatizados y descalificados, asociándolos con lo femenino.

En esta construcción tienen mucha importancia los personajes guerreros de distintas épocas y lugares, a veces reales y otros ficticios. También están las figuras legendarias que exaltan valores agresivos y justicieros: el Fantasma, Tarzán, Indiana Jones, Supermán, todos ellos son superhombres indestructibles, a quienes no se puede engañar.

Entonces, los niños, inducidos al mundo castrense, tienen una fuerte afinidad con los desfiles militares y las actitudes que estos asumen ante la sociedad. El militarismo es un ingrediente importantísimo del poder. En casi todos los países el llamado sistema de defensa es el que mayor presupuesto recibe y tiene una ciudadanía mediada por el poder, generalmente intocables por las leyes de la sociedad civil, u ordinaria, ellos se rigen por sus propios códigos y conductas.

3. Los soldados

El sacerdote Gregorio Iriarte describe el ataque de la siguiente manera: la columna del centro al mando del mayor Pérez, totalmente equipada con armas automáticas, se deslizaba pausadamente, en posición de combate... Se internan en el campamento 'Salvadora' que se convierte en la antesala del infierno... El campamento está envuelto en un espantoso tiroteo y el arma de cada soldado vomita ráfagas de muerte en cualquier dirección. Las dos fracciones de apoyo también abren fuego sobre el campamento, creyendo que los soldados habían sido atacados. Las balas penetran en las casas por las ventanas y a través de los techos de zinc ... el mayor Pérez y sus soldados perdieron la serenidad, ya no ven más que enemigos en cada persona que se esconde o cada puerta que se abre (Iriarte, 1976: 116).

En una ambulancia vi a una señora que andaba embarazada y a quién le habían tirado un tajo en el vientre, su hijito se murió. Otra señora me gritó: ¿qué le pasa a mi hijo? ¡Auxíliemelo!... Yo alcé al chico y los saqué a afuera de la casa. Y cuando estaba por meterlo a la ambulancia, lo hice sentar sobre mí... Y vi todo su cráneo vacío... Ha muerto gente así, en la cama porque disparaban a lo loco, contra todo (Viezzler, 1978: 127-18).

El sacerdote Gregorio Iriarte relata cómo Fidelia Cruz Benavides, en La Salvadora, recogía rescoldos de la fogata para hacer

el desayuno, ella estaba con un embarazo avanzado y de pronto cayó un mortero que, además de matarla, expulsó al bebé de sus entrañas, el cual quedó tendido sobre los rescoldos. Yolanda de Alandia corrobora como murió Fidelia, también conocida como la Churquita (Iriarte, 1976: 117).

La señora Alandia también recuerda con dolor cómo, en la altura una niña salió a ver lo que pasaba desde la puerta de su casa, le gritaron que entre, 'En eso de abajo le han disparado y suavito ha caído muerta, como a una paloma lo han matado' (García et al., 2007).

El grupo masculino militar se asume como la imagen masculina ideal, hacedora de la patria, en este esquema la población civil, los pobres, las mujeres son el marco de su heroicidad, real o ficticia. Ellos se consideran como los protagonistas de la historia, que se rige por tiempos y espacios de guerras heroicas, así la historia se divide en tiempos militares.

En muchos países, como en Bolivia, la ciudadanía plena masculina se adquiere luego de haber pasado por el servicio militar, el cual tiene como característica la pérdida total de la ciudadanía porque en el campea la violencia institucionalizada y la arrogancia ante quienes no pasaron por esta prueba de hombría. El servicio militar implica la despersonalización, pues la vida cuartelaria se reduce a obedecer y nunca opinar, ser castigados por todo y por nada para luego ser castigadores de los recién llegados, también por todo y por nada.

Resalta que el recién ingresado al cuartel sabe cómo agarrar y manipular el arma que le entregan, aunque nunca haya tenido una real en sus manos, como si todo lo que ocurrirá en el cuartel ya hubiera sido ensayado varias veces. En contraposición, muy pocos sabrán como cargar un bebé y cambiarle sus pañales.

En este momento también se establece la visión de lo femenino para el conscripto, a

tiempo de entregarle su arma se le indica: «Esta arma tienes que cuidarla y no desprenderte de ella, es tu mujer, tu chola, tu novia».

Esta imagen militarizada se asume a muy temprana edad como parte fundamental del patriarcado. La noción de valentía y frialdad en la toma de decisiones se logra mediante uno de los actos de mayor crueldad y violencia que se puede dictar sobre un grupo tan grande de seres humanos: «los hombres no lloran».

Esta prohibición mutila, a muy temprana edad, la posibilidad de expresar de manera natural los sentimientos de dolor, frustración y pena. Los jefes militares deben ser fuertes, no lloran; deben ser valientes, no lloran; deben tener a las personas de su entorno subordinadas, no lloran; deben tomar decisiones con frialdad, no lloran. Sin embargo, como la condición masculina es humana, los hombres lloran de otras maneras no siempre sanas: unos mediante el alcohol y otros estimulantes, otros mediante el trabajo compulsivo, otros mediante el deporte o la práctica de aficiones artísticas, un importante grupo descarga su angustias y frustraciones mediante la violencia contra las mujeres, niños y niñas y otros hombres en situación de subordinación.

Asimismo, esta prohibición contribuye a crear una identidad masculina frágil porque busca mantener una ideología y una conducta idealizada, más que una posibilidad de vivir en paz y creatividad. Al respecto, Michael Kaufman afirma: «La masculinidad es la mitad de la estructura limitada y reprimida de la psiquis humana adulta» (1989: 40). Entonces, los hombres viven en la inseguridad de ser verdaderos hombres, ya que esta idea tan solo es una imaginación colectiva.

Esta imaginación colectiva exige, al igual que las instituciones castrenses, la uniformidad, una construcción social que busca reducir las diferencias personales potenciales entre varones que, al mismo tiempo, por la imposición de la división jerárquica aumenta las diferencias que se puede tener frente a las mujeres.

La construcción militarizada de la masculinidad es histórica y culturalmente antigua y venerada por la sociedad en su conjunto. Casi en todas las sociedades los héroes y protomártires de la patria son militares o civiles que asumieron acciones militares. Esta construcción responde a un mundo de jerarquías que emplaza a un hombre sobre otro hombre y a este sobre otro, pero a su vez cada hombre subordinado, primero subordina a las mujeres y recién a los hombres. Así se formaron todas las pirámides sociales, ya sea por clase, etnia, cultura, edad, nación, entre otros.

Una característica importante de la jerarquización es el no-diálogo, las diferentes posiciones sociales de género, clase, edad, cultura, etnia y otras carecen de las posibilidades de tener una comunicación fluida y horizontal. En general, se basan en la transmisión de instrucciones u órdenes, similares a las prácticas cotidianas de los cuarteles. Es patético ver como la disciplina en la familia, la escuela, la oficina, el partido político, el club, el sindicato y otras instituciones se parecen al cuartel donde los hombres detentan el liderazgo jerárquico no consultan y pocas veces se interesan por las necesidades y propuestas de los considerados «inferiores».

Así pues, las elecciones a veces son escenarios en los que la ciudadanía no elige, sino que escoge entre un grupo de hombres y algunas mujeres, los que representan a grupos de poder que imponen sus ideas y opiniones.

4. Un mundo jerarquizado

Acordóse entonces Lira los tratados que hizo anteriormente con el virrey. Había estado siempre cavilando que quién podía haberle descubierto: de Zárate no sospechaba, de don Damián Pacheco poco, pues le culpa a don Melchor Antonio Durán, se le pone a la cabeza castigar quitándole la vida.

Para el efecto manda a Pascual Cartajena el 26 de mayo con seis hombres armados

que le dio de escolta ... A las 8 y más llega Cartajena a Pocusco, entra a la casa de Durán, no lo encontró a éste más si a su mujer doña Melchora Vargas, señora de mucho respeto en aquellos lugares y de buena familia. Esta señora, después de tener muchas criadas cocineras, como lo conocía muy bien a Cartajena ella misma con sus manos va a cocinar, le hizo un cariño con mucho aire, le mandó comprar chicha, y así se le demostró un contento a su verdugo.

A las 11 o 12 de la noche le dice a la inocente señora:

—Vamos, ahora sabrás que yo vengo con órdenes reservadas de mi jefe. Ahora me vas a avisar claro dónde está tu marido don Melchor Durán, y si no me avisas bien o no me entregas vos sufrirás la pena que él tiene.

La señora ¿cómo se vería en aquel momento? Entonces empezó a suplicarle que por qué le había dicho eso a ella siendo ella una [f.76] infeliz mujer que no sabe las acciones de su marido quien está ausente, que aguardase algunos días o volviere, con muchas súplicas. Nada le oyía Cartajena, tomando chicha decía a la señora:

—Así dentro de breve rato tomaré tu sangre.

Ofrecióle entonces plata a fin de que no le haga nada ni le devore tan pronto, nada quiso el indio. Se le acercó a la señora, manda que se baje de su estrado a la media sala, le dice que se hinque y se encomiende a Dios; que se levantó la señora con mucha humildad expresándose lastimosamente y suplicándole: ¿qué expresiones no podría haber dicho en semejante trance, qué palabras tiernas, qué plegarias haría en un momento tan desesperado?, que empezó a medio rezar hincada en su media sala cuando y le descargó el palazo, cayó y murió a los cuantos golpes (Vargas, 1982: 76-77).

Para lograr esta jerarquización social sin tener que dar explicaciones se ha desarrollado, mediante un largo proceso, una pedagogía del poder y la obediencia. Todas las instituciones de socialización y educación, desde la familia hasta las académicas superiores –mención especial merece el sistema judicial, uno de los principales bastiones del patriarcado– de una u otra forma actúan con esta pedagogía que enseña cómo ejercer poder sobre las jerarquías inferiores y a ser obedientes con las superiores. En este marco, las mujeres son educadas para actuar con sumisión frente a los hombres de su grupo y ser caritativas con los hombres y mujeres de los grupos subordinados.

De este modo, la sociedad patriarcal no es una mera distribución injusta de roles, ya que es toda una estructura de subordinaciones inculcada por una pedagogía eficaz, en tanto que construye relaciones de poder y obediencia. Esta pedagogía logró interiorizar las estructuras sociales de la opresión y el poder, como indica Kaufman: «no solo afecta nuestra visión de la realidad, sino que se convierte en nuestra visión de la realidad» (1989: 43).

En los hechos esta visión es tan falsa que nunca se confirma y sin embargo muchos hombres y mujeres siguen insistiendo que existe y actúan en un mundo irreal y siempre protestando y reclamando por la pérdida de valores, la inconsciencia de la juventud y el ascenso social de los grupos subordinados.

Cumplir con el estereotipo de hombre duro y fuerte, que se inicia en la más tierna infancia, mediante la prohibición de llorar y la valoración de las acciones militares, se convierte en un conflicto para quienes tienen los estereotipos menos interiorizados. Así, los hombres se ven impelidos a cumplir roles y protagonizar actitudes que en muchos casos no les interesa y, lo que es peor, lo hacen sin estar preparados o dotados para ello.

Estas construcciones sociales son muy duras para todos los hombres, por ello se han creado modelos masculinos mucho más holgados que los destinados a las mujeres. Así, los hombres tienen una cantidad de opciones para realizar su identidad, si no son fuertes pueden ser audaces, si no son proveedores pueden desarrollar las ciencias. Sin embargo, para muchos aún con estas opciones, ser hombre es angustiante, el no cumplir con todos los roles puede llevarlos a comportamientos dañinos para sí mismos y, por supuesto, para todo su entorno, en especial cuando ejercen diversos tipos de violencia para calmar las angustias y carencias de su identidad.

Ya se mencionó el no-diálogo, pero otra necesidad de este poder jerárquico es el no contacto físico, a muchos hombres les cuesta sostener contacto físico, sobre todo con otros hombres, sin que medie el alcohol, otros estimulantes o el sexo. Es como si los hombres tuvieran un espacio virtual que los acompaña por donde van, son los muros de una fortaleza que se expande o contrae conforme la confianza o las intenciones que pueda tener la relación. Es una frontera virtual que siempre debe ser preservada a cualquier precio frente a otros hombres que intenten reducirla. Es un espacio que se mantiene más allá del propio cuerpo de manera amenazadora: una verdadera fortaleza ambulante, dispuesta al conflicto por el espacio. Esta defensa permanente del espacio hace que la mayoría de los hombres sean un proyecto pendenciero que en cualquier momento puede hacerse realidad, sobre todo si quien ocupa el espacio resulta o es percibido como vulnerable.

Las características de no-comunicación y no-contacto físico, construidas desde la pedagogía del poder y la obediencia, hacen que sea muy difícil para los hombres separar lo personal de lo social, así su condición de género se hace política en el marco de lo que se define como patriarcado porque establece

la falacia de naturalizar lo social, en algunos casos hasta lo llevan a la categoría de lo sagrado, muy común a la tradición judeo-cristiana a la que América Latina pertenece.

La construcción masculina usa la violencia como instrumento de subordinación y respeto a las normas impuestas, justas o injustas. Esta construcción comienza desde el momento en que a los hombres les transmiten las primeras órdenes y se les niega el llanto como expresión de sentimientos. De este modo, se construye la identidad masculina en un marco de represiones y agresiones, negación de la pasividad, negación de la expresión espontánea de sentimientos y emociones, es decir, la negación de la condición humana.

Todo esto se complementa con las actitudes violentas destinadas a mantener la supremacía masculina, siempre justificada por creencias culturales o naturalistas que se han organizado culturalmente en lo que se denomina machismo, que no es nada más que la expresión concreta de una idea de superioridad de lo macho sobre la feminidad. El machismo articulado con otros complejos de superioridad (clase, etnia, edad, cultura) constituye una cultura basada en falsas superioridades, no solo sobre las mujeres, sino también sobre otros hombres. Si estas creencias son cuestionadas –los movimientos de mujeres lo hacen– surge una imperiosa necesidad de usar la violencia para asegurar la superioridad ficticia en su construcción y dolorosamente real en sus resultados.

En este contexto, una gran cantidad de hombres se expresa agresivamente porque tienen una carga emocional que les impide desarrollar todas sus potencialidades y buscan dónde descargar esa agresividad, y lo hacen permanentemente con otros hombres entre los cuales se establece un pacto mutuo de descargas agresivas que se materializan en bromas hirientes, actitudes y juegos agresivos. Cuando los hombres no son cercanos, la agresividad se manifiesta en competencias en el ámbito laboral y en todo ámbito que ponga de manifiesto la superioridad como la ostentación de riqueza, en todas estas circunstancias las mujeres juegan un rol importante. Así, muchas relaciones entre los hombres son relaciones de poder.

Finalmente, es de conocimiento general que la mayoría de los hombres han experimentado violencia desde la infancia, ya sea en sus familias, en la escuela por parte de docentes o compañeros, en el barrio u otros espacios de socialización. Esta violencia causa ansiedad y temor y para ser resueltas requieren gran cantidad de energía; entonces, desde la infancia se cultiva un fuerte temor hacia los otros hombres, temor que no debe ser demostrado porque si se manifiesta cualquier signo de vulnerabilidad, los otros hombres lo humillarán y explotarán para descargar sus tensiones.

Bibliografía

De la BARRA, Zdenka y GARCÍA, Eduardo. 2018. *Dialogando desde el género*. Fundación ATICA. Cochabamba, Bolivia.

De la BARRA, Zdenka y GARCÍA, Eduardo. 2018. *Interculturalidad con enfoque de género en la RRD*. Fundación ATICA. Cochabamba, Bolivia.

De la BARRA, Zdenka y GARCÍA, Eduardo. 2018. *Resiliencia y masculinidades: Hombres en la RRD*. Fundación ATICA. Cochabamba, Bolivia.

GARCÍA, Eduardo. 2001. *Identidades masculinas en América Latina y construcción de una cultura de paz*. Encuentro de masculinidades para una cultura de paz organizado por UNESCO. Santiago de Chile. (Encuentro suspendido por UNESCO).

GARCÍA, Eduardo; SORIA GALVARRO, Carlos y PIMENTEL, José. 2007. *1967: San Juan a sangre y fuego*. Comité Bolivia de conmemoración del XL aniversario del asesinato de Ernesto Che Guevara. La Paz, Bolivia.

IRIARTE, Gregorio. 1976. *Los mineros bolivianos: Hombres y ambiente*. Buenos Aires, Argentina.

JUNG, Carl Gustave. 2002. *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. En: Obra completa Vol. 9. Trotta, Madrid, España.

KAUFMAN, Michael. 1989. *Hombres placer, poder y cambio*. CIPAF. Santo Domingo, República Dominicana.

LAGARDE, Marcela. 1995. *Género y desarrollo desde la teoría feminista: Memoria*. CIDEM. La Paz, Bolivia.

MARQUES, Josep-Vincent. 1992. *Curso elemental para varones sensibles y machistas recuperables*. Papagayo. Barcelona, España.

PLATT, Tristan; BOUYSSSE-CASAGNE, Thérèse y HARRIS, Olivia. 2006. *Qaraqara Charca Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (Siglos XV-XVII): Historia antropológica y ensayos interpretativos*. Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural Editores / University of Saint Andrews / University of London / Inter American Foundation / Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. La Paz, Bolivia.

VARGAS, José Santos. 1982. *Diario de un Comandante de la Independencia Americana: 1814 - 1825*. Siglo XXI. México.

VIEZZER, Moema. 1978. "Si me permiten hablar ...": *Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*. Siglo XXI. México.

Mesa 3.

Discursos de lo humano en objetos y espacios

La ejecución de Gualberto Villarroel

Un análisis desde la biopolítica y la necropolítica

Alejandro Coca Portugal¹

Resumen

Los conceptos de biopolítica o de necropolítica señalan una forma de control y gestión de los cuerpos de los gobernados. Estos mecanismos se emplean para mantener el orden establecido. En este texto se propone evaluar qué sucede con estos conceptos cuando el orden establecido cambia y son los gobernados los que deciden sobre la vida y la muerte de los gobernantes.

Este artículo tiene como objetivo proponer un análisis del asesinato y posterior colgamiento del presidente Gualberto Villarroel, en 1946, desde los conceptos de biopolítica y necropolítica.

Palabras clave: Biopolítica, necropolítica, historia, cuerpos y Gualberto Villarroel.

1. Introducción

En este artículo se analizará el asesinato y colgamiento del presidente Gualberto Villarroel desde los conceptos de biopolítica y necropolítica, con este fin, se realizará primero una descripción del contexto histórico, seguido de algunos conceptos teóricos que guiarán este análisis.

La época que es objeto de estudio se caracteriza por la tensión política y se desarrolla entre 1932 y 1952. Esta tensión fue protagonizada por las élites del país, particularmente por la élite minera, en contra de los civiles y militares de tendencia nacionalista, que inclinaban sus acciones en favor de los sectores más deprimidos del país.

La tensión política se inició con la derrota del país en la Guerra del Chaco², esta marcó profundamente a la sociedad boliviana de aquella época. Los grupos militares de tendencia nacionalista identifican como responsables de la derrota a los gobernantes que provenían de la oligarquía minera y la élite latifundista. Este grupo de gobernantes recibió el apelativo de «la rosca», en este trabajo emplearé esta denominación para referirme a ella.

Esta tensión política tuvo como momento resolutivo la Revolución Nacional de 1952, que entre varias determinaciones cedió el poder al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), aliado político de la logia Razón de Patria (RADEPA). La

¹ Egresado de la Carrera de Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Correo electrónico: cocaportugal22@gmail.com.

² Esta guerra enfrentó a Paraguay y Bolivia desde 1932 hasta 1935. En el periodo posguerra se firmaron tratados que reconocerían que dos terceras partes del Chaco Boreal pertenecen a Paraguay. La capitulación de la guerra y la firma de los tratados dejaron una sensación de derrota en Bolivia, además de dudas sobre la capacidad de las élites gobernantes (Klein, 2011).

Revolución dictó cambios fundamentales, entre ellos, la abolición del pongueaje (aprobada previamente en 1945, durante el gobierno de Villarroel), la Nacionalización de las Minas, el Voto Universal, la Reforma Educativa y la Reforma Agraria. En cuanto a la Revolución Nacional, Zavaleta aclara que: «El victorioso alzamiento boliviano tampoco fue un milagro (...) sino la coronación de una guerra civil por etapas que duró seis años, desde el colgamiento de Villarroel en 1946» (1967: 244).

Es en este contexto que Gualberto Villarroel asumió la presidencia en dos fases: la primera, comienza con un golpe de Estado, él a la cabeza de la junta civil militar fue nombrado presidente provisional entre 1943 y 1944, y culmina con las elecciones generales que él convoca, en este proceso electoral, postula y gana la presidencia; la segunda fase inicia con Villarroel como presidente electo en 1945 y finaliza con su asesinato en 1946.

La logia militar RADEPA con una ideología nacionalista fue un actor determinante durante la presidencia de Villarroel, él fue un miembro activo y quizás el más reconocido.

La inmolación de Villarroel es un acontecimiento histórico recordado por la violencia de sus verdugos, pues su cadáver fue colgado y ultrajado. Sobre este hecho, las preguntas que guiarán este artículo son: ¿cómo se minó el monopolio del Estado sobre el ejercicio de la violencia?, ¿de qué manera desde el cadáver del presidente se envió un mensaje biopolítico y necropolítico? y ¿cuáles son los significados sobre la forma de ejercer política desde los cuerpos?

2. Marco teórico

El filósofo Foucault (1976) explica el biopoder como el ejercicio de poder sobre las decisiones individuales, entendiendo que estas son útiles para la gobernabilidad, es decir, el gobernante se interesa en la sociedad y sus individuos, más que en el territorio, porque los considera un «capital humano» que debe ser rentabilizado, entonces gestiona la vida en función de las ganancias que pueda generar.

Al respecto, López (2013) deduce que la vida es una suerte de «invento reciente» y que de esta nace una dicotomía: «dejar vivir» y «hacer morir», que se transforma en «hacer vivir» y «dejar morir», de acuerdo con el enfoque que promueve la vida con el fin de sacar un rédito de ella. En la lógica de «dejar morir» se sitúa la marginalización y en casos más directos se aplican políticas de exterminio (masacre u holocausto), tales prácticas se entienden dentro del concepto de biopoder.

El concepto de biopoder se aplica al sistema de pongueaje que regía en Bolivia, en el sentido de que los patrones rentabilizaban la vida de sus pongos, los indígenas, a quienes infligían castigos y abusos³. Durante su gobierno, Villarroel propuso la abolición del pongueaje, mientras las élites amenazadas planearon su respuesta dentro del esquema del biopoder.

El concepto de «teatro del terror» (Foucault, 1976) compone también este marco teórico y se entiende como un conjunto de acciones que busca colectivizar el terror, así mediante el castigo individual se disuade a los gobernados de cualquier rebelión que interfiera con la

³ Una expresión de estos abusos fue registrado en la prensa de la época: «En las comunidades indígenas de Joti Joti y Umanata, donde una turba de asaltadores, dirigida por el propio subprefecto Rigoberto Lino y sus parientes el intendente y el corregidor, violaron las mujeres de los indígenas, irrumpieron en la propiedad privada y se llevaron ganado ovejuno y objetos de valor, maltrataron bárbaramente a algunos indígenas y acabaron por llevarse rehenes a las haciendas de ciertos patrones» (Periódico *Inti*, 5 de octubre de 1940, citado por: Wadsworth y Dibbits, 1989: 55).

rentabilidad del «hacer vivir», –en el silogismo de López esto sería «hacer morir» con el fin de mantener el control–. Esta práctica es una estrategia de la necropolítica que además se adscribe al sistema de justicia.

El biopoder en su afán de controlar los cuerpos emplea varios mecanismos, uno de ellos es el «estado de excepción» (Benjamín, 1991), este se activa en momentos críticos (en la guerra o cataclismos), es decir, cuando el gobierno decide quién vive y quién no. Agamben (2004) reinterpreta este concepto y propone que en la actualidad el «estado de excepción es la regla».

En Bolivia, los grupos de poder de aquella época construyeron un estado de excepción permanente, en el que expusieron la vida de los gobernados y de los gobernantes.

Otro concepto útil es la necropolítica, planteada por Mbembe (2011) para explicar cómo algunos gobiernos recurren a la muerte para mantener el orden, en este caso los ejecutores son ejércitos privados o la policía. Estos grupos necroempoderados recurren a métodos violentos y eficaces para controlar los cuerpos y las mentes de los gobernados. Estas acciones se alejan de la práctica sistemática de «dejar morir», pues las acciones de la necropolítica son directas y rápidas. A raíz de esto, Valencia (2012) vislumbra un Estado paralelo e interpreta sus acciones como «necopráticas», es decir, acciones destinadas a infligir dolor y muerte para conservar y lucrar con el poder de «hacer morir».

La práctica política de Bolivia de aquella época se puede comprender bajo estos conceptos, pues estuvo marcada por la biopolítica, la conformación de un Estado paralelo por las élites, la violencia desatada desde el gobierno y también desde los gobernados. Todos estos factores se manifiestan en el desenlace de hechos fatídicos como la Masacre de Catavi, los fusilamientos de Chuspipata y la ejecución de Villarroel y sus colaboradores.

3. Contexto histórico

El suicidio del Coronel Germán Busch⁴ en 1939, mientras fungía como presidente de Bolivia, inicia una etapa de confusión y conflictos. A través de un golpe de Estado toma el poder Carlos Quintanilla⁵ y convoca a unas elecciones que definen la presidencia del General Enrique Peñaranda⁶ (1940-1943).

Durante los gobiernos de Quintanilla y Peñaranda, entre otras medidas, se anuló el decreto de Busch que controlaba las divisas de la venta de minerales, esta es una de las medidas que permiten juzgar las lealtades de estos gobiernos con la rosca minera, ya que desde el Estado se encargaron de defender sus intereses (Céspedes, 1956 y 1966).

3.1 La Masacre de Catavi

En su gobierno, Enrique Peñaranda protegió los intereses de la rosca minera, una de las evidencias más enfáticas es la Masacre de Catavi (Potosí).

Los trabajadores mineros de Catavi exigían a la Patiño Mines, que tenía la concesión del centro minero, una mejora salarial. La respuesta de la compañía minera fue el cierre de la pulpería del campamento (centro de abasto), el corte de agua, la detención de los dirigentes e incluso se negó a pagar los

4 Héroe de la Guerra del Chaco y Presidente de la República desde 1937 hasta 1939. Obtuvo el cargo de Coronel del ejército boliviano, identificado como nacionalista y partidario del proceso político conocido como «socialismo militar». En su gestión, entre varias acciones, buscó el control estatal de las divisas de los minerales, creó el Banco Minero y enjuició a Hochschild, un magnate minero, a quien amenazó con fusilar. Su deceso, definido como suicidio por un disparo, es un hecho que aún genera dudas por lo oportuno que resultó para los intereses de «la rosca» (Céspedes, 1956).

5 En su calidad de Comandante en jefe del Ejército se autoproclamó presidente provisorio, posteriormente convocó a unas elecciones «fraudulentas», en estas salió electo Enrique Peñaranda (Céspedes, 1956).

6 Presidente de Bolivia entre 1940 a 1943, artífice de la masacre de Catavi, aceptó contratos desfavorables para la venta de minerales y metales al Ejército Aliado durante la Segunda Guerra Mundial, y reprimió duramente las protestas en contra de estas acciones (Céspedes, 1966).

salarios (Céspedes, 1966). Finalmente, ante la huelga de los mineros para agudizar la protesta, tropas del ejército el 21 de diciembre de 1942 disparan contra los mineros y sus familias. La intervención militar dejó 19 muertos y 35 heridos.

En la Masacre de Catavi, Zavaleta (1967: 175) identifica el hito que marca el ingreso de la clase trabajadora a la política y además que reemplaza «a los sujetos heroicos por las clases heroicas».

Este fatídico hecho es un antecedente, un punto de quiebre, que evidencia cómo los magnates mineros a través del Estado estaban dispuestos a recurrir a la masacre como método para mantener el control en las minas, garantizando sus ganancias y la producción de minerales.

Entonces, la masacre como expresión de poder es la aplicación de la necropolítica, que al verse imposibilitada de «dejar morir» por la marginación recurre a la masacre para controlar la situación. De este modo, se visibiliza cómo la biopolítica y la necropolítica son el hilo conductor de los eventos de esta época.

3.2 Razón de Patria (RADEPA)

Razón de Patria nació en Paraguay, en Cambio Grande, el lugar de confinamiento de tenientes y subtenientes bolivianos durante la Guerra del Chaco (Barrero, 1976). Esta logia militar nacionalista emerge como una respuesta a la casta gobernante, a quien se identificaba como culpable por el desastre del Chaco. Entre sus fundamentos se encuentra el patriotismo. Y en palabras de Barrero⁷, la logia: «Fue la respuesta del pueblo armado a la casta gobernante» (1976: 35).

La consigna de RADEPA fue salvar y crear una Bolivia poderosa y libre, para lograrlo se organizó en dos escalafones: Razón de Patria con funciones directivas, y Abaroa con funciones ejecutivas (Barrero, 1976).

El núcleo de Radepa controlaba a otro de graduación inferior denominado ‘Abaroa’, y ambos florecieron en el clima ideológico de Cochabamba. La influencia de algunos catedráticos catequistas del Orden y la Jerarquía, idólatras del Estado y de fórmulas puestas de moda por el fascismo, junto con el aprendizaje de materias universitarias, imprimió a los Radepas un sello presuntuoso y fascistoide pero fundamentalmente patriótico y desinteresado (Céspedes, 1966: 135).

El ideal de RADEPA no estaba en controlar los cuerpos, sino en convencer a las mentes de militares y civiles, así lo declaran cuando reclaman ser: «una agrupación netamente militar, integrada por oficiales cuyos corazones se agitan intensamente en el sentimiento viril del amor patrio, convencidos que el culto a la patria constituye la más grande moral» (Barrero, 1976: 383).

Los ideales de RADEPA una vez que tomaron el poder se confrontaron con la realidad y en la práctica emplearon los mecanismos de la biopolítica y la necropolítica de sus contrincantes, tal afirmación se refleja en el destierro de Peñaranda y los fusilamientos de Chuspipata.

Varios fueron los hechos que impulsaron a RADEPA a tomar el poder y retomar los proyectos nacionalistas, entre ellos: la anulación del decreto de Busch que controlaba las divisas de la producción de minerales, la asunción de Peñaranda como presidente y la Masacre de Catavi. El 20 de diciembre de 1943 bajo la consigna de rencausar «la Revolución Nacional» se ejecuta un golpe de Estado liderado por Villarroel (Barrero, 1976).

⁷ Miembro fundador de RADEPA y director de la comisión de redacción de los estatutos de la logia militar.

El golpe realizado por la RADEPA y el MNR fue acusado de ser una maniobra Nazi, por los miembros de la rosca pues en ese momento el país se encontraba en guerra con el eje. Villarroel asume el poder, en un golpe de estado sin muertos ni heridos un 20 de diciembre. Arrestando al General Peñaranda y a varios de sus generales, y mandándolos al destierro (Céspedes, 1956: 164).

El nuevo gobierno fue recibido con recelos por algunos círculos políticos que se vieron influenciados por el contexto de la Segunda Guerra Mundial. Es preciso recordar que el gobierno de Peñaranda se unió a los aliados y declaró la guerra a los países del eje (Alemania, Japón, Italia, etc.), de este modo, la caída de Peñaranda preocupó a algunos sectores, como el Partido de Izquierda Revolucionaria⁸ (PIR) que acusó a Villarroel y al MNR de pronazis y de constituirse en fuerzas bárbaras y fascistas, o en las palabras de sus ideólogos: «El socialismo o la barbarie» (Fernández, 2015: 14).

En un primer momento, por estas acusaciones, la comunidad internacional no reconoció al gobierno de Villarroel. En respuesta, el gobierno redujo la participación de miembros del MNR en su gabinete y expulsó a migrantes japoneses y alemanes del país, y también expropió sus bienes (Céspedes, 1956).

Con estas acciones, RADEPA estabilizó su gobierno, a la cabeza del presidente provisorio, Gualberto Villarroel, quien celebró unas elecciones generales el 2 de julio de 1944. Sobre los resultados de esos comicios, una nota de Hart Preston⁹, en el periódico *Baluartes* (8 de julio de 1944), explicita lo siguiente:

Nadie ha dudado que Villarroel, presidente provisorio sería seguido de Villarroel presidente constitucional (...) Es evidente que la embajada norteamericana apoya decididamente a Villarroel porque dicen 'es nuestro hombre'. (...) Se considera que ni Villarroel ni sus confederados son ni han sido jamás nazis (*Baluartes*, 1944).

3.3 Los fusilamientos de Chuspipata

El gobierno de Villarroel fue acusado de abusos de poder y persecuciones políticas. Barrero (1976) considera que estos abusos emergían de «la peor ala fascista del MNR». Una de estas arbitrariedades fue la encarcelación y fusilamiento de partidarios y dirigentes del PIR, partido político que había conseguido una cantidad importante de escaños en las elecciones generales. Por este tipo de acciones, Barrero (1976) considera que la reformulación del gabinete, reduciendo la presencia de movimientistas, fue una «medida tardía». Una vez más, la opinión de Céspedes, respecto de estos hechos, es diferente:

(...) la política de No-reconocimiento había logrado su efecto inhibitorio. Pérdida la confianza en sí mismo, Villarroel se debatía en la duda. Algunos militares de la Junta, poseídos de un complejo de culpa por antiguas simpatías con Alemania, en un acto psicológico de transferencia miraban más bien a los ministros del MNR como a nazis (Céspedes, 1956: 176).

Empero, más allá de las acusaciones de ambos grupos, sucedieron eventos que exigieron de RADEPA respuestas inmediatas, como el caso de la revuelta armada de 1944 en el departamento de Oruro. Céspedes (1956) y Barrero (1976) denuncian a esa revuelta como un golpe de Estado en curso, que culminó con la detención y fusilamiento, en Oruro, de los instigadores. Las detenciones se extendieron hasta La Paz, en este caso se detuvieron y fusilaron a cinco miembros del PIR (civiles), en Chuspipata, un sector de los Yungas.

⁸ Fernández (2015) describe al PIR como un partido marxista-leninista, fundado en 1940 por José Antonio Arze, no afiliado a la Internacional Comunista, pero sí reconocido por sus posturas pro-soviéticas.

⁹ Ciudadano estadounidense, columnista y fotógrafo de la revista *Life* y del *Time*.

En este contexto destaca la nota redactada por Gustavo Navarro, más conocido como Tristán Marof¹⁰, quien denunció que los ejecutados en Chuspipata fueron llevados al cuartel Calama de La Paz, torturados y ultimados en aquel lugar (Barrero, 1976; Céspedes, 1956). Marof admitiría en 1948 que él se encontraba en Lima cuando redactó esta afirmación y que «parte de ella son ficción literaria», se basaba en la «adivinación propia del político que conoce a su país» (Marof, citado por Céspedes, 1956: 212). Sin embargo, la descripción gráfica de esta nota fue uno de los elementos que consternó y encendió la indignación pública y, según Céspedes, sería el «*Leit Motiv*» de la ejecución de Villarroel en 1946.

Con respecto a los fusilamientos, Zavaleta (1967) escribe:

Históricamente los fusilamientos son una respuesta a la masacre de Catavi. Una represión alevosa y absurda da a lugar una respuesta no menos absurda. Pero los militares de la RADEPA no matan para aleccionar ni para humillar, sino al servicio de un mecanismo terrible y hermético, por una motivación que para ellos era final y sin apelaciones: matan por razón de patria (1967: 170).

Los fusilamientos de Chuspipata son gestos biopolíticos y necropolíticos, mensajes basados en la violencia y la muerte que recuerdan quién detenta el poder y su capacidad de matar. En este caso los gestos emanan desde el Estado y demuestran cómo funcionó la política sobre el cuerpo, ya que RADEPA profundamente idealista eligió ejecutar a sus adversarios. Es preciso considerar que para RADEPA «La patria es la más alta moral», ir en contra de ella con un golpe de Estado, no solo era un acto ilegal sino amoral que debía ser castigado.

Zavaleta (1967) califica a esta respuesta como absurda, sin embargo, en este artículo, propongo que no lo es, en el sentido de que se enmarca en la lógica de su época y la práctica política caracterizada por ser una lucha armada que tuvo como punto de quiebre la Masacre de Catavi, y que a partir de ahí las fuerzas se medían por ejecuciones y masacres. Los mensajes implicaban asesinatos, masacres y ejecuciones públicas, por lo tanto, no son absurdas solo están codificadas en la violencia como mensaje y como testigo de una lucha encarnizada por el futuro del país.

3.4 El Primer Congreso Indígena de 1945

Durante la presidencia de Villarroel se realiza el Primer Congreso Indígena (1945), según Klein (2011), se reunieron alrededor de 1000 *kurakas*¹¹ aymaras y quechuas. La principal resolución de este encuentro fue la abolición del pongueaje, aunque no se hizo efectiva sino hasta que se consolidó la Revolución Nacional de 1952.

Para comprender el impacto de esta medida, se recurre al concepto de biopolítica. El pongueaje no solo fue una parte fundamental de los ingresos de los terratenientes, a través del trabajo y del impuesto indígena, también, y sobre todo fue una institución de poder que permitía el mandato de «hacer morir», como castigo a los cuerpos, y desde ahí producía sus mensajes. Villarroel amenazó esta estructura y pretendió «liberar los cuerpos» de los pongos, al hacerlo golpeó el fundamento colonial de la estructura política boliviana, la estructura mental y, por ende, la forma de practicar la política.

Villarroel es recordado por su célebre frase: «No soy enemigo de los ricos, pero soy más amigo de los pobres», esta actitud sería, en último término, la razón de su ejecución, pues al intentar favorecer a los sectores populares (especialmente campesinos) marginó a la élite. Esta afrenta desesperó a la oligarquía porque

¹⁰ Escritor boliviano marxista leninista, miembro del Partido Obrero Revolucionario (POR) de tendencia trotskista y exiliado político durante la Guerra del Chaco (Céspedes, 1956).

¹¹ Término quechua que designa a autoridades indígenas.

ponía en riesgo el control sobre los cuerpos que ellos detentaban, lo que implicaba la pérdida de su fuente de riqueza, sus privilegios y el dominio del país, y en respuesta decidieron que Villarroel debía morir.

3.5 «La rosca» contra Villarroel

«La rosca» se movilizó a partir de diferentes grupos y partidos políticos, aunque los ejes movilizadores serían el PIR y la logia masónica. Sobre la preparación de la revuelta, Céspedes indica:

La preparación psicológica para los colgamientos se sincronizó con la propaganda en el exterior. José Antonio Arze declaró a la prensa chilena el 22 de febrero de 1946: ‘Estoy seguro de que cuando surja en Bolivia el potente movimiento encarnado hoy en el Frente Democrático Antifascista, los bolivianos antifascistas haremos también una especie de Corte de Nüremberg para castigar a todos los culpables’ (Céspedes, 1966: 244).

Fruto de los fusilamientos de Chuspipata y de la propaganda antigubernamental, nace el Frente Democrático Antifascista, conformado por segmentos del movimiento universitario y algunos elementos de la policía que atribuían un carácter nazi fascista a Villarroel.

Por su parte, Céspedes (1966), ideólogo del MNR, consideró a este tipo de publicaciones como ecos del «rosquismo oligarca» y los denominó el «frente del antifaz», pues sus miembros eran gamonales, agentes de la gran minería, partidos de derecha y algunos aliados de una supuesta izquierda. Un protagonista de esta crisis fue el rector de la UMSA, Héctor Ormachea Zalles, quien era además gran maestre de los masones (Céspedes, 1966; Barrero, 1976), este personaje estructuró la movilización que inmoló a Villarroel.

Una huelga iniciada por el magisterio (simpatizante del PRI) selló el desenlace fatídico (Barrero, 1976), a esta medida se sumaron otros sectores: los obreros ferroviarios, Céspedes (1966) sostiene que

su dirigente, Noel Mariaca, era masón; la Federación Obrera Sindical; los estudiantes de secundaria; y algunos universitarios de la UMSA organizados por Ormachea, quien había sido elegido por el gobierno como árbitro para solucionar la crisis.

3.6 La inmolación de Gualberto Villarroel

El 21 de julio de 1946, una turba enardecida ejecutó a Villarroel en el palacio de gobierno y luego colgó su cadáver y el de sus colaboradores en los faroles de la plaza Murillo.

Para Barrero (1976), la decisión de Villarroel de no disparar a la multitud es la de un «filántropo pasivo cuando lo que se necesitaba era un militar duro»; y según Céspedes (1956) esta fue una decisión «suicida» que enaltece el compromiso de Villarroel con su causa. No obstante, Barrero elogia los últimos momentos de resistencia en el palacio quemado.

Los últimos soñadores, víctimas del fracaso de sus sueños (...) era el último grito de las últimas águilas sobre la última cima descampada, era la voz de los tiempos desaparecidos, la revolución caía con ellos, los esclavos restituían sus cadenas (Barrero, 1976: 271).

Ante la inacción represiva, los movilizados tomaron la plaza Murillo junto con los militares de los regimientos Loa y Tarapacá, quienes con un tanque del regimiento Loa derribaron la puerta del palacio de gobierno. No se esclareció hasta hoy quién ejecutó a Villarroel, aunque La Faye, guardia de honor del Presidente, sostiene que los asesinos son: López Arce del PIR, Meyer Aragón y Roberto Calzadilla, dirigentes universitarios (La Faye, 1975, citado por Barrero, 1976: 156).

Después de la ejecución, la turba desvistió el cadáver y lo arrastró por el corredor para exhibirlo desde uno de los balcones y luego arrojarlo a la multitud. No sería el Presidente la única víctima, esa noche colgaron junto a su cuerpo, a su edecán Waldo Ballivián; Luis

Uria su secretario privado; Roberto Hinojosa, director del periódico *La Cumbre*, quien fue «cazado» en las proximidades de la plaza, ejecutado y colgado; y Max Toledo, jefe de Tránsito, capturado en San Pedro, torturado y ejecutado en la plaza Murillo.

El periódico *Farol* informa de otras ejecuciones posteriores al 21 de julio: Jorge Eguino¹² identificado por el periódico como «Gestapista¹³ del Villarroel-Estensorismo» y José Escobar señalado como el «torturador de la ciudadanía libre de Bolivia». «La cacería» y las ejecuciones de los partidarios de Villarroel continuaron varios días después. Ante estas ejecuciones, nacen voces críticas que ven en la multitud a un monstruo sediento de sangre, en respuesta el *Farol* publica el 30 de septiembre de 1946 que «el pueblo ya no colgará a nadie pero que nadie busque atentar de nuevo contra sus libertades».

Sobre el significado de los linchamientos, Céspedes (1976) indica que estos constituyeron el acto culminante de la propaganda antifascista, pues evocaban a los tribunales de Núremberg, intentando relacionarlos con los castigos a los jefes nazis después de la Segunda Guerra Mundial, asimismo recordarían la ejecución de Mussolini y la posterior exposición de su cuerpo junto a varios miembros del partido fascista.

La muerte de Villarroel es una respuesta dentro del combate que libraron las élites mineras y los grupos militares y civiles de tendencia nacionalista en Bolivia.

Acusar a Villarroel de fascista¹⁴ fue una estrategia de «la rosca» para desacreditarlo, pero después de su ejecución se creó un mito

en torno a su figura de mártir de la Revolución Nacional, así lo registran algunas canciones políticas de la época: «Viva el movimiento, gloria a Villarroel y a Paz Estensoro le espera el poder» o «Con antifaz, sin antifaz, viva Víctor Paz».

4. Conclusiones

Los conceptos de biopolítica y necropolítica se suelen considerar desde una perspectiva vertical, es decir, desde el Estado hacia algún tipo de organización de la sociedad civil; sin embargo, existen eventos, como la inmolación de Villarroel, que renegocian las reglas sociales. Es evidente en este caso el ejercicio consiente de la necroacción, es decir, la turba estaba necroempoderada desde que deciden ejecutar al Presidente y utilizar su cuerpo para configurar un mensaje con fines políticos.

La exposición del cuerpo y la violencia como símbolos de disconformidad probaron la posibilidad de ejercer poder desde los gobernados, en este caso, en contra del Estado. Estas acciones se entienden bajo el concepto de «teatro del terror», donde se castiga a un personaje para advertir a la colectividad, en este caso, la advertencia no era solo para los colaboradores del gobierno, movimientista y radequista, sino a quien apostase ocupar la presidencia vacante.

Es imprescindible aclarar que la turba que mata y masacra mediante el teatro del terror (necropolítica), o en el esquema del silogismo «está haciendo morir», actuó en respuesta a la marginalización de las élites del país. Asimismo, en la disputa del monopolio de la violencia, el asesinato de Villarroel responde a una serie de mensajes que se inician con el intento de un golpe de Estado organizado en Oruro, al que siguieron los fusilamientos de Chuspipata, y que tiene como antecedente más antiguo la Masacre de Catavi. Desde esta perspectiva, se comprende que la concepción de los cuerpos y la gestión de la muerte tuvieron fines políticos.

12 Marof había sindicado a Eguino y Escobar como los torturadores de los diputados del PIR, en el cuartel Calama.

13 La Gestapo fue la policía secreta del régimen nazi.

14 Definir el fascismo es un trabajo largo y no es el objetivo de este artículo, pero no considero que sea un término que defina a Villarroel. No obstante, no puedo descartar que algunos miembros de RADEPA sintieran simpatía o se adscribieran a esta ideología.

Céspedes (1956 y 1966) y Barrero (1976) reconocen en las acciones violentas de la turba la manipulación de la vieja casta gobernante. Aceptar esta aseveración sin matices sería un error, ya que después de la instigación es difícil imaginar que «la rosca» pudiera mantener el control, más aún luego de las ejecuciones, porque en ese breve momento el poder sobre la vida y la imposición de la muerte recaían en la turba y no en quienes estaban en el patíbulo o entre los telones.

Este análisis recuerda que la sociedad no es una víctima en todas las circunstancias, sino que es capaz de apropiarse de las funciones represivas estatales. Así, este evento se comprende más allá del calificativo de «absurdo», pues sitúa a la violencia como el código del «diálogo de los opuestos» que se disputan el gobierno, y es en estas situaciones que el monopolio de la violencia se rompe y no queda claro en dónde reside el control. Con todo, esto no significa de ninguna manera que exista una irracionalidad detrás de los verdugos de turno, sino que más bien es un acto con significado y valor para quienes protagonizan la violencia y para quienes la observan. Creer en la inconciencia de sus acciones, afirmando que no sabían lo que hacían, es negar que ejercieron control sobre los gobernantes, más aún durante las ejecuciones. Entonces, se podría decir que se creó un auténtico «estado de excepción», pues se expuso la vida de los gobernados y gobernantes.

En este marco, planteo las siguientes interpretaciones: primero, el castigo a Villarroel, mediante el teatro del terror, buscaba aclarar cuál sería el destino de quienes desafían a las élites, este mensaje se movilizaría a partir de ciertas capas sociales, esencialmente urbanas que fueron usadas como brazo ejecutor de «la rosca»; segundo, la ejecución de Villarroel es una respuesta a los fusilamientos de Chuspipata, dentro del intercambio de mensajes necropolíticos; tercero, se observa el nivel de autonomía de las necroacciones de la turba que envió un mensaje a los gobernantes en general, y no

eran solo los carabineros o los militares sino los movilizados quienes accedieron al poder, estaban necroempoderados, en este caso se identifica a este hecho como un castigo de la oligarquía, pero también es un precedente para los gobernantes déspotas, pues la turba estaba convencida de que el gobierno de Villarroel había ejecutado y torturado a sus contrincantes.

El análisis de Zavaleta (1967) aporta a comprender el contexto de las interpretaciones planteadas. Según este autor, en aquella época, se había declarado la guerra civil y la lucha de clases.

No soy enemigo de los ricos ‘había dicho Villarroel, pero soy más amigo de los pobres’: pero en la mañana del 21 de julio de 1946, su cadáver colgaba de un farol (...) trofeo mórbido de la venganza oligárquica (...) Estaba visto que, ya entonces que la única manera de ser amigo de los pobres era, precisamente, constituirse enemigo armado de los ricos (1967: 170).

Desde la biopolítica, transformada en el «hacer morir», y la necropolítica que demuestra que el poder reside en la capacidad de matar, los acontecimientos descritos se comprenden como una forma de hacer política de esa época. Entonces, se puede decir que la Masacre de Catavi inaugura este periodo de necropolítica, la respuesta nacionalista asume el mismo tono y lenguaje con los fusilamientos de Chuspipata y finalmente «la rosca» manda un mensaje de restauración a través del cuerpo inmolado de Villarroel, culminando este «diálogo» con la Revolución Nacional de 1952, que también recurre a la violencia organizada.

Cabe recalcar, asimismo, que el minado de la autoridad y del monopolio de la violencia empezó con el intento de golpe de Estado en Oruro, llegando a su punto más dramático y efectivo con la ejecución de Villarroel. Por tanto, es un proceso que responde a eventos específicos, entre ellos las publicaciones de Marof y las declaraciones de Arze.

Con todo, es sugestiva la posibilidad de un mensaje múltiple elaborado por una movilización que expresa su descontento y sin quererlo inicia una discusión valiosa sobre la desaparición de la razón, entonces es posible leer este mensaje «coherente» en el contexto de las necroprácticas de la época, solo así la necropolítica deja oír su voz.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio. 2004. *El estado de excepción*. Adriana Hidalgo S.A. Córdoba, Argentina.

ÁVILA, Francisco y ÁVILA, Claudia. 2010. El concepto de biopolítica en Michel Foucault. En: *A parte Rei. Revista de filosofía*. N° 69 (5): 1-6. España.

BARRERO, Francisco. 1976. *RADEPA y la revolución nacional*. Urquizo Ltda. La Paz, Bolivia.

BENJAMÍN, Walter. 1991. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus. Madrid, España.

CÉSPEDES, Augusto. 1956. *El dictador suicida*. Universitaria S.A. Santiago de Chile, Chile.

----- . 1966. *El presidente colgado*. Jorge Álvarez S.A. Buenos Aires, Argentina.

FERNÁNDEZ, Joaquín. 2015. Orígenes de un desencuentro: el Partido Comunista de Chile ante el Movimiento Nacionalista Revolucionario y la dictadura de Villarroel en Bolivia (1943-1946). En: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. N° 19 (1): 9-39. Chile.

FOUCAULT, Michel. 1976. *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad*. Siglo XXI. Madrid, España.

KLEIN, Herbert. 2011. *Historia de Bolivia*. Editorial G.U.M. La Paz, Bolivia.

LÓPEZ, Cristina. 2013. La biopolítica según la óptica de Michel Foucault. Alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis, Argentina. En: *El banquete de los dioses Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*. N°1:111-137.

MBEMBE, Achille. 2011. *Necropolítica*. Melusina SL. Barcelona, España.

RODRÍGUEZ, Hernán. 2010. *Historia de la fotografía, fotógrafos en Chile 1900-1950*. Centro Nacional de Patrimonio Fotográfico. Santiago de Chile, Chile.

RODRÍGUEZ, Ana María. 2011. Imágenes de un país neutral en el mundo en guerra: el fotoreportaje de Hart Preston (LIFE) sobre Uruguay de 1941. En: *Memorias de la IV Jornadas de Investigación y III Jornadas*. FHCE. Montevideo, Uruguay.

TEJADA, José. 2011. Biopolítica control y dominación, México. En: *Espiral Estudios sobre Estado y Sociedad*. N° 8: 77-111.

VALENCIA, Sayak. 2012. Capitalismo gore y necropolítica en el México contemporáneo, España. En: *Relaciones Internacionales*. N° 19: 83-102.

WADSWORTH, Ana y DIBBITS, Ineke. 1989. *Agitadoras de buen gusto. Historia del sindicato de culinarias (1935-1958)*. Tahipamu-Hisbol. La Paz, Bolivia.

ZAVALETA, René. 1967. *Bolivia el desarrollo de la conciencia nacional*. Diálogo. Montevideo, Uruguay.

Periódicos

BALUARTE. 8 de julio 1944. *Las elecciones del 2 de julio vistas y juzgadas por un periodista americano*. La Paz, Bolivia.

FAROL. 30 de septiembre de 1946. *La derrota de la casta militar*. La Paz, Bolivia.

El no cuerpo de Nuestra Señora de La Paz

Darío J. Durán Sillerico¹

Resumen

El centro histórico de la ciudad de La Paz es una entidad que existe y adolece, vive y envejece, es decir, es un cuerpo urbano. Desde una perspectiva organicista, en este artículo, estudiaré el transcurrir de las estructuras urbanas, funcionales y formales que se desarrollaron desproporcionadamente generando un cuerpo amorfo. Este estado corporal se caracteriza por las enfermedades y los constantes dolores crónicos.

Así, el no cuerpo de Nuestra Señora de La Paz está integrado por capas de historia, vinculadas a partir de su arquitectura u órganos que la componen.

Palabras clave: Ciudad de los cuerpos, cuerpos urbanos, ciudad enferma, patrimonio arquitectónico, Nuestra Señora de La Paz.

1. Introducción

Las ciudades pueden ser leídas desde las perspectivas funcionalistas, estructuralistas, organicistas, clasicistas, post estructuralistas y culturalistas. En esta ocasión, emplearé la noción organicista para estudiar la ciudad, entendida como un cuerpo urbano, que vive y envejece y que, además, existe con muchas dolencias. Cuerpo urbano al que me aventuraré a descifrar según su transcurrir histórico que, claro está, cuenta con su propio valor simbólico, desde el cual se entiende su proceso, sus traumatismos, dolores y enfermedades.

Para leer la ciudad desde una perspectiva organicista, entenderé al centro histórico de La Paz como objeto de estudio, y del que surgen las siguientes interrogantes: ¿cuál es

el papel de la arquitectura como evidencia cultural del casco histórico?, ¿cómo se integran los órganos en su estructura y funciones a los cuerpos de la ciudad histórica?, ¿de qué manera los diferentes agentes patógenos de la ciudad contemporánea afectan al genoma del casco viejo y cómo estos producen lesiones, enfermedades y dolores?

2. Historia, memoria y ciudad

La compleja tarea de gestionar un determinado asentamiento humano que tiene características propias, únicas e irrepetibles en un espacio y tiempo determinado, originan elementos de identidad singular al resto de las ciudades. Algunos de estos elementos son resultado de siglos de historia, en el caso de la ciudad de La Paz están los topónimos originarios del Valle de Chuquiago, y algunos

¹ Arquitecto por la Universidad Católica Boliviana «San Pablo», estudiante de la carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y bailarín con formación en Técnica Clásica por la Escuela de Danza del Ballet Oficial de Bolivia. Áreas de interés: teoría de la arquitectura, historia urbana y patrimonio. Correo electrónico: daratut@gmail.com.

propios de las etapas históricas del país, como la fundación de la ciudad (1548), el Cerco de 1781, la Guerra Federal (1898-1899), el cambio de la sede de gobierno (1899) y la Revolución Nacional de 1952, entre otros.

Por lo anterior, se puede decir que las ciudades poseen una memoria que se expresa en el tiempo como: «manifestaciones materiales e inmateriales heredadas del pasado, que incluyen valores espirituales, estéticos, tecnológicos, simbólicos y toda forma de creatividad (...)» (PRAHS, 2015: 16) que, en otras palabras, se resume como patrimonio. Entonces, se trata de un pasado grabado en las profundidades de nuestra existencia, que nos configura y educa, en tanto seamos habitantes de esta ciudad.

Desde la experiencia tangible de la ciudad, los inmuebles exponen las características de una sociedad específica en cuanto a sus formas de vida, preferencias estéticas, anhelos formales y sueños materiales propios (Solares, 2015). En tal caso, son estos los que representan a las preferencias de varios grupos a lo largo del tiempo, donde la urbe es un elemento de permanencia ante los diferentes cambios históricos.

Para el desarrollo de este artículo, es importante decodificar la historia almacenada de la ciudad que se habita y así custodiarla para las generaciones posteriores. Subsiguientemente, conocer y entender la ciudad es primordial para habitarla.

Por medio de las referencias del cuerpo humano, el cuerpo informe y las deformidades arquitectónico-urbanas se estudiará a La Paz, como una ciudad que está sometida a un ritmo tan acelerado que evita la permanencia, todo en ella fluye, se mueve y cambia. Por estas características, la ciudad mantiene vínculos profundos con su memoria colectiva, la pregunta en este punto es: ¿qué sucede con la evidencia construida de cada uno de sus momentos históricos?

3. Órgano y ciudad de los cuerpos

Un órgano es «un conjunto asociado de tejidos que comparten una estructura y una misma función» (Pérez y Merino, 2009: s/p). Se trata de un conglomerado de pequeñas unidades con configuraciones y atribuciones iguales, estas trabajan en bloque con un mismo fin. En las ciudades cada órgano tiene un rol específico: el órgano cabildo tiene la responsabilidad de administrar; el órgano iglesia tiene atribuciones sobre el culto; el órgano vivienda cumple con la función de cobijar y ser un lugar de descanso; el órgano calle comunica a los edificios y el órgano plaza de armas centraliza a todos.

Si se concentra el análisis aún más en el órgano, la Biología ofrece dos nociones del genoma: genotipo y fenotipo. El primero hace referencia al conjunto de los genes de un organismo y a su información particular y el segundo indica los «rasgos observables» de un organismo que «se trata de manifestaciones del contenido hereditario que han experimentado determinados cambios por la influencia del medio ambiente; es la interacción del genotipo y del entorno» (Pérez, 2017: s/p).

Entonces desde la perspectiva organicista, la ciudad y sus órganos poseen características genotípicas y fenotípicas. La información del genotipo no es visible porque es una configuración no perceptible de la estructura y función, es decir, está ahí pero no es visible; en cambio, el fenotipo es la evidencia material del genotipo, por ejemplo, una plaza no es igual que una iglesia, así como una iglesia es diferente a un cabildo, esto se puede observar en su materialización diferente y particular.

3.1 Cuerpo de los lineamientos

Cualquier asentamiento humano, por lo general, presenta conflictos para controlar su territorio, de esta necesidad –con el fin de evitar el caos y desorden– nacen nuevos sistemas de administración. En América, los modelos de referencia se originaron en una obsesión por el control geométrico, por ello la intervención directa en el entorno proyectó espacios urbanos estándares posible, como una especie de cuadrícula calculada meticulosamente. Esta es una estructura pensada en un genotipo medible y se hace visible en su fenotipo.

La arquitectura del casco urbano de La Paz responde a un esquema hispánico del siglo XVI. En este sentido, las permanencias de su entorno físico pueden ser estudiadas a partir de la extrapolación que Alberto Nicolini (2006) hace del planteamiento de Fernand Braudel (1958), quien propone tres tipos de duración de los procesos históricos: de larga duración (estructura urbana y espacios públicos), de mediana duración (funciones urbanas y usos) y de corta duración (paisaje urbano).

El primer tipo de duración, según Nicolini (2006), explica que la estructura y el uso del espacio urbano condicionan la «larga duración» de la ciudad. Las urbes americanas se configuraron a partir del soporte geométrico de la traza regular de calles rectas y perpendiculares, las cuales originaron manzanas cuadradas o rectangulares, mismas que se subdividían en cuatro partes llamadas solares, estas provienen de la herencia medieval del «trazado reticular o damero» (Durston, 1994: 59). Desde la fundación de Lima en 1535 se determinó que todas las futuras ciudades debían componerse en manzanas que oscilen entre 450 pies y 420 pies de lado y que la cantidad se ajustaría por el número de vecinos y la expectativa de crecimiento de cada urbe. A su vez, el perímetro de la traza se definía por: «la calle de ronda y condicionada por la realidad topo-hidrográfica de cada sitio» (Nicolini, 2006: 869).

El segundo tipo, de mediana duración (funciones urbanas y usos) se concentra en los usos de la ciudad a partir del centro. Corresponde espacialmente al hueco dejado por la plaza de armas, el cual termina siendo un atractor² de actividades permanentes o esporádicas. Se trata de funciones que perduraron en el lugar, pero que van acompañadas de otras menos significativas, y que pasado un tiempo se trasladaron o fueron reemplazadas por otras. La idea de centralidad funcional en la plaza admite suponer que el procedimiento de los fundadores se guiaba por la idea de un «comienzo», algo así como, un origen que establece un orden (Nicolini, 2006).

Al igual que todas las ciudades fundadas por españoles en América, Chuquiago (nombre aymara del valle en el que se asienta la ciudad de La Paz) se enmarca en el proceso de conquista como un centro de control político y económico, en un punto intermedio entre Potosí y Cuzco. En 1549, se eligió como asentamiento de la nueva ciudad Nuestra Señora de La Paz la planicie de Challapampa, al noreste de río Choqueyapu³. Según las recomendaciones de los reyes católicos en las «*Cédulas Reales y Ordenanzas*», establecidas por la *Ley de Indias*, se insiste en que el orden de las nuevas fundaciones en cuanto vías, solares y plazas deben contar con: «(...) el núcleo central donde la Plaza Mayor se constituye en el centro de múltiples funciones y manifestaciones, implantándose la Iglesia Mayor, el Cabildo, la recova y viviendas de comerciantes, autoridades religiosas y políticas» (Orosco, 2007: 2). El diseño urbano del sector español debía ser ortogonal con «calles rectas trazadas a ‘cordel y regla’ paralelas y del mismo ancho» (GAMLP, 2013: 4). Dicha labor fue encargada al alarife Juan Gutiérrez Paniagua, arquitecto y agrimensor, quien además situó los principales edificios públicos y religiosos.

2 Conjunto de valores hacia el cual un sistema evoluciona.

3 Chuquiago proviene del término *Choqueyapu*, que en realidad es *Chuqui yapu*, río de oro (Gabriela Behoteguy, comunicación personal, 2019).

La ciudad en ciernes pasó de un plano abstracto a uno físico, desde el inicio de la construcción de edificios:

(...) los terrenos que quedaban libres se reservaron para los vecinos fundadores más importantes; a cada uno de ellos se le dio un solar (terreno), que abarcaba la cuarta parte de una manzana. Así surgieron las primeras casas, que fueron sencillas construcciones de adobe con techo de paja y con puertas de cuero curtido fijado a un marco de madera (Gerl y Chávez, 2013: 2).

La primera arquitectura en construirse se emplazó en el sector próximo a la plaza principal, las fachadas de los edificios establecieron los límites entre lo privado y lo público. Estos edificios ocuparon las líneas de la traza, consolidando el perímetro de cada manzana, con un sentido de estática que respondía a un canon formal coherente porque unificaba lo construido. Así quedaba definido el paisaje urbano (de corta duración) de un típico asentamiento hispanoamericano:

La manzana compacta, los grandes lienzos de muros ciegos con ornamentación concentrada en las portadas de estilo (...) los atrios de las iglesias conventuales abriendo huecos en algunas esquinas y los mojones de los campanarios de las cúpulas asomando por sobre la edificación doméstica levantada en dos plantas y cubierta con tejas (Nicolini, 2006: 870).

En 1570 la ciudad tenía 30 vecinos⁴ (López, 1998: 26) y 200 habitantes (Arze, 1998: 280). Tres años después (1573) los asentamientos indígenas se consolidaron en las afueras de la ciudad, las «*Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*» de Felipe II establecían la agrupación de los aborígenes de acuerdo a su pertenencia étnica. Los primeros en asentarse fueron los *ayllus* de «Cupi,

Collana, Maacollana y Callapa en San Pedro y en Santiago los Canchis, Canas, Lupacas (Cupi y Checa), Pacaxa, Pucarani y Chinchaysuy⁵» (Barragán, 1990: 86), este último pasó a llamarse San Sebastián; posteriormente se establece Santa Bárbara. Estas reducciones o «barrio de indios» presentaban esquemas urbanos muy particulares que dependían de la iglesia parroquial (hasta la actualidad aún funcionan como marcadores territoriales) y se configuraban en el medio físico del terreno; muchos de ellos mantenían estructuras andinas tradicionales, como la organización en *ayllus* con autoridades cacicales —estructura de los «antiguos señoríos altiplánicos como los Pacajes, Lupacas, Collas», entre otros (Arze, 1992: 376 y Barragán, 1990: 231)—.

En el siglo XVII, la consolidación de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz se debió al crecimiento demográfico⁶ y al comercio vinculado a la producción minera y agrícola de la región. En este contexto se establecieron diferentes órdenes religiosas que edificaron iglesias y tipologías arquitectónicas de orden conventual que modificaron aún más el perfil urbano y la densidad construida. A su vez, estos espacios se fueron constituyendo en hitos de carácter sagrado, que resaltaron por «sus volúmenes complejos, sus atrios, sus campanarios, sus fachadas y sus portadas» (Nicolini, 2006: 880). Esta arquitectura religiosa fue estudiada por Mesa y Gisbert (1978), quienes establecen que los primeros en residir en la ciudad española fueron los Mercedarios a una cuadra de la plaza mayor, el mismo año de su fundación, luego los Jesuitas con el Loreto, los Agustinos, los Dominicos y los Juandedianos, estos últimos pusieron en funcionamiento el primer hospital para hombres en el siglo XVII.

5 San Pedro y Santiago de Chuquiago tenían un esquema similar de organización a las «comunidades andinas», pues compartían territorio y estuvieron divididas en dos parcialidades.

6 El cálculo es relativo, ya que no se cuenta con registros. A mediados del siglo XVII La Paz pudo tener entre 6.000 a 8.000 habitantes; para 1675 se cuenta con una población de 12.600 habitantes. Y a finales del siglo XVIII, la estimación fluctúa entre 20.000 y 40.000 habitantes, según la fuente que se consulte (López, 1998: 35-37).

4 Vecino no es sinónimo de habitante, «sino que se refería concreta y exclusivamente a un español, dueño de encomiendas, que tuviera ‘casa poblada’ en la ciudad» (Arze, 1992: 376).

En contraste, las casas de religiosas femeninas se establecieron recién a mediados del siglo XVIII, siendo el monasterio de las Concepcionistas el primero y el de las Carmelitas el segundo. Este establecimiento tardío se debe a que los conventos femeninos debían fundarse en ciudades muy bien consolidadas, es decir, que cuenten con todos los elementos de una urbe hispanoamericana.

Este esquema de organización se mantuvo durante todo el régimen colonial en Nuestra Señora de La Paz; a pesar del crecimiento de la ciudad que estaba condicionado por su accidentada topografía, ya que entre más se construía hacia las periferias, por el crecimiento demográfico, más difícil era conservar el trazado cuadrículado español.

Durante la primera mitad del siglo XIX se desarrollaron los movimientos de emancipación y el nacimiento de Bolivia como República. Empero, este cambio estructural no se reflejó en el orden urbano colonial, puesto que se continuó con el esquema previo de damero vigente por más de dos siglos y medio (Orosco, 2007: 4).

En 1870, la Ilustración proveniente de Europa trajo una nueva forma de intervenir la ciudad, estos referentes ya no eran hispanos, sino franceses (Rossells, 1997: 224). Así desde una perspectiva de «mejoras», se produce la modernización con la «ampliación de calles, paseos, creación de alamedas». En suma, se ponen en marcha varios «programas de embellecimiento» que incluían el ajardinamiento de la plaza Seca Española, la creación de espacios públicos recreativos y la construcción de edificios con un alto valor simbólico de «carácter gubernamental, administrativo y cultural» (Orosco, 2007: 5).

A principios del siglo XX, La Paz se consolida en la ciudad más importante de Bolivia, como resultado del traslado de los poderes Legislativo y Ejecutivo desde Sucre

(Arze, 1992). El cambio de la sede de gobierno se implanta en la estructura ortogonal de «larga duración» del esquema hispano, pero también genera la transformación del uso del espacio urbano (mediana duración) y en la necesidad de nuevos edificios administrativos. Estos cambios se reflejan en la densificación de la construcción de las viviendas, es decir, se edifica en los terrenos disponibles.

En paralelo, el paisaje de la ciudad (corta duración) como imagen urbana va cambiando. La nueva arquitectura contradice la «homogeneidad de la ciudad colonial» que se caracterizó por inmuebles de uno o dos niveles, en el paisaje previo solo las iglesias destacaban por su altura (Orosco, 2007: 5). Así los nuevos edificios empezaron a competir por el horizonte urbano.

En términos generales, el siglo XX se caracteriza por la alta densificación de las manzanas de la ciudad y la sustitución de los edificios coloniales y republicanos por construcciones de mayor tamaño que contrastan en forma, materialidad, tecnología y estilo. De este modo, las manzanas sacrifican la homogeneidad en pro de una arquitectura difusa y deforme.

En esta dinámica, los márgenes se tornan rígidos e imposibilitan a la ciudad reaccionar a eventualidades, en otras palabras, la ciudad depende de principios estáticos donde toda posible intervención se enmarca en los estándares rígidos del trazado urbano de una estructura de larga duración. La cualidad de «alineamiento» obliga a que las vías y los recorridos estén predeterminados y controlados por una jerarquía fuerte, al grado que las inclusiones de grandes edificios deben condicionarse al diseño de damero. Pero, ¿cómo esta situación de paisaje, función y estructura del trazado español reacciona en la ciudad contemporánea?, ¿es un factor que puede adaptarse a los usos del centro histórico?

3.2 Cuerpo humano y ciudad

El cuerpo humano es un instrumento útil para reflexionar sobre las dinámicas de la ciudad. El arquitecto e ingeniero romano Marcos Vitruvio, en el siglo I a.C., empleó las relaciones antropomorfas del cuerpo humano como conexiones geométricas para establecer las proporciones correctas de orden y equilibrio en los estilos arquitectónicos de su época. A su vez, la cultura clásica empleó a la idea del cuerpo humano como imagen de Dios, permitiéndole así al cuerpo trascender de la idea material a un supuesto «orden universal». De esta concepción deriva la identificación del cuerpo como un ideal que se traduce en términos geométricos, en formas puras; en palabras de García es: «la secuencia ciudad/cuerpo/geometría se transformó así en ciudad universal/cuerpo, ideal/geometría exacta (...)» (2004: 132), esta noción que parece incuestionable fue asumida por el impulso de la modernidad.

En contraposición, la situación contemporánea rechaza la idea de aceptar «conceptos universales». En este sentido, la ciudad y el cuerpo adquieren una nueva perspectiva porque se convierten en elementos de reflexión poshumanista y posmodernista, presentándose más bien como un «cuerpo ambiguo, contradictorio y singular» (García, 2004: 131). Pero, ¿cuál es su condición y su estado de salud?, ¿cómo se relacionan las estructuras originales con los usos actuales?

Los avances de la medicina a principios del siglo XX definieron que la higiene y la asepsia eran los valores ideales de la sociedad. En este sentido, Le Corbusier (citado por García, 2004: 133) afirma que la casa tradicional de cualquier ciudad histórica es una incubadora de enfermedades, algo así como un catalizador del cáncer o la tuberculosis que debía ser extirpado. Por ello, los edificios anteriores a la modernidad fueron considerados como material desechable, aquello que debía eliminarse para el provecho de todos; en suma, destruir lo existente para construir algo «mejor».

Bajo esta mentalidad colectiva de descarte se entiende la situación de precariedad y vulnerabilidad de los edificios históricos. Por ejemplo, una casa familiar del centro paceño que fue concebida y construida como vivienda se modifica, por su buena ubicación comercial, para albergar actividades diferentes a las originales, estas modificaciones ocasionan su descomposición al grado de convertirla en una estructura deforme.

3.2.1 El cuerpo vulnerable: enfermedad y deformidad

La enfermedad es un proceso que enfrenta un ser vivo cuando padece de una afección. Las causas son variadas y provienen de agentes internos como externos (bacterias, parásitos, virus) que alteran el estado fisiológico. Etimológicamente proviene del latín *infirmitas* que significa «falta de firmeza». El *Diccionario médico Teide* la define como:

El conjunto de alteraciones morfológico estructurales que se produce en un organismo como consecuencia de un agente morbígeno interno o externo, contra el cual el organismo no tiene la capacidad de oponerse o consigue enfrentarlo con la suficiente fuerza (Pérez, 2012: s/p).

La enfermedad, según Escribano (2015: 74), está sujeta al cuerpo de quien la padece y se caracteriza «por la irrupción del desorden y la experiencia de la alienación, que conlleva un nuevo modo de estar en el mundo». Las facultades motoras se pierden, la espacialidad del entorno cercano se reduce, el tiempo de las acciones cotidianas es más lento, «la imagen o el estilo corpóreo» se transforma e incluso se pierde la postura vertical del cuerpo (Escribano, 2015: 74).

La Paz, en tanto ciudad enferma, experimenta dos condiciones: por un lado, la situación física como evidencia material y, por otro lado, la experiencia a partir de la percepción. Existe una situación de dependencia entre ambas porque lo físico es evidencia de la sensación del cuerpo, y

el cuerpo demuestra que el físico adolece porque está con vida. Ambas se relacionan estrechamente con el fenotipo (lo físico) y el genotipo (lo perceptivo) del genoma urbano que adolece.

Un ejemplo claro de arquitectura enferma es la casa Agramont en la plaza Murillo, ubicada en la calle Ingavi esquina Junín. El gran tamaño de esta edificación permitió albergar en los últimos años: un conventillo, el depósito de la imprenta Última Hora, el Repositorio Nacional, una botica, un restaurante, entre otros. El 2013, a causa del descuido de su soporte material, colapsó un muro del primer piso (Página Siete, 2018) y en la actualidad las fachadas exteriores se caen a pedazos, tanto que las cornisas y platabandas fueron enmalladas para que ningún desprendimiento hiera a los transeúntes. Víctima de este cuadro patológico, el edificio se desvanece.

Martínez (2005) define al envejecimiento como «un proceso natural del desgaste y la disminución del funcionamiento eficaz de órganos y tejidos» (citado por Jiménez, 2015: 90). La ciudad envejece cuando los sistemas en cuyos órganos están insertos pierden validez; no caduca por su edad, sino por la inadaptabilidad de sus rígidas estructuras. El cuerpo de la ciudad pierde flexibilidad porque sus posibilidades se limitan al mínimo movimiento y su velocidad para el cambio es lenta porque no encuentra energías para recuperarse del cansancio crónico. Subsiguientemente, la ciudad contemporánea está parálitica, carece de independencia y teme a cualquier situación que pueda dañarla.

Esta visión, al igual que el «imaginario social que estigmatiza la figura y presencia del anciano, cuando ello es producto de un prejuicio socializado» (Jiménez, 2015: 90), identifica a los órganos arquitectónicos de la ciudad como deformes, resultado de las múltiples mutilaciones e hipertrofias. Este es un esquema que responde a los «agresivos agentes externos (...) de dinámicas económicas extremadamente complejas, dinámicas sociales extremadamente conflictivas y dinámicas

culturales extremadamente inestables» (García, 2004: 136).

Por consiguiente, los órganos de la ciudad actual son deformes y desaparecen a merced de la especulación comercial de su ubicación central. Estos órganos sufren mutilaciones constantes porque se considera que es mejor extirpar antes que curar; son amorfos porque carecen de personalidad en su estructura arquitectónica ecléctica; y padecen hipertrofias porque en su interior albergan conventillos hacinados o porque su estructura soporta excesos de volumen y altura.

3.2.2 Ciudad informe

Bajo estas condiciones se puede pensar en la ciudad informe como un cuerpo sin órganos, siendo más bien agrupaciones de comportamiento unificado que carecen de contornos y estructuras internas. En esta amorfia, la estructura no es jerárquica, puesto que no tiene uno o varios órganos que comanden al conglomerado, ya que cada uno tiene un funcionamiento diferenciado; subsiguientemente, su funcionamiento es similar a las colonias de bacterias, hongos, corales, esponjas, etc. La ausencia de estructura permite concebirlos en una movilidad continua que origina la coordinación de elementos sin relación, es decir, una vinculación no especializada que siempre está activa y transformándose.

Para una mejor comprensión, García (2004) hace referencia a la «amalgama urbana indiferenciada» de formas y funciones de un mismo edificio. Por ejemplo, una casa histórica que fue concebida como vivienda de tipología patio; pero que, con el paso del tiempo y las nuevas necesidades, fue reformada para habilitar tiendas o restaurantes que oferten sus servicios cerca de la vía o vías adjuntas; cuyo ingreso principal y zaguán se acondicionaron para la venta de alimentos o bebidas; el primer patio –todo deformado– reúne negocios que se acomodan a las pequeñas habitaciones, las cuales quedan de la división de la antigua casa en todos los

niveles existentes; el segundo patio habilitado para el alquiler de cuartos y las dependencias comunes de baños y otros servicios. En este caso, el problema no proviene tanto por la partición del edificio, sino por la inexactitud de la responsabilidad de sus residentes. Los muchos propietarios, inquilinos de años y arrendatarios provisionales convierten al edificio en un bien de nadie, es decir, no hay quien se ocupe de su cuidado.

El resultado es la creación de un sistema de cristalografía producto de un germen introducido en una materia amorfa e inestable que comunica su estructura a la molécula vecina, y esta a la próxima, hasta que crean una sustancia que se supone estable.

Retomando el ejemplo, es preciso señalar que el sistema de propiedad que funciona en las edificaciones de tipología casa patio depende directa o indirectamente de la proximidad de un edificio institucional en el que se realice trámites burocráticos. Puesto que, cualquiera fuese el tipo de trámite, la institución exige diferentes requisitos que se ofertan en espacios aledaños: fotocopias de documentos; pago de aranceles (con sus respectivas copias); alguna ayuda de abogado, notario u otro profesional que verifique con ojo experto la precisión de los folios; inclusive la señora del quiosco que vende el folder del color específico que debe estar rotulado con la puntabola que ella también vende; solo por mencionar algunos. Así las instituciones del casco urbano generan dependencias a su alrededor que, localizadas estratégicamente, activan el sector. Esta dinámica de cristalización se repite exponencialmente en varios lugares del casco histórico paceño.

4. Consideraciones finales

Comencé este artículo con varias interrogantes acerca del patrimonio arquitectónico en la ciudad de La Paz y su implicación en el desarrollo. El enfoque organicista del análisis arquitectónico

urbanístico me permitió exponer la condición corporal del centro histórico que está conformada por diferentes órganos, los cuales generan estructuras de relación y pertenencia de características genotípicas y fenotípicas.

La ciudad es un cuerpo con criterios de lineamiento en su estructura urbana y sus espacios, en sus funciones urbanas y usos, así como en su paisaje urbano. Esta morfología fue condicionada por la modernidad que trajo consigo los requisitos de higiene y asepsia, que identificaron al entorno arquitectónico preexistente como material de descarte. Así cundió la idea de pasar por la tabla rasa a todo lo existente para construir algo nuevo que sea «mejor» a lo anterior.

La noción de cuerpo vulnerable enfermo y deformado expuso una urbe avejentada, junto a la inflexibilidad de adaptarse. A esta ciudad le mutilaron varios miembros que la convierten en un cuerpo desproporcionado, amorfo e hipertrófico. Por ello, en este artículo analicé a la ciudad como un cuerpo sin órganos, caracterizada por una aparente falta de estructura, e invadida por el germen de la cristalografía que contagia paulatinamente cada órgano.

No obstante, aclaro que pretendo romper con las nociones puristas que esgrimen la intocabilidad de los edificios históricos, puesto que considero que, siempre que lo requieran, podrían ser adaptados a los nuevos usos, en tanto exista control en cualquier tipo de sus alteraciones. Todo tiempo histórico tiene su necesidad de ser y su merecimiento de ser, mientras, conviva en un mismo espacio con distintas historicidades del casco urbano paceño.

Finalmente, después de estas reflexiones sostengo que el no cuerpo de Nuestra Señora de La Paz es el conjunto indefinible de uno solo, porque es el conglomerado de varios cuerpos, donde sus órganos como edificios arquitectónicos forman parte de su historia.

Bibliografía

ARZE, Silvia. 2016. *Plaza Alonso de Mendoza Churubamba encrucijada de culturas, tiempos e identidades*. Silvia Arce (Ed). Pensamiento Paceño. La Paz, Bolivia.

----- La ciudad y su historia. En: *La memoria de las ciudades. Bibliografía urbana en Bolivia 1952-1991*. Godofredo Sandoval (compilador). ILDIS – CEP. La Paz, Bolivia.

BARRAGÁN, Rossana. 1990. *Espacio urbano y dinámica étnica: La Paz siglo XIX*. Hisbol. La Paz, Bolivia.

DURÁN, Darío. 2016. *Montaje de escenarios portátiles para ballet clásico en fachadas patrimoniales*. Proyecto de grado para la obtención del grado académico de Licenciatura en Arquitectura. Universidad Católica Boliviana «San Pablo».

DURSTON, Alan. 1994. *Un régimen urbanístico en la América Hispana colonial: El trazado en damero durante los siglos XVI y XVII*. <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/9531/000313180.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (consultado el 19 de julio de 2019).

ESCRIBANO, Xavier. 2015. *Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad*. <http://www.scielo.org.co/pdf/cohe/v12n23/v12n23a03.pdf> (consultado el 23 de julio 2019).

GERL, Carlos y CHÁVEZ, Randy. 2013. *La Paz colonial, un paseo por la historia de la ciudad*. Gobierno Autónomo Municipal de La Paz. <http://www.leyendario.com/wp-content/uploads/2018/07/La-paz-Colonial.pdf> (consultado el 15 de julio de 2019).

GARCÍA, Carlos. 2004. *Ciudad hojaldre. Visiones urbanas del siglo XXI*. Editorial Gustavo Gilli, S.A. Barcelona, España.

JIMÉNEZ, Marco. 2015. *El envejecimiento y la muerte: un enfoque filosófico*. <http://revistas.unife.edu.pe/index.php/phainomenon/article/download/110/51/> (consultado el 24 de julio de 2019).

LEMA, Ana María; BARRAGÁN, Rossana y MENDIETA, Pilar. 2015. *Bolivia su historia. Tomo IV. Los primeros cien años de la República, 1825-1925*. Coordinadora de Historia. La Paz, Bolivia.

LÓPEZ, Clara. 1998. *Alianzas familiares: élite, género y negocios en La Paz, siglo XVII*. IEP. Lima, Perú.

MESA, José y GISBERT, Teresa. 1978. *Monumentos de Bolivia*. México y La Paz. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

NICOLINI, Alberto. 2006. *Estructura y usos del espacio en la ciudad hispanoamericana en los siglos XVII y XVIII*. Artículo presentado al Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-Americano 2006. Tomo I, páginas 868-882. Ouro Preto, Brasil.

OROSCO, Gonzalo. 2007. *Tipologías arquitectónicas del centro histórico de Sucre*. PHAHS. Sucre, Bolivia.

PLAN DE REHABILITACIÓN DE LAS ÁREAS HISTÓRICAS DE SUCRE. 2015. *Saberes Patrimoniales y Turísticos*. Gráfica Offset ARMICO. Sucre, Bolivia.

PÉREZ, Julián y MERINO, María. 2009. *Definición de órgano*. <https://definicion.de/organo/> (consultado el 24 de julio de 2019).

PÉREZ, Julián y GARDEY, Ana. 2008. *Definición de enfermedad*. <https://definicion.de/enfermedad/> (consultado el 24 de julio 2019).

PÉREZ, Julián. 2017. *Definición de fenotipo*. <https://definicion.de/fenotipo/> (consultado el 24 de julio 2019).

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. 2019. *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/?id=2PoFcRh> (consultado el 24 de julio de 2019).

ROSSELLS, Beatriz. 1997. Las frustraciones de la oligarquía del Sur. Cultura e identidad en Chuquisaca del XIX. En: *Bolivia su historia. Tomo IV. Los primeros cien años de la República, 1825-1925*. La Paz: Coordinadora de Historia.

SOLARES, Verónica. 2015. *Preexistencias arquitectónicas* [material de aula]. Universidad Católica Boliviana «San Pablo». La Paz, Bolivia.

Periódicos

ALANOCA, Gabriela. 2018. La Casa Agramont se convertirá en un centro de conservación. En: *Página Siete*, 10 de marzo de 2018. La Paz, Bolivia.

Entre el Paisaje Cultural, la apropiación y los riesgos. Reflexiones sobre el territorio y la protección de Llojeta (La Paz)

Ana Patricia Huanca Paco¹



Paisaje Singular. Fuente: Huanca (2018).

Resumen

El paisaje está compuesto por el territorio y por una parte perceptiva que evoca el imaginario social, la memoria y la historia de los sitios. Todos estos elementos están en continuo cambio, evolución y transformación por los sucesos culturales del ser humano.

En este artículo se comprende al cuerpo como componente sociocultural y al espacio como un paisaje con bienes materiales e inmateriales en su territorio, este patrimonio es producto de la herencia del cuerpo cultural en un espacio inicialmente natural. Bajo esta consideración, se entiende a Llojeta como un Paisaje Cultural, un espacio moldeado desde la construcción espacial humana en un entorno inicialmente natural y del que hoy solo se observa remanentes, pequeños intersticios naturales, que se analizarán desde una experiencia práctico-sensible. Finalmente, el análisis presentará desde el contexto social a un territorio construido y deconstruido, carente de identidad para quienes lo habitan, y que está presente en el imaginario social de algunos.

Palabras clave: Paisaje Cultural, territorio natural, apropiación, asentamiento y Llojeta.

¹ Licenciada en Arquitectura por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Magíster en Paisaje, Patrimonio y Estudios Territoriales del Instituto Internacional de Formación Ambiental (Madrid, España). Especialista en paisajes culturales de la Dirección General de Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura y Turismo. Correo electrónico: anapatricia.8arqt@gmail.com.

1. La tragedia para muchos

La zona paceña de Llojeta posee una peculiar característica morfológica que la dota de una carga poética, tal como lo expresó el poeta Sáenz: «el total de las vibraciones positivas con que se nutre la ciudad se encuentra en Llojeta...» (2012: 50). El paisaje de Llojeta sirvió de inspiración a muchos artistas y poetas, también fue el lugar donde algunos decidieron morir, como el pintor Cecilio Guzmán de Rojas (Página Siete, 2011).

El 30 de abril de 2019, Llojeta fue noticia por un mega deslizamiento en el que murieron 2 personas y 88 familias perdieron sus hogares y aún están alojadas en campamentos cercanos al sitio afectado. La causa de la tragedia habría sido la sobrecarga en la ladera noroeste que en años pasados albergó al botadero municipal de la ciudad de La Paz. Sin embargo, esta catástrofe no fue la primera de la zona, sino la cuarta, la primera corresponde al 15 de enero de 1987, la segunda al 4 de marzo de 2003 y la tercera fue el 22 de enero de 2018 (PNUD y GAMLP, 2003: 21). Entre las causas señaladas están: las altas pendientes, las aguas subterráneas, la erosión hídrica, las características geológicas, las construcciones irregulares, la falta de drenaje, las infiltraciones de agua y la sobresaturación del suelo por los asentamientos humanos que se apropiaron y fraccionaron el territorio.

La ciudad de La Paz posee una forma cóncava por lo que se la considera una ciudad compacta, presenta áreas periurbanas con pendientes en su perímetro y remanentes naturales urbanos en varios sectores. La resistencia del suelo varía de acuerdo al sector, sin embargo, las áreas que presentan más riesgo son las que se encuentran en las laderas. Estas áreas no urbanizadas y sin planificación, consideradas naturales, después de entrar en contacto con las acciones humanas fueron modificadas para responder al bienestar social y económico hasta perder su atractivo natural y la relación socio espacial que antes las caracterizó.

Así, en la ciudad de La Paz se tejieron y configuraron diferentes paisajes culturales, cada uno con una particular característica de la construcción natural humana del territorio. En este contexto, el presente artículo plantea reflexionar sobre una interrogante: ¿Es adecuado habitar áreas, con singulares características morfológicas en la ciudad de La Paz, pero reconocidas por ser zonas de riesgo, que mantienen una estructura original y natural, y con poca incidencia de las acciones del ser humano?

2. Elementos conceptuales para entender la ocupación del suelo y su interacción con el ecosistema

En las ciudades de América Latina y el Caribe su densidad poblacional en las áreas urbanas es relativamente baja, porque el habitante no reside en estas por la demanda de «uso de suelo» y decide habitar áreas periurbanas. Esta problemática se manifiesta en las periferias o laderas de las áreas urbanas de Sudamérica, donde se abaratan los costos de los terrenos, se amplían áreas de edificación, se construye sin autorización y sin regularizar los papeles del inmueble, estas acciones restan superficie a las áreas verdes que son de potestad de la entidad territorial competente, consecuentemente estas intervenciones devalúan la calidad de vida y el bienestar del ser humano que las habita. Los espacios restantes que no han sido habitados son denominados remanentes urbanos y se constituyen en ecosistemas que aún mantienen especies nativas vegetales y animales, y en la actualidad no se cuenta con medidas de acción para la preservación de la biodiversidad de estos ecosistemas.

En cuanto al Paisaje Cultural, en este artículo se considera que cada uno posee una identidad denominada *Genius Loci*, el espíritu protector del lugar que es lo inmaterial, lo que se halla en el imaginario de la gente, lo que fue, es y será el lugar, lo que simboliza y quizás lo que ya no existe de manera física, pero sí en los recuerdos (Enero, 2017). Por otra parte, el territorio en cuestión es concebido como

un artefacto que contiene especies, elementos y acontecimientos que configuran el paisaje (Mazurek, 2012). La «trabazón» entre el desarrollo del ser humano en el territorio es posible cuando este se redescubre más allá de lo que ofrece la Madre Tierra y la mera unión física de rocas y ríos, hay que buscarla en la cultura y en el arte (Terán, 2007), así adquiere una significancia histórica y un carácter cultural percibido por el ser humano en el diálogo de las formas que se plasman en el espacio tiempo². En este sentido, la interacción de los componentes físicos, biológicos y humanos devienen en una estructura inestable en constante transformación y de percepción plurisensorial, que puede estar conformado por un sistema natural, seminatural o transformado, este concepto holístico e integrador recibe la denominación de Paisaje Cultural.

3. El desarrollo y crecimiento de la ciudad de La Paz

La ciudad de La Paz se encuentra enclavada en un cañón rodeado por montes y montañas de gran altitud, ocupa una cuenca originada por un hundimiento y profundizada por la erosión del río La Paz y sus afluentes. Sus características geomorfológicas hacen notar su relieve irregular y complejo, entre serranías, quebradas, terrazas, llanuras y laderas aluviales anchas y estrechas, «resultado de eventos geológicos ocurridos durante el Plioceno y Cuaternario» (Ecología de Bolivia, 2004: 55).

El valle paceño con grandes cualidades geomorfológicas fue habitado por diferentes sociedades que plasmaron en el territorio la evolución y el desarrollo de su cultura. Los asentamientos también sirvieron para el desarrollo de la Colonia, la República y la ciudad contemporánea, en cada periodo la expansión urbana creció modificando el territorio y adaptándolo a sus requerimientos.

² Este es reconocido como valor universal excepcional por la UNESCO en 1992, con el objetivo de preservar la calidad del medio en el que viven las personas y las especies animales y vegetales, mejorando la utilización productiva y sostenible de los espacios, sin perder de vista su carácter dinámico, promoviendo la diversidad social y funcional.

Todos estos aspectos se conjugaron hasta plasmar una nueva conformación y reorganización del espacio. Así, tras varios periodos, revoluciones, cambios de poder y reestructuraciones urbanas, la ciudad creció paulatinamente sin planificación y acompañada por el fenómeno de migración. En suma, se generó una apropiación espacial ilegal de laderas, sin principios urbanísticos u ordenamiento territorial.

Esta segregación social, espacial, económica y cultural ha devenido en una ciudad fraccionada con un ecosistema alterado, en la que resaltan los remanentes urbanos naturales inhabitados hasta cierto tiempo por sus características geomorfológicas, aunque hoy en día se constituyen en superficies de negocio para empresas inmobiliarias. En este proceso la ciudad se vio y se ve saturada por el crecimiento de la población en áreas no aptas para ser habitadas.

Como consecuencia, en la actualidad, la gente perdió el sentido de pertenencia al sitio, debido a la apropiación de terrenos, detrimento de ecosistemas y hábitats, de este modo se observa a los sitios como una porción de terreno, algo físico para lucrar, un espacio para el desarrollo y sin identidad.

4. El imaginario del paisaje, entre los ladrillos de la ciudad

En La Paz, ciudad que se funde con sus cerros, nevados y el Illimani, destacan por su belleza varios atractivos naturales, como el Valle de las Ánimas, la Muela del Diablo, el Valle de la Luna y del Sol, la zona de Llojeta y las laderas que caracterizan a la hoyada (**Figura 1**), los cuales componen un paisaje singular en combinación con los ladrillos de color naranja y las áreas verdes. Este paisaje al caer la noche se torna singular por las luminarias que dirigen la mirada del espectador.

El cerro de Llojeta es uno de los atractivos naturales más cercanos al área urbana, su nombre de origen aymara se traduce como



Figura 1. Paisajes de la ciudad de La Paz. **Fuente:** Huanca (2018).

«se hunde». Este cerro es místico, con carga poética por su particular morfología, y está compuesto por farallones arcillosos de fina greda, moldeados por la lluvia, el granizo y el viento frío. Cuenta con una superficie de 1.610 hectáreas, y aún conserva sus características geomorfológicas naturales (GAMLP, 2011: 33), y alberga a especies nativas de fauna y flora en peligro de extinción. Y hasta cierta época la zona fue considerada como un paraíso natural, también por su cercanía con la urbe fue un espacio favorito para ser «apropiado» por la población que reconfiguró la calidad y el uso del paisaje en diferentes momentos.

Antiguamente, Llojeta fue conocida por su producción de verduras y frutas, no contaba con caminos y se ingresaba a pie o mediante burros y caballos desde Sopocachi. Los primeros asentamientos datan de 1582, y ya en 1958 y 1980 se registraron deslizamientos y temblores, que indicaban la inestabilidad del terreno.

En 1972 se instaló en la zona el botadero municipal de la ciudad, la acumulación de diferentes tipos de basura, cubiertos con capas de tierra, generó la inflamación de sus suelos, o lo que se conoce como biogás, los pobladores aprovecharon este efecto para instalar hornos de ladrillo que actualmente siguen en funcionamiento. Estos son reconocidos como los primeros asentamientos urbanos, sin principios de planificación, en un sitio caracterizado por los riesgos geológicos.

En este artículo el análisis se enfoca en el distrito de Llojeta (Macrodistrito 1 Cotahuma de La ciudad de La Paz), específicamente en los barrios de Bajo Llojeta, Rosal, Vergel e Inka Llojeta (**Figura 2**). Este espacio, pese al asentamiento humano que modificó la identidad del paisaje, aún presenta superficies con características geológicas con un amplio valor paisajístico y natural, y con especies nativas de fauna y flora (Rodríguez, 2008: 20).



Figura 2. Plano de ubicación del área de análisis. Fuente: Elaboración propia.

No siempre existe una coincidencia entre lo real (tangible) y lo imaginado (percepción). La «imagen» como una propiedad fundamental de la ciudad y la estructura imaginística, determinada por los elementos visuales, tienen la propiedad de evocar imágenes en la memoria del habitante, a través de diversos recorridos. Lynch (1998: 17) resalta que la «imaginabilidad» que desarrolla el ser humano de la ciudad se percibe como una «experiencia práctico-sensible» y así se guarda en la memoria. Un espacio se convierte en parte de la historia cuando el imaginario de la gente se modifica, ya sea porque se quiebra, se transforma, evoluciona, o se pierde por las mismas acciones del ser humano. Ese quiebre en la relación del territorio, el ecosistema, la sociedad y la cultura se expresa en la pérdida de espacios que en algún momento existieron, pero ya no se los halla más y es imposible volver a recuperarlos.

5. Entre la apropiación y el empoderamiento del territorio

Una primera muestra del proceso de apropiación de la zona de Llojeta es el reconocimiento ilegal de terrenos cercándolos con estacas de madera y luego llevando materiales de construcción al sitio para erigir un ambiente hasta concluir con todos los anexos. Con la obra en construcción y un dueño sin papeles, se inicia el movimiento de tierras y la vulneración del hábitat natural. En muchos de los casos la entidad competente que regula estos procesos va al sitio, realiza seguimientos a los asentamientos humanos, y notifica que es un «área municipal verde» y el «propietario» recibe una multa como sanción, pero no se evacúa a la familia, ni se realiza la demolición de la construcción. Empleando este mismo procedimiento muchas familias llegaron a habitar el sitio, eliminando el valor paisajístico y natural que posee.



Figura 3. Paisajes de Llojeta. Fuente: Elaboración propia, 2018.

En esta nueva transacción de tierras, aparecen los dueños que exigen el pago por el uso de los terrenos, cifra que es cancelada por quienes ya habitan el área. Los «propietarios» poco a poco reciben los papeles, legalizan la construcción de su inmueble y después se instalan los servicios básicos, otorgados por entidades que regulan este tipo de intervenciones. En este proceso suele suceder que la familia al no contar con la autorización realiza instalaciones clandestinas que aumentan los riesgos de deslizamientos en el terreno. Esta problemática está relacionada con la definición de lotear (parcelar/fraccionar), según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE) es: «dividir en lotes, generalmente un terreno». En la ciudad de La Paz este proceso consiste en dividir determinada superficie en porciones, lotearla ilegalmente y sin principios de planificación.

6. A manera de conclusión

De acuerdo a lo expuesto, se concluye que los asentamientos humanos en paisajes singulares y considerados de riesgo en la ciudad de La Paz (por falta de estabilidad) ocasionan la pérdida de vidas humanas y de bienes materiales, dañan el medio ambiente, comprometen la existencia del ecosistema de especies nativas vegetales y animales. Considerando que el ser humano es quien se apropia y modifica el territorio, quien genera una percepción y conciencia hacia el sitio, es este mismo que –tras desconocer las formas más adecuadas para prevenir el riesgo y la pérdida de vidas humanas– destruye el ecosistema original, y pone en tela de juicio la calidad de vida al habitar un espacio de riesgo.

Por lo expuesto, para evitar repetir una catástrofe, como el deslizamiento del 30 de abril de 2019, se debe trabajar con estrategias sostenibles y de gestión participativa, reconociendo que la apropiación en estas áreas pone en riesgo la vida humana.

La zona de Llojeta –considerada patrimonio natural y cultural de la ciudad de La Paz, por sus monumentos naturales, sitios arquitectónicos, arqueológicos– está expuesta a procesos de transformación del territorio con incidentes y catástrofes reincidentes. En el caso de no darse cumplimiento a las normas, se debe partir de una autonomía de gestión (comunidad y gestores del proyecto) trabajando con los pobladores, residentes, juntas de vecinos, actores clave del distrito de Llojeta a efecto de sensibilizar y hacer notar los problemas actuales de la zona, igualmente se debe buscar generar alianzas estratégicas, con instituciones públicas y privadas, que cooperen con la conservación del área periurbana de Llojeta.

La inclusión social y participación activa de la población que vive en Llojeta serán fundamentales para continuar con el proceso de investigación que detecte sectores vulnerables por las actividades antrópicas.

En la misma línea, la difusión de la investigación del Paisaje Cultural de Llojeta contribuirá al reconocimiento de la importancia del componente territorial y a la revalorización del elemento perceptivo, es decir, una relación del sitio con las personas y cómo lo ven y lo sienten. Así se pretende concientizar a la población para salvaguardar y preservar el Patrimonio Cultural y Natural Urbano de la ciudad de La Paz, para más adelante involucrar a autoridades nacionales, profesionales, entidades público privadas e internacionales.

Este esfuerzo exigirá el compromiso para elaborar, a mediano plazo, un Plan de Acción de la Gestión del Paisaje, para un desarrollo sostenible del sitio. Con estas acciones y bajo el control y gestión de la expansión humana, la ciudad recuperará un pulmón verde con una gran agrobiodiversidad, que posibilite a las futuras generaciones disfrutar del paisaje urbano de Llojeta.

Bibliografía

ECOLOGÍA EN BOLIVIA. 2004. *Vizcachas (Lagidium viscacia, Chinchillidae) en hábitats fragmentados en la ciudad de La Paz y sus alrededores: bases para su conservación. Área de estudio*. <http://www.scielo.org.bo/pdf/reb/v39n1/v39n1a05.pdf>. (consultado en julio de 2004).

ENERO, Arquitectura. 30 de agosto de 2017. *Entendiendo al Genius Loci: Integración total del edificio en el paisaje*. En: <https://www.eneroarquitectura.com/entendiendo-al-genius-loci-integracion-total-del-edificio-en-el-paisaje/> (consultado en agosto de 2019).

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE LA PAZ. 2011. *Mapa de riesgos de los distritos urbanos del municipio de La Paz 2011, tercera época de erosión*. Pensamiento Paceño, Fondo Editorial Municipal. La Paz, Bolivia.

LYNCH, Kevin. 2015. *La Imagen de la ciudad. Estructura de la identidad*. Editorial Gustavo Gili, SL. Barcelona.

MAZUREK, Hubert. 2012. *Espacio y Territorio*. Segunda edición. Universidad de Postgrado para la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB). La Paz, Bolivia.

PÁGINA SIETE, 02 de octubre de 2011. *Llojeta, el lugar místico y poético de La Paz*. En: <http://www.fmbolivia.tv/llojeta-el-lugar-mistico-y-poetico-de-la-paz/> (consultado en septiembre de 2017).

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD) Y GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE LA PAZ (GAMLP). 2003. *Identificación de las Amenazas en la ciudad de La Paz*. Programa de gestión de riesgos. La Paz, Bolivia.

RODRÍGUEZ, Daisy. 2008. *El valor ecológico, ornamental y de uso tradicional de las especies nativas de la ciudad de La Paz*. Editorial Quatro Hnos. La Paz, Bolivia.

SÁENZ, Jaime. 2012. *Imágenes paceñas, lugares y personas de la ciudad*. Segunda edición, Plural Editores. La Paz, Bolivia.

TERÁN, Manuel. 2008. *Anales de Geografía. Manuel Terán, geógrafo (1904-1984). Exposición en la residencia de estudiantes (marzo-junio 2007)*. Editado por Eduardo Martínez de Pisón Nicolás Ortega Cantero.

Avatares y campeones, la personalización en los videojuegos de tipo MMORPG y MOBA

Jhanneth Ramos Ponce¹

Resumen

Este estudio se aproxima a los mundos virtuales y a la cultura *gamer* desde la perspectiva de la teoría del cuerpo en arqueología, vinculada a los conceptos de *embodiment* (encarnación) y *performance*, para ello analiza a los jugadores, los objetos y el entorno del mundo del juego donde se conectan. Con este objetivo, primero se presenta información que clasifica a los videojuegos, enfatizando la comparación de los de tipo Massive Multiplayer Online Role Playing Game (MMORPG) con los de Multiplayer Online Battle Arena (MOBA). Posteriormente, se analizan entrevistas semiestructuradas que se efectuaron a cinco jugadores de League of Legends (LOL), videojuego de tipo MOBA, con el fin de visibilizar la experiencia de la personalización del cuerpo virtual o «campeón», las dinámicas de interacción entre los cuerpos y las directrices del juego, de este modo se observarán las formas y dinámicas en las que se representa el cuerpo. Finalmente, considerando que el cuerpo es un artefacto, este artículo presenta el estudio del cuerpo virtual como artefacto discursivo.

Palabras clave: Videojuego de rol multijugador masivo en línea, videojuego multijugador de arena de batalla en línea, avatar, campeón y cuerpo.

1. Introducción

El presente trabajo se enfoca en la personalización conferida a los cuerpos virtuales en los videojuegos de tipo MMORPG y MOBA, conocidos como avatar para el caso de MMORPG y campeón en LOL (MOBA), y se relaciona con el *embodiment* (encarnación) y el *performance*.

La tecnología se ha acrecentado a tal punto que las redes sociales mediadas por ella son necesarias para el desarrollo en el mundo actual. En el caso de los videojuegos es importante saber cómo

el jugador se conecta mediante el cuerpo virtual de su personaje al mundo del juego y cómo la personalización de este influye en su desenvolvimiento en el juego. Asimismo, se debe considerar la relación que desarrolla el jugador con su cuerpo virtual (campeón o avatar), la interacción con otros cuerpos virtuales y los aspectos tanto del mundo del juego como del mundo externo. Bajo estas consideraciones, se propone que el mundo virtual adquiere alta relevancia en la vida actual y propicia una múltiple y dinámica transformación de los cuerpos, junto a la consecuente migración hacia otros mundos del ciberespacio.

¹ Egresada de la carrera de Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Áreas de interés: Bioarqueología, Paleopatología, Iconografía, Ciberetnografía y Ciberarqueología. Correo electrónico: sayun.mei@gmail.com.

2. Antecedentes sobre videojuegos

Los videojuegos se iniciaron en la década de 1950 (Belli y López, 2008), la creciente aceptación de los fanáticos resultó en la apertura del campo de los juegos en los deportes electrónicos (*esports*), en el que actualmente se mueven grandes sumas de dinero. Un claro ejemplo es el torneo de Dota 2 The International 2019, celebrado en el Mercedes Benz Arena de Shanghái (China), y que en premios superó los 25 millones de dólares (Guiñón, 2019).

Para ingresar a este mundo se requiere de información básica sobre los tipos de videojuegos, los géneros, el lenguaje que usan, etc. La clasificación de los videojuegos está basada en la jugabilidad, o sea, la calidad, las reglas de funcionamiento, el diseño, la experiencia del jugador durante su interacción en el juego (González y Gutiérrez, 2010) y la interacción con los otros jugadores. A continuación, se presenta un breve repaso de los tipos de géneros.

El primer género de juegos está «basado en la acción en tiempo real» (Wikijuegos, 2019) entre ellos están: Arcade, de «Disparos» como Metal Slug y Terminator y de «Peleas» como Mortal Kombat o Tekken.

Otro género son los Juegos de Aventura basados en la exploración y el desarrollo argumental, entre ellos están: la Aventura convencional, la Aventura Gráfica, el Video Interactivo y los Juegos de Rol (RPG). Los RPG de tipo occidental consisten en la exploración e interacción con personajes y no son lineales, a diferencia de los de tipo japonés, donde la historia es elaborada, centrada en el protagonista y los personajes a controlar están definidos.

En el género de Videojuegos de Rol Multijugador Masivo en Línea (MMORPG) están: Ragnarok online, Everquest, World of Warcraft o EVE (Wikipedia, 2019).

Otro género que menciona Wikijuegos (2019) es el «basado en el pensamiento estratégico y la administración» e incluye a: juegos de estrategia como *Worms*, juegos de estrategia en tiempo real (RTS) como Star Craft y Warcraft, que también pueden ser multijugador en línea MMORTS como Clash of Clans; y táctica en tiempo real como Total War o Plants vs Zombies. En este género de estrategia se incluye a MOBA (Multijugador de Arena de Batalla en Línea), League of Legends (LOL), Defense of the Ancients (DOTA), Campo de batalla de los dioses (SMITE), igualmente considerados ARTS (Juegos de acción estrategia en tiempo real).

Por otra parte, juegos como Minecraft, Sim Sity y Terraria corresponden al género Sandbox o juego de mundo abierto, este es confundido con el llamado «Metaverso o Mundo virtual» donde el servicio en línea debe ser de forma persistente (24/7). Este tipo de juegos, también conocidos como MMO (Masive Multiplayer Online), se usan para el entorno médico y para simuladores de vuelo, en estos juegos los roles van más allá de la actividad lúdica, como Second Life y Habbo (Wikipedia, 2019).

2.1 Datos sobre MMORPG

Los videojuegos de tipo MMORPG se desenvuelven en un entorno fantástico donde abundan elfos, orcos y dragones, y pueden expandirse a escenarios como planetas lejanos o ruinas postapocalípticas. El autor de la página de Plarium (2018) sostiene que la característica principal de los videojuegos es el alto nivel de personalización. Los jugadores pueden crear y personalizar sus avatares, controlar su apariencia, raza, sexo, profesión y habilidades. Estas posibilidades llevan a mejorarlo, convirtiéndolos en personajes únicos.

Hay tres aspectos en este tipo de videojuegos: la implicación, cuánto influye el jugador con sus decisiones en los personajes y en el mundo del juego; el material técnico, relacionado con los puntos de experiencia,

el botín, las habilidades, el combate, esto es la mecánica básica de la personalización del personaje; y por último la narrativa del juego, haciendo un MMORPG interesante. Cada jugador recurre a un avatar, el personaje en el juego, para esto debe crear una cuenta en la plataforma del juego. El jugador puede completar misiones, recolectar tesoros, avanzar niveles, y dentro del juego los jugadores pueden agruparse por afinidad, creando clanes o gremios de su preferencia para alcanzar sus objetivos (Pérez, 2019).

2.2 MOBA, guía básica para LOL

A diferencia de los MMORPG, los MOBA se desarrollan en una arena de batalla y están centrados en estrategia y acción, se juegan en equipos de cinco contra cinco, el objetivo es romper la defensa del contrario.

En League of Legends (LOL), que corresponde al tipo MOBA, el usuario es un «invocador» que controla a un «campeón» dentro del juego. Los campeones son personajes con los que se juega, tienen habilidades diferentes y sirven para distintos roles, pueden comprarse con dinero real y también existe una rotación de diez campeones gratis por semana, en el juego existen puntos de influencia que se ganan por partido y con eso se puede comprar campeones. El usuario tiene la opción de jugar contra *bots*, la máquina IA (Inteligencia Artificial), o contra personas a partir del tercer nivel. El invocador puede escoger entre uno o varios campeones, también puede adquirir el *skin* (aspecto del campeón), las runas y los accesorios (HolaSilver, 2017).

Las partidas de LOL, como lo menciona HolaSilver (2017), se juegan en equipo de cinco contra cinco. La arena está dividida en una mitad superior y una mitad inferior, el carril superior se llama TOP, el inferior BOT y el que pasa por el medio MID (**Figura 1**). Cada campeón juega un rol diferente, por lo que cada rol va a diferentes líneas. Además, está la jungla, a la que puede ir cualquiera si es nivel doce de invocador.

En LOL existen varios roles entre ellos están: el rol de asesino puede jugar en muchas líneas, pero se caracteriza por estar en MID junto a los magos; el luchador que es enviado muchas veces para que empiece la pelea, porque posee escudos y alta vida, se encuentra en TOP; el tirador o ADC tiene poca vida, pero ocasiona mucho daño, pelea a larga distancia y va al carril de BOT; el soporte va a la línea de BOT, reparte escudos, puede aturdir, inmovilizar, proteger; y por último, el rol tanque, tiene mucha vida y por eso va a TOP.

Las «maestrías» son un área en la que el invocador es capaz de aumentar sus puntos (HolaSilver, 2017 y Wikijuegos, 2019), los campeones usan diferentes maestrías. Se usan también hechizos, y sirven para diferentes roles, por ejemplo, el soporte usa el destello y la extenuación. Respecto a las runas, estas se desbloquean cuanto más sube de nivel el invocador y es una mejora que les provee a sus campeones.

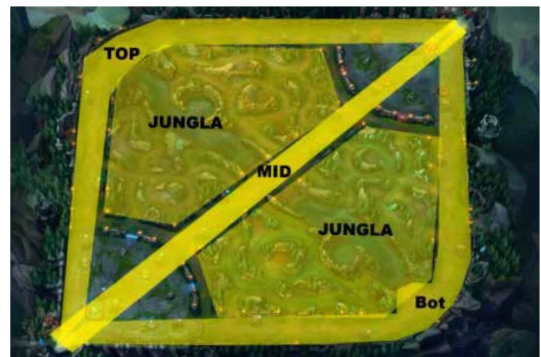


Figura 1. Arena de batalla de LOL. Fuente: HolaSilver, 2017.

Algunos términos a tomar en cuenta son: *gank* o *gankear*, emboscar a una línea enemiga; *MIA*, el campeón enemigo no está en su línea; *buff*, elementos que mejoran a un campeón; *build*, set de objetos que le sirven a un campeón; TP, hechizo de invocación de teletransportación; *skin*, aspecto del campeón; *Main*, especialidad, también entendido como experto o maestro; y *chromas* son variantes recoloreados del aspecto clásico de un campeón (HolaSilver, 2017 y Joomlotom, 2017).

3. Estudios en el ciberespacio y en la teoría de las corporalidades

Sánchez y Alarcón (2012) expresan que el cuerpo es sujeto de cultura y no un simple objeto de estudio. La corporización (*embodiment*) comprende un paradigma de aproximación metodológica, una experiencia perceptiva, un modo de conectarse al mundo (Geurt, 2002 y Csordas, 1994, citados en Sánchez y Alarcón, 2012). El trato que se da a los elementos, cómo uno se viste, cómo se peina, la forma en que un individuo se da a conocer a los demás, hacen al cuerpo una entidad representacional, un contenedor de construcción social y un vehículo para manifestar identidad (Prout, 1999, citado en Sánchez y Alarcón, 2012). La relación entre las personas y el mundo se realiza a través del cuerpo y de los objetos que los rodean, y los objetos se convierten en mediadores de las relaciones contextuales específicas, como entre la biología y la cultura, la gente y la sociedad (Sánchez y Alarcón, 2012).

Bollstorff (2008, citado en Estrella, 2011) refiere que los avatares son *embodiment* virtuales de las personas. El concepto de *embodiment* se enfatiza en la relación que tienen las personas con la tecnología, los usuarios se *embody* (encarnan, personifican, incorporan). Y el *performance* –palabra de origen inglés, significa actuación, realización, representación, interpretación– permite el análisis de la construcción social de la realidad de los mundos virtuales, a través del avatar, ve lo virtual de lo que es actual (el mundo exterior del juego). El *performance* involucra mensajes de texto, sonidos, expresiones faciales, movimientos, vestimenta o espacios sociales (Estrella, 2011).

Joyce (2005) y Sofocer (2006), citados por Rivera (2012), explican que la discusión en torno al cuerpo en arqueología ha tomado dos perspectivas. La primera vinculada a las aproximaciones osteológicas, al estudio de restos humanos y reforzando la materialidad de los elementos. La segunda perspectiva tiene en cuenta la teoría social, el cuerpo como una

construcción social que involucra prácticas, experiencias, representaciones e ideas.

La arqueología del cuerpo aborda al cuerpo humano como un artefacto y escenario discursivo, en el que llegan a materializarse las prácticas, las representaciones y experiencias de la corporalidad, de esta manera se configuran relaciones dinámicas y públicas que se categorizan a través de aspectos como el sexo, la edad, la estética (Joyce, 2005, citado en Rivera, 2012). Los grupos del pasado construyeron, percibieron, sintieron, usando sus propios conceptos sobre la enfermedad, la salud, la estética, etc., a través del cuerpo (Therrien, 2001-2002, citado en Rivera, 2012). El cuerpo puede ser investido por las relaciones de poder y de dominación, siendo el cuerpo el sitio de las relaciones sociales (Meskell, 2000, citado en Rivera, 2012).

4. Metodología de la investigación

Este estudio es de tipo cualitativo, enfocado en la ciberarqueología y la ciberetnografía, y se desarrolló desde una perspectiva de la teoría del cuerpo en arqueología, ligada al *performance* y al *embodiment*. Para la investigación, se requirió tener cierta experiencia en el campo de los videojuegos, a la par de revisar fuentes electrónicas, buscar bibliografía de la clasificación de videojuegos, estrategias, directrices y últimas tendencias, y así indagar en el mundo *gamer* y los mundos de los videojuegos.

Durante la investigación se contactó a miembros de «Clase F», un club de amigos y jugadores locales, no profesionales de LOL, para efectuar una entrevista semiestructurada. Las preguntas indagaron sobre los campeones de LOL y las interacciones que se producen en el juego. En cuanto a MMORPG, se identificaron las características generales que transversalizan a este género, con el fin de analizarlas, compararlas e interpretarlas con los resultados de las entrevistas de LOL, en este caso se recurrió a fuentes electrónicas y artículos sobre lo que representa la experiencia del avatar.

En el marco de la línea ética de este estudio, cada participante dio su consentimiento para ser entrevistado, y con el fin de proteger su identidad se los presenta con sus sobrenombres de jugadores. Las entrevistas se realizaron *online* (en línea), cabe además mencionar que ya se conocía a una parte de esta comunidad de forma *offline* (fuera de línea).

5. Consideraciones y resultados

5.1 Consideraciones para MMORPG

Los videojuegos de tipo MMORPG se pueden distinguir por sus características generales que, transversalizan los juegos que contiene el género y que se explicaron en un acápite anterior, una de estas características es la posibilidad de hacer al personaje único. Al respecto, Estrella (2011), quien realizó un estudio sobre el *performance* del avatar en dos juegos, World of Warcraft (WOW) y Second Life, refiere que el *performance* está relacionado con adquirir habilidades, técnicas y la identificación con el avatar, generando destrezas y produciendo significados culturales.

Asimismo, Estrella (2011) considera a los avatares como *embodiments* (encarnaciones) virtuales de las personas, ellos permiten la interacción tanto con la plataforma virtual como con otros avatares, tejiendo relaciones sociales mutuas. Según Taylor (1999, citado en Estrella, 2011) los usuarios pueden hablar como su avatar, hablar como su yo *offline* o como ambos. Por ejemplo, en WOW el jugador combina su historia personal con su avatar principal y sus *alts*, sus otros avatares secundarios. Así, se desarrolla una historia personal a través de la identidad que se crea por el nombre que le asignan a su avatar.

En los mundos virtuales, la mayoría de los jugadores o pobladores invierte mucho tiempo personalizando su avatar. En Second Life se compra objetos, vestimentas, pieles, etc. con Lindens, moneda virtual que se puede comprar con dólares. En WOW es diferente, el color de piel, la sexualidad o el género no pueden cambiarse durante el juego,

se escogen cuando se crea el avatar. De este modo, la personalización tiene que ver con la capacidad de los jugadores de conseguir *ítems* durante su experiencia en el mundo virtual, se pueden adquirir también con la moneda local, el oro. En Second Life se pueden *performar* aspectos de personalidad, como ser músicos, antropólogos, etc. Entonces, las culturas en los mundos virtuales elaboran sus valores y representaciones de sus cuerpos virtuales a partir de los valores y representaciones de los diseñadores de estos mundos y se apropian también de sus cuerpos digitales a partir de sus valores y representaciones de su cuerpo *offline*, es decir, en el mundo actual (Estrella, 2011).

Los MMORPG para Molina (2013) se caracterizan por tener narración, ser lúdicos, ser sociales y tener una parte individual (el avatar). Contienen aspectos como identidad, marcados por el nombre, la raza y el sexo, esto responde a lo que se quiere ser; los aspectos del rol, como clase y profesión, responden a qué se quiere hacer; el último aspecto es el de la autoimagen, la apariencia, el cómo se quiere ser.

5.2 Consideraciones y resultados para MOBA

En cuanto a MOBA, para el análisis se eligió a League of Legends (LOL) porque es el más popular de los juegos entre los jóvenes y otras edades, sobrepasa en preferencia a Dota 2. Se entrevistó a cuatro participantes de «Clase F» (club de amigos), una mujer y tres hombres, ninguno es jugador profesional y tienen un promedio de edad de 25 a 30 años, se accedió a su información mediante su *nick* (sobrenombre) en el juego.

La participante Capibara comentó que no tiene un campeón en específico y que lo cambia constantemente. Los campeones con los que juega tienen *chromas* o *skins* (apariencia) que ganó en el juego de forma gratuita, en algunos casos los compró con dinero real. Esto muestra que en el mundo del juego se mueve una economía virtual que se conecta al mundo exterior. El tiempo

que Capibara juega LOL está entre los tres a cuatro años, anteriormente jugaba DOTA.

Los campeones más representativos de Capibara son Sona y Sivir (**Figura 2**). El *performance* del campeón tiene que ver con desempeñarse en su rol, soporte en el caso de Sona, o sea, curar, aturdir y atacar; en cambio, Sivir es el *performance* del rol de ADC (tirador), caracterizado por su rapidez al bajar estructuras, infligir un gran daño, «pero poca vida». Consultada acerca de la percepción que tiene de su campeón, respondió: «los campeones con los que juego pues... los *skins* que tengo y con las que juego en su mayoría son bastantes *sexis* o tienen armaduras muy lindas». Del mismo modo, señala que los *skins* poseen varias animaciones, frases y ataques que se ven diferentes, pero son solo estéticos. Por lo tanto, la calidad visual del cuerpo virtual (campeón) es importante hasta cierto punto para el invocador, ya que son elegibles porque atraen, pero generan desánimo porque no cumplen las expectativas del *performance* que requiere el juego. Este es el límite de los *skins*, enmarcados solo en la estética visual del campeón.

Ante la pregunta de cómo su campeón le ayuda a desenvolverse en el juego y a interactuar con sus compañeros, respondió que se interactúa muy poco, el tiempo no sobra para escribir, se juega con la ayuda del *discord*, una aplicación que intercomunica a los jugadores, «nos podemos hablar en tiempo real y escuchar nuestros gritos y cómo nos mandamos al diablo». El sentido de juego en equipo es importante e incorpora el uso de otras aplicaciones para desenvolverse en el juego.

Consultada sobre cómo se identificaba con su campeón en su vida externa al juego, Capibara respondió que le gusta un campeón que es una mercenaria, ella utiliza la frase: «Siempre me llevo mi parte de sangre u oro» y que jamás perdía. Participa en *cosplays* de *mains* (especialidades), en el que la mayoría son mujeres, y ha ganado concursos interpretando a personajes de LOL, esta es la

anécdota de gran significancia que involucra a su campeón. Así pues, el cuerpo virtual puede externalizarse fuera del juego a través del *cosplay* (*costume play* o juego de disfraces) y rebasar los límites virtuales.

El segundo entrevistado, Kurosaki 15, juega con campeones femeninos o masculinos, según las habilidades de cada personaje, habitualmente son Taric, Sona y Leona (**Figura 2**), por su gama de habilidades más que por el aspecto, «hay algunos que gustan de personajes del juego, pero no los utilizan porque no se desempeñan bien con él». El *performance* que desarrolla es el de rol de soporte. La percepción que tiene de su campeón en el juego es de mantener con vida a su equipo (soporte) y así ganar la partida, de esta manera interactúa con sus compañeros. Percibe a su campeón frente al de sus compañeros «como alguien tranquilo, pero siempre suele estar alerta del equipo enemigo». En consecuencia, se observa que el jugador ha desarrollado una relación estrecha con su campeón porque le concede emociones y características personales.

PaRaWore, otro entrevistado, explica que el campeón que le ayudó a salir de la mala racha es Vayne SKT (**Figura 2**), su *skin* le dio buena suerte. El *performance* que desarrolla en el juego es de rol tirador (ADC) y tanque, uno de sus campeones en el rol de tirador es Caitlyn (**Figura 2**), su aspecto es el de una policía con rifle pacificador y un sombrero prominente. PaRaWore explica que no compra *skins* por el costo, más bien se los gana en el juego. La percepción que tiene de su campeón es que le agrada el personaje por sus habilidades, el aspecto de un campeón es solo visual, «solo ayuda a cambiar el aspecto clásico de un personaje». Los *skins* son importantes porque llaman la atención del jugador, a pesar de ello predomina la elección de los campeones por sus habilidades.

PaRaWore, quien juega LOL hace un año y medio, formó un vínculo afectivo con su campeón Vayne SKT, después de que este le proporcionó suerte. Consultado sobre cómo

se identifica con su *skin* del juego en su vida externa, respondió: «yo dejo un límite entre juego y vida real, pues la verdad en la vida real hay más responsabilidades». Así pues, hay ciertos jugadores cuyo cuerpo virtual se limita al *performance* en el juego, y la narrativa que construye junto a su campeón parece quedarse allí también.

Lariel, el cuarto entrevistado, es un invocador en LOL desde hace siete años, entra a jugar con campeones femeninos como con masculinos. Los campeones de su elección son Taric y Braum (**Figura 2**), en el *performance* del rol de soporte curan y protegen, como él mismo dice: «a mí en lo personal me gusta proteger a mis compañeros». Explica que Taric es de cuerpo fornido, viste pantalón de cuero con botas, camisa, capa, piezas de armadura y tiene un mazo; y como accesorios tiene joyas flotando a su alrededor. Y Braum, también de cuerpo fornido, viste pantalón de cuero, botas, pecho descubierto, tatuaje en el hombro, cinturón y brazaletes como arma, lleva una puerta que usa como escudo. Los *skins* que posee son de su campeón Braum, y son regalos. Lariel percibe a sus campeones como «personajes que son amables y que dan ayuda incondicional».







A Lariel no le impresionan los campeones de sus compañeros, sino las jugadas que logran cuando cooperan entre ellos. En cuanto a interactuar con sus compañeros en el juego, comenta que no se trata de hablar o escribir, «la única manera de interactuar son por las señales que tiene el juego para avisar peligro o campeón desaparecido». Consultado por ¿cómo se identifica con sus campeones en su vida, al exterior del juego? Respondió que aplicarlo en la vida sería tratar de hacer su *cosplay*. Una de las anécdotas más significativas para Lariel es la ocasión en la que su equipo iba perdiendo y él tuvo que vender todos sus ítems para poder tener ítems de armadura y vida, soportando mucho daño de los campeones enemigos; sin embargo, a

puño lento eliminó a tres campeones, cuando sus amigos revivieron pudieron entrar a la base enemiga, y dar la vuelta al resultado, «al final de la partida me dieron honor», explica que es una forma de reconocimiento y que usualmente no se lo otorga al soporte.

El rol de soporte es el más popular en este grupo, sanar, curar y proteger caracterizan al *performance* que más resalta. Con Lariel es evidente que los campeones no solo constituyen una apariencia o cuerpo, objetos mágicos, lo que viste, sus armas, sus habilidades y el rol que cumple, le da la identidad o definición al campeón, sumada a los *skins*, emoción y personalidad que puede concederle cada usuario (invocador). El jugador no parece autodefinirse como campeón, más bien, lo considera como parte de él o su familia, distinto a lo que sucede con los avatares, ya que estos aprecian las características que hacen a sus campeones, «son amables, incondicionales».

Este grupo de usuarios trata de conseguir los *skins* de forma gratuita, se los gana a pulso, lo que produce un contacto más cercano y profundo con su campeón, construyendo un lazo afectivo con el *skin* ganado. Otro aspecto interesante es que el campeón individualmente no impresiona en el juego, como podría suceder con un avatar, el campeón necesita la coparticipación de otros campeones, un *performance* de equipo, un desarrollo de estrategias propias del *embodiment* de los jugadores. Las señales que indica Lariel, que en el juego sirven para ubicar a los campeones, muestran no solo la interacción entre los jugadores, sino también con la máquina.

Los ítems son importantes en el *performance* de los campeones, pero cada usuario construye y desarrolla su propia historia y *performance*, como en el caso de Lariel, a quien le dieron «honor», después de su gran actuación en el juego.

Invocador	Imagen del campeón	Skin (apariciencia)
<p>Capibara</p> <p>Los campeones con los que juega tienen <i>chromas</i> o <i>skins</i> que ganó en el juego de forma gratuita, en algunos casos los compró con dinero real.</p> <p>Elige a Sona como campeón en el rol de soporte ya que ataca, cura y aturde. Otro campeón que elige es Sivir en el rol de ADC por su rapidez al bajar estructuras, y causar gran daño.</p> <p>Para ella, los <i>skins</i> son solo estéticos.</p>	 <p>Campeón: Sona. Rol: Soporte.</p>  <p>Campeón: Sivir. Rol: ADC (ataque).</p>	    
<p>Kurosaki 15</p> <p>Escoge los campeones por sus habilidades más que por su aspecto.</p>	 <p>Campeón: Taric. Rol: Soporte.</p>	 <p>Campeón: Sona. Rol: Soporte.</p>  <p>Campeón: Leona. Rol: Soporte.</p>
<p>PaRaWore</p> <p>El aspecto de un campeón solo es algo visual, solo ayuda a cambiar el aspecto clásico de un personaje. Aunque, en una ocasión, su skin le animó para salir de una mala racha.</p>	 <p>Campeón: Vayne. Rol: ADC (ataque).</p>	 <p>Campeón: Caitlyn. Rol: Tirador.</p>

<p>Lariel</p> <p>No le impresionan los campeones de sus compañeros, sino las jugadas que logran cuando cooperan unos con otros.</p>	 <p>Campeón: Braum.</p> <p>Rol: Soporte.</p>	 <p>Campeón: Taric.</p> <p>Rol: Soporte.</p>
--	---	---

Figura 2. Aspectos y jugabilidad de los jugadores entrevistados. **Fuente:** Elaboración propia.

6. Discusión y conclusiones

El «yo encarnado» (*embodiment*) en los juegos de tipo MMORPG a través del avatar no es igual al del campeón (MOBA), ya que en el segundo caso, el *embody* llega hasta cierto punto. El usuario se encarna en el cuerpo virtual del campeón para desarrollar el juego, pero el campeón no encarna la totalidad de las expectativas del usuario porque el cuerpo virtual en LOL (MOBA) está preestablecido, viene con un diseño, es más bien una encarnación o personificación de características diferentes.

El *embody* del campeón es como un préstamo de su fuerza, de su propia gracia y personalidad, añadiéndole lo que el invocador puede conseguir y concederle a este campeón. Estos juegos tienen su propia narrativa, pero cada jugador construye su narrativa personal en el juego, historias particulares que le dan vida y trascendencia a su cuerpo virtual y añaden historia personal a su propia vida, construyendo la realidad de su «yo», mediante el *embody* y el *performance*. Los jugadores desarrollan vínculos afectivos con sus campeones, amistad entre jugadores con los que no se conocen de forma *offline*, y también desarrollan vínculos a diferentes escalas con los *bots*, la IT (Inteligencia Artificial).

En los videojuegos de tipo MMORPG, a diferencia de los MOBA, existe una mayor personalización en cuanto al aspecto del cuerpo virtual. Para el caso de LOL se constata que la personalización de las habilidades del campeón predomina sobre su aspecto. El uso de runas, maestrías y hechizos enriquece las habilidades del campeón y su *performance* que se mueve a diferentes niveles. Aunque los roles están bien definidos en LOL, no impiden que el jugador le dé a su *embody* un particular *performance*; tampoco, el hecho de que los campeones vengan predefinidos evita que los *fans* traten de adquirir *skins* para cambiar su apariencia. El *performance* se vincula al escenario, la arena, y este discursa su propio lenguaje. En la investigación se observa que los jugadores de LOL se apropian de ciertos recursos, reconfigurando su significado.

El avatar y el campeón son un artefacto cultural, en el que se materializan los deseos de los usuarios, creadores y programadores, en el que se *embody* un cuerpo; pero el imaginario no es rígido. El artefacto es usado con una finalidad lúdica, incluso se externaliza fuera del juego. El jugador se encarna en un avatar o campeón y vuelve a encarnarse (*embodiment*) al exterior del juego a través del *cosplay*. Entonces, el campeón puede vivir fuera del juego, migrar paralelamente entre el mundo del juego y el mundo fuera del juego y viceversa. La mente se extiende a través de los artefactos, trasciende los límites de un cuerpo individual. El uso del cuerpo como artefacto es dinámico.

El cuerpo es una construcción social actual, mediada por la tecnología, la fantasía individual y social. Los objetos están investidos de contenido emocional. Entonces, la arqueología puede pasar del estudio clásico a los mundos virtuales donde existe mucho material. Los videojuegos son espacios a los que se migra, se convierten en parte de la cotidianidad y construyen nuestra identidad, «nos construimos como parte de», llevamos y traemos, nos reconfiguramos y reconfiguramos lo lúdico, el aprendizaje, la convivencia en estos espacios, con otras personas e incluso con la Inteligencia Artificial

(IA). En el futuro quizá la arqueología estará más cerca de tratar, a través del conocimiento de los logaritmos y programación, con este nuevo actor que es la IA.

7. Agradecimientos

Agradezco a «Clase F» y a Capibara, su capitana, por su valioso aporte a esta investigación. Gracias por brindarme su tiempo y paciencia para lograr conocer sus motivaciones, pasatiempos y objetivos reales y serios.

Bibliografía

BELLI, Simone y LÓPEZ, Cristian. 2008. Breve historia de los videojuegos. En: *Athenea Digital*, No. 14, 159-179. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/537/53701409.pdf> (10 de julio de 2019).

ESTRELLA, Carla. 2011. *Antropología de los mundos virtuales avatares, comunidades y piratas digitales*. Abya-Yala. Quito, Ecuador.

GONZALES, José Luis; PADILLA, Natalia; GUTIÉRREZ, Francisco y CABRERA, Marcelino. 2009. *De usabilidad a jugabilidad: Introducción al proceso de desarrollo de videojuegos centrado en el jugador*. Trabajo presentado en el IX Congreso Internacional Interacción, Albacete. Recuperado de: <http://lsi.ugr.es/~juegos/articulos/interaccion08-jugabilidad.pdf> (15 de julio de 2019).

GUIÑÓN, Álvaro. 02 de julio de 2019. The International repartirá en 2019 el mayor premio de su historia. En: *MeSports*. Recuperado de: https://esports.as.com/dota-2/The-International-repartira-premio-historia_0_1259874001.html (05 de julio de 2019).

Sn. [HolaSilver]. 28 de julio de 2017. *Guía para principiantes en League of Legends todo lo que necesitas para empezar*, Youtube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=yrMHPABTw38&t=274s> (05 de julio de 2019).

JOOMLOTOM. 2019. Diccionario de términos usados en LOL. En: *League of Legends foros*. Recuperado de: <https://boards.lan.leagueoflegends.com/es/c/charlas-generales/EbNexiAE-diccionario-de-taorminos-usados-en-lol>. (05 de julio de 2019).

MOLINA, Rodrigo. 2013. La auto-representación de la identidad del sujeto a través de su Avatar en los MMORPGs. En: *Nexus*, 13, 120-147. doi:10.25100/nc.v1i13.

PÉREZ, Julián y GARDEY, Ana. 2019. Definición de MMORPG. En: *Definición de*. Recuperado de <https://definicion.de/mmorpg/> (10 de julio de 2019).

PLARIUM. 14 de junio de 2018. *La diferencia entre los juegos MMO y MMORPG* en Plarium. (Entrada de blog). Recuperado de: <https://plarium.com/es/blog/la-diferencia-entre-un-mmo-y-un-mmorpg/> (10 de julio de 2019).

RIVERA, Javier. 2012. Aproximaciones a la concepción del cuerpo durante el período Colonial. En: *Canto Rodado*, No 7, 85-112. Universidad de la Provincia de Buenos Aires. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4386469.pdf> (15 de julio de 2019).

SÁNCHEZ, Margarita y ALARCÓN, Eva. 2012. Lo que los niños nos cuentan: individuos infantiles durante la edad de bronce en el sur de la península Ibérica. En: *Justel, D.* (ed.), *Niños en la antigüedad*. Prensas de la Universidad de Zaragoza. España.

WIKIJUEGOS. 2019. Géneros de videojuegos. En: *Wikijuegos*. Recuperado de https://videojuegos.fandom.com/es/wiki/G%C3%A9neros_de_videojuegos (05 de julio de 2019).

WIKIJUEGOS. 2019. League of Legends. En: *Wikijuegos*. Recuperado de: https://leagueoflegends.fandom.com/es/wiki/League_of_Legends (05 de julio de 2019).

WIKIJUEGOS. 2019. Diccionario de términos LOL en *Wikijuegos*. Recuperado de: https://league-of-legends-lol.fandom.com/es/wiki/Diccionario_de_Terminos_del_LoL (05 de julio de 2019).

WIKIPEDIA. 2019. Género de videojuegos. En: *Wikipedia*. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/G%C3%A9nero_de_videojuegos (05 de julio de 2019).

Mesa 4.

Cuerpo en movimiento, ceremonia y expresión

Submesa: El transformismo en el baile

Bailar con el corazón

Cuerpo y emoción entre los descendientes aymara en Arica (Chile)

Andrea Chamorro Pérez¹

Resumen

En el entendido que el cuerpo constituye una categoría unificadora de la existencia humana, desde donde emergen nociones culturales fundamentales en torno a las nociones de persona, agencia y subjetividad (Turner, 1995; Le Breton, 2002), revisamos estudios etnográficos referidos al cuerpo en los Andes y sugerimos que el «corazón» no solo constituye un interior anatómico que funciona como centro de un sistema de circulación de fluidos vitales (aire, grasa y sangre) y espirituales (sombra, doble o alma) por las distintas partes del cuerpo; sino que este crece y se desarrolla de manera orgánica a la formación de la persona, constituyendo una interioridad cuyos atributos delinear su semblanza en términos de energía, inteligencia, memoria y sensibilidad. A partir de estos sentidos, exploramos las danzas del Carnaval Andino «*Inti Ch'amampi*, Con la Fuerza del Sol», que se desarrolla en Arica (Chile) desde el 2002 y proponemos que el «corazón» no solo se representa como el centro de una experiencia que los bailarines y bailarinas definen genéricamente como «emoción»; sino que constituye el locus perceptivo de la relación sensorial que establecen con el mundo. De este modo, ponemos a contraluz la noción de persona y la producción subjetiva que se construye desde espacios urbanos complejos.

Palabras clave: Carnaval andino (Arica), cuerpo, corazón, emoción y memoria.

1. Introducción

En la perspectiva de que el cuerpo humano es una entidad física o biológica que es modelada por la cultura, seguimos la idea de que su contextura y fisiología ofrece un modelo orgánico que mantiene directas correspondencias con las características del sistema social (Douglas, 1988). Así, al ser corporizado y reproducido por los miembros de una colectividad, es «capaz de ofrecer un sistema natural de símbolos» (Douglas, 1988: 14). Esto equivale a reconocer que los modos de reconocer y definir el cuerpo son un tributo al orden social que impone medios

de expresión a las prácticas simbólicas; Mary Douglas expresa esta relación con las siguientes palabras:

La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad. Existe pues un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro (1988: 89).

En este sentido, —a pesar de que Arnold y Yapita (2002) señalan que entre los aymara no

¹ Doctora en Antropología (UCN-UTA, Chile), docente e investigadora del departamento de Antropología de la Universidad de Tarapacá, proyecto FONDECYT 1190279. Correo electrónico: achamorro@uta.cl.

existen palabras que se refieran específicamente al cuerpo humano, salvo la noción de *qama* «con su amplia gama de significados como ‘sangre menstrual’, ‘vida’, ‘aliento’, ‘barriga’, ‘suerte’ y ‘riqueza’» (2002:19); y atendiendo a que una preocupación por el mismo podría suponer la imposición de intereses académicos occidentales en la comprensión de los fenómenos de la vida en los Andes (Silverman, 1994)– creemos que la discusión epistemológica y teórica, que desde la década de 1980 se viene desarrollando en torno a la noción de cuerpo, problematiza precisamente estas cuestiones, abriéndose a lecturas y registros de la realidad que habían permanecido ocluidos a los intereses de la investigación social y humanista (Arthur, 1999).

En esta perspectiva, revisamos resultados de estudios etnohistóricos y etnográficos que entregan antecedentes andinos de medicina, arte y ritualidad, con el fin de aportar a la comprensión de distintas metáforas y disposiciones asociadas al cuerpo, sus partes y funcionamiento. Sugiriendo que las relaciones recíprocas, que los «símbolos naturales» mantienen con la experiencia social, hacen del cuerpo un microcosmos en el que intervienen tanto las jerarquías y esquemas de control social (Douglas, 1988; Classen, 1993), así como los rasgos particulares de su composición material y fisiológica. Con lo cual advertimos que el cuerpo en los Andes no solo está formado de la misma substancia del mundo natural y espiritual (Díaz, 2016), sino que guarda relaciones recíprocas con sus necesidades, ciclos y dinamismo (Silverman, 1994; Bastien, 1985; Fernández, 2008).

2. Funcionamiento y substancia del cuerpo-mundo

Como objeto de representaciones sociales y simbólicas, el cuerpo culturalmente modelado cuestiona su tratamiento como una realidad en sí misma; así como el supuesto de universalidad del dualismo cuerpo/mente de la epistemología occidental (Le Breton, 1990; Bourdieu, 1999). En su revés, deviene en una categoría unificadora de la existencia humana,

desde donde emergen nociones culturales fundamentales en torno a las nociones de persona, agencia y subjetividad (Turner, 1995; Le Breton, 2002). Por ello, atender a los procesos de construcción sociocultural del cuerpo en sociedades no occidentales equivale a reconocer el vínculo del cuerpo con el tejido social o comunitario, así como con la naturaleza y lo sagrado (Le Breton, 1990).

En los Andes, Joseph Bastien (1985) observa que el cuerpo es concebido como una entidad holística que mantiene correspondencia con las dinámicas de la naturaleza, así como con el medio comunitario, de este modo: «el modelo de etnofisiología se deriva no solo de patrones históricos, sino también de una relación procesual-reflexiva de los andinos con su tierra y agua, que difiere regionalmente y de comunidad a comunidad²» (Bastien, 1985: 605)³. En esta línea, José Sánchez (1992) afirma que, en la comprensión de los procesos de salud-enfermedad de las sociedades andinas, el organismo humano se representa como integrado e implicado con una trama particular de vínculos sociales (domésticos, comunales e interétnicos).

La anatomía individual opera como un trazo de unión por el cual el individuo se prolonga y completa en la corporalidad del grupo. Y por eso, también, el hombre andino nunca es más frágil que cuando está solo, ni más fuerte que integrado al grupo (Sánchez, 1992: 66).

2 Traducido de: «Model for ethnophysiology derives not only from historical patterns but also from a processual-reflective relationship of Andeans with their land and water, which differs regionally and from community to community» (Bastien, 1985: 605).

3 Bastien (1985) también plantea –siguiendo el trabajo de Louisa Stark (1969)– que para los hablantes quechua las nociones del cuerpo también poseen referencias geográficas que aluden a aspectos como la redondez y la cavidad, por ejemplo: «Quechua lexemes for the head follow this pattern: each lexeme has a semantic component that denotes concavity (t'uqu [hole], with nawi [eye], ninri [ear], sinqa [nose]; and uxu [cavity], with simi [mouth]) and one that denotes convexity (kapacu, with nawia nd ninri; apra[exterior], with sinqa; and wirp'a [rounded], with simi)» (Bastien, 1985: 605). Asimismo, algunos lexemas, que indican partes del cuerpo, tienen un sentido geográfico, y viceversa.

Del mismo modo, el cuerpo humano se compenetra con la materia del mundo natural y espiritual; por lo que se ubica y se relaciona con las fuerzas «de cada uno de los lugares, o niveles de la tridimensionalidad del ‘pacha’ (mundo), cuyo eje es el ‘chaupi’ el centro, o ‘caipi’ ‘caipacha’ del aquí y ahora de la existencia humana» (Sánchez, 1992: 74). En el mismo sentido, Bastien (1985) observa que entre los Qollahuaya (Bolivia), el cuerpo y su anatomía guardan correspondencias y reciprocidad con la materia y fuerzas de las montañas. Por lo que la salud se asocia a la manutención del equilibrio de fuerzas y fluidos, mientras que la enfermedad constituye una disrupción que provoca una gradual sequedad del cuerpo, siendo la muerte una pérdida permanente de humedad; en palabras de Bastien⁴ el funcionamiento sería el siguiente:

El cuerpo es un eje vertical con tres niveles: cabeza, tronco y miembros a través de los cuales fluyen los fluidos desde el centro hacia las partes y de regreso por movimiento centrípeto y centrífugo. Los fluidos se unen en el sonco, un centro de destilación que incluye procesos digestivos, respiratorios, reproductivos y circulatorios, en una espiral interna (1985: 608).

En analogía a las dinámicas hídricas y telúricas de la montaña, este modelo propone que la circulación y evacuación de fluidos y semifluidos (agua, aire, sangre y comida), garantizan el transporte de nutrientes y lubricantes por todo el cuerpo y también las emociones y pensamientos (Bastien, 1985). En tal sentido, las distintas partes del cuerpo se encuentran unidas por los flujos de nutrientes y fluidos que manan hacia y desde el corazón; y esto implica una fisiología que depende de la mantención de relaciones de reciprocidad con la materia y fuerzas de la naturaleza; las que

4 Traducido de: «The body is a vertical axis with three levels: head, trunk, and members through which fluids flow from the center to the parts and back by centripetal and centrifugal motion. Fluids come together at the sonco, a distillation center that includes digestive, respiratory, reproductive, and circulatory processes, in an inward spiral» (Bastien, 1985: 608).

exigen un intercambio alimenticio u obligación recíproca de nutrir para ser nutrido (Fernández, 1995; Chamorro y Tocornal, 2005)⁵.

2.1 El corazón

Jürgen Golte (1973) observa que, en los diccionarios y vocabularios quechua del siglo XVI, la traducción de la noción *sonqo* o *sonco* no solo corresponde anatómicamente a lo que en la nomenclatura biomédica se identifica como corazón y estómago, sino que se refiere al sitio donde residen y se cualifican los diversos estados anímicos y actitudes psicológicas. Por su parte, Mario Polia (1994) señala que, en el «*Vocabulario*» de Diego González Holguín (1552), *sonqo* indica simultáneamente: «el corazón y entrañas, y el estómago y la conciencia, y el *juyzio* o la razón, y la memoria, y el corazón de la madera y la voluntad y el entendimiento (González, 1989: 328, citado por Polia, 1994: 116-117). De la misma forma, Fernández (2008) constata que:

Ludovico Bertonio (1612) asigna al corazón todo lo relativo al ánimo, por un lado, así como a las vísceras y las entrañas, del cuerpo, es decir con todo aquello que está adentro del individuo, dentro de su cuerpo, dentro de la persona (Fernández, 2008:117).

5 Al respecto, Allen (1982) sostiene que parte de estas prácticas rituales de interacción con lo sagrado, consiste en generar una «alimentación forzada»; vale decir, que se busca provocar que las entidades tutelares consuman un exceso de comida y bebida, en el entendido de que una intoxicación abrirá canales de comunicación o de intermediación con los seres espirituales (1982: 192). En su revés, «cuando los hombres ‘olvidan’ el compromiso adquirido de dar de comer a sus tutores sagrados provocan el lógico enfado de los desatendidos quienes hambrientos y defraudados hacen enfermar a las personas; se las comen» (Fernández, 1995: 161-162). Por este motivo, además de preparar platos o «mesas» rituales con los productos pertinentes, se están creando «modelos anatómicos de carácter iconográfico; cuerpos a ‘escala’ sobre los que imponer un orden, sin necesidad de ‘abrir’ el cuerpo del paciente» (Fernández, 1995: 177). Nótese que el conjunto de elementos de la mesa se dispone atendiendo a las cuatro direcciones de los puntos cardinales y contra el sentido de las manecillas del reloj, «configurando un objeto ceremonial clausurado» (Fernández, 1998: 270).

En este sentido, podemos comprender el corazón como un centro receptivo de fuerza vital que, desde la perspectiva anatómica-fisiológica desarrollada por Joseph Bastien (1985), posee la doble función de integrar las mitades u opuestos y de hacer circular nutrientes y fluidos por las partes del cuerpo. Así, aire, sangre, alimento y agua, son atraídos por rápidas fuerzas centrípetas para luego separarse convertidos en otros fluidos (grasa, bilis, semen y leche) y subproductos (excremento, orina y sudor). Es decir, el corazón refiere a un centro de regulación orgánica, basado en procesos de destilación, circulación, respiración y digestión que ocurren en el centro y se dispersan en las partes del cuerpo humano (Bastien, 1985; La Riva, 2005).

No obstante, en la perspectiva de que «esta región del cuerpo es en el pensamiento quechua el lugar en el cual se localizan las emociones, la razón y la memoria» (Golte, 1973: 213-214), es posible advertir que el corazón se encuentra «estrechamente asociado a la cabeza» (La Riva, 2005: 72-73), pues los pensamientos comienzan ahí, pero descienden al corazón donde son llenados de afecto (Theidon, 2004). De este modo, se trata de ‘pensamientos emocionales’ que «borran la distinción entre las facultades intelectuales y las afectivas» (Theidon, 2004: 64).

Por su parte, Arnold (1994) observa «diferencias metafísicas» entre la inteligencia y la memoria y sostiene «que los hombres piensan ‘con la cabeza’ y las mujeres, ‘con el corazón’» (1994: 80). De esta manera, las mujeres textiles qaqachaka (Bolivia) conciben el corazón o *chuyma* como una masa sólida de sangre que es la esencia de la femineidad, y consideran que al igual que la estación fértil o lluviosa, este constituye una fuente de inspiración. De esta manera, sacan los diseños del corazón o la memoria del corazón y también ejecutan la operación mágica de

transformarlos y darles vida (Arnold, 1994)⁶. Así, de las mujeres que poseen un don especial para tejer se dice que tienen «corazones en alto»: *alax chuyma*.

Son mujeres inteligentes, capaces de observar un diseño una sola vez y copiarlo (waraqaña) de memoria. La mayoría de las mujeres acullican coca mientras contemplan las formas, colores y diseños de su tejido. En el preciso instante en que su corazón se abre como un capullo, el espíritu fluye y ellas reciben la inspiración para tejer. La inspiración también proviene del mundo (Arnold, 1994: 90)⁷.

Junto a estos sentidos, tenemos que el corazón también se asocia a la asignación de rasgos sociales y moralmente valorados como la fuerza, valentía e integridad de una persona (Golte, 1973). Como resultado, el *sonqo* referirá a actitudes opuestas como: constancia o desgana, prudencia o necedad, capacidad o ignorancia; asimismo, las alusiones como «recobrar el *sonqo*» se relacionarán con la

6 Otra referencia al corazón, de acuerdo con Arnold (1994), corresponde a la costura que une las dos partes de una pieza textil, la que «se denomina *chuyma ch'uku*: ‘costura del corazón’, ya que esta costura central se considera el ‘corazón’ del aguayo animado» (1994: 98). Por lo demás, nótese que la centralidad del corazón para las mujeres se expresa en vestidos diferenciados, siendo «la manta la prenda que envuelve aquella parte de su cuerpo donde se encuentra el corazón. Por el contrario, se cree que el hombre piensa ‘con la cabeza’. Su poncho es una prenda que cubre solo su cuerpo. En realidad, es solo cuando un hombre teje su gorro que encontramos un grado similar en la expresión de sus respectivos poderes de virilidad» (Arnold, 1994: 112).

7 En su revés, Theidon (2004) constata que, durante los años de violencia política en el Perú, los campesinos quechua debieron «endurecer el corazón» como una manera de resistir al dolor y la crueldad; sin embargo, si bien ello resuena, al respecto las representaciones del cuerpo como piedra en las comunidades aymara del Titicaca (cf. Fernández, 2008) son una medida profiláctica que permite cerrarse a las agresiones externas. Ello también implicó el «restringir el amor y la caridad hacia el prójimo» (Theidon, 2004: 68), lo que constituye una alteración profunda en la cualidad relacional de la persona andina con el mundo. De ahí que un genuino proceso de reconciliación y reparación del trauma se asocie a «la necesidad de tener corazones blandos nuevamente, corazones capaces de sentir, de amar, de recordar» (Theidon, 2004: 69). En esta dirección, Theidon (2004) rescata la noción de «corazón tranquilo» que alude a los principios terapéuticos tradicionales de limpieza y bienestar social.

capacidad de recuperar el sentido, ánimo y razón; mientras que eventos como el desmayo o la locura se identificarán como quiebre o pérdida de estos atributos (Golte, 1973; Polia, 1994; La Riva, 2005).

Golte (1973) también advierte que el *sonqo* de un recién nacido, que es considerado inocente, crecerá en fuerza y valentía hasta llegar a ser un *sonqo* anciano o de buen juicio; vale decir que la formación y desarrollo de este se relaciona directamente con la noción y cualidad de persona, por lo que el *sonqo* «puede representar metafóricamente a toda la persona⁸» (Classen, 1990: 100). En esta dirección, Gavilán sostiene que los aymara de Tarapacá (Chile) consideran que «un niño pequeño tiene poco corazón, está recién formándose, biológica y socialmente. Cuando se adquiere el estatus de esposa/esposo comienza el desarrollo del verdadero ‘corazón’» (Gavilán, 2005: 142). En este sentido, y en la perspectiva de que la noción andina de persona se hace o construye en función del cumplimiento de responsabilidades comunitarias, ecológicas y cosmológicas, se comprende que un anciano/a que ha conservado y realizado correctamente sus costumbres «tiene ‘corazón’ y exitosamente cultivado» (Gavilán, 2005: 142), por lo que al momento de fallecer:

...el ritual y ajuar funerario será con todos los honores al alcance de su familia, es decir, sofisticado. En el extremo opuesto, un neonato, un bebé o algún adulto que rompa las normas de la convivencia humana, o sea, aquellos que no tienen «corazón» tendrán un funeral pobre y sin importancia (Gavilán, 2005: 142).

Importa destacar, de acuerdo con las observaciones de Gerardo Fernández (2008), que en las poblaciones aymara lacustres del Titicaca (Bolivia) el corazón o *chuyma* «es el órgano físico relacionado con el conocimiento, la sabiduría y la prudencia. *Chuymani*, literalmente, ‘el hombre que tiene corazón’

⁸ Traducido de: «can metaphorically stand for the whole person».

se aplica a los ancianos y a los sabios» (De Lucca, 1987:40, citado por Fernández, 2008: 116). Aludiendo con esta definición a la idea de una persona madura y de buen corazón, es decir, aquella que no se ha occidentalizado ni mestizado y que no ha cambiado de religión ni de costumbres.

En síntesis, el corazón en los Andes se asocia a la función de agrupar las partes del cuerpo dándole un sentido de unidad. Sin embargo, su complejidad limita la posibilidad de concebirlo como una entidad material en términos positivos, pues como «complejo visceral» o interior anatómico excede sus correspondencias como órgano, siendo concebido como núcleo de organización del espacio, así como de entidades orgánicas y espirituales. En este sentido, se lo representa como un centro que concentra y da dinamismo a la circulación fisiológica de fluidos como la sangre, grasa y aire, así como a entidades líquidas como el *animu*⁹; motivo por el cual, sus cualidades permiten describir los estados de ánimo y carácter de una persona en términos de su sensibilidad, voluntad y memoria. De modo que el «corazón» se imbrica, al punto de fundirse, con las dimensiones constructiva y ontológica de la noción de persona.

2.2 Memoria y emoción

En el contexto del Carnaval Andino «*Inti Ch'amampi*, Con la Fuerza del Sol» que se desarrolla en la ciudad de Arica (norte de Chile) desde el 2002 (Chamorro, 2013, 2017), los bailarines y bailarinas andinas dicen llevar el «ritmo en la sangre» y experimentar la sensación de que el movimiento dancístico nace de sus cuerpos libre y espontáneamente, más allá de cualquier tipo de entrenamiento físico previo. Y aluden, además, a la percepción de la «energía» o la «alegría» que viene del entorno, y que tiene el efecto recíproco de animarlos y disponerlos a abrirse y fluir libremente hacia

⁹ El *animu* también se concentraría en la sangre y en la cabeza; sin embargo, esta última se asocia a una actividad intelectual y cognitiva relacionada a la vista, y en algunos casos a las funciones masculinas, pero que se imbrica y complementa con el corazón.

el exterior. De ahí que el cierre festivo del Carnaval ha devenido en un espacio de reunión y libertad expresiva que se experimenta con especial intensidad emotiva después de los tres días de música y danzas.

Bailan después a los pies del Morro, que esa es la otra parte del Carnaval, para mí ese es el Carnaval, es como la parte sublime del Carnaval, el éxtasis. Porque tú cuando pasas por la avenida tienes que... tienes una rigidez que... porque es competencia, entonces tienes que mantener un orden... sin embargo ahí no, ellos bailan libremente, bailan, ponen su banda a los pies del morro y la forma que ellos bailan abajo, invitan a la gente, comparten con la gente, entonces eso es una...es algo... muy emocionante (Bailarín y locutor de Radio Andina, 2010).

Respecto a este sentimiento de liberación y expresividad que otorga el Carnaval, se advierte que así como un «corazón abierto» se relaciona con la capacidad de abrirse a la inspiración del mundo (Arnold, 1994); un «corazón grande», –como nos han hecho comprender unas bailarinas de la agrupación Hijos de Chiapa (pueblo andino, Región de Tarapacá), en una conversación en torno a las tradiciones de su pueblo–, también se refiere a los atributos como la generosidad y amabilidad de una persona, así como a su capacidad de entrar en conexión con los demás y con el mundo. En su revés, aunque en pocos casos, la sensación de tener un cuerpo apretado por el nerviosismo se condice con una suerte de clausura del «corazón» a la comunicación con el exterior. A modo de ejemplo, citamos el testimonio de una bailarina que nunca había participado en carnavales y que se definió como ciudadana, a pesar de ser miembro de una familia notable de Parinacota; pues manifiesta el bloqueo sensorial de su primera participación como bailarina y ñusta de su pueblo.

Para mí, la verdad que cuando yo pasé [recorrido de Carnaval]... yo pasé y no vi a nadie, no sentí nada, me dicen que aplaudía, pero yo no escuché nada. Yo creo que la recepción fue como... de respeto, fue algo más de respeto y creo que así mismo fue con todos los pueblos (Ñusta, Jallalla Parinacota).

Si bien este relato contrasta con la riqueza expresiva de los demás testimonios en relación con el diálogo multisensorial con el público, importa destacar que ella también afirma y comprende que la «sangre tira», es decir, que el cuerpo lleva la motivación de bailar por su pueblo. Sin embargo, junto con advertir que la «sangre» constituye una motivación que da cuenta de la existencia de una noción de sí misma y que se relaciona con la ascendencia étnica; atañe enfatizar que en el «corazón» se concentra la capacidad de sentir la «emoción» y la «alegría de «ver-verse» como una colectividad reunida en torno a las costumbres, y de «escuchar» el llamado a vivir en coherencia con las mismas. En consecuencia, sugerimos que es posible comprender el «corazón» respecto de la relación expresiva y creativa que las y los bailarines mantienen con el mundo, y que en este caso se manifiesta como una disposición corporal o dancística que recuerda el origen. De esta manera, proponemos que «bailar con el corazón» refiere al lugar que ocupa la memoria en la corporalidad de las y los bailarines, pues parece estar vinculado a la centralidad que ocupa la familia y el recuerdo de los abuelos en cuanto a la construcción de una subjetividad que dialoga con la complejidad histórica de una ciudad fronteriza como Arica. Al respecto, es significativo el relato de una bailarina quien se refiere al «corazón» de uno de sus hermanos que retorna por los carnavales.

Yo tengo hermanos que están en Santiago y siempre vienen para estas fechas y traen a algún sobrino y lo ponen ahí de... de monito, de bailarín, de lo que sea, pero que acompañe y que se integre. Entonces, es bonito porque te das cuenta de que no están todo el año, pero igual sigue por fuera el corazón (Ñusta, Hijos de Ticnamar).

Incluso, hay situaciones en que se señala que hay bailarines que aun sin ser indígenas (p.ej. gente del sur) tienen la capacidad de moverse, escuchar el ritmo y demostrar «sentimiento» al momento de bailar. Por lo que se dice de ellos, por ejemplo, que tienen un «corazón» putfeño o codpeño, pues tendrían la capacidad de sentir como una persona del pueblo.

Si tú te das cuenta en los carnavales, en esos bailes hay gente que no tiene, por donde tú lo miras, rasgos aymaras, pero les gusta. Yo lo vi porque tengo gente en mi pueblo que dicen: no, Carmen, yo bailo porque siento las cosquillas, me encanta la música, parece que tuviera sangre me dicen porque yo escucho esto y las patitas se me hacen... (Ñusta, Hijos de Ticnamar, 2015).

Es en este marco, y en la perspectiva de que tanto la organización del Carnaval como la participación *performática* han promovido procesos de fortalecimiento de identidad a través de los cuales las y los bailarines han podido sortear los sentimientos de vergüenza y de temor a la discriminación. Proponemos que, así como el *yatiri* o especialista ritual andino restaura el *animu* y fortalece el corazón del enfermo, este proceso festivo-ritual ha contribuido a vigorizar a la colectividad andina en Arica, contribuyendo a mediar los conflictos intra e interétnicos entre aymaras chilenos y bolivianos, así como entre aymaras y no-indígenas, respectivamente; en términos de la formación de una *communitas*.

Asimismo, y fundamentalmente, el Carnaval ha animado la intención de actuar y relacionarse con el mundo de acuerdo con el sentir de sus costumbres. En este sentido, poner acento en el «corazón» permite comprender el desarrollo afectivo de las y los bailarines en tanto subjetividades corporizadas; pues la afiliación de niños, jóvenes, adultos y ancianos como bailarinas y bailarines del Carnaval no supone el aprendizaje instrumental de las danzas, sino que constituye un «camino» que, a la manera de los *thaki* descritos por Abercrombie (2006)¹⁰, permite construir una noción de sí mismo en los términos de una persona. En otras palabras, notamos que tanto la participación festiva y dancística que comienza en la infancia junto a la familia y/o los pueblos, como los procesos que los jóvenes y adultos inician en una agrupación folklórica, son considerados como guías, en el caso de adolescentes y jóvenes, a un proceso de madurez que conduce a adquirir responsabilidades respecto de ellos mismos y el grupo, pero que también señalan una ruta de sus trayectorias como sujetos étnicos.

Aprender y conocer de nuestras costumbres es muy bonito, uno va conociendo y viviendo nuevas experiencias y así tengo algo pa contarle a mis hijos, nietos, una gran historia que igual... que ellos sigan siguiendo nuestros pasos, o sea, ... que les guste lo que a mí también me gustó, que a mí me hizo vivir, reír (Ñusta, Tarqueada Villarroel A, 2015).

En este sentido, cabe destacar que así como algunas y algunos bailarines hacen

¹⁰ Thomas Abercrombie (2006) subraya que la noción *thaki* (palabra aymara) o «camino», es un término poético y complejo que refiere a la idea de sendero o carretera, así como a narrativas de canciones y cuentos que aluden a viajes míticos; pero que en relación a la memoria indica una secuencia ritual que rememora la vinculación con los lugares sagrados. Asimismo, «cuando está ligado a 'fiesta', el término conjura una secuencia que se presenta a lo largo de la vida del individuo consistente en el patrocinio de la fiesta, alternando con cargos de autoridad en el cabildo; una suerte de 'carrera' que dura toda la vida (dado su amplio rango bien se les puede considerar carreras de cargos religiosos y políticos)» (Abercrombie, 2006: 15).

mención a la noción de «camino» para aludir a la existencia de un itinerario vital, que los mayores (abuelos, madres, dirigentes de grupos) enseñan que se debe seguir pese a los problemas personales que surjan; asimismo algunos dirigentes indican la necesidad de cuidar y velar por el crecimiento del Carnaval Andino, pues la consolidación de su trayectoria constituye un señero que proporciona un motivo y una herramienta, con las cuales las y los jóvenes indígenas podrían sortear la marginalidad, los sentimientos de vergüenza y el temor a la discriminación, así como la pérdida de la huella respecto del propio derrotero como persona andina.

Y creo que hace años atrás eso ya estaba como perdido, la gente... los jóvenes no iban a sus pueblos, se quedaban en la ciudad y en la ciudad uno ya cambia, ya... como que no te identificas que tú naciste en un... no sé... en un lugar específico, entonces te vas olvidando de tus raíces, entonces eso estaba pasando, pero ahora... como que eso se está volviendo a lo natural, como que estamos retrocediendo, ¿entiende?, entonces... ¿y quién te lo dio eso?, te lo dio el Carnaval, el Carnaval te protegió y te llevó y te dijo tú eres de acá, tú danza es de acá, tú eres andino de acá, nativo de acá y... y eso te lo enseñó po y a varios po y tanto que te enseñó el Carnaval que... que si te humillaron ya no po, que si te dio vergüenza ya no te da vergüenza, que si te dicen algo ya como que te rebota y si tú me dices esto yo ya... nada, soy de acá no más, ¿entiende? entonces todas esas cosas te lo... te lo dio el Carnaval po y te lo enseñó po (Bailarín y dirigente, Confraternidad de Bailes Andinos).

3. Conclusiones

En el entendido que las performances constituyen «repertorios de memorias corporizadas» (Taylor, 2015), hemos aludido al Carnaval Andino como un tiempo-espacio ritual que permite significar los sentimientos de «alegría», a la vez genera estados anímicos que, asociados a la percepción de la propia corporalidad («sangre»), inducen a las y los bailarines a reconocer una interioridad («corazón») que cualifica la intensidad de sus «sentimientos» cuando bailan. En otras palabras, tras la exploración de las emociones y sentimientos asociados a las danzas andinas, sugerimos que las y los bailarines desarrollan una relación corporizada con la memoria, la cual remite al vínculo filial y/o simbólico que mantienen con los «abuelos».

Hemos podido advertir que la conexión emocional con los «abuelos» no necesariamente alude a lo vivido, puesto que estos no encarnan una figura parental en todos los casos, más bien representan una figura ancestral a la cual remite la conservación y transmisión de la «herencia cultural». Sin embargo, cuando los abuelos biológicos están presentes, como ocurre con las y los bailarines jóvenes, existe una relación mediada por la translocalidad de los padres y la propia socialización urbana, puesto que nacieron, crecieron y se educan en Arica. No siendo extraño que algunos bailarines que hoy en día bailan para sus pueblos, se hayan iniciado en agrupaciones de bailes internacionales, como los tinkus, tobas e incluso caporales; o bien que sea la participación en el Carnaval en Arica el inicio de sus primeros viajes a las fiestas de precordillera o cordillera. Con

esto, queremos decir que no todos mantienen vínculos rituales con los pueblos de origen, como sí se puede observar en los migrantes de primera generación; pero que en todos los casos destaca una relación entrañable con los «abuelos», pues se los indica como los responsables y los motivos de sus danzas.

Es que más que nada yo estoy orgullosa, porque igual... por mis abuelos más que nada, o sea, representar al pueblo de mis abuelos, a parte yo desde chiquitita me criaba ahí y entonces como que... me llena así, como ‘aahh... mi pueblo’, estoy por mi pueblo. Entonces, realmente a mí me emociona (...) es que yo amo a mis abuelos.... (Ñusta, Hijos de Saxamar, 2015).

Finalmente, advertimos que pareciera que la «alegría» se relaciona y se complementa con la «tristeza», pues aparece de esta manera en distintos registros biográficos de los bailarines y, principalmente, es el destino de la fiesta. Si bien al cierre del Carnaval Andino, los bailarines se quedan con una sensación de la tarea cumplida, ya que pusieron todo de sí en esos tres días de danza y en esos largos meses de preparación; ello también se asocia a la constatación de que se trata de un tiempo que se acaba y que la despedida implica que la energía de la comunidad ritual se disuelve, ya que algunos deberán volver a sus lugares de residencia en otras ciudades, a la rutina del trabajo, los estudios y la experiencia del día a día.

Al final siempre salimos despidiendo, que va a volver, que va a continuar, también tristeza porque toda la gente que nos acompaña, también se integra, otros por trabajo acompañan y se tienen que ir, entonces... toda esa tristeza queda porque queda como... esa energía que todos teníamos en un momento queda como... como se guardara, cuando no quisiéramos guardarlo, sino que continuará (Ñusta, Hijos de Chiapa, 2015).

Sin embargo, cabe subrayar que la pena y tristeza asociada a la despedida no poseen las mismas connotaciones que las provocadas por el olvido de las costumbres, pues esto se relaciona con el temor al abandono de los pueblos no tanto con motivo de las migraciones andinas, sino más bien con la noción de que algo desaparece cuando deja de germinar y crecer¹¹. Proponemos, por lo tanto, que la despedida del Carnaval Andino constituye una forma ritual de la muerte, así como cuando el alma comienza a recoger sus pasos para luego regresar cíclicamente al mundo de los vivos (cf. Flores, 2006); no solo la tristeza entraña la promesa de la alegría del reencuentro, pues el «corazón» guarda la certeza de que aquí nadie ha muerto.

4. Agradecimientos

Mis sinceros agradecimientos a los bailarines y bailarinas, descendientes aymaras que viven y danzan en Arica.

¹¹ Aludimos al olvido como la manera en que las y los bailarines representan el desinterés de las autoridades civiles por los pueblos andinos; en contraste con la comprensión cultural de que los roles de responsabilidad se asocian al «cuidado» del mundo natural y el sagrado.

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas. 2006. *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y Sierpe. La Paz, Bolivia.

ARNOLD, Denise. 1994. Hacer al hombre a imagen de ella: aspectos de género en los textiles de Qaqachaka. En: *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 26 (1), págs: 79-115.

ARNOLD, Denise y YAPITA, Juan de Dios. 2002. *Las wawas del inka: hacia la salud materna intercultural en algunas comunidades andinas*. ILCA. La Paz, Bolivia.

ARTHUR, Frank. 1999. For a sociology of the body: an analytical review. En: *The Body. Social Process and Cultural Theory* (editado por M. Featherstone, M. Hepworth y B. S. Turner: 36-102). Sage Publications. London.

BASTIEN, Joseph. 2004. Las danzas folklóricas en las Entradas de Bolivia: Pachamama and Chora. En: *Quechua verbal artistry: the inscription of andean voices. Arte expresivo quechua: la inscripción de las voces andinas* (editado por G. Delgada-P y J. M. Schechter: 537-570). Institut für Altamerikanistik und Ethnologie. Alemania.

BOURDIEU, Pierre. 1999. El conocimiento por cuerpos. En: *Meditaciones Pascalianas* (págs: 169-214). Anagrama, Barcelona.

CHAMORRO, Andrea y TOCORNAL, Constanza. 2005. Prácticas de salud en las comunidades del Salar de Atacama: Hacia una etnografía médica contemporánea. En: *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 30, págs: 117-134.

CHAMORRO, Andrea. 2013. Carnaval Andino en la ciudad de Arica. En: *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 45, págs: 41-54.

----- . 2017. Imagen y experiencia: el Carnaval de Arica como autorrepresentación festiva. En: *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 49 (1), págs: 121-132.

CLASSEN, Constance. 1990. Sweet colors, fragrant songs: sensory models of the Andes and the Amazon. En: *American Ethnologist*, 17 (4), págs: 722-735.

----- . 1993. *Inca cosmology and the human body*. Salt Lake City: University of Utah Press.

DÍAZ, Carla. 2016. Cuerpo vegetal y violencia fecundadora en las fuentes coloniales andinas. En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 21 (2), págs: 153-169.

DOUGLAS, Mary. 1988. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Universidad.

FERNÁNDEZ, Gerardo. 2008. *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*. Ediciones Abya Yala y CIPCA. La Paz.

------. 1995. Ofrenda, ritual y terapia: las mesas aymaras. En: *Revista Española de Antropología Americana*, 25, págs: 153-180.

GAVILÁN, Vivian. 2005. Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile. En: *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 30, págs: 135-148.

GOLTE, Jurgen. 1973. El concepto de Sonqo en el Runa Simi del siglo XVI. En: *Indiana, Revista del Instituto Iberoamericano*, 1, págs: 213-218.

LA RIVA, Palmira. 2005. Las representaciones del *animu* en los Andes del sur peruano. En: *Revista Andina*, 41, págs: 63-86.

LE BRETON, David. 2002. *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Edición Nueva Visión. Buenos Aires.

LE BRETON, David. 2002a. *La sociología del cuerpo*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

POLIA, Mario. 1994. *Cuando Dios lo permite: Encantos y arte curanderil*. Editorial Prometeo. Perú.

SÁNCHEZ, José. 1992. Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas de los Andes. En: *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud* (editado por A. C. Defosse, D. Fassin, y M. Viveros), págs: 61-80. Colombia: Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA – Universidad Externado de Colombia.

SILVERMAN, Gail. 1994. La metáfora del cuerpo humano: una nueva hipótesis en relación al significado de la iconografía de los textiles de Q'ero. En: *Anthropologica* 12 (12), págs: 65-85.

THEIDON, Kimberley. 2004. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. IEP Ediciones. Lima, Perú.

TURNER, Terence. 1995. Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology* 10 (2), págs:143-170.

Saltando al barranco sin salir¹

Transformismo en un baile ritual del Norte de Potosí²

Henry Stobart³

Resumen

Este artículo considera la tradición del transformismo (travestismo) en un baile ritual para la despedida del carnaval en Cayanguera, una comunidad rural quechuahablante del Norte de Potosí. Se presenta esta costumbre en el marco de unas reflexiones sobre la homosexualidad en las comunidades rurales andinas de Bolivia.

En Cayanguera fui testigo de muchos ejemplos de intimidad corporal entre personas del mismo sexo, pero no encontré ninguna evidencia de prácticas homosexuales ni discursos al respecto. Sin embargo, escuché con frecuencia la palabra quechua: *q'iwa*, que en las ciudades tiene una connotación despectiva, similar a la de maricón.

Para la comunidad de Cayanguera, el concepto de *q'iwa*, hace referencia a una amplia variedad de significados, entre ellos, el de «medio hombre, media mujer». La palabra aparece también ligada al transformismo en el baile ritual para la despedida del carnaval. No obstante, y a diferencia de lo que sucede en las ciudades, no indica ningún tipo de preferencia sexual. Al parecer, el transformismo en este baile no tiene relación con la orientación sexual de sus actores; más bien, consolida los roles diferenciados, aunque interdependientes, de mujeres y hombres.

En el contexto del ciclo (re)productivo estacional, las acciones de los bailarines expresan, dramáticamente, la separación o restablecimiento de mundos diferentes, que durante el tiempo de carnaval (tiempo de lluvias) se mezclan de forma creativa y peligrosa.

Palabras clave: Transformismo, travestismo, homosexualidad indígena, *q'iwa* y Norte de Potosí.

1 Juego de palabras que alude a: 'sin salir [del clóset]'.
2 La ponencia fue presentada en la Reunión Anual de Etnología 2019, en la mesa 4: *Cuerpo en movimiento: ceremonia y expresión*. Subpanel: *El transformismo en el baile*.

3 Docente del departamento de música de la Royal Holloway Universidad de Londres, Inglaterra. Área de interés: etnomusicología. Correo electrónico: h.stobart@rhul.ac.uk.

1. Introducción

Desde tiempos antiguos existen numerosos ejemplos de transformismo en el ritual y baile rural andino, predominando el travestismo de hombres que se visten de mujer sobre el de mujeres que se visten de hombre⁴. Aunque a veces el travestismo –entendido como forma de humillación– está ligado al castigo por infracciones sociales, generalmente suele estar conectado con la suerte o la buena producción agrícola, y se produce en contextos jocosos, burlescos y juguetones (Sigl y Mendoza, 2012, I: 363-71).

Practicar el transformismo en las zonas rurales raramente está vinculado a la expresión de una identidad gay o lésbica (Feminías, 2005: 207; Sigl y Mendoza, 2012, I: 373; Spedding y Vichevich, 2016: 436), puesto que estas son construcciones, desde una perspectiva global, bastante modernas y metropolitanas (p. ej. Foucault, 1980). No obstante, es probable que varias formas de prácticas homo-eróticas y bisexuales hayan estado siempre presentes en muchas culturas, si bien lo que se entiende como comportamiento sexual no es algo universal (Epstein, 1994: 191)⁵.

Más que expresar una identidad homosexual o gay, o cuestionar la identidad heterosexual, participar en el transformismo ritual y baile rural andino parece enfatizar y consolidar el carácter binario de género como algo simbólico. Paradójicamente, esto resulta en parte de invocar la transgresión y de poner en tela de juicio los límites de lo femenino y lo masculino. Al igual que otras inversiones rituales y carnavalescas, el transformismo

4 Ver, por ejemplo, la *Nueva Coronica* (c.1615) de Guamán Poma que incluye un dibujo de una fiesta de los Ande Suyos con el texto: «Y al son [del flauta *pipo*] hazen fiesta y baylan warmi auca, todos los hombres bestidos como muger con sus flechas» (1980: 296).

El Codex Martínez Compañón (1782–1785) de la región de Trujillo (Perú), presenta también un dibujo de una «Danza de hombres vestidos de mujer», y Melchor María Mercado (1991:88) dibuja algunos hombres con pollera y bigote o barba en sus imágenes de instrumentos musicales (Lámina 14, Región sur de Potosí, 184:169).

5 Ver, por ejemplo, Canessa (2012: 257).

en el baile parece a menudo confirmar las jerarquías existentes –patriarcales, raciales, sexuales (Feminías, 2005: 199)–.

En muchas de estas actuaciones, los hombres travestidos muestran comportamientos sexualmente explícitos que no suelen estar permitidos a las mujeres (Sigl y Mendoza, 2012, I: 367; Jara, 2018: 198; Spedding y Vichevich, 2016: 441). Según Blenda Feminías, esto puede interpretarse como una forma de subordinación de la mujer, como una muestra de su invisibilidad (2005: 208-210). Siguiendo el análisis de Sigl y Mendoza, no obstante, podríamos entender también estos comportamientos como un medio para conectar «la sexualidad humana con la fertilidad y florecimiento de la naturaleza» (2012, I: 370). Otra interpretación interesante hace referencia a la manera en que estos comportamientos encarnan la atracción heterosexual y la incapacidad de reproducción al mismo tiempo (Feminías, 2005:208). Esta conjunción aparentemente paradójica entre la atracción sexual y lo estéril (o infértil) tiene mucho en común con el concepto quechua de *q'iwa*, que analizo a continuación.

En esta ponencia quiero presentar un ejemplo de transformismo en un baile (ritual) de la comunidad indígena quechuahablante de Cayanguera en el *ayllu* Macha, Norte de Potosí, donde viví más de 18 meses a inicios de la década de 1990. Aunque este ejemplo comparte algunos aspectos con otros casos de transformismo documentados por diferentes investigadores en los Andes, el hecho de incluir mujeres que se visten de hombre lo hace excepcional. Al parecer, esta *performance* está íntimamente ligada al cambio de los tiempos y al ordenamiento de las estaciones productivas. En otras palabras, parece que este acto de transformismo contribuye a lograr un *pachakuti*, un revés cosmológico.

Algunos de los actores travestidos en esta *performance* son llamados *q'iwawas*, un concepto quechua complejo con varios significados locales, entre ellos el de «medio

hombre, media mujer». En esta ponencia argumentaré que el concepto de *q'iwa* es muy relevante para comprender esta práctica ritual, que aparentemente tiene poco que ver con lo que se podría entender como la expresión de una identidad homosexual. No niego, sin embargo, la posibilidad de la existencia de intimidad corporal e incluso erotismo entre miembros del mismo sexo en esta comunidad, algo sobre lo que reflexiono a continuación.

2. ¿Fuera de la zona del 'gaydar'?

Es problemático hablar de relaciones homosexuales en los Andes rurales bolivianos, donde las relaciones corporales entre personas del mismo sexo son a menudo muy íntimas, sin que ello implique ningún intento o actividad sexual (y admito que mi 'gaydar' es notoriamente ineficaz). Viviendo en Cayanguera, vi a menudo hombres caminando de la mano, o apoyando su mano sobre el muslo de otro hombre. Cassandra Torrico, quien residió algunos años en la comunidad indígena vecina de Tomaykuri, me ha hablado de juegos eróticos «inocentes» entre mujeres, tales como soplar los labios, tocarse los senos o chuparse los senos imitando la lactancia materna. Parece que existe en estas comunidades un nivel de proximidad e intimidad corporal mayor que el que puede observarse en las ciudades de Bolivia, así como en lugares como Inglaterra o Estados Unidos. En contraste con los dormitorios separados que son habituales en estos países, en las comunidades rurales andinas es común que toda la familia duerma en la misma cama, en la choza de la cocina⁷. En estas comunidades se observa por tanto una clase de inter-corporalidad relajada, íntima y sensual. Pero, ¿podría decirse que estas prácticas corporales íntimas y a veces homo-eróticas conducen a relaciones homosexuales? No lo sabemos, y, con base en mi experiencia y en la de Cassandra Torrico, parece poco probable.

6 Combinación de las palabras «gay» y «radar». Se refiere a la capacidad para percibir la orientación homosexual de las personas.

7 Según Tschopik (1951: 167), debido a estos arreglos para dormir, los niños son conscientes de la actividad sexual adulta desde una edad temprana.

No he observado que las relaciones homosexuales, tal y como ha documentado Ledezma (2005), sean consideradas inaceptables, socialmente sancionadas o consideradas tabús. Tampoco he escuchado, al igual que Cassandra Torrico, casos de homosexualidad abiertamente reconocida, como el de los Yungas de La Paz documentado por Spedding y Vichevich (2016), donde, aparentemente, no se ha producido ninguna discriminación o rechazo.

En mi investigación sobre música –la cual es muy importante durante el cortejo– he escuchado continuas bromas y alusiones a encuentros sexuales. En Cayanguera, la experimentación sexual, si bien es objeto de múltiples rumores, no parece ser mal vista, y es habitual que las parejas se casen después de haber tenido ya varios hijos. En este sentido, Tschopik (1951) ha señalado la poca o nula importancia que se atribuye a la virginidad, así como la existencia de una actitud laxa hacia la experimentación sexual (heterosexual). Este autor llega a sugerir que dicha actitud podría haber contribuido a la aparente ausencia de prácticas homosexuales que encontró entre los aymaras de Chucuito (1951: 167).

Teniendo en cuenta los abundantes comentarios y rumores sobre encuentros sexuales, resulta sorprendente que ni Cassandra Torrico ni yo hayamos escuchado nunca de prácticas homosexuales. Andrew Canessa sugiere que esta ausencia podría reflejar la falta de un «espacio discursivo» que facilite hablar sobre prácticas sexuales (2012: 226). Después de vivir tanto tiempo en estas comunidades, no obstante, no creo que estemos ante una mera manifestación de «hipocresía colectiva» o ante «un pacto de silencio» (Spedding y Vichevich, 2016: 447).

La unidad familiar *qhariwarmi* (hombre-mujer) es un componente central de la economía y la organización del *ayllu* y su sistema de

autoridad⁸. Según Olivia Harris (2000: 195), la expectativa de integrar una pareja (hombre-mujer) es tan fuerte entre los Laymis, un grupo cercano a Cayanguera, que en los ritos para los difuntos las solteras son enterradas con un gallo y los solteros con una gallina.

Por eso, se podría quizás especular con la idea de la soltería como algo indicativo de una orientación o preferencia homosexual, a pesar de que está claro que hay infinidad de razones por las que las personas no se casan. En esta lógica, no obstante, se podría tal vez inferir que uno de los solteros ancianos de Cayanguera (fallecido hace ya años), de exuberante personalidad y forma de vestir, y con un talento especial para la narración de cuentos, era, de alguna manera, gay (en inglés antiguo ‘alegre’). No puedo apoyarme, sin embargo, en ninguna base u observación sólida que me permita vincular estos estereotipos con su orientación sexual.

En Cayanguera, mucha gente me habló de la historia de dos solteras. La menor de ellas era una mujer muy reconocida por su habilidad como cantante. Atraía a muchos jóvenes que se acercaban a ella con sus charangos e intereses amorosos. Sin embargo, ninguna de las dos se casó. Según me contaron, ellas habían sido elegidas por San Francisco Qalawalaychu, un conjunto de grandes piedras, potentes y peligrosas que se encuentran en un cerro cercano a la comunidad. Debido a su relación con San Francisco Qalawalaychu, ningún hombre se atrevió a casarse con ellas.

¿Cómo debemos entender esta explicación? Desde la perspectiva de la comunidad, se podría tal vez comprender la relación de estas mujeres y el Qalawalaychu como: a) un medio para incorporar a estas mujeres, que no encajaban en las normas comunitarias, a la comunidad; y b) una forma de mantener buenas relaciones con los poderes de la 8 En Cayanguera, en la década de 1990, el sistema de cargos y autoridades del *ayllu* estaba ligado a la unidad doméstica dual *ghariwarmi*. En cambio, otras posiciones de autoridad, que representaban un sistema de prestigio alternativo (incluyendo las de sacristán y sindicato), eran ocupadas por solteros. Al respecto, ver, también, Spedding y Vichevich (2016: 437).

naturaleza. Aunque, obviamente, podría tratarse de que no hubieran encontrado con quien casarse, o hubieran preferido estar con mujeres, ya fuera de forma lésbica o no. Una de estas mujeres era la mayor de seis hermanas y sus padres eran dueños del rebaño más grande de la comunidad. Permanecer soltera le permitió heredar los terrenos y rebaños de su familia y seguir viviendo en el hogar familiar, algo que, según las tradiciones locales de matrimonio patrilocal, no hubiera podido suceder de haberse casado.

Aunque en mis conversaciones con la gente de Cayanguera no escuché hablar de comunarios homosexuales, el concepto de *q'iwa* surgió a menudo en mi investigación sobre los distintos sonidos (timbres) de las flautas *pinkillus*⁹. En contextos metropolitanos, el término *q'iwa* se utiliza a veces para referirse a los hombres homosexuales de forma despectiva, como sinónimo de maricón. Empero, esta palabra ocupa un espacio semántico diferente y más complejo en Cayanguera. Mientras que el timbre vibrante y fuerte producido por las flautas *pinkillus* se conoce como *tara* y es considerado doble («los sonidos») o algo que «se oye con dos bocas», el sonido al que llaman *q'iwa* es más claro, más débil y «menos productivo». Presenta «una cualidad de soltería» (*ch'ulla* o sin pareja) en vez de «doble» (Stobart, 1996a, 2010).

La palabra *q'iwa* se usa también para referirse a personas tacañas, personas que no cumplen con sus obligaciones sociales, y a objetos que no encajan fácilmente con otros. Por ejemplo, un ladrillo de forma diferente, que es difícil de combinar con el resto de ladrillos en la construcción de un muro. El concepto de *q'iwa* alude por tanto a 9 Existen muchas clases de *pinkillu* (*pincollo*, *pinkullu*, *pinkillo*, *pinkillo*) en los Andes, una palabra genérica en quechua y aymara que significa ‘flauta’. En Cayanguera (y muchas partes del Norte de Potosí y alrededores), *pinkillu* hace referencia a una clase de flauta de pico de 6 agujeros realizada en madera. Esta se toca en conjuntos (*tropas*) conocidos como *pinkillada*, compuestos por entre 4 y 6 flautas de diversas medidas (Stobart, 1996a, 2010, 2006:208). En 2016 se promulgó la Ley N° 780 que declara «Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia, a la música y danza de la Pinkillada».

una sensación de disonancia o desequilibrio social o experiencial. Desequilibrio que, como argumentaré a continuación, ocupa en Cayanguera un papel estético y social ambiguo, pero crucial (Stobart, 2010; 2006: 21-32). Parece que la asociación de *q'iwa* con personas tacañas o con personas que no cumplen con sus obligaciones sociales está presente también en contextos aymaras de otras zonas, ya sea en la palabra *q'ewsá* (Canessa, 2012: 226) o *qiwa* (Spedding y Vichevich, 2016: 445).

En su acepción de andrógino o «medio hombre, media mujer» (*khuskan qhari*, *khuskan warmi*), *q'iwa* se usa en Cayanguera para referirse a hombres con cualidades o comportamientos femeninos, así como a mujeres con atributos masculinos (como una voz grave). Pero en ningún caso hace referencia a la orientación sexual (Stobart, 2008: 84)¹⁰. Esto sugiere que *q'iwa* podría significar la unificación de los dos géneros en un solo cuerpo, y, dado el uso de la palabra para referirse a llamas castradas, que se trataría de un cuerpo estéril, que no tiene capacidad de reproducción. Aunque, paradójicamente, según algunos amigos de Cayanguera, las llamas castradas —que llegan a engordar más que las demás— son clasificadas como las más fértiles del rebaño.

En resumen, en Cayanguera he encontrado expresiones de mucha intimidad corporal entre miembros del mismo sexo, así como un discurso en torno a la mediación de género, especialmente en relación al concepto de *q'iwa*. Sin embargo, ninguna evidencia de relaciones homosexuales ni de identidades gais o lésbicas. Como se verá en la siguiente sección, uno de los momentos en los que se utiliza la palabra *q'iwa* es durante un baile de carnaval, en el que algunos hombres se visten con ropa de mujer y algunas mujeres con ropa de hombre.

¹⁰ Canessa observa que, en el entorno rural de Wila Kjarka, el concepto de *q'ewsá* no implica homosexualidad (2012: 226). A diferencia de lo que indican Spedding y Vichevich quienes escriben que «*q'iwsa*, y su variante *qiwa*, solo se refieren a hombres» (2016: 445), en Cayanguera *q'iwa* podía referirse tanto a hombres como a mujeres andróginos.

3. El *jatun kacharpaya* (la gran despedida)

Las celebraciones de carnaval terminaron con el *jatun kacharpaya* (la gran despedida), un rito que incluye transformismo en el baile. El *jatun kacharpaya* es la tercera despedida del carnaval, y el único momento de todo el año en el que he encontrado un caso de transformismo en el baile en Cayanguera. Otros ejemplos de transformismo que he observado en la zona tuvieron lugar en comunidades mestizas (o de vecinos). En la comunidad mestiza del pueblo de Macha he presenciado un ritual de boda en el que un hombre se vistió de mujer; el transformismo está también en las celebraciones de carnaval del pueblo. De hecho, es posible que el *jatun kacharpaya* de Cayanguera, que, según me indicaron, no existía antes de la década de 1960, esté influenciado por las ceremonias del carnaval de Macha. Antes de esa época el carnaval en Cayanguera terminaba con el *pinkillu kacharpaya*, algo que todavía sucede en otras partes de la región.

La primera despedida del carnaval, el *alma kacharpaya*, había tenido lugar la noche del lunes de carnaval. Su finalidad era devolver las almas de los difuntos al *alma llajta* (el mundo o pueblo de las almas). Según me explicaron, las almas de los recientemente fallecidos están involucradas en el crecimiento de los sembradíos y, tras la estación de lluvias, deben regresar a su pueblo, que está situado hacia el oeste, en la dirección de la puesta del sol. El *alma llajta* no puede verse a simple vista, pero se puede observar a través de un catalejo. Y es perpetuamente verde, con muchos sauces llorones (Stobart, 2006).

La segunda despedida, el *pinkillu kacharpaya*, se celebró la noche del viernes de carnaval. Esta ceremonia está dedicada a las flautas *pinkillus*, instrumentos que solo se tocan durante el tiempo de lluvias y que están muy ligados al crecimiento de los sembradíos (Stobart, 1996b, 2006). Después de despedir y esconder las flautas, un joven comenzó a tocar el charango —un instrumento del tiempo seco— y a acompañar con él canciones de *salaki*

(*salaque*), mientras un grupo de personas (pandilla) empezaba a bailar en parejas¹¹. Los jóvenes continuaron bailando *salaki* durante los siguientes dos días, principalmente en la *wañuq wasi*, la casa de un hombre fallecido el año anterior.

La tercera y última despedida, el *jatun kacharpaya*, tuvo lugar la noche del domingo (Domingo de las tentaciones). La gente en Cayanguera insistía en que todos debíamos participar en la despedida. Todos salvo los enfermos y ancianos.

Para este rito final, a los jóvenes bailarines de *salaki* se unió un grupo (pandilla) de actores representando a los «diablos». Se trataba de una pareja vestida de mineros, otra de campesinos, un *satanocito* (niño vestido con una camisa larga de colores brillantes y un gran sombrero) y dos mujeres vestidas con ropa de hombre.

Las dos parejas estaban integradas por un *machu* (hombre) y su esposa *q'iwa* (hombre disfrazado de mujer). El minero vestía un mono de trabajo amarillo, botas de goma y casco. Su esposa tenía el rostro cubierto con un pañuelo y vestía ropa de chola (pollera y sombrero de estilo paceño). La pareja de campesinos, a su vez, vestía ropa típica de la comunidad para el tiempo de carnaval. El hombre: chaqueta, *calsuna* y montera de cuero; su esposa (un hombre travestido): *almilla*, *aqsu*, sombrero blanco y un pañuelo para cubrirle el rostro. La pandilla visitó cada casa de la comunidad bailando canciones *salaki*, acompañadas por un solo charango. En su recorrido, que empezó y terminó en la *wañuq wasi*, el grupo fue creciendo sin cesar.

Una de las mujeres travestidas con ropa de hombre bailaba al lado del charanguero; la otra lo hacía al lado del «cabecilla», quien controlaba el baile con humor ayudándose de un látigo y una ortiga. Mientras tanto, las de un látigo y una ortiga. Mientras tanto, las ¹¹ Es probable que esta costumbre de cantar y bailar *salaki* (*salaque*) provenga de las tradiciones mestizas de los pueblos de Pocoata y Macha. En estos pueblos, durante muchos de los días de carnaval, grupos de vecinos bailan *salaki* en pandillas, acompañado por charangos, guitarras y, a veces, un acordeón.

otras dos parejas (mineros y campesinos) participaban en juegos y travesuras, a veces de carácter abiertamente sexual, lo que provocaba risas generalizadas. El minero buscaba a su esposa *q'iwa*, doña Elena, cuando la encontraba, la arrojaba al suelo con intención de forzarla, para ser inmediatamente detenido por el cabecilla. Doña Elena a su vez, también arrojó a varios hombres al suelo, simulando la cópula con ellos. Esta *performance* sexualmente explícita transgrede las normas de comportamiento femenino, aunque es algo característico del transformismo andino (Sigl y Mendoza, 2012, I: 367; Feminías, 2005: 210; Jara, 2018: 198).

Después de visitar todas las casas de la comunidad y *ch'allar*¹² en el *wañuq wasi*, el grupo del *jatun kacharpaya* salió a la pampa. Allí, durante media hora, todos bailamos *salaki* enérgicamente, estimulados por los gritos del cabecilla. Después, nos tomamos de la mano para formar un gran círculo y rodear con él a los actores principales de la pandilla. En este último baile, denominado *wayq'u* (barranco), las personas que formamos el círculo nos agarramos con fuerza de las manos para intentar impedir, al grito de «no los dejen escapar», que quienes quedaron encerrados pudieran atravesar el círculo. Desde el círculo, los *machus* y *q'iwes* se arrojaban como animales salvajes contra nuestras manos para intentar escapar. Tras unos minutos frenéticos, lograron romper el círculo y salir, y entre gritos saltaron a un *wayq'u* (barranco) cercano. Cuando desaparecieron, y también en medio de gritos, nos quitamos rápidamente las prendas exteriores, les dimos la vuelta y las reemplazamos. Un poco más tarde, los actores principales de la pandilla salieron del barranco. Para entonces todos vestían su ropa habitual, la apropiada a su género.

El charanguero aprovechó este tiempo para cambiar la afinación de su instrumento: de natural (para *salaki*) a *cruz*. Empezó después a rasguear su charango en el tono

¹² Ofrenda de alcohol para el alma del difunto. Antes de beber, cada persona derrama un poco sobre el suelo.

de *cruz*, y pronto se unieron a él las mujeres jóvenes con el canto de este género musical asociado a la Fiesta de la Cruz de mayo. De nuevo comenzamos a bailar, aunque, esta vez, sin tomarnos de las manos. Regresamos al pueblo realizando la coreografía serpentina del *wayli* –baile típico de las *julajulas* (zampoñas), ligado a la Fiesta de la Cruz, a la cosecha y al *tinku* (Stobart, 2006: 156-63)–. El rol de cabecilla, que durante el *salaki* había recaído en un hombre, pasó a una mujer. Durante el regreso al pueblo, esta mujer joven se encargó de disciplinar a los bailarines con la ayuda de un látigo, tal y como lo hacen las *imillas wawas* («chicas bebés») con los feroces hombres que forman el *wayli* (conjunto de danzantes) y pelean en el *tinku* en la Fiesta de la Cruz de mayo.

4. Reflexiones finales

Aunque habrá quien vea el rito del *jatun kacharpaya* como un mero caso de aculturación mestiza (o «contaminación cultural»), creo que es posible examinar su significado en el marco del carnaval local de Cayanguera. Las tres despedidas del carnaval tienen como objetivo guiar la transición desde la estación de lluvias y crecimiento de los sembradíos a la estación seca y tiempo de cosecha.

Durante el periodo de lluvias hay una gran proximidad entre vivos y muertos. En este tiempo se produce una cierta unión entre ambos planos o esferas, unión que es tan peligrosa como necesaria para la regeneración o reproducción de la vida. Las almas se entienden como «el revés de los vivos». Por ejemplo, cuando mi ahijado se puso las botas al revés, sus padres se rieron y se refirieron a él como «alma». En el *alma kacharpaya*, el hombre que representa al difunto del *wañuq wasi* o «casa del difunto» baila hacia la izquierda (*lluq'iman*), mientras carga la ropa del fallecido. Según me explicaron, los vivos viajan hacia la derecha (*pañaman*). Para poder alejar al alma y establecer una separación entre vivos y muertos, por tanto,

es necesario bailar hacia la izquierda en este rito, esta es la única ocasión en el año que se baila en esta dirección¹³.

Varios amigos de Cayanguera me indicaron que, cuando los actores de la pandilla que habían representado a los demonios saltaron al barranco, se oyó un fuerte sonido: ¡*kun!*¹⁴! Con estas palabras me estaban comunicando que los demonios habían entrado en la tierra, en la esfera de los diablos. Esto sugiere una relación entre el transformismo y los diablos. De hecho, en varias ocasiones escuché decir que todos los demonios son *q'iwawas*¹⁵. ¿Cómo se podría entender esta afirmación? ¿Podría decirse que el demonio encarna el concepto de transformismo, entendido desde una perspectiva amplia que incluye la mezcla de estados o caracteres diferentes (incluso el masculino y el femenino)?

Para responder estas preguntas, es necesario comprender que este transformismo amplio, que implica transgresión y disonancia o desequilibrio social, tiene también el potencial, tanto creativo como peligroso, de mutar entre estados diferentes. Esto es algo que recuerda al *inkantu timpu* (tiempo encantado) o *chullpa timpu* mítico, donde las formas eran fluidas y las personas podían transformarse en animales y viceversa (Stobart, 2006). Este poder para transformar y regenerar la vida es de suma importancia durante el tiempo de lluvias, especialmente durante el carnaval¹⁶. En esta época de

13 Otra característica importante de las almas es que son *ch'ulla* (solas, sin pareja), mientras que los vivos tienen un aspecto doble. En las *ch'allas* destinadas a las almas se debe beber de «un vaso simple» (sin pareja), pero en las destinadas a los vivos de «vasos dobles», pueden ser dos vasos e incluso dos *туру wasus* (vasos de madera especiales, en cuyo centro se talla una yunta de bueyes).

14 En algunos cuentos escuché que la onomatopeya «¡*kun!*» indica que el diablo entró en una piedra después de haber sido derrotado en una apuesta contra Dios.

15 Sin embargo, es notable que los «personajes demoníacos» del *jatun kacharpaya* fueran parejas *machu* y *q'iwawa*.

16 Se dice que es muy peligroso caminar solo en las noches de carnaval, porque los demonios del carnaval pueden alejarte (ver también Harris, 2000) y hacer entrar tu alma (*animu*) en la tierra con ellos, dejando tu cuerpo sin vida. De esta forma, los demonios pueden dar y quitar la vida.

transformaciones, los nuevos productos del año –como las papas que solo se pueden cosechar después de carnaval– empiezan a tomar forma como nuevas generaciones e identidades individuales (o ‘*wawas*’).

En la despedida del carnaval, es muy importante que el poder para transformarse, que implica una relación íntima de los vivos con las almas, sea interrumpido. Esto es necesario para terminar con el estrecho vínculo entre vivos y muertos. Los vivos y las almas tienen que volver a estar separados en sus respectivos tiempos-espacios, y los diablos deben regresar al interior de la tierra (*ukhupacha*). En este sentido, parece que la salida del barranco de los personajes centrales del carnaval tras del clímax dramático del *jatun kacharpaya* no solo implica un *pachakuti* o revés cosmológico (vividamente simbolizado por el momento en que invertimos o dimos la vuelta a nuestra ropa exterior), sino también una separación de los mundos que durante el carnaval (y la época de lluvias) se mezclan de forma creativa, pero también peligrosa.

Es fácil observar cómo el transformismo en la vestimenta del baile y el posterior regreso a la forma de vestir habitual, o apropiada para el género, resuenan con este proceso de separación. Esto no tiene nada que ver, sin embargo, con la orientación sexual de los actores. *Q’iwa*, como expresión de transición o mediación entre categorías o formas distintas, está, por un lado, ligado a la reproducción y regeneración de la vida, y por otro, asociado a la esterilidad e incapacidad de reproducción. Este interesante tema, queda, no obstante, fuera del alcance de esta ponencia.

5. Agradecimientos

Mi más sincero agradecimiento a mis amigos y compadres de Cayanguera. Mi reconocimiento al MUSEF y a las personas que allí trabajan por su apoyo y amistad de décadas, y a Isabel Carvajal por su trabajo de edición. Agradezco a Xabier Etxeberria Adrien por su importante contribución en la mejora de este texto.

Bibliografía

CANESSA, Andrew. 2012. *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham and London: Duke University Press.

EPSTEIN, Steven. 1994. *A Queer Encounter: Sociology and the Study of Sexuality*. *Sociological Theory* 12/2:188-202

FEMINÍAS, Blenda. 2005. *Gender and the Boundaries of Dress in Contemporary Peru*. Austin: University of Texas Press.

FOUCAULT, Michel. 1980. *The History of Sexuality* (Vol. 1). Traducción del inglés de Robert Hurley. New York: Vintage.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 1980 [c. 1615]. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Eds. Murra, J, y Adorno, R. México: Siglo Veintiuno.

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

JARA, Daniel. 2018. *Cosmological Renewal: An Anthropological Analysis of New Year Celebrations in the Andes as a Rite of Passage*. *JASO-online*. Journal of the Anthropological Society of Oxford. New Series, Volume 10/2: 193-203.

LEDEZMA, John. 2005. *Percepción del aymara boliviano sobre la homosexualidad*. En: *Anales de la XIX Reunión Anual de Etnología 2006*. La Paz: Ediciones MUSEF.

MERCADO, Melchor María. 1991. *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*. Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia-Sucre. La Paz, Bolivia: Servicio Gráfico Quipus.

SIGL, Eveline y MENDOZA, David. 2012. *No se baila así no más...* (tomo I). La Paz, los autores.

SPEDDING, Alison y VICHEVICH, Helan. 2016. Homosexualidad rural en los Andes: notas desde los Yungas de La Paz, Bolivia. En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 45/3: 433-450.

STOBART, Henry. 1996a. Tara and Q'iwa: Worlds of sound and meaning. En: *Cosmología y música en los Andes*. Ed. BAUMANN, M. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Biblioteca Ibero-Americana. Págs.: 67-81.

-----1996b. Los wayños que salen de las huertas. En: *Madre Melliza y sus crías – Ispall Mama Wawampi: Antología de la papa*. Eds. ARNOLD, Denisse y YAPITA, Juan de Dios. La Paz: Hisbol-ILCA.

-----, 2006. *Music and the Poetics of Production in the Bolivian Andes*. Aldershot: Ashgate.

-----, 2008. In Touch with the Earth? Musical Instruments, Gender and Fertility in the Bolivian Andes. En: *Ethnomusicology Forum* 17/1: 67-94.

-----, 2010. Tara y q'iwa: mundos de sonido y significados. En: *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores ... en la fiesta de Anata/Phujllay*. Tomo I. Ed. GÉRARD, Arnaud. Plural, La Paz, Bolivia. Págs: 69-140.

TSCHOPIK, Harry. 1951. The Aymara of Chucuito, Peru. En: *Anthropological Papers of the Museum of Natural History* (Vol. 44, part 2). New York.

El caso de las guerreras chunchas y otros aspectos de género en la fiesta de San Roque en Tarija¹

Luis Daniel Vacaflores Rivero²

Resumen

La fiesta de San Roque en Tarija tiene una participación femenina ínfima. El único rol ritual femenino tradicional es el de las alféreces o portadoras de la vara vestida, y este es el origen del conflicto por el que muchas mujeres piden participar en los roles rituales masculinos, es decir, como tamboreras, quenilleras, cañeras y chunchas. Existe un mito urbano de chunchas infiltradas, en este artículo, presentaré el testimonio de una de ellas, remarcando la tensión entre la participación clandestina de la mujer y el anhelo de su reconocimiento formal. También, expondré los argumentos pseudohistóricos que se usan para negar la participación a las mujeres, estos se basan en el mito de los leprosos (que indica que las leprosas se habrían quedado en el Leprosorio) y la figura de los guerreros chiriguano como exclusivamente varones. Finalmente, abordaré el doble travestismo ritual, pues las mujeres para participar en las procesiones, en roles rituales masculinos, se visten de hombres. Esta práctica, según las entrevistadas, está mediada por una promesa religiosa, central en la tradición de la Fiesta de San Roque.

Palabras clave: Fiesta de San Roque de Tarija, chunchos, relaciones rituales de género, tradición y travestismo ritual.

¹ Este artículo es una versión resumida de la tercera parte (capítulos 10, 11 y 12) de mi tesis de doctorado en antropología latinoamericana de la Universidad de Bonn (Alemania), intitulada: «*Performatividad y Conflicto: clase, etnicidad y género en la fiesta de San Roque en Tarija*» y defendida el 5 de diciembre de 2018. La ponencia se presentó en la Reunión Anual de Etnología 2019, mesa 4: *Cuerpo en movimiento, ceremonia y expresión. Submesa: El transformismo en el baile.*

² Licenciado en Antropología, doctor por la Universidad de Bonn (Alemania). Correo electrónico: vacofly@hotmail.com.

Para alguien que no conozca la fiesta de San Roque de la ciudad de Tarija le puede parecer raro que trate de justificar el aspecto femenino de los chunchos. En cambio, quien la conozca sabrá que no exagero. El conflicto es simple: las mujeres tarijeñas están pidiendo cada vez más «apromesarse a San Roque» en roles rituales tradicionalmente masculinos.

También conocida como la Fiesta Grande de Tarija, se puede decir que la fiesta de San Roque forma parte integral de la identidad local. Con casi 10.000 promesantes (danzarines, músicos y alféreces), solo las alféreces son tradicionalmente mujeres, menos del 0,3 % (aproximadamente 30 mujeres), el resto son hombres (Figura 1).

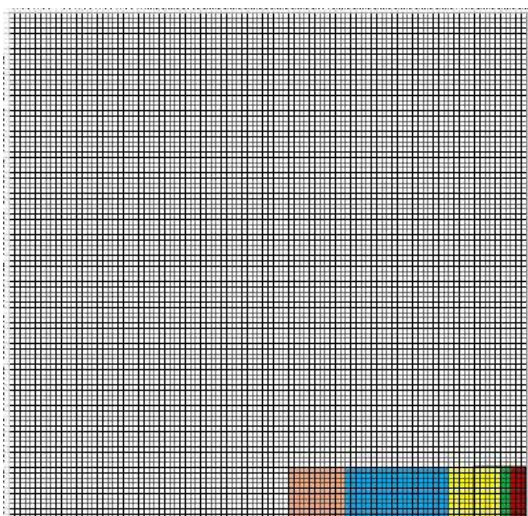


Figura 1. De la totalidad de promesantes en la fiesta de San Roque, de 8.000 a 10.000 son chunchos, hasta 100 cañeros, hasta 200 tamborileros, hasta 100 quenilleros, máximo 20 quenilleros y máximo 30 alféreces. **Fuente:** Elaboración propia, según estimados del Comité de Postulación de San Roque ante la UNESCO.

Los promesantes de mayor estatus ritual son los danzarines chunchos (con cuya imagen se asocia a la fiesta), seguidos por los cañeros, tamboreros y quenilleros (músicos tradicionales que acompañan al santo y a los chunchos), y en último lugar están las alféreces y los camacheños (los que curiosamente, representan a la mujer y al hombre campesino tradicionales).

Este pedido femenino de ser aceptadas en los roles masculinos de mayor estatus generó una reacción extrema de rechazo, opacando (o incluyendo, como veremos más adelante) los otros dos conflictos rituales de la fiesta: la lucha de clases y el rechazo hacia lo «colla³». Con base en estos conflictos se conformaron dos frentes ideológicos opuestos, apelando a favor o en contra de la inclusión de las mujeres en la ritualidad de la fiesta.

La vestimenta del chuncho cubre todo el cuerpo, dejando solo descubiertas las manos y el brillo de los ojos detrás del velo (Figura 2).



Figura 2. Vestimenta de los chunchos chapacos. El cuerpo está completamente cubierto, de tal manera que solo se observa las manos y el brillo de los ojos a través del velo. **Foto:** Daniel Vacaflores, 2 de septiembre de 2018.

³ Término que, en Bolivia, designa a la población indígena de origen andino y a su cultura.

Existe un mito urbano de las chunchas mujeres, quienes bailarían disfrazadas y protegidas por otros chunchos varones. A esto se sumó el descubrimiento de que en otros lados había chunchas mujeres⁴, lo que despertó el sentimiento anticolla antes mencionado.

En este texto analizaré este conflicto ritual y su efecto en el discurso social local. Con este fin, abordaré los aspectos etnográficos y las percepciones subjetivas del conflicto, concentrándome en las chunchas mujeres y trataré solo secundariamente el fenómeno de las mujeres músicas y de las alféreces.

La participación de mujeres chunchas de forma clandestina no parece ser una práctica reciente, como explica Mariana (nombre ficticio):

La que nos alimentaba las historias de las chunchas, que eran las promesantes mujeres, es Guadalupe Montesinos. Ella nace en 1907 y se muere el 1998. (...) Ella nos contaba todo lo referente a lo que se vivía antiguamente en Tarija, como vivía la gente. Entre esas cosas nos contaba de las chunchas, que estaban bailando mezclas entre los chunchos, pero que los chunchos no saben. Pero el día que se enteren que hay chunchas van a tener que revisarles bajo los pollerines para comprobar si son hombres (Mariana Burgos, nombre ficticio, 26 de octubre de 2017).

De la entrevista, sobresalen dos datos: primero, la existencia del mito de las chunchas infiltradas desde mucho antes de 1989, año en el que Mariana estima haber escuchado este relato de su nana; el segundo dato, es el carácter iniciático y secreto de las chunchas, como una historia que se cuenta de una mujer a otra. Ambos datos manifiestan un movimiento subterráneo de subversión activa a la exclusividad masculina de los chunchos en la fiesta de San Roque.

No importa demasiado que hayan sido unas cuantas mujeres, ni que hayan estado organizadas. Lo que importa es la historia en sí y que de nuevo alguna mujer se anime a llevarla a la práctica. Esto implica la existencia de una tradición femenina desde algún momento indeterminado del siglo XX, en ese entonces la cantidad de chunchos era infinitamente menor a la actual (¿100 parejas?), lo cual hacía mucho más difícil que una mujer chuncha pueda pasar desapercibida, lo que explicaría la importancia de mantener el secreto.

Este es el testimonio de una mujer chuncha que logré identificar:

He estado en el Encierro⁵, que me ha parecido algo muy... pucha, ¡eso es lo más lindo de la fiesta! Un misticismo total. Pero tampoco lo he podido sentir totalmente porque tosía mucho y tenía temor, tenía miedo que me descubran por la tos. (...) [Hemos entrado al atrio, y he logrado mantenerme junto a] dos de ellos. Mi amiga más ha entrado. Estaba con nosotros. Nadie le ha dicho: «sálgase», nada. Con su pañuelo blanco, todo estaba. Hemos estado ahí apretujados, que faltaba aire, pero... bien místico, ¿no? He visto que mi amiga se ha puesto a llorar. (...) Yo no he llorado [porque] estaba nerviosa. Pero mi amiga ha llorado, ellos han llorado. (...) Muchos [chunchos] estaban sin velo y yo los veía llorar. (...) He estado con la flecha y con mi pañuelo. A ratos con flecha, con mi pañuelo. Ahí no he sido muy proactiva. Me he dejado llevar. Ahí me he sentido más segura, no he sentido como que me iban a [botar o descubrir] y además que ahí ya está terminando la fiesta. Además que no había ni campo, ni nada. En ese momento ya [no importaba]. (...) Yo quiero ser chuncho promesante. Más allá de que haya toda la prohibición porque soy mujer, bla, bla. Es una cosa muy profunda que tengo

5 El *Encierro* de San Roque es el último día de la fiesta y se celebra el martes luego del domingo de la *Octava*. La escena que relata Alicia es el final de la procesión y se realiza a las 22:00, donde los chunchos se aglomeran en el atrio de la iglesia para despedirse del santo. Visto desde afuera parece un mar de turbantes de plumas.

4 De las 15 tradiciones de baile chuncho registradas en el área andina: 7 son exclusivamente de varones, 7 mixtas y 1 exclusivamente femenina.

y que quiero hacerlo. Obviamente quisiera hacerlo desde lo legítimo [y no desde la clandestinidad] (Alicia Bustamante, nombre ficticio, 23 de enero de 2018).

La diferencia con los chunchos varones es que las mujeres están obligadas a hacerlo desde la clandestinidad, con todo el riesgo psicológico, físico y social que eso implica. Los conceptos de legalidad y clandestinidad son centrales. La legalidad en este caso se trata básicamente de un reconocimiento público, lo cual a su vez implica una *performance* ritual que pueda ser practicada abiertamente y una proyección a un futuro como parte integral de una comunidad de promesantes religiosos. En cambio, la clandestinidad significa el no-reconocimiento y la prohibición, que genera una práctica ritual oculta, secreta, subversiva, aislada, con confabulaciones microscópicas y una proyección a futuro separada de la comunidad de promesantes en general. El potencial de violencia simbólica es especialmente alto, mientras que en una situación de legalidad se disiparía hasta casi desaparecer. Por ende, es comprensible que para las mujeres que desean apromesarse como chunchas o como músicas tradicionales –roles rituales reservados para los hombres– la legalidad y la clandestinidad sean centrales en sus aspiraciones.

¿Pero cuál es el origen de la tradición que indica una participación exclusiva de los hombres?

Hombres con el rostro tapado y con pequeñas flechas de caña avisan de su presencia para que los habitantes del poblado puedan sacar restos de comida a la calle, así inició la travesía de los enfermos de lepra desde el Hospital de Lazareto a Tarija en la época de 1800 a 1900. ¿Y las mujeres con lepra? Esperaban en el centro de salud, de ahí la respuesta sobre su participación en la Fiesta Grande de Tarija. Obviamente no sólo los hombres padecieron la peste de lepra que en aquellos tiempos era imparable y fácil de contagiar. Ellas, en Lazareto ubicada a

unos 15 kilómetros de la ciudad de Tarija, tenían su propia casa en el denominado Hospital de Leprosos. La mayor parte de las contagiadas eran madres y esposas que no dejaron a los suyos, pese a su enfermedad, siendo rápidamente contagiadas. El sacrificio del amor les costó caro. Adquirir la enfermedad que las carcomía en vida. A cambio los hombres eran los que iniciaban la caminata hasta el pueblo para recolectar comida y agua. El mal estado en las mujeres era más notorio, por lo que los hombres que aún podían caminar emprendían camino con el cuerpo tapado hacia el poblado de Tarija con el fin de recabar provisiones (Orlando Cardozo Garzon, Facebook, 16 de agosto de 2017, 16: 08).

La justificación que dicen, y que yo no estoy de acuerdo, es que los promesantes chunchos representan a los leprosos que bajaban a buscar comida, ¿no? Si bajaban vestidos ¿cómo sabías si era hombre o mujer? Porque supongo que también ha habido mujeres que han enfermado de lepra y que quizás no tenían quién baje por ellas a pedir comida, y ellas también bajaban. (...) Entonces yo ahí digo: ¿dónde, dónde, hay ese momento en que se diga que solo los hombres pueden ser chunchos promesantes? (Alicia Bustamante, 23 de enero de 2018).

En esta última cita Alicia cuestiona la afirmación de que los chunchos son hombres porque los leprosos que bajaban a la ciudad eran solo hombres, «¿cómo saben si eran puro hombres?» Esta pregunta tiene tres fundamentos: primero, también había leprosas mujeres⁶; segundo, las mujeres leprosas también necesitaban comida, y no todas debieron tener quién se la traiga; y, tercero, si los leprosos estaban deformados y con el cuerpo totalmente cubierto por trapos, era imposible distinguir si entre ellos había alguna mujer. Pero lo más relevante es la interrogación

6 La lepra es una enfermedad que afecta mayormente a los varones. En Bolivia, según la información oficial, en 1944, «el 87% de los afectados eran de sexo masculino» (Suárez, 1944: 972).

con la que interpela a los defensores de la tradición: «¿dónde hay ese momento en que se diga que solo los hombres pueden ser chunchos promesantes?» Aquí Alicia hace una referencia doble, al chuncho como leproso y al chuncho como danzarín religioso, y cuestiona el argumento pseudohistórico para excluir a la mujer de los chunchos promesantes.

Considero que el único motivo real para que no haya chunchas mujeres es la tradición, es decir, el baile de los chunchos de San Roque en Tarija nació sin mujeres y sin mujeres continúa porque la prohibición ha asegurado que se mantenga así. Cualquier argumento presentado hasta ahora carece de fundamentos históricos. En primer lugar, se argumenta que por ser una danza guerrera solo participan hombres y, en segundo lugar, se afirma que son varones porque las mujeres leprosas no salían a pedir comida.

Asimismo, se sostiene que los chunchos eran guerreros chiriguano y que solo los hombres podían ser guerreros (Barragán, 2001; Ricardo Vacaflares y Manuel Félix Mendoza, comunicaciones personales). Es importante señalar que, a pesar de la existencia de diversas teorías al respecto, no existe ninguna certeza sobre el origen de los chunchos de San Roque en Tarija.

Partiendo de esta incertidumbre total, mi investigación articula el baile de los chunchos de San Roque en la ciudad de Tarija (a los que yo llamo los chunchos chapacos) con la tradición ritual andina prehispánica de los bailes *ch'unchu* (chuncho en su versión castellanizada). Existen abundantes referencias etnohistóricas y arqueológicas que documentan la existencia colonial y prehispánica del baile de los chunchos en la región del Cusco, antiguo centro del imperio Inca, también conocido como *Tawantinsuyo* (**Figura 3**).

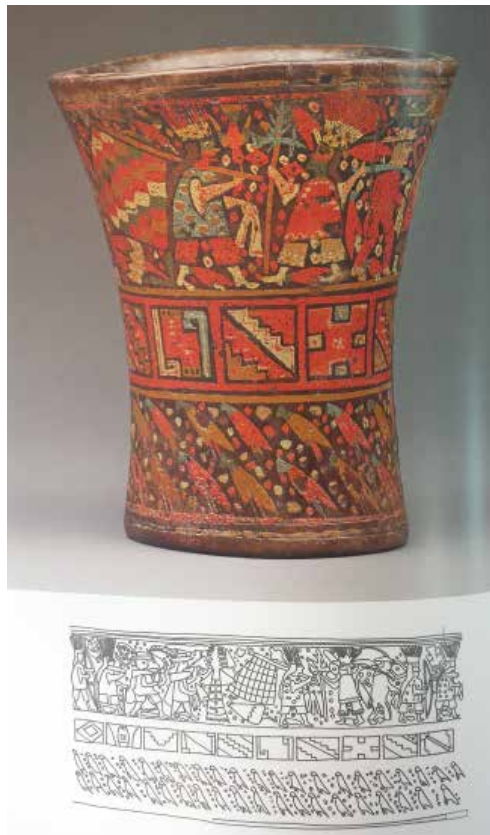


Figura 3. *Qero* colonial de tipo incaico con representación de bailarines chunchos. **Fuente:** Kuon (2013).

La primera referencia explícita del baile de «los antis y los chunchos» en la época prehispánica se encuentra en el libro *Corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala (1615), quien se refiere a cuatro fiestas regionales celebradas en el Cusco, como parte de la ritualidad imperial. En la fiesta de los antisuyos describe, el cronista, que «Cantan y bailan los antis y los chunchos (...) todos los hombres vestidos como muger con sus flechas» (1615: 322-323), lo cual coincide con el gráfico correspondiente (**Figura 4**). De hecho, el título del gráfico es «*uarmi auca*», que en quechua significa «mujer guerrera», ¡las míticas amazonas del Antisuyo!



Figura 4. Fiesta de los Antisuyos. «Cantan y bailan los antis y los chunchos [...] todos los hombres vestidos como muger con sus flechas». **Fuente:** Guamán Poma de Ayala (1615: 323).

Este imaginario ritual coincide con la información etnográfica de los pueblos anti, con la representación ritual del baile chuncho en la época colonial y con la iconografía ritual de la época inca. Originalmente el baile de

los chunchos era una referencia directa a las mujeres guerreras, lo que explica algunos elementos rituales de su indumentaria como la falda o «pollerín».

Volviendo a la discusión sobre la danza guerrera y los hombres como estereotipo, este es un imaginario de nuestra sociedad occidental que sobrevivió hasta el siglo pasado⁷. Pero fue solo eso, un imaginario lleno de excepciones. En Bolivia durante la guerra de la Independencia tenemos a Juana Azurduy de Padilla y a las heroínas de la Coronilla, por lo menos, y Bartolina Sisa en la época inmediatamente anterior. El mundo está plagado de ejemplos de mujeres guerreras⁸.

Más que un hecho biológico creo que es una construcción social de exclusión de la mujer del ejercicio militar, un caso estereotípico de biopoder en un contexto patriarcal. El biopoder no es más que la aplicación del poder social y político sobre el cuerpo de los individuos, en este caso un cuerpo sexuado (Foucault, 2007 [2004]; 2002 [1975]). Los pueblos aymaras del altiplano paceño en su representación del chuncho como guerrero salvaje tienen mujeres guerreras como parte de su representación ritual (Sigl, 2012; Vacaflares *et al.*, 2017). Y si tomamos en cuenta que el origen prehispánico de la danza de los chunchos es de hecho la mujer guerrera (*warmi auca*), este argumento se desarma totalmente.

La explicación de Orlando Cardozo sobre las leprosas fue mencionada varias veces para justificar la masculinidad de los chunchos y proviene originalmente de una inferencia histórica del Dr. Abundio Batista, que fue expuesta en el artículo «¿Chunchos Mujeres?»

⁷ En la segunda mitad del siglo XX se empezó a incluir a mujeres en los ejércitos regulares de todo el mundo, y en Bolivia desde principios del siglo XXI.

⁸ Hubo mujeres que participaron en los conflictos bélicos como caballeros en las guerras medievales francesas; mujeres samurái durante el Japón medieval; guerreras vikingas; guerreras españolas (Pumar, 1988; O'Sullivan, s.f.: 59-60, 153-154; Cárcer y Diosdato, 1995: 81-82, 83). Del mismo modo, existen mitos de mujeres guerreras entre los pueblos nativos americanos (Barraza, 2012; Martínez *et al.*, 2014; McCafferty y McCafferty, 2007), entre los griegos y un largo etcétera.

Prohibición sólo por tradición» del periódico *Nuevo Sur* y a su vez replicadas en el portal *tarijabolivia.net* el año 2012. Esta inferencia histórica es la siguiente:

Puedo decir que los varones eran los que salían [a pedir comida]. Que quede claro, el lazareto tenía una división que los separaba. (...) Lo recolectado era para ambos. (...) [Pero, ¿qué le hace suponer que solo los varones salían a buscar comida?] Eran la fuerza laboral. La doctrina de la iglesia (franciscanos) ha tenido esa característica de respeto a la mujer. Obviamente, no tenemos otra fuente que la inferencia histórica. Ocurría y aún ocurre en los sanatorios de antes, eran los hombres los que salían a pedir ayuda, por delante iban los sacerdotes; por delante, todavía se ve en Sucre, cuando son los orates (psiquiátrico) masculinos los que salen a pedir colaboración (Dr. Abundio Batista, entrevista vía WhatsApp, 22 de febrero de 2018).

No existe ninguna referencia histórica que justifique la relación de los chunchos con los leprosos: 1) ni la visita de los leprosos a la ciudad en busca de caridad, 2) tampoco ninguna referencia especial a que esto sucediera precisamente en el mes de septiembre, 3) ni que usaran la «flecha» para anunciar su cercanía, 4) tampoco el uso de una vestimenta que haya podido inspirar la vestimenta del chuncho promesante, 5) ni que hayan sido los hombres los únicos que salían a buscar caridad, mientras las mujeres quedaban recluidas en el Lazareto. Aunque algunas de estas afirmaciones tengan cierto grado de plausibilidad, otras simplemente no tienen sustento o, a mi parecer, rayan en lo inverosímil.

A mi parecer la afirmación de que solo los leprosos varones pidieran caridad es una reproducción simple de los prejuicios de género que existen en nuestra sociedad conservadora, donde en teoría serían los varones los encargados de ganar el pan de cada día, mientras las mujeres se quedan en

casa atendiendo a los hijos y preparando la comida; pero ni ahora ni entonces la sociedad funcionó así (Soruco, 2012; Rossells, 2001; Bridikhina, 2000).

La inferencia histórica del Dr. Batista es, como él lo reconoce, una suposición. En realidad, no sabemos nada de los leprosos del Lazareto. Me parece importante recordar que, si bien estas cinco líneas hipotéticas deben de ser investigadas, no representan ninguna prueba histórica. Están bien para tomarlas en cuenta; sin embargo, cuando pasan a la discusión local sobre si las mujeres deben o no ser chunchas dejan de ser válidas. El único hecho concreto y real es que había leprosas mujeres, lo demás es pura especulación.

Hay un aspecto adicional, si se considera real que solo los leprosos varones salían a pedir comida, guiados por los padres franciscanos, en la actualidad utilizar este argumento para excluir a las mujeres de roles rituales como chunchos promesantes es justificar y validar la exclusión que las mujeres sufrieron hace 150 años.

Existe otro contexto en el que se observa la tensión entre la masculinidad y la feminidad dentro de la Fiesta Grande de San Roque, es el caso de cuatro mujeres músicas que, en contra de la tradición, se apromesaron en roles tradicionalmente masculinos. Para el desarrollo de este artículo, es relevante conocer el tipo de vestimenta que utilizaron:

La tamborera estaba vestida de hombre, porque llevaba inclusive el pantalón negro y la camisa. Respetando, como diciendo 'yo me visto de hombre'. Porque ella podría haberse ido de chapaca. Pero ella asume que es fiesta de hombres y se pone ropa de hombre (Sadaí Mur, 22/08/2015).

Una, claro, a veces se siente medio mal [siendo mujer]. (...) Yo no iba de chapaca por el hecho de que cualquiera se da cuenta que eres mujer, ¿no ve? Entonces iba de [varón]. Me he hecho un pantalón bordado, así como de chapaco; camisa, todo me

he hecho de chapaco. Iba con abarcas, el pantalón bordado y una camisa que me he hecho, bordada también (Marcela Jerez, 15 de octubre de 2015).

En la Tarija actual, que vive un fuerte renacimiento de la identidad local basada en la identidad campesina del Valle Central, la vestimenta campesina, tanto del hombre como de la mujer, es considerada como un ícono de identidad que hay que promover y defender (Vacaflores, 2013). No obstante, pareciera que en la fiesta de San Roque se considera la vestimenta femenina de la campesina chapaca como una agresión hacia los promesantes varones, y se la utiliza como argumento para excluir a la mujer en la fiesta porque confronta la buena moral católica. A menos, claro, que se trate de las mujeres alféreces (**Figura 3**).



Figura 5. Mujer alférez vestida como chapaquita.
Foto: Daniel Vacaflores, 2 de septiembre de 2018.

Otros dicen: ‘¡No!, que llaman la atención, que los chunchos ya no se pueden concentrar’, no sé. Incluso a mi papá le han dicho que nos hagamos polleras más largas, así [risas] (...) ‘¡Qué se hagan las polleras más largas, que no vengan con polleras cortas’, le habían dicho! ¿Quién le diría? ‘Que desconcentran a los cañeros, a los chunchos, que no sé’ Dice que por eso no quieren permitir mujeres (Marcela Jerez, 15 de octubre de 2015).

Esto sitúa a la mujer promesante en el plano del deseo sexual masculino. Esta es una construcción discursiva de lógica circular que se sustenta a sí misma, pero no se basa en la realidad objetiva, sino en el morbo de quien la enuncia.

¡Huy! Y en la radio, ¿no? En la radio he escuchado barbaridades de hombres y de mujeres también, lamentablemente. Y dicen: ‘¡No! Es que si es que entran las mujeres seguro van a querer que su pollerín...’ ¡Ah, no! Un hombre ha dicho que ‘si entran las mujeres, capaz que van a querer que el pollerín se acorte. Que el poncho no sé qué...’ O sea que, claro, como las mujeres en un sistema patriarcal su cuerpo tiene que estar a disposición y para exhibirse (Cristina Martínez, 22 de agosto de 2015).

La indignación de Cristina es palpable, precisamente por esta suposición de ubicar al cuerpo de la mujer como espacio del deseo sexual, en una vestimenta que en cualquier otro espacio público se celebra como representativo de la identidad local.

Lo mío no tiene nada que ver con una lucha feminista, porque yo nunca he sido muy partidaria del feminismo como tal. (...) Tengo un interés más místico en ese tema, de toda la mística que hay de por medio de ser un chuncho promesante. (...) Es una cuestión de decir: ‘Yo, un ser humano que estoy en cuerpo de mujer, quiero ser un chuncho promesante’. ¿Me entiendes? Pero no es por un feminismo.

No es por ir contra las tradiciones, ir contra el machismo, contra lo patriarcal. (...) Yo quiero ser chuncho promesante. Ni siquiera 'chuncha' [en femenino]. Quiero ser 'chuncho promesante'. No me interesa tener como cosas ridículas que dicen: '¡No!, van a entrar con minis, con tacos'. (...) Vuelvo a decir nuevamente: no es una cuestión en mi caso feminista, no es una cuestión que quiera cambiar para que el día de mañana las mujeres entren con una mini, o con un pollerín cortito, o se saquen el velo (Alicia Bustamante, 23 de enero de 2018).

Lo primero en lo que insiste Alicia es que no es una lucha feminista⁹. No es un asunto de querer ser chuncha porque sí, sino que es una búsqueda concreta de una espiritualidad y un misticismo específico que ella encuentra entre los chunchos promesantes de San Roque en Tarija. Insiste en que ella no quiere crear una nueva «figura», que sería la chuncha. Lo que ella quiere es ser chuncho, en masculino.

Es importante señalar que la postura de Alicia es una respuesta a los comentarios, en torno a la discusión que se generó en las redes sociales. Esta es la lógica teórica del análisis del discurso: los discursos individuales no se encuentran en un vacío de significantes, sino que están íntimamente unidos a los discursos sociales en los que se mueven. En este sentido, es claro que se trata de una respuesta a las acusaciones, para comenzar: no es feminista, no lo hace porque sí y no quiere cambiar la fiesta. Dicho en positivo, quiere ejercer el derecho de ser chuncho, quiere serlo por su espiritualidad y desea ayudar a preservar la forma tradicional de los chunchos. Esto coincide con los motivos de las mujeres músicas.

Ninguna de estas promesantes mujeres participó de la procesión sin antes haberse apromesado, todas cumplieron con la lógica ritual. Sin embargo, una de las principales críticas a las que fueron sometidas fue y sigue siendo que estarían ahí por vanidad,

⁹ Alicia se refiere a una lucha de las mujeres por romper estructuras sociales de tipo patriarcal.

para mostrarse (o para mostrar un mensaje: la inclusión de la mujer) sin ningún tipo de compromiso devocional hacia San Roque.

Entonces el análisis apunta en dos direcciones: primero, hacia las implicaciones internas de una promesa personal; y, segundo, hacia el significado macro de lo que esto significa para la fiesta. Creo que todo conflicto se puede interpretar como una negociación constante, una apuesta dialógica. Una de las consecuencias es el repetido cuestionamiento a la lógica incoherente de que se permita solo a los hombres apromesarse en cierto tipo de roles rituales tradicionales:

[Cuando] vamos a Chaguaya, ahí no dicen: 'Van a ir varones, van a ir mujeres', así. Yo eso me he puesto a pensar cuando nos han hecho ese problema. Yo decía 'qué raro, porque ¿dónde dice que la promesa de San Roque que van a elegir que sean varón, mujer?'. Y entonces no, yo digo que las mujeres tenemos derecho a... a todo (Marcela Jerez, 15 de octubre 2015).

Al endurecer su postura, los promesantes varones se situaron en el blanco de la crítica, y cada vez es más difícil sostener su posición tradicionalista. No son pocos los promesantes varones que se replantearon profundamente su convencimiento de que solo los varones puedan apromesarse.

Una queja constante de los chunchos viejos es que habría cada vez más chunchos nuevos que bailarían sin promesa. Esto es identificado como una pérdida paulatina del rigor religioso de la fiesta. Esto no pareciera ser una preocupación tan agobiante en el resto de los promesantes porque siempre son demasiado pocos y suelen estar felices de recibir a nuevos músicos. Aun así, la promesa sigue siendo el motor principal de los promesantes y de la fiesta en general, por ello se espera que estos «nuevos» algún día hagan su promesa con el Santo. La relación entre el promesante y el Santo es una relación íntima y personal (Vacaflores, 2009).

La vitalidad de la fiesta de San Roque se debe a su capacidad de movilizar la devoción por medio de promesas (Vacaflares, 2013). En este sentido, me parece relevante el análisis de las promesas de estas mujeres, pues remite al concepto de la *performatividad* implícita y abre nuevas posibilidades de movilización de la devoción popular en nuevos espacios rituales antes prohibidos.

[Risa avergonzada] Claro, muchos dicen: ‘Han roto la tradición’, dicen así, la mayoría. He escuchado decir eso. Muchos dicen ‘la tradición’, dicen que era para puro... ¡No sé a qué se refieren!: puro varones. ¡No sé pues! (Marcela Jerez, 15 de octubre de 2015).

¿Pero qué es la tradición? Los promesantes varones señalan que la tradición es que ciertos roles rituales de la fiesta de San Roque están prohibidos para las mujeres y, en consecuencia, cuando las mujeres fuerzan su participación en los roles masculinos estarían rompiendo la tradición.

Lo que Zwernemann no menciona es la naturaleza creativa de las tradiciones: una tradición no solo ‘reproduce’ los contenidos rituales y simbólicos del pasado, sino que vuelve a ‘producir’ nuevos significados (...) una de las características fundamentales de definir algo como ‘tradicional’ se basa en su capacidad de referir sus orígenes al pasado, al tiempo de los ancestros (Vacaflares, 2013: 28).

La transmisión cultural no es simplemente una réplica de un original antiguo, una transferencia mecánica de la herencia cultural de generación a generación, como si estuviéramos pasando la bandera de la clase a un nuevo grupo. La cultura está viva, es sensible al contexto y es emergente (Bruner, 1986: 12).

La tradición es la referencia simbólica a un pasado mítico a través de la transmisión de normas culturales (Zwernemann, 1999;

King, 2002). Esto no implica que la tradición sea estática, sino todo lo contrario, ya que es dinámica y viva. Los sentidos de la tradición se encuentran en permanente negociación entre los diferentes actores involucrados, en una dinámica permanente que reproduce y reacomoda los sentidos de acuerdo con la situación histórica concreta.

El hecho de que las mujeres se atrevan a cuestionar el *statu quo* representa una confrontación directa con el concepto de tradición de los promesantes varones, pero no con la tradición en sí. La tradición es mucho más que eso.

...el sujeto mujer es construido desde un principio en prácticas discursivas, de manera que se puede considerar como un ‘tipo de ser o de hacer’ que siempre se presenta en ciertos contextos como una forma de desempeño (Veigt, 2003: 10-12).

Lo que estas mujeres están haciendo es cuestionar el concepto de «mujer» dentro del contexto de la Fiesta Grande de San Roque y su participación o no en determinados roles rituales. Se niegan a asumir la convención social que les prohíbe ser promesantes, cuya acción (*agency*) va creando un nuevo *habitus* ritual dentro de la tradición. Esa es la noción misma de la teoría de la performatividad. Si al final se incluyen o no mujeres promesantes no cambiará en absoluto la naturaleza tradicional de la fiesta de San Roque y su referencia a un pasado mítico. Lo único que podría cambiar son las formas de la tradición, como siempre lo hicieron y lo seguirán haciendo.

[Cristina:] Por eso realmente para las que se han animado, y para las que están ahí, pucha... ¡fuerza!, ¿no?, realmente están bien paradas. Y esta misma chica que se ha animado, (...) se ha animado pero con pantalón y camisa de hombre. Porque, seguro, capaz iban a decir que estaba con la pollera corta y no sé qué cosa si hubiera ido de chapaca.

[Sadaí:] Mirá: al estilo Juana de Arco, se ha puesto de hombre. Bueno, para entrar a pelear con los hombres hay que vestirse de hombre, decía yo [risa de Cristina] (Sadaí Mur y Cristina Martínez, 22 de agosto de 2015).

El travestismo básicamente es usar la vestimenta del sexo opuesto. Se lo puede identificar con espacios rituales jocosos o cambios de orientación sexual. En diferentes momentos históricos representó y sigue representando una estrategia de lucha por los derechos de la mujer (Vacaflares, 2013; Warner, 1982 [1981]). La última frase de Sadaí explica precisamente esta situación: «para entrar a pelear con los hombres hay que

vestirse de hombre». Por consiguiente, creo justificado hablar de un travestismo ritual en la fiesta de San Roque.

La representación ritual de la mujer guerrera de los antis por varones, el vestirse de chuncho para pasar desapercibida como mujer y vestirse de chapaco para no llamar la atención ni incurrir en el deseo sexual del otro, me hacen pensar en un *travestismo ritual*. No se trata de un transformismo relacionado con la preferencia sexual, sino una negociación de los roles sexuales dentro esta fiesta religiosa. Y creo que de eso se trata, al fin y al cabo, de la negociación de los contenidos de la tradición.

Bibliografía

- BARRAGÁN, Mario. 2001. *Historia Temprana de Tarija*. Gráfica Offset Kokito. Tarija.
- BARRAZA, Sergio. 2012. *Acllas y personajes emplumados en la iconografía alfarera inca: una aproximación a la ritualidad prehispánica andina*. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- BRIDIKHINA, Eugenia. 2000. *La mujer en la historia de Bolivia. Imágenes y realidades de la colonia (antología)*. Anthropos grupo editorial. La Paz.
- BRUNER, Edward. 1986. Experience and Its Expressions. En: *Anthropology of Experience*. TURNER, Victor y BRUNER Edward (Ed). University of Illinois Press; Urbana and Chicago.
- CARCER y DISDIER, Mariano. 1995. *Apuntes para la historia de la transculturación indoespañola*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. México D.F.
- FOUCAULT, Michel. 2002 [1975]. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI editores. Buenos Aires.
- . 2007 [2004]. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- KING, Anthony. 2002. Repräsentation neu aufgerollt: Zur Entstehung der Gegenüberstellung von Modernität und Traditionalität. En: *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*; Brigitta Hauser-Shäublin & Ulrich Braukämper (Hg.); Dietrich Reimer Verlag; Berlín; pp. 63-75.
- KUON, Elizabeth. 2013. *Cusco, herencia y creación*. Instituto Cultural Peruano Norteamericano. Lima.
- MARTÍNEZ, José Luis; DÍAZ, Carla; TOCORNAL, Constanza y ARÉVALO, Verónica. 2014. Comparando las crónicas y los textos visuales andinos. Elementos para un análisis. En: *Chungara, Revista de Antropología Chilena*; Vol. 46, N° 1, 2014: 91-113.
- McCAFFERTY, Sharisee y McCAFFERTY, Geoffrey. 2007. Guerreras. El papel de las mujeres en la guerra prehispánica. En: *Expresión Antropológica, Nueva Época* N° 29: 29-39.
- O'SULLIVAN-Beare, Nacy. s.f. *Las mujeres de los conquistadores. La mujer española en los comienzos de la colonización americana*. Compañía Bibliográfica Española. Madrid.
- POMA de Ayala, Felipe Guamán. 1615. *Corónica y buen gobierno*, Tomos I y II. Versión digital, sin datos editoriales.
- PUMAR, Carmen. 1988. *Españolas en Indias. Mujeres-soldado, adelantadas y gobernadoras*. Editorial Anaya.

ROSSELLS, Beatriz. 2001. *Las mujeres en la historia de Bolivia. Imágenes y realidades del siglo XIX*. Anthropos grupo editorial. La Paz.

SIGL, Eveline (con contribuciones de David MENDOZA Salazar). 2012. *No se baila así nomás. Tomo I. Género, poder, política, etnicidad, clase, religión y biodiversidad en las danzas del altiplano boliviano*. Sin editorial, La Paz.

SORUCO, Ximena. 2012. *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Segunda edición, PIEB-IFEA. La Paz.

SUAREZ, Jorge. 1944. La Lepra en Bolivia. En: *La revista de la Oficina Sanitaria Panamericana*, noviembre de 1944; págs.: 966-974.

VACAFLORES, Daniel. 2009. *Pequeños misterios de la Fiesta Grande. Sistematización y análisis de la fiesta de San Roque en Tarija*. La Pluma del Escribano. Tarija.

------. 2013. *El calendario cultural chapaco desde la ciudad de Tarija*. La Pluma del Escribano. Tarija.

------. 2018. *Performatividad y conflicto: clase, etnicidad y género como imaginarios en disputa en la fiesta de San Roque en Tarija*. Tesis de doctorado, Universidad de Bonn. Bonn.

------. 2019 [2017] *Guía de la Fiesta Grande de San Roque y de las fiestas chicas de los chunchos*. La Pluma del Escribano. Tarija.

VACAFLORES, Daniel; MARAZ, Enilda; ARROYO, Gustavo; CALIVA, Raúl; TEJERINA, Elisabeth; RODRÍGUEZ, Benito; RODRÍGUEZ, Edwin; MENDOZA, Fernando; BAUTISTA, Héctor; ARDUZ, Marcelo. 2017. *Otros Chunchos. Encuentro de promesantes en Tojo*. La Pluma del Escribano. Tarija.

VEIGT, Kerstin. 2003. *Subjekt-Konstituierung im Sprechen, Handeln und Schreiben. Eine feministische Ethnographie weiblicher Übergangsriten in Krobo (Ghana)*; Tesis del grado académico Magistra Artium. Georg-August-Universität Göttingen, Fakultät für Sozialwissenschaften, Institut für Ethnologie, Göttingen. Tesis inédita, citada con permiso.

WARNER, Marina. 1982 [1981]. *Joan of Arc. The Image of Female Heroism*. Vintage Books. New York.

ZWERNEMANN, Jürgen. 1999. Tradition. En: *Wörterbuch der Völkerkunde*. Walter Hirschberg (Ed.); REIMER. Berlín; págs.: 379-380.

Periódicos

NUEVO SUR. 2012. ¿Chunchos mujeres? Prohibición sólo por tradición 9-11-2012. Versión digital: www.tarijabolivia.net/2012/09/chunchos-mujeres-prohibicion-solo-por.html?m=1

Redes sociales

Orlando Cardozo Garzón, *Facebook*, 16 de agosto de 2017, 16:08.

Entrevistas

Abundio Batista, entrevista vía WhatsApp, 22 de febrero de 2018.

Alicia Bustamante (nombre ficticio), 23 de enero de 2018, Tarija.

Cristina Martínez, 22 de agosto de 2015, Tarija.

Manuel Félix Mendoza, 8 de noviembre de 2015, Tupiza, Potosí.

Marcela Jerez, 15 de octubre de 2015, Tarija.

Mariana Burgos (nombre ficticio), 26 de octubre de 2017, Tarija.

Ricardo Vacaflores, 22 de agosto de 2013, Tarija.

Sadaí Mur, 22 de agosto de 2015, Tarija.

¿Representación o performance selvático?

Cuerpos e indumentaria del Chamatiri en el Piedemonte Amazónico

J. Alejandro Barrientos Salinas¹, Clarivel Loayza Núñez² y Mariela Silva Arratia³

Resumen

Vigente en las festividades de Tumupasa e Ixiamas, Chamatiri es el nombre takana de la danza de los chamas. Acorde a las fuentes etnográficas, identificadas en estudios precedentes, y a registros de campo, existen varias versiones sobre su origen. En todo caso, las fuentes coinciden en que Chamatiri es la danza del Otro salvaje, el nómada del Piedemonte Amazónico, vestido con plumas, pieles y cortezas, el hábil flechero, el temible secuestrador y guardián del Caquiahuaca.

Este Otro salvaje, también, sería el reflejo histórico de las colectividades que se denominaban chunchos y alzados, categorías emergentes de un mosaico abigarrado de una serie de relaciones de alteridad en un espacio de encuentro y continuidad entre los Andes orientales y la Amazonía occidental.

Esta ponencia, desde el enfoque etnográfico crítico y relacional, propone discutir si el Chamatiri es una representación o una performance del Piedemonte Amazónico. Los argumentos que orientan este debate parten de una exploración en y desde los cuerpos y la indumentaria, para ello se rastrearon pautas para renovar el análisis antropológico más allá del folclorismo multicultural y el esencialismo étnico.

Palabras clave: Performance, representación, danza del Chamatiri, cuerpo y Amazonía.

1 Antropólogo boliviano, docente de la Carrera de Antropología y del Programa de Cine y Producción Audiovisual de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) e investigador adscrito al Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA-UMSA). Correo electrónico: ale.barrientos.salinas@gmail.com.

2 Egresada de las carreras de Antropología y Arqueología de la UMSA. Correo electrónico: jazvel_13@hotmail.com.

3 Antropóloga boliviana con formación en antropología del arte e investigadora adscrita al Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA-UMSA). Correo electrónico: mariela.silva.arratia@gmail.com.

1. Introducción

Chamatiri es el nombre takana⁴ de la danza de los chamas, vigente en las fiestas patronales y otros eventos del calendario festivo de Tumupasa e Ixiamas, ambas localidades se encuentran en la provincia Iturralde del departamento de La Paz. El término *chama* se refiere a quienes usan la camisa de *chamané* (**Figura 1**), esta prenda se elabora con el líber de un árbol selvático (*Poulsenia armata*). Probablemente *chama* derive de la palabra *cha* (*sha*) que en takana quiere decir «ropa», esta definición se asocia directamente con la corteza de un árbol que se usa en la confección de vestidos, frazadas y camisas, en un periodo anterior o paralelo a la introducción del algodón en la región del Piedemonte Amazónico. Otra versión es que *chamané* derive del gentilicio de los Chama, un grupo étnico, –actualmente denominados Esse ejja, cuya lengua también pertenece al tronco lingüístico Pano-takana–, que usaba con frecuencia la corteza de este árbol para vestirse.

Siguiendo cualquiera de las versiones, se comprende que los Chamas eran percibidos por las colectividades tacanas como el Otro salvaje, los nómadas del Piedemonte Amazónico, guerreros despiadados, hábiles flecheros, temidos secuestradores de mujeres y niños, vestidos con cortezas de árbol, tocados de plumas y pieles de animales. Los chamas, también, serían el reflejo histórico de los denominados *chunchos* y alzados. Estas categorías dan cuenta de un mosaico abigarrado de sistemas de alianzas, redes de intercambio, movimientos poblacionales, lenguas fronterizas, matrimonios interétnicos, conversiones religiosas, ritualidades compartidas y una serie de relaciones de alteridad en un espacio de encuentro y continuidad entre los Andes orientales y la Amazonía occidental.

Entonces, la ponencia propone discutir si la danza del Chamatiri se trataría de una representación o de una performance. Conscientes de que el debate teórico entre representación y performance es ampuloso y



Figura 1. Indumentaria de *chamané* (*cha* o *sha* en takana) de Ixiamas, 25 de abril de 2019. Izquierda, pieza con diseños geométricos negros y rojos. Derecha, prenda sin diseños. **Fotos:** Clarivel Loayza.

⁴ Los autores emplean este término cuando se refieren a la rama lingüística del Pano-takana.

excede los límites de las Ciencias Sociales y la disciplina antropológica, nos limitaremos a tres distinciones:

Primero, la representación es la producción de sentido a través del lenguaje, según Hall (1997), considerado uno de los padres de los estudios culturales. La producción de sentido sería el resultado de la vinculación entre las «cosas en el mundo», los conceptos y los signos. En otras palabras, la representación es la actividad simbólica de la mente humana (subjetivo) que funciona como sustitución de «lo real» (objetivo).

Segundo, de acuerdo al balance bibliográfico de Diana Taylor (2011), la performance, concepto esponjoso y mutante, implica simultáneamente un proceso, práctica, acto, episteme, evento, modo de transmisión, desempeño, realización y medio de intervención en el mundo. Así, performance es una o varias formas de «estar siendo».

Tercero, y, en síntesis, entre representación y performance existe una diferencia ontológica, mientras la primera parte del supuesto que existe «lo real» (externo, objetivo y fáctico), susceptible de ser simbolizado e interpretado mentalmente (interno, subjetivo y fetiche), la segunda implica la existencia a través de la presencia de cuerpos vivos en tiempo presente, es decir, «estar siendo» en y con el mundo.

Nuestra intención, desde un enfoque etnográfico crítico y relacional, no se limita al debate conceptual ni a la búsqueda obsesiva de la precisión terminológica. En el mejor de los casos, a través del rastreo de argumentos etnográficos en y desde los cuerpos y la indumentaria del Chamatiri, buscamos renovar el análisis antropológico, más allá del folclorismo multicultural y el esencialismo étnico con el que usualmente se estudia las danzas y las llamadas «manifestaciones culturales inmateriales».

En el primer apartado, con la intención de comprender el mosaico abigarrado del Piedemonte Amazónico, exponemos una breve contextualización de las colectividades tacana (territorio, lengua, etnohistoria y etnografía), indagando pautas sobre la relación entre indumentaria y cuerpos. Luego, presentamos dos tipos de referencias, la primera es más afín a la perspectiva representacional y la segunda tiene más argumentos que tienden hacia la perspectiva performativa. Finalmente, planteamos los resultados de la discusión y nuestra posición sobre la actualidad de la danza del Chamatiri.

2. Breve contextualización sobre colectividades tacana

De acuerdo a la categorización realizada por el antropólogo Jorge Salgado (2011), a propósito de las (etno) regiones de las Tierras Bajas de Bolivia, los territorios reconocidos a favor del pueblo indígena tacana están entre las regiones de la Amazonía Sur⁵ y Amazonía Norte⁶.

En tanto que los estudios de Wentzel (1986 y 1989), Lema y Alvarado (1998), Herrera *et al.* (2003), Herrera (2015) y Lehm (2016) concuerdan en que la presencia tacana en el norte amazónico se relaciona con los procesos migratorios que se impulsaron por el auge de la goma a finales del siglo XIX y por el reclutamiento de la mano de obra indígena para trabajar en las barracas gomeras⁷.

5 La Amazonía Sur, según Salgado (2011), en el departamento de La Paz, corresponde a los municipios de Palos Blancos, Caranavi, Alto Beni, Guanay, Mapiro, Tipuani, Teoponte, San Buenaventura y Apolo; Rurrenabaque, Reyes y San Borja en el departamento de Beni; y una pequeña porción del municipio de Cocapata del departamento de Cochabamba. Desde el punto de vista hidrográfico, esta región está relacionada con la subcuenca del río Beni.

6 La Amazonía Norte, de acuerdo a la clasificación de Salgado (2011), corresponde a los municipios de Riberalta y Guayaramerín en el departamento de Beni, Ixiamas en el departamento de La Paz y todo el departamento de Pando. Hidrográficamente, esta región está relacionada con las subcuencas de los ríos Madre de Dios, Acre, Orthon y Abuná.

7 «En 1893, gran parte de los peones siringaleros eran hablantes del maropa y tacana; de hecho, provenían en su mayoría de Tumupasa» (Lema y Alvarado, 1998: 136).

El takana, además de ser etnónimo, es un idioma del tronco lingüístico Pano-takana. Según Fabre (2005), este tronco lingüístico de la selva amazónica peruana, boliviana y brasilera se divide en dos grupos: pano y takana; asimismo, aclara que casi todas las clasificaciones actuales coinciden en reunir los dos grupos de lenguas bajo el mismo tronco. En Bolivia, los pueblos indígenas que pertenecen al grupo lingüístico takana son: Araona, Cavineño, Ese ejja, Maropa, Tacana (propriadamente dicho), Uchupiamona (quechua-takana) y, probablemente, Toromona (pueblo no contactado).

De acuerdo a los estudios etnohistóricos⁸, para rastrear las huellas de colectividades tacanas, entre los siglos XVI y XVII, es necesario remontarse a la «provincia de los Chunchos», región comprendida entre los ríos Tuichi, Beni y Madre de Dios. Estos estudios indican que el término *chuncho* designaba a un conjunto de grupos étnicos diversos, entre los que se distinguían los Leco, Aguachiles y Tacana. También, este denominativo podía referirse a los grupos tacana que habitaban el valle del río Tuichi: Uchupiamona, Eparamona y Araona⁹.

Recién a partir de las incursiones de las misiones religiosas en el Piedemonte, existirían referencias de la provincia de Apolobamba¹⁰. Según Ferrié (2018), la acción misionera en Apolobamba colonial podría dividirse en cuatro periodos:

- Ingresos aislados e infructuosos de sacerdotes de varias órdenes (carmelitas, mercedarios, jesuitas y franciscanos), entre 1560 e inicios del siglo XVII.

- La fase de las misiones agustinas, entre 1615 y 1680.
- La primera fase de las misiones franciscanas, entre 1680 y 1759.
- La segunda fase de las misiones franciscana, entre 1759 y 1808.

En el periodo misional, la indumentaria y la condición corporal eran criterios de identificación visual para distinguir a las colectividades habitantes del monte, permanentemente comparados con los «indios» peruanos (entiéndase andinos). El uso de vestimentas tejidas con algodón y teñidas con colores naturales, ornamentos de plumas y semillas, «la blanquitud», la robustez, la agilidad y la belleza fueron algunos de los atributos destacados por algunos cronistas¹¹ con relación a los *chunchos*. Si bien estas características corporales e indumentaria fueron un referente de distinción, al mismo tiempo se enfatizaba que las prácticas rituales, adoración a *wakas* (*huacas*) y otras costumbres, eran las mismas o, al menos, similares a las andinas.

Nicolás Armentia, un franciscano, años después de las fundaciones de las misiones de San José de Uchupiamonas, Tumupasa e Ixiamas, brindaría más datos sobre las colectividades que habitaban Apolobamba, incluyendo a las parcialidades de habla takana. Entre varios datos, Armentia (1902) diferencia a «los alzados» de los «reducidos», los primeros habían escapado de las misiones para internarse en el monte y se diferenciaban por usar plumajes y por andar desnudos; mientras que los «reducidos» se distinguían por vestir ropas tejidas de algodón o bayeta y el uso de ornamentos como collares, pulseras y brazaletes.

En la primera mitad del siglo XIX, Apolobamba pasó a llamarse Caupolicán, en este periodo son escasas las fuentes acerca

⁸ Renard-Casevitz *et al.*, 1988; Bustillos, 1988; Combès, 2012; Tyuleneva, 2008, 2010, 2011 y 2015; Ferrié, 2012 y 2018.

⁹ El antropólogo Francis Ferrié, al respecto, sostiene que «limitar la categoría de 'chunchos' únicamente a los grupos tacanas... me parece un criterio equivocado y reductor. Nos es un criterio lingüístico el que define al chuncho sino un conjunto de rasgos compartidos, a medio camino entre los mundos de arriba y abajo...» (2018: 117).

¹⁰ Concretamente, el nombre de «provincia de Apolobamba» se conoce a finales del siglo XVII con la instalación de las misiones franciscanas en la región.

¹¹ *Suma y narración de los Incas* (Juan de Betanzos, 1551); *Relación del padre fray Gregorio de Bolívar a la provincia de indios Chunchos en 1621*; *Descripción de las provincias de los chunchos* (Torres, 1657).

de las colectividades tacana. Probablemente, la referencia más relevante corresponda al explorador y naturalista francés Alcide d'Orbigny (2004 [1843])¹², quien describe a la antigua misión de Tumupaza¹³ y a sus 885 pobladores, destaca el uso de túnicas tejidas de algodón, con medias mangas (varones) o sin mangas (mujeres). Además de las túnicas (blancas, azules o rojas), conocidas con el nombre de «*dapi*», ocasionalmente las mujeres usaban vestidos de «zaraza floreada y de fondo punzó», exagerando el uso de brazaletes y ligas de tejidos de algodón, así como de collares de «corales falsos» (2004: 49).

Esta descripción de la indumentaria de las colectividades tacana prácticamente se mantendría en las referencias de la primera mitad del siglo XX (Armentia, 1902; Nordenskiöld, 2001[1924]; Métraux, 1948). Sin embargo, en la segunda década del siglo XX, el etnógrafo Nordenskiöld conoció a los Chama (Ese ejja), pueblo itinerante de habla takana, habitante del río Madidi y desperdigado por las barracas gomeras del río Beni.

Nordenskiöld en sus relatos de los chama, una colectividad bastante temida por los pueblos indígenas vecinos y también por los no-indígenas, los compara con otros pueblos de Tierras Bajas, y destaca que carecían de cerámica, desconocían la preparación de bebidas fermentadas y carecían de procedimientos para hacer harina, aunque cultivaban maíz. Pero algo que llamó la atención del etnógrafo es que los chama sí sabían tejer y elaboraban fibras de corteza para usar como ropa y mantas, además del uso de adornos hechos de colmillos y plumas (2001: 413-414).

En la década de 1950, la investigación exhaustiva de Karin Hissink y Albert Hahn (2000 [1952-1954]), indica que los tacana de Tumupasa e Ixiamas usaban camisetas obtenidas de la tela de liber o de corteza, aunque más tarde las elaboraban con algodón, o las trocaban. Las camisetas de hombres y mujeres, tenían costuras laterales, escotadas en el cuello, sisadas en las mangas, y en cuanto al largo, la camiseta del hombre llegaba hasta las rodillas y de las mujeres hasta los tobillos (2000: 130).

En la década de 1970, los esposos Ottaviano, adscritos al Instituto Lingüístico de Verano, mencionan que la vestimenta usual de los tacana era similar a la de otras regiones orientales de Bolivia. Según los lingüistas, las mujeres usaban un vestido introducido por los sacerdotes católicos, hecho de tela de algodón corriente, adquirida por trueque o comprada, mientras que los hombres utilizaban camisetas y pantalones (Ottaviano y Ottaviano, 1979:12).

El conjunto de referencias etnográficas revisadas¹⁴, además de las características del vestuario (generalmente confeccionado de corteza, bayeta y/o algodón), destacan la predilección de las colectividades tacanas por adornar sus cuerpos con collares, manillas, tobilleras y tocados. Los ornamentos se elaboraban con semillas, plumas, cortezas, pieles, dientes de animales, metales y cintas de tela. Asimismo, en algunas festividades se registra el uso de pintura corporal, se pintaban el rostro, pantorrillas y antebrazos con diseños geométricos de colores rojo y negro. Y, en el caso de las mujeres, también resalta el uso de perfumes naturales (vainilla) como parte del adorno corporal. Asimismo, se indica el uso de bolsas tejidas con algodón, mejor conocidas como *maricos* o *maricus*, y otros tejidos

12 De acuerdo a Wentzel (1989), d'Orbigny no visitó la provincia Caupolicán, de tal manera que la descripción que presenta sería producto de información de segunda mano. Loza (2005) aclara que esta información habría sido recolectada por F. Rossignon, un naturalista francés que acompañó a d'Orbigny en su viaje por la América meridional y que permaneció cerca de quince años en Caupolicán.

13 En la actualidad, el distrito municipal de Tumupasa se autodenomina como «la capital de la cultura tacana».

14 Nordenskiöld, 2001[1924]; Métraux, 1948; Hissink y Hahn, 2000 [1952-1954], Ottaviano, 1974; Ottaviano y Ottaviano, 1979 y 1980.

como fajas (*cuatrideque*¹⁵ y *huatsideque*¹⁶) y hamacas (*chahui* o *chavi*¹⁷).

3. La danza del Chamatiri como representación

En Tumupasa e Ixiamas, una de las danzas más emblemáticas y vigentes en las festividades locales es el Chamatiri, *chama* en takana significa salvaje y *tiri*, danza. De acuerdo a algunos testimonios (Rufo Loayza, 2019; Aizar Terrazas 2019), se trataría de una representación de los antiguos tacanas y su tradicional vestimenta de corteza de *chamané* (Figura 2). Precisamente, la indumentaria de los danzarines es una «camisa» de fibra de corteza (Figura 4), que es un camión largo, liso, elaborado con el líber del «palo *chamané*» (*Poulsenia armata*). Según Aizar Terrazas (2019), también, se puede utilizar la corteza de otros palos (árboles) como el *nad'i* y el *colomero* (Figura 3).

La confección de esta «camisa» inicia con la extracción de la corteza de dichos árboles. La fibra se golpea para volverla maleable, pero cuidando de no malograrla, luego se lava hasta volverla más fina, en el proceso adquiere un color marrón blanquecino. Después de este tratamiento, la fibra se dobla a la mitad y se hace un corte en medio del doblez y otro corte transversal al primero, así se forma una abertura para el cuello del usuario; los extremos laterales se unen mediante una costura, dejando aberturas para los brazos. El camión recto, dependiendo del largo del líber, puede llegar debajo de las rodillas.

En cuanto al uso, a veces, se ciñe la «camisa» con un cinturón del mismo material, lo que provoca que la prenda tenga la forma de un vestido.



Figura 2. Indumentaria de la danza del Chamatiri. Ixiamas, 4 de junio de 2019. Foto: Clarivel Loayza.



Figura 3. Camisa de *nad'i* de Daniel Chita, Tumupasa, 25 de mayo 2019. Foto: Alejandro Barrientos.

15 El *cuatrideque* es una faja de tres a cuatro metros de largo y quince centímetros de ancho, sirve para liar y cargar pequeños bultos en distancias cortas, «es también utilísimo auxiliar para trabarse los pies cuando trepan a los árboles» (Pardo, 1948).

16 La faja *huatsideque* es ancha y se usa como cintas alrededor del pecho o la frente y para asegurar la carga (Ottaviano, 1974).

17 Las hamacas *chahui* son angostas y se usan para descansar en el día o como cuna para los bebés (Ottaviano, 1974).

Usualmente, para la puesta en escena del Chamatiri, se dibujan trazos geométricos rojos y negros sobre la superficie de la prenda, los tintes naturales empleados son el urucú (rojo) y el carbón vegetal (negro) y actualmente, también, se usan pinturas artificiales, ya sea en látex o aerosol.



Figura 4. Danzante del Chamatiri. Ixiamas, 25 de mayo de 2019. **Foto:** Clarivel Loayza.

Como ya se mencionó, es posible que el nombre takana de esta prenda sea *cha* o *sha*, y podría traducirse como ropa o vestido, pero son escasas las fuentes detectadas para sostener esta afirmación¹⁸.

Otra versión sobre los chamas se encuentra en el exhaustivo estudio sobre danzas autóctonas y folclóricas de Sigl y Mendoza (2012):

La danza de los Chamas es una expresión cultural tacana que proviene de Ixiamas y que se baila en la fiesta de San Antonio de Padua, el 13 de junio... La danza representa a los extraños ‘Otros’, en este caso a los Esse Ejjas o Toromonas, y evoca un imaginario de lo ‘bárbaro’ e indomable (2012: 601).

Según este estudio, los temas principales de la danza aluden a los enfrentamientos bélicos y a la caza, que se representan en las flechas, los *yamachí* (especie de mochila elaborada de hojas de *motacú*) que cargan los danzantes y los *jasayé*, canastas que las mujeres usan para cargar alimentos.

En esta perspectiva, para la celebración del II Día de la Tradición Tumupaseña Tacana realizada el 02 de junio de 2019, los estudiantes de la Unidad Educativa de Tumupasa, bajo la orientación del profesor Aizar Terrazas, prepararon dos danzas: Babatiri (danza de los ancianos) y la Danza Selvática, esta última es una representación del Chamatiri y en palabras de su capitán:

¹⁸ Quenevo, Bourdy y Giménez (1999) presentan la siguiente referencia: «Según algunos tacanas el nombre chamané es un derivado de la etnia de los «Chama» (también llamados «Esse Ejja»), porque ellos utilizaban la tela hecha de la corteza de este árbol para vestirse. Otra explicación es que este nombre deriva de la palabra «Cha» que quiere decir «ropa» y sirve para designar este árbol, por el uso de su corteza que se hacía antiguamente en la confección de vestidos» (1999: 117).

Otra referencia, coincidente con la anterior, es el testimonio de Lucio Beyuma (2019), quien afirma que la camisa de algodón era llamada «*sha*», y se refería a la vestimenta.

La danza selvática nace en el colegio, en base al PSP [Proyecto Socio-comunitario Productivo]. Se va implementando el idioma takana, la revalorización de la cultura tacana... Con esta danza queremos hacer notar que nuestra tradición tiene mucho que decir, mucho que descubrir...

La vestimenta es la estopa de corteza de árbol machacada y que cubre como taparrabos y como polera, camisa o chaqueta, que servirá para cubrir el cuerpo. Esta era una expresión de los chamas que se vestían con plumas y cueros.

La nación tacana viene de eso, de lo selvático, y tenían guerra con otras tribus por la territorialidad. Ahora el traje es de cuero, corteza, plumas, flechas y pintura rojo y negro. Los chamas manejan petas, monos, bichos de la selva, nosotros no, porque ahora eso está prohibido, más bien hemos querido mejorar la danza, evolucionar... El negro significaba que cuando había guerras, a veces perdían, todo el pueblo se ponía triste, el rojo significaba la sangre que se derramaba en las guerras...

Los chicos hacen sus vestimentas por nota, el colegio hizo los arcos y flechas. Las plumas son de pava y los cueros son de huaso, chancho de tropa, jabalí o taitetú, que existen en gran cantidad en la TCO [Takana I]... (Aizar Terrazas, junio de 2019).

En aquella ocasión, la Danza Selvática (**Figura 5**) tenía una coreografía diseñada por el capitán, que incluía hileras serpenteantes de varones y mujeres que, a veces, se entrelazaban y, otras veces, avanzaban en paralelo, así como pequeñas rondas dispersas y una ronda general en la que las mujeres se desplazaban por fuera, rodeando a los varones, o efectúan movimientos de relevo de afuera hacia adentro y viceversa. Esta coreografía fue ensayada varias veces en las noches anteriores. La indumentaria de las mujeres consistía en una ornamentación hecha con *chalias* (hojas) del

chocolo y *tutumas* (recipientes de calabaza) que llevaban en las manos. El acompañamiento musical era una grabación de la tonada del Chamatiri, interpretada por Silvestre Chao, músico de Tumupasa, y reproducida mediante los parlantes de la subalcaldía.



Figura 5. Danza Selvática, en el II Día de la Tradición Tumupaseña Tacana, Tumupasa, 02 de junio de 2019.
Foto: Alejandro Barrientos.

En resumen, la danza del Chamatiri como representación está relacionada directamente con la «tradición cultural», ya sea como una evocación a los antiguos tacanas (*chunchos* y alzados) o una simbolización del encuentro bélico con los bárbaros (ese ejjas o toromonas), o como una alegoría del mundo selvático.

Esta danza, así como se baila en las fiestas patronales de Ixiamas y Tumupasa, también se ha convertido en un emblema de la cultura Tacana, por lo cual se la exhibe en el Día de la Tradición, en encuentros culturales regionales y departamentales, o forma parte de las políticas educativas nacionales preocupadas en la revalorización de los saberes ancestrales y la promoción de la educación inter e intracultural.

4. El Chamatiri como performance

Es 13 de junio y los chamas, al mando de su capitán, están en la otra banda del río Etaca, preparándose para entrar al poblado de Ixiamas, entre alaridos, música de flauta de tacuara y redoblantes, con arcos y flechas, vestidos con la corteza de *chamané*, todos

están listos para presentarle a San Antonio de Padua una ofrenda y su procesión hecha baile. En la otra banda, en el centro poblado, a un costado de la plaza central, se preparan otros grupos de danzantes: Puli puli, Amor tacana, Gauchos, Morenos y otros. Todos estos grupos o tropas seguirán la misma ruta hacia el altar del santo patrono. Los chamas que cruzaron el río, avanzan por una calle principal hacia la plaza, donde, en algún momento del recorrido, se unirán a las otras comparsas para homenajear a San Antonio.

asaltaban el poblado de Ixiamas. Quienes, a su vez, imitaban el llanto de los tacana cuando un ser querido fallecía, emitiendo sonidos vocales como una forma de canto quejumbroso. Entonces, siguiendo esta versión, el origen de la danza del *Chamatiri* sería un juego de imitaciones, reflejos cíclicos de unos y otros, en cuya repetición algo nuevo iba surgiendo o mutando.



Figura 6. *Chamatiri*, Día de la tradición Tumupaseña-Tacana, Tumupasa, 02 de junio de 2019. **Foto:** Mariela Silva.

Según la profesora Gaby Howard (2019), la danza de los chamas o *Chamatiri* se trataría de una imitación que hacían los tacanas (*ixiameños*), copiando la forma de vestir (camisa de *chamané*) y caminar que tenían los chamas¹⁹ (enemigos bárbaros) cuando

¹⁹ Según Clarivel Loayza, su abuelo, Hiran Loayza (de Ixiamas), solía conversar con sus amigos y parientes acerca de los «chamas grandotes», los toromonas, y de «otros chamas», los esse eja. Estos últimos tenían una estatura regular, mientras que los toromonas tenían gran estatura y cuerpo robusto. En estas conversaciones se indicaba a los toromonas como los más temidos porque no solo se robaban a las mujeres y niños, sino que también se tenían noticias de que se comían a sus enemigos. Los toromonas andaban semidesnudos, se pintaba el cuerpo y llevaba plumas en la cabeza; mientras que los esse eja vestían una especie de camisa sin mangas hecha de *chamané*.

A mediados del siglo XX, Hissink y Hanh (2000) recopilaron el testimonio de un anciano ixiamense (no indican su nombre), quien, recordando su juventud, y a propósito de la fiesta patronal, relataba:

Los chama aparecieron dirigidos por su jefe. Este llevaba una camisa pintada de rojo/azul, de tela de liber de corteza, que le llegaba a sus rodillas. Los demás danzarines estaban disfrazados de jaguar, ocelote, oso hormiguero grande, mono araña negro, agutí, águila, como buitre blanco o negro, y como yacami. Tenía colgados encima las pieles o cueros correspondientes, y durante la danza

imitaron a los animales correspondientes, por ejemplo, caminando de cuatro patas, o saltando como las aves. Una característica importante de sus presentaciones consistía en saltar sobre una piedra en la cual se había rayado una cruz (Hissink y Hanh, 2000: 233-234).

En este testimonio, al igual que en el anterior, se advierte la «imitación» como elemento central de la danza. En este caso, la imitación no se refiere a otras colectividades humanas, sino más bien a los atributos y características corporales de diversos animales, cuyas pieles «disfrazan» los cuerpos de los danzantes.

Ida de Ottaviano (1980) recopila varios relatos míticos entre ellos el del «Cerro Caquehuaca» (Caquiahuaca), donde describe algunas características de sus cuidadores:

También sus cuidadores son los salvajes (*chama*). ¿Cuántos salvajes hay para cuidarlo, dónde está? Eso lo cuida. Por esta tierra andan porque en aquellos años se los mandó aquí. Cuando ellos están andando, venta fuertemente. Del Caqueahuaca viene el viento fuerte... (1980: 99).

Acorde al fragmento del relato mítico sobre el Caquiahuaca, durante la ejecución de la danza en Tumupasa (**Figura 6**), su capitán, Daniel Chita, cantó en takana:

He aparecido del Caquiahuaca. He salido de la piedra. He salido del Caquiahuaca. No sé quién más lo ha hecho a ese chama. De ahí sale, de la piedra. También de ahí han salido las mujeres chamas, las muchachas... (Daniel Chita, Tumupasa, 2019. Traducido por Edín Cartagena, coordinador del Instituto de Lengua y Cultura Tacana).

En este caso, los chamas son los guardianes del Caquiahuaca que nacieron de la piedra y a quienes el viento acompaña; portan un garrote, llamado *paqi*, con él, mientras danzan, trazan en la tierra figuras, trayectos, cartografías, es decir, están siendo con el paisaje. Asimismo, mientras caminan por el pueblo con el *paqi* golpean las puertas de las casas y van saludando (*ecuay*), —el saludo es una forma de preguntar por el estado de ánimo del dueño de la casa, si este no está bien, los chamas siguen su camino; pero si responde el saludo de igual manera, entonces visitan la casa—.

En resumen, el Chamatiri, la danza de los chamas, como performance podría entenderse desde tres registros:

Primero, es un juego cíclico de imitaciones, reflejos mutantes entre gente que se ve y reconoce en el Otro o, dicho de otra manera, un «estar siendo» con el Otro.

Segundo, es una forma de experimentar la alteridad radical a través de la relación cuerpo-piel permutable, es decir, a través del uso de pieles de animales (jaguar, tapir y otros), plumas (águila harpía, buitre negro y blanco y otras aves) y cortezas de árboles (chamané, nad'í y colomero), esta danza agencia experiencias de alteridad radical, donde los cuerpos de los danzantes incorporan y permutan pieles de otros cuerpos (no-humanos) que danzan a través de ellos.

Tercero, es un detonante de múltiples existencias que se relacionan entre sí y en tiempo presente. Además de las pieles permutables, los chamas activan el disfraz del salvaje mítico (guardián del Caquiahuaca), disfraz que los humaniza y les permite danzar entre la gente, como alguna vez, en tiempos remotos, lo habrían hecho trayendo el viento en su cuerpo de piedra.

5. A manera de conclusión

¿La danza de los chamas o Chamatiri es una representación o una performance selvática en el Piedemonte Amazónico? A simple vista, podríamos decir que es ambas, pues las dos perspectivas están vigentes, aunque responden a diferentes supuestos ontológicos, siendo este el núcleo del debate. En este sentido, por todo lo expuesto, consideramos que la discusión de fondo radica en que la perspectiva representacional es reduccionista y restringe la emergencia o continuidad de cualquier otra(s) forma(s) de experiencia.

Por un lado, al explorar las pautas etnográficas en/desde los cuerpos y la indumentaria, hemos identificado que, desde la perspectiva representacional, la camisa de *chamané*, las flechas, las pinturas corporales, así como una serie de ornamentos, no serían más que los símbolos de una «tradición cultural», es decir, su función se limitaría a representar «lo tacana» como una «realidad» ancestral, auténtica y originaria. Mientras los cuerpos danzantes, serían los portadores de esta simbología, es decir, el soporte físico que reproduce mecánicamente la tradición.

Por otro lado, la danza del Chamatiri como performance, enfatiza la centralidad de los cuerpos y la indumentaria, prácticamente reconociéndolos como una continuidad en la que alteridades radicales, cosmologías amerindias y tiempos míticos «están siendo» a través de cuerpos vivos. En esta performance selvática diversas existencias establecen relaciones ontológicas y son incorporadas, es decir, son hechas cuerpo a través de movimientos, voces, sonidos, pinturas y pieles permutables.

A partir del divorcio entre el mundo objetivo de «lo real» y el mundo subjetivo del pensamiento simbólico, la representación reproduce la división entre cuerpo y mente, división particular del pensamiento racional moderno y del perspectivismo cartesiano, desplazando otras experiencias al campo de lo irracional, al sistema de creencias, a los saberes populares o a la tradición cultural. En este sentido, la danza como representación se ha convertido en «manifestación cultural inmaterial», que solo existe como metáfora del mundo en la proyección subjetiva de los indígenas, siendo su constante reproducción la condición mínima para la pervivencia de la tradición. Esta perspectiva es funcional al multiculturalismo, que tolera y promueve la diversidad cultural, reduciéndola a manifestaciones exóticas, folclóricas y a objetos de contemplación y consumo cultural. El multiculturalismo está vigente en las políticas educativas, patrimoniales, turísticas y en las cadenas operativas de la diversidad cultural, de la cual también son parte los estudios anclados en el esencialismo étnico y el costumbrismo puritano.

Con todo, una mirada renovada al análisis antropológico sobre las danzas, los cuerpos y la alteridad, podría partir por nutrirse de los estudios de performance, un campo transdisciplinario que ayudaría a encontrar alternativas a la representación del relato etnográfico clásico, probablemente abriéndonos a formas experimentales en las que «se ponga» el cuerpo como lugar de enunciación, transferencia y existencia relacional.

Bibliografía

ARMENTIA, Nicolás. 1902. *Tacana, arte, vocabulario, exhortaciones, frases*. La Plata: Museo de La Plata.

BETANZOS, Juan de. 1551. Suma y narración de los Incas. En: *Paititi. Ensayos y documentos*. Colección Scripta Autochtona (Combès y Tyuleneva). Cochabamba: Instituto de Misionología. Págs.: 210-213.

BOLIVAR, Gregorio de. 1621. Relación del padre fray Gregorio de Bolívar a la provincia de indios Chunchos. En: *Apolobamba Indígena*. (Ferrié). Cochabamba: Scripta Autochtona. Págs.:234-244.

BUSTILLOS, Freddy. 1988. *Tras las huellas de los Tacana (algunos datos históricos)*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

COMBÈS, Isabelle. 2012. ¿Incas en la selva? Para tejer una etnohistoria de las Tierras Bajas en Bolivia. En: *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra, El País.

D'ORBIGNY, Alcide. 2004 [1843]. *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia*. Tomo Primero. Ecdótica. Librería digital.

FABRE, Alain. 2005. «Pano-Takana». *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. S/E.

FERRIÉ, Francis. 2018. *Apolobamba Indígena*. Cochabamba: Scripta Autochtona.

HALL, Stuart. 1997. «The work of representation». *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: SAGE. Cap. 1:13-74.

HERRERA, Enrique. 2015. *El multiculturalismo boliviano y la invención de los indígenas tacana del Norte Amazónico*. La Paz: IFEA / Plural.

HERRERA, Enrique; CÁRDENAS, Cleverth y TERCEROS, Elva. 2003. *Tacanas y ayoreos frente a la Ley INRA. Etnicidad y derechos territoriales indígenas*. La Paz: PIEB.

HISSINK, Karin. 1959. Tacana-Südamerika (Bolivien) Christliche Feste. En: *Göttingen*. Frankfurt: Institut für den wissenschaftlichen film.

HISSINK, Karin y HAHN, Albert. 2000 [1952-1954]. *Los tacana, datos sobre la historia de su civilización*. La Paz: APCOB / Plural.

LEHM, Zulema. 2016. *Sistematización de la Historia del Gobierno en la Región Tacana*. La Paz: CIPTA / WCS.

LEMA, Ana María y ALVARADO, Mario. 1998. *Pueblos indígenas de la amazonía boliviana*. La Paz: TCA.

LOZA, Carmen Beatriz. 2005. Françoise Rossignon, un naturalista francés cautivo de las plumas de Caupolicán (Beni y La Paz, 1833-1847). En: *Bulletin de l'Institut Française d'Etudes Andines*. 34(1). Págs.: 59-80.

MÉTRAUX, Alfred. 1948. Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. En: *Handbook of South American Indians*. Steward, J. New York: Smithsonian Institution. Págs.: 381-454.

NORDENSKIÖLD, Erland. 2001 [1924]. *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. La Paz: APCOB y Plural.

OTTAVIANO, Ida de. 1974. *Métodos de Tejido Tacana*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.

-----1980. *Textos Tacana*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.

OTTAVIANO, Juan y OTTAVIANO, de Ida. 1979. *Datos sobre la cultura tacana*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.

-----1980. *Notas sobre la cultura tacana*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.

PARDO, Nazario. 1948. *Provincias Iturrealde y Caupolicán (Franz Tamayo)*. Monografía. IV Centenario de La Paz. Buenos Aires.

QUENEVO, C.; BOURDY, G. y GIMENEZ, A. 1999. *Tacana: Ecuánasha aquí, ecuanasha id'rene cuana, me schanapaque/Conozcan nuestros árboles, nuestras hierbas*. La Paz: UMSA-CIPTA-IRD-FONAMA-EIA.

RENARD-CASEVITZ, France, SAIGNES, Thierry y TAYLOR, Anne. 1988. *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Abya-Yala.

SALGADO, Jorge. 2011. Procesos y perspectivas de los territorios indígenas de tierras bajas. Titulación, gestión territorial y autonomías indígenas. En: *Informe 2010*. Fundación TIERRA. La Paz.

SIGL, Evelin y MENDOZA, David. 2012. *No se baila así nomás...Danzas autóctonas y folklóricas de Bolivia*. Tomo II. La Paz.

TAYLOR, Diana. 2011. Introducción. Performance, teoría y práctica. En: *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica. Págs. 7-30.

TORRES, Bernardo de. 1657. Descripción de la Provincia de los Chunchos. En: *El Paititi. Historia de la búsqueda de un reino perdido*. (Tyuleneva). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Págs.: 291-292.

TYULENEVA, Vera. 2008. *Apolobamba: Zona de contacto entre la Sierra y los Llanos Amazónicos. Informe de la temporada de Campo 2007*. Rurrenabaque-San Buenaventura-Tumupasa-Ixiamas. La Paz.

-----2010. *Cuatro viajes a la amazonia boliviana*. La Paz: FOBOMADE.

-----2011. El Paititi y las expediciones inca en la selva al este del Cusco. En: *Paititi. Ensayos y documentos*. Colección Scripta Autochtona (Combès y Tyuleneva). Cochabamba: Instituto de Misionología. Págs.: 7-22.

-----2015. *Buscando Ayavirezamo*. Nuevos datos sobre la historia de Apolobamba. La Paz: FOBOMADE.

WENTZEL, Sondra. 1986. *Resultados del Trabajo de Campo en la Provincia Iturrealde, Norte del Departamento de La Paz, Bolivia* (manuscrito). Universidad de Florida.

-----1989. *Takana and Highland migrant land use, leaving conditions, and local organizations in the Bolivian Amazon*. Tesis Doctoral. University of Florida.

Conversaciones personales

Lucio Beyuma, junio de 2019. Tumupasa, La Paz.

Edín Cartagena, junio de 2019. Tumupasa, La Paz.

Candelaria Chao, junio de 2019. Tumupasa, La Paz.

Daniel Chita, junio de 2019. Tumupasa, La Paz.

Enrique Durán, mayo de 2019. Ixiamas, La Paz.

Gaby Howard, mayo de 2019. Ixiamas, La Paz.

Gladys Ibaguari, junio de 2019. Tumupasa, La Paz.

Rufo Loayza, mayo de 2019. Ixiamas, La Paz.

Nelson Loayza, mayo de 2019. Ixiamas, La Paz.

Doris Loayza, mayo de 2019. Ixiamas, La Paz.

Alejandro Marupa, junio de 2019. Tumupasa, La Paz.

Francisco Medina, junio de 2019. Tumupasa, La Paz.

Ignacio Racua, mayo de 2019. Ixiamas, La Paz.

Rosa Ritz, mayo de 2019. Ixiamas, La Paz.

Aizar Terrazas, junio de 2019. Tumupasa, La Paz.

Mesa 5.

Salud pública, medicina e interculturalidad

Submesa: Salud sexual y sexualidad

Líquidos, oveja negra y pastillas

Tratamientos y curaciones de la enfermedad del *kharisiri* en Puno (Perú) y La Paz (Bolivia)¹

Alvaro Aguilar Benitez²

Resumen

El texto presenta los remedios y tratamientos para curar la enfermedad del *kharisiri*, según las áreas geográficas estudiadas, y se basa en la descripción y el análisis de los datos encontrados.

A partir de estos datos se cuestiona la dicotomía entre la medicina tradicional y la biomedicina, enfatizando el lugar y tiempo específico de cada tratamiento.

Palabras clave: Enfermedad del *kharisiri*, tratamientos tradicionales, biomedicina, *kharsuta* y método etnográfico.

1. Introducción

Este artículo presenta de manera sucinta los resultados de una investigación desarrollada entre el 2016 y 2019 sobre la enfermedad del *kharisiri*. La investigación inextensa la presentaré en mi tesis para optar al título de licenciatura en Sociología. En este texto, me concentraré en describir y analizar tres tratamientos para curar a los *kharsuta*³: pastillas, líquido y el uso de una oveja negra. La información la conseguí mediante entrevistas a informantes que conocen sobre estos tratamientos.

Entonces, el objetivo general del texto es describir los tratamientos y remedios de la enfermedad del *kharisiri* en la ciudad de La Paz (Bolivia) y Puno (Perú); y el objetivo específico es comparar las formas de curación y sus características.

2. La enfermedad del *kharisiri*

La enfermedad, que analizaré en este texto, es el resultado del *kharisiri*⁴, quien duerme a su víctima para extraerle su grasa. Cuando la víctima recobra la conciencia no recuerda el ataque, después de un tiempo, empieza a presentar los síntomas característicos: fiebre, dolor de cabeza, dolor de estómago, vómitos y dolor en la herida. Si la enfermedad es diagnosticada a tiempo es curable, pero si no recibe el tratamiento puede llegar a ser mortal.

1 El presente artículo proviene del proyecto de tesis para obtener la licenciatura de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).

2 El autor es egresado de la carrera de Sociología de la UMSA y consultor independiente en temas culturales. Áreas de interés: sociología de la cultura y antropología social. Correo electrónico: alvinb36@hotmail.com.

3 La persona que sufre la enfermedad del *kharisiri* se denomina *kharsuta*.

4 En quechua se le denomina: *pistaco* o *nakaq*, en las regiones peruanas. En Bolivia se le conoce con el nombre de *khari khari*, en La Paz, y *lik'ichiri*, en Oruro y Potosí. En aymara proviene del verbo *khariña* que significa cortar con cuchillo (Riviere, 1991: 25).

Wachtel (1997) y Mamani (2017) señalan al *kharisiri* como una persona diferente a su víctima –en términos culturales–, un extraño de la comunidad, un forastero, español o simplemente la representación del «otro», quien aprovecha su condición para atemorizar a las personas que viven en las comunidades.

Las investigaciones se concentran en la figura del *kharisiri* y el mito que hay en las comunidades. Wachtel presenta a la figura del *kharisiri* como una persona que ronda por caminos desolados, puede entrar en viviendas y sumergir a sus víctimas en un sueño profundo usando polvos diversos y aprovechando la pérdida de conciencia les extrae su grasa (1997: 52-3). En este sentido, la figura del *kharisiri* es un humano que ataca y provoca enfermedad en sus víctimas.

Los andinos no solo expresan un miedo a los extraños en general y a los mestizos y blancos en particular, sino la naturaleza misma de estas creencias, ilustra la manera en que muchos andinos ven el poder y la usurpación ilegítima del poder (Canessa, 2006: 101)

El *kharisiri* aparece como el mito de un personaje que usurpa el poder de los indígenas mediante la extracción de su grasa, este hecho identifica al personaje con un desconocido. En esta misma línea, Mamani (2017: 44) analiza al *kharisiri* como la existencia real y probada del matador español que desde que arribó a las Indias asola campos y ciudades. Este último argumento se basa en las crónicas de Bernal Díaz de Castillo (1632) de la época colonial en México, donde aparece un personaje que extrae la grasa a sus víctimas y es identificado como español.

Sin embargo, en entrevistas a los *kharsuta*, en la actualidad, no se menciona este tipo de relatos. Los enfermos no se enfocan en el *kharisiri* como un ser extraño a su cultura, incluso muchos no recuerdan quién les atacó, ya que algunos fueron heridos mientras dormían en un transporte público. Por lo tanto, no puedo afirmar que haya esta perspectiva del *kharisiri* como el «otro».

Alison Spedding es la única investigadora que trabajó directamente con los *kharsuta* en Bolivia. En sus investigaciones describe procesos de salud y enfermedad (Spedding, 2011, 2014) y logra desvincular al *kharisiri* de la enfermedad, priorizando al *kharsuta* como sujeto de investigación de las Ciencias Sociales.

Spedding (2001: 69) describe los tratamientos según la frecuencia de uso, así presenta a: la medicina preparada que se vende en botella (122 casos), seguida del uso de oveja negra (80 casos). Sin embargo, los tratamientos y remedios son diversos y no pueden simplificarse en estas categorías, por ejemplo, la oveja negra no es el único animal empleado con fines curativos, se utilizan también: gallina blanca, gallo negro y perro negro. Igualmente, se presentan otras variantes como beber su sangre, comer y beber su grasa, hasta la *turkayaña*⁵.

Algo similar sucede con el remedio líquido, que tiene una variedad de composiciones, es decir, no es estándar. No obstante, la autora concluye que estos remedios son eficientes para curar la enfermedad, mostrando que el 22,6% de enfermos murieron, considerando que la enfermedad del *kharisiri* es peligrosa, pero no mortal (Spedding, 2011: 72).

⁵ Para la *turkayaña* se consigue una oveja negra y el tratamiento consiste en: «Se le habla en nombre de la víctima: ¿quién te ha hecho?, ¿quién era ese hombre (el *kharisiri*)? Mientras se le hace tomar alcohol y mascar coca. Cuando ya está bien borracho, se le degüella, se le abre la panza e inmediatamente se le coloca encima del enfermo. Se le arroja con mantas y telas negras y quedan echados juntos hasta que la oveja hiede. Entonces, la oveja se la entierra en el cementerio, mientras el paciente, con el que ha cambiado la vida de la oveja se recuperará» (Spedding, 2011:70-71).

La investigación comparativa que desarrolló Spedding el 2014 entre La Paz y Oruro recopila tipos de tratamientos. En Oruro predominan los tratamientos y remedios con oveja negra: 78 casos (2014: 5), aunque tampoco es el único animal que es utilizado como tratamiento, y en La Paz predomina el líquido embotellado con 33 casos de un total de 50 (2014: 9). Cabe aclarar que el trabajo de campo de Spedding se realizó en varios periodos, desde 1994 al 2004, 2005, 2011 y 2014, y contó con la colaboración de estudiantes de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y un grupo de profesores del área rural (Spedding, 2014: 1). Estos trabajos son los únicos que hacen referencia a los tratamientos y remedios.

En este artículo, me interesa, además de describir los tratamientos, analizar las dicotomías que surgen, por ejemplo, las nociones de lo urbano y rural o la medicina tradicional frente a la biomedicina. Entonces, bajo el análisis de los usos de los tratamientos –tradicionales como la oveja negra, los biomédicos como las pastillas y los que están en un punto medio como el líquido en botella–, propongo romper ciertos estereotipos de esta enfermedad, demostrando la vigencia que tiene y cómo actúan las personas frente a esta.

3. Metodología

La investigación que es la base de este artículo empleó el método etnográfico para describir las medicinas y tratamientos de la enfermedad del *kharisiri* en Puno (Perú) y La Paz (Bolivia). Con esta metodología se demuestra de manera cualitativa las diferencias entre los tratamientos y su efectividad para curar a los *kharsuta*.

Asimismo, analicé más de 20 estudios de caso de personas que conocían la enfermedad, pero en el artículo solo citaré los casos más representativos y según las curaciones encontradas. Los informantes se dividen en dos categorías: los primeros son personas que han sufrido la enfermedad del *kharisiri*, en primera persona o tercera persona, es

decir, que presenciaron la enfermedad en algún allegado; y los segundos informantes son los especialistas en la enfermedad del *kharisiri*: médicos tradicionales, naturistas y farmacéuticos.

4. Tratamientos para los *kharsuta*

4.1 Tratamientos con oveja negra

El trabajo de campo, que es la base de este artículo, lo inicié en junio de 2016, con la colaboración de un compañero en la localidad de Yunguyo (Puno, Perú), como parte de una tarea de la materia de Antropología Andina de la carrera de Sociología de la UMSA. Ambos viajamos hasta la población de Puno, pasamos por las localidades de Yunguyo, Ilave, entre otras.

En el trayecto hacia Puno no tuvimos dificultad para hablar con informantes sobre este tema. Por ejemplo, la siguiente entrevista la desarrollamos mientras conversábamos sobre el *kharisiri* en la estación de transporte interprovincial de Puno, para ir a Yunguyo, un señor que también esperaba el minibús y que había oído nuestra conversación, nos empezó a relatar cómo él se había enfermado por el ataque del *kharisiri*.

Bueno en un viaje de Lima a Tacna, la persona a la vista es totalmente extraña con el que yo he viajado, porque yo he viajado solo. Entonces pues mi compañero de viaje era una persona totalmente extraña. (...) Entonces, inmediatamente yo me he sorprendido antes de iniciar el viaje de Lima a Tacna (en minibús) (...). ‘Yo soy negociante’, me dijo (...). Una cajita pequeña me mostró donde había unos cuantos cubiertos, unos cucharones, entre cuchillos, era pues una cosa insignificante ¿no?, para un negociante.

Iniciamos el viaje (...) yo estuve un poco cuidándome personalmente ¿no? Pero cuando ya el cansancio a uno le vence, se duerme pues. Me parece que en ese momento ha aprovechado y ha hecho,

pues, su trabajo con su maquinita porque he resultado con un corte en la altura del omóplato izquierdo, donde por ahí ha podido su máquina trabajar (Socratéstico, 5 de junio 2016).

Después, el informante nos contó quién y cómo le diagnosticó la enfermedad:

Sentía una quemazón a esta altura (indica con una mano el omóplato) porque en ese momento yo jugaba ¿no? Era deportista en ese entonces (...). Como yo no podía observarme y le dije a mi esposa: '¿qué tengo?'. Ella me dijo: 'algún rasguño así nomás'.

¿Entonces?, ¿qué será?, ¿no?, me pregunté. Me aseé normalmente, entonces ella se dio cuenta y ya me ha auxiliado (Socratéstico, 5 de junio 2016).

Su esposa observó el rasguño en la espalda y no le dijo nada, confirmando que se había dado cuenta de la enfermedad⁶. Después nos contó cómo se curó:

Entonces he sido afectado y felizmente cuando se interviene a tiempo, uno no se pone mal, pero cuando pasa el tiempo eh... generalmente los médicos no lo detectan muy fácilmente... es un mal que ellos no, o sea, sube la temperatura, por ejemplo, fiebre, entre otras cosas y el médico no lo detecta (...) Pero los lugareños, los que son prácticamente de esta zona de la región de Puno, ya saben ¿no? e inmediatamente ellos saben con qué medicamentos naturales se puede contrarrestar.

Entonces la cura es muy fácil ¿no? Este, por ejemplo, a mí me han curado con oveja negra, la degüellan y utilizan toda la tela que tienen adentro de su cuerpo envolviéndole particularmente su vientre y todo eso, entonces por eso me han puesto en el este...aquí. (Nos muestra el lugar de donde le han sacado la grasa) (Socratéstico, 5 de junio de 2016).

El tratamiento y curación en Perú es la oveja negra, en este caso utilizaron la grasa de oveja negra, la «telita que envuelve su vientre» para restablecer la grasa extraída. Si bien esta puede ser una analogía simbólica para reponer la grasa, en otros casos se come y bebe su sangre o su grasa para contrarrestar los síntomas.

Sin embargo, también otras partes de la oveja negra tienen propiedades curativas. La siguiente entrevista corresponde a una vendedora de verduras del mercado central de Puno.

Se cura con el... cuero de oveja negra. De la oveja negra su cuero y el sebo diluido lo tienes que tomar y eso es. Pero tiene que estar siempre a tiempo, si están llevándolo al hospital no le va hacer nada, peor empeora. (...) El cuero de cordero negro, ahí se tapa (nos muestra su cintura) y esa sangre toman y su sebo diluido toman y así se ha curado mi amiga (5 de junio de 2016).

En este tratamiento resaltan dos variables: precio y accesibilidad. El costo de una oveja negra oscila entre 400 a 500 Bs y el de una cría de cordero negro entre 200 a 300 Bs, ambos en la ciudad de La Paz⁷. No pude averiguar el costo de la oveja negra en el Perú, pero en comparación con los otros tratamientos es el más costoso.

El porqué del color negro en los animales no se ha investigado de manera profunda. Según Spedding existe una estructura simbólica de colores en la cultura andina que asocia el color negro a un símbolo de ritualidad religiosa en oposición al blanco que se refiere a lo cotidiano (1992: 83). Por tanto, el color del animal puede aludir a la salud dentro de este esquema de colores.

⁶ Es un tabú comunicar al *kharisuta* que fue atacado por el *kharisiri*, pues el enfermo puede morir.

⁷ Doña Lucy, una agricultora y ganadera que tiene su granja en Achocalla (La Paz), me proporcionó este dato.

4.2 Tratamiento líquido

Para analizar el tratamiento líquido recurriré al estudio de caso de una compañera socióloga, quien sufrió el ataque del *kharisiri*.

No dormir en el auto es lo que me habían dicho cuando me ha dado esa enfermedad (...) Si a mí me habían sacado cuando me dormí una vez en el bus, dicen que te sacan con una maquinita y no te das cuenta. El año 2013 cuando me dormí en una movilidad. (...) Yo vivo en El Alto camino a San Roque, cerca de las viviendas Cooperativa, en el distrito 14, y bajando a la ciudad (La Paz) me han sacado (Magaly, 2018).

Las circunstancias del ataque de Magaly y la del informante del Perú son similares, es frecuente que el *kharisiri* actúe cuando el viajero duerme. Otro dato importante es la herramienta que el *kharisiri* usa para extraer la grasa, Magaly indica que fue con una «maquinita»; al respecto, algunos señalan que estos instrumentos se pueden adquirir en la feria 16 de Julio de El Alto (Spedding, 2011: 43).

En cuanto a los síntomas y el diagnóstico, también comparten, algunas similitudes:

Entre los síntomas que más sufría estaba el dolor de todo el cuerpo, después el dolor de cabeza, dolor de espalda, escalofríos, después sentía como mis manos se encogían y mis pies igual. Después fiebre con harto calor y temblor, harto cansancio y no podía mirar de frente también. (...) En los últimos dos días mi tía vino a mi casa y me miraba de frente y me decía por qué no ves de frente y de la nada me dio una botella de champaña. Yo no sabía para qué era eso. Cuando sacaron la botella de champaña salió harta espuma. Me acuerdo que ha levantado fuerte la espuma y mi tía me dijo: ‘vas a estar bien’.

Así yo pues tenía una picadura, como un puntito en la espalda baja. (...) La botella de champaña, se ha preparado frío. Después mi tía me dijo que se había dado cuenta por el pescado. Mi mamá me decía: ‘¿no quieres pescado, pollo, chanco?’ y yo le decía: ‘no’ y los *kharisitas* no quieren comer pescado.

Si el preparado: la champaña, si no levanta la espuma significa que se va morir, pero si levanta la espuma entonces va estar bien. Cuando te lo tomas tienen que hacerte dormir. Entonces a mí me han dado como en la tarde y al día siguiente ya estaba bien. En un día he recuperado (Magaly, 25 de abril de 2018).

En ambos casos, los síntomas son la fiebre y el corte del *kharisiri*, que en el caso de Magaly fue en la espalda baja, cerca de los riñones, y añade otros síntomas. La diferencia está en el remedio, que en esta ocasión fue un líquido espumoso embotellado, parecido a una champaña. También, se puede distinguir por qué su tía eligió como remedio el líquido espumoso.

La mayoría, en la ciudad de La Paz, recurre al remedio líquido. Las botellas con este líquido pueden ser adquiridas de las *chifleras*⁸ en la calle Santa Cruz, en el centro de la ciudad de La Paz, o en la Ceja, cerca al reloj, en la ciudad de El Alto.

El costo de la botella varía según la cantidad, la de 300 ml cuesta de 35 a 40 Bs y la de 1 litro oscila entre 140 a 150 Bs. En la ciudad de El Alto no varían los precios, «Vendemos la botella (de 300 ml) a 40 bolivianos» (Marcela, comunicación personal, 2019). Deduzco que el costo se adecúa a la cantidad que necesita cada paciente.

⁸ Las *chifleras* se dedican a la venta de medicamentos naturales en ciertos puntos de la ciudad, también se les denomina naturistas o *kawayus*. Sin embargo, este último término designa a una población potosina que solamente se dedica a la venta de insumos rituales y de medicina tradicional especializada. Con todo, ellos fueron los primeros en comerciar con estos productos naturales (Gumersindo Flores, investigador, comunicación personal, 2018).

En cuanto a los ingredientes, Lucy, una médica tradicional que trabaja en el centro de salud de Achocalla de La Paz, me explicó los insumos que utilizaba para preparar este líquido.

Nosotros utilizamos Pan de San Nicolás, *wayruru* hembra y macho y habas rojas. Lo mezclamos todo en una olla hasta el primer hervor, después lo colamos y eso se tiene que tomar. El tratamiento puede tomar dos veces en la mañana y en la noche, máximo dos veces y puedes poner *airampu* para la fiebre más, tomar en un hervido igual. (...) Venden también en botellas ese hervido, venden en botellas pequeñas, solo que lo preparan con cordón umbilical (Lucy, 10 de abril de 2019).

En este caso se puede apreciar que el *airampu* y otros insumos ayudan a controlar los síntomas de la enfermedad. No obstante, se tendría que investigar las propiedades farmacológicas de todos los ingredientes para llegar a una conclusión objetiva.

En las investigaciones de Spedding se detallan otras recetas:

Uno de ellos, de Jesús de Machaca, ofreció la siguiente receta: raíz de planta *q'intu*, 20 habas rojas molidas, 12 *wayrurus* rojos (no los comunes rojos y negros) molidos, 12 panes de Nicolás molidos, 10 gramos de grasa humana, 30 gramos de placenta humana (preferentemente de una primeriza) tostada y molida y hervir todo junto en un litro de agua durante 45 minutos (Spedding, 2011: 71-72).

También, Spedding recopiló recetas menos elaboradas como ser: «cordón umbilical, placenta, pan de Nicolás, alcanfor, clara de huevo y tres tipos de *wayruru*, todo macerado en alcohol» (2011: 72). Cabe aclarar que coincido con Spedding sobre el uso central de: «el *wayruru*, la placenta, el cordón umbilical, la grasa humana y el pan de Nicolás, son los remedios centrales, sean preparados en botella u otra forma...» (Spedding, 2011: 72).

Otras recetas, según Spedding (2014), consiste en:

I. Pan de San Nicolás, *wayruru* rojo molido, cordón umbilical de bebé, grasa de bebé, clara de huevo, Alka Seltzer. Todo molido junto y hervido, debe ser guardado en una botella. II. 3 pares de habas rojas, 3 pares de *wayrurus*, 3 claras de huevo, 3 clavales del campo 'especiales', ombligo o placenta seca de bebé, una aspirina. Macerar todo junto en un frasco de vidrio. Rinde dos vasos y medio y se vende en 50bs (2014: 11).

En síntesis, se puede indicar que el líquido en botella es el tratamiento más conocido en la ciudad de La Paz. En las poblaciones peruanas no encontré este remedio, lo que no significa que no exista. Para confirmar si utilizan el remedio líquido en el Perú se precisará de una mayor recolección de datos, por el momento solo cuento con el dato de una señora que vende el remedio líquido al por mayor en la población de Achacachi (La Paz), ella me comentó que sus compradores provenían de varias regiones de Bolivia, «Yungas, ciudad de La Paz y del Perú de Puno, Desaguadero y otros lugares» (Celia, comunicación personal, 2019). Considerando este dato, se puede afirmar que este remedio embotellado se consume en Perú, aunque no encontré ningún informante que se haya curado con este remedio.

4.3 Tratamiento con pastillas

Para explicar este tratamiento volveré a referirme al trabajo de campo que realicé el 2016 en Yunguyo, cuando junto a mi compañero entrevistamos a David, un joven que se encontraba en la plaza 3 de Mayo. David nos contó que tenía un pariente cercano llamado Rubén, quien padeció la enfermedad hace un año.

No, o sea, supuestamente eso no sabría decirte cómo te da porque posiblemente dicen que en la calle cuando andas solo en la noche. Depende, puede ser un compromiso o una actividad. Ahí de repente. No sabes cuándo te da, solamente al día siguiente está... toda la noche ha estado con vómitos, fiebre, no le calmaba, no se levantaba de la cama, sin fuerzas. Así estaba. Habrá sido algo de... tres días.

Así como te digo, le hemos dado pastillas para la fiebre, para esas cosas. No le bajaba, de eso nomás, mi mamá con mis abuelitos, son de acá del campo. Entonces mis abuelos han dicho: ‘kharisiri debe ser; entonces, búscalo en la parte de la cintura en la espalda de repente tiene una marca o una huella o algo’. Por ahí supuestamente le inyectan y le sacan el sebo (...) de eso no le bajaba, no le bajaba y de ahí me dijeron que el doctor Loza vende pastillas para el kharisiri, solamente anda y cómprale ahí. Entonces, mi abuelita dice: ‘vayan y cómprenle ahí del doctor Loza vende pastillas para el kharisiri’. Hemos comprado esa pastilla..., eh, pero eso le hemos dado así nomás, porque supuestamente dice que él que ha sido atacado por el *kharisiri* no tiene que saber y le tienes que dar así nomás, que tome normal. Entonces, cuando le hemos comprado, le hemos dado eso y en la noche ya estaba un poco mejor. Al día siguiente ya se levantó normal (David, 5 de junio 2016).

En este caso, nos sorprendió la facilidad para encontrar y adquirir las pastillas. David nos indicó que la farmacia que vende las pastillas se encuentra en la misma plaza 3 de Mayo. Fuimos hasta allá para preguntar por el tratamiento y el costo, pero el doctor Loza estaba muy ocupado y no pudimos obtener información sobre las pastillas.

Almorzando en el mercado con mi compañero, mientras comentábamos de los casos que habíamos recolectado, observamos que había una farmacia con el nombre ‘15 de

agosto’, tenía un cartel con la frase «medicina tradicional». Ingresamos a esta farmacia para obtener información de los remedios para la enfermedad del *kharisiri*, ahí nos atendió una joven, María Clara, la hija del dueño. Ella nos informó que vendían pastillas para la enfermedad del *kharisiri*:

Claro, mi papá es el que da las pastillas, pero él no da el nombre (...). Simplemente se da unos medicamentos para que ya los síntomas por lo menos bajen, pero también hay inyecciones, llegan a tener un precio más elevado para las personas (...) tienen que ser tres tomas con las tres pastillas, día por medio (...) el precio es de 10 soles (María Clara, 5 de junio de 2016).

El tratamiento consistía en tres pastillas que costaban 10 soles (20 Bs), dos eran de color blanco y una de color rojo. La indicación era tomar una pastilla día por medio. También había inyecciones, aunque por su acción inmediata eran más caras, lamentablemente no pudimos hacer más consultas con el dueño de la farmacia porque no se encontraba. Entonces, compramos las pastillas para tener una muestra y nos fuimos.

El 2019, retorné a Yunguyo para buscar las dos farmacias que vendían las pastillas y completar la información. En esta ocasión, sí pude entrevistar a Gerardo Velásquez, el dueño de la farmacia que está en el mercado, quien además es médico tradicional. En la entrevista, él me explicó las indicaciones para tomar las pastillas.

Tiene que tomar estas tres pastillas junto y así va mejorar, tiene que tomar con mate de perejil, (...) tiene que tomar las 3 pastillas juntas en uno solo. Solo así va mejorar, ahora si está muy mal te puedo dar dos dosis y puede tomar cada 24 horas, pero tiene que tomar rápido antes que empeore. Tiene que tomar con mate de perejil, no importa la hora, si es antes o después de las comidas. Lo importante es que tiene que tomar sin saber que es para la cura del *kharisiri*, usted le va decir que esta pastilla

es para la infección del estómago y no le va a decir que es para *kharisiri* porque no va a funcionar. Después le va a decir que no salga ese día a la calle, él tiene que estar en la casa, no importa si camina por la casa, pero no tiene que salir a la calle. Además, tiene que cuidarse de comer tres meses (...) no puede comer: chanco, pescado, frituras ni ají. Después, se recomienda que coma sopa blanca y comida liviana (Gerardo Velásquez, 2 de junio 2019).

Las inyecciones costaban 80 soles (160 Bs) y las pastillas 10 soles (20 Bs)⁹. Compré las pastillas y me dio las mismas que había comprado hace tres años cuando hablé con su hija. Además, me explicó cómo debía tomar estas pastillas, ya no era día por medio, sino en un solo día, si el paciente se encontraba muy mal. Y también me aconsejó darle al enfermo la pastilla con mate de perejil y sin avisarle el diagnóstico.

La segunda visita que hice fue a la farmacia del doctor Loza, con quien pude conversar.

Vendemos el remedio en pastillas a 10 soles. Le vamos a dar algo para su estómago y después la cura del *kharisiri*, serían: 14 soles, en total. Puede tomarlo con mate de manzanilla o de coca. No puede comer ni ají, chanco o pescado. El primer sobre es para el dolor de estómago, pasada unas dos horas puede tomar el segundo sobre que es para la enfermedad de *kharisiri* (Loza, 2 de junio de 2019).

Las pastillas que me vendió el doctor Loza, a comparación del médico tradicional, tenían apariencia de fármacos biomédicos. Además como identificó un síntoma común de la enfermedad: dolor de estómago, me vendió dos sobres, uno específico para el dolor de estómago y el otro para la enfermedad del *kharisiri*.

5. Conclusiones

Para concluir, recapitularé los tres tratamientos descritos y los analizaré desde temáticas que no están abordadas, pero que pueden adquirir importancia sobre todo en el área de la salud intercultural en la actualidad.

5.1 Uso del tratamiento con oveja negra

Este tratamiento es el más costoso, junto con la inyección ofertada en Perú. Sin embargo, el tratamiento con la oveja negra también presenta un tipo de ritualidad tradicional andina como la *turkayaña*. El estereotipo de la medicina tradicional como más barata que la biomedicina se rompe con este remedio.

Este tratamiento indica una dinámica cultural más compleja que las categorías de los estereotipos constituidos. Al parecer se tiene que empezar a cuestionar las ideas de la medicina tradicional frente a la biomedicina, como la idea de que los tratamientos del campo son más baratos que los de la ciudad. En la investigación se pudo contrastar el costo y acceso a una oveja negra frente a las pastillas.

En los casos presentados en este artículo no se requirió ningún sacrificio del animal para una curación eficiente de la enfermedad; más bien, solo se necesitaba utilizar la grasa de oveja negra, su sangre o su cuero. En realidad, no se necesita de un ritual para curar esta enfermedad, debido a que se asemeja más a un resfrío cotidiano que a un ritual andino, y esta es una ventaja para recurrir al tratamiento con pastillas.

5.2 Uso de la medicina en botella

En cuanto al líquido embotellado se puede concluir que hay diversos insumos para elaborarlo. Este remedio, lejos de ser un jarabe concentrado, puede tener diferentes composiciones. En este sentido, es importante diferenciar la naturaleza de los insumos, es decir, si son artificiales, vegetales, animales o humanos.

⁹ El precio que me informó su hija el año 2016.

Cuadro 1. Ingredientes del líquido en botella

Insumo	Tejido Humano	Vegetal	Artificial	Alimentos
Pan de San Nicolás				X
<i>Wayruru</i>		X		
Habas		X		
<i>Airampu</i>		X		
Cordón umbilical	X			
Raíz de planta <i>q'intu</i>		X		
Grasa humana	X			
Placenta humana	X			
Grasa de bebé	X			
Clara de huevo				X
<i>Alka Seltzer</i>			X	
Claveles		X		
Aspirina			X	
Alcanfor			X	
Total	4	5	3	2

Fuente: Elaboración propia, con base en las entrevistas de la investigación y datos de Spedding (2011 y 2014).

Los ingredientes (**Cuadro N° 1**) provienen de recetas recopiladas por Spedding (2011: 72, 2014: 11) y la receta de una médica tradicional. Los insumos que comparten las recetas son: el *wayruru* (ya sea hembra o macho, se diferencian por el tamaño, la semilla macho es más alargada y la hembra ovalada), las habas rojas, el pan de San Nicolás y un tejido humano (placenta humana, cordón umbilical o grasa).

Destaca el uso de los insumos que provienen del organismo humano y elementos vegetales, por encima de los fármacos y los alimentos. Esta predominancia se puede atribuir a que los informantes buscan restablecer «la pérdida de grasa» con los insumos de tejido humano, sea placenta, ombligo de bebé o grasa en general. Desconozco el efecto farmacológico de la combinación de estos ingredientes y me abro a la posibilidad de que estos insumos curan algunos síntomas, por ejemplo, «el *airampu* sirve para la temperatura, para que ya no dé fiebre, ni tampoco escalofríos» (Lucy, 2019).

Otra variable importante es la accesibilidad a ciertos insumos como la placenta, el cordón umbilical o la grasa humana. Esto puede responder a un comercio de tejidos en las ciudades de La Paz y El Alto. Desconozco si existen reglamentos para este tipo de actividades, por lo tanto, no puedo designarlos como ilegales o legales; aunque se conoce que, en distintos hospitales de la ciudad de La Paz, algunas mujeres que han dado a luz guardan su placenta o la venden a otras personas. Respecto al acceso a los insumos vegetales, al igual que los alimentos, no existe problemas, ya que se los pueden conseguir con las naturistas o *chifleras*. Respecto a los fármacos tampoco se necesita de recetas médicas para adquirirlos, puesto que son muy comunes en farmacias y son útiles para ciertas dolencias como la fiebre, el dolor de cabeza (*Alka Seltzer*) y malestar general (alcanfor).

5.3 Uso de las pastillas

Este tratamiento en las zonas peruanas es muy efectivo y resalta porque se adaptó al formato biomédico, alejándose de la medicina tradicional.

Las pastillas se pueden comparar con el tratamiento de la oveja negra en tres puntos: primero, las pastillas son más baratas 10 soles (20 Bs) frente al costo de una oveja negra que cuesta entre 400 a 500 Bs; segundo, la accesibilidad, las pastillas se adquieren en farmacias y en lugares públicos (plazas o mercados), en contraposición, conseguir un cordero negro implica viajar a una población ganadera o una comunidad a las afueras de las poblaciones centrales, en el caso de La Paz ir hasta Achocalla (Palca) u otras localidades ganaderas; tercero, ambos tratamientos reestablecen la salud de los enfermos. A partir de estas comparaciones, se puede deducir la preferencia por las pastillas.

Las comparaciones de los tratamientos permiten evidenciar los procesos dinámicos que viven las regiones estudiadas y que rompen con esquemas tradicionalmente constituidos por la cultura andina. Así, surgen algunas dudas: ¿acaso las pastillas por tener el formato de fármacos continúan siendo parte de la medicina tradicional?

Asimismo, considero que los familiares eligen el remedio en función de la accesibilidad (costo, lugar y eficacia), esto considerando que los enfermos deben ser atendidos rápidamente. En este sentido, el factor de medicina tradicional no interviene en la urgencia para acceder al remedio.

Por consiguiente, este texto invita a generar nuevas investigaciones que cuestionen los esquemas tradicionalmente constituidos, con el fin de analizar los cambios entre lo urbano y rural, lo tradicional y moderno, y lo andino y occidental. Con estas consideraciones se podría comprender las dinámicas sociales actuales, más allá de aceptar los estereotipos constituidos.

Bibliografía

CANESSA, Andrew. 2006. *Minas, mote y muñecas: Identidades e indigeneidades en Larecaja*. La Paz: Mama Huaco.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO. 2013. *Ley 459 Medicina Tradicional Ancestral Boliviana*. <https://mail.google.com/mail/u/0/?tab=wm&ogbl#inbox?projector=1> (27 de marzo de 2020).

DIAZ DE CASTILLO, Bernal. 2000. (1632) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid, Castalia.

FERNÁNDEZ, Gerardo. 2008. *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el altiplano de Bolivia*. Quito: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado y Fundación para la Cooperación y Salud Internacional Carlos III.

MAMANI, Carlos. 2017. Khari khari, el matador. En: *Textos Antropológicos*, Vol. 18. 37-50.

PELLEGRINI, Alessandra. 2017. *Más allá de la indigeneidad: Cultivo de coca y el surgimiento de una nueva clase media en Bolivia*. Mama Huaco, La Paz.

RIVIERE, Gilles. 1991. Lik'ichiri y Kharisiri. A propósito de las representaciones del «otro» en la sociedad aymara. En: *Boletín Instituto Francés de Estudios Andinos*, Tomo 20 nro. 1, 23-40.

SPEEDING, Alison. 2014. *Actualidad del kharisiri, variantes regionales y referentes biomédicos*. Manuscrito en posesión de la autora.

-----, 2014. ¿Por qué las yungueñas usan mitiña celeste? Una aproximación al simbolismo de colores en el mundo andino. En: *Pumapunku*, 67-89.

-----, 2011. *Sueños, kharisiris y curanderos: Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*. Mama Huaco, La Paz.

WACHTEL, Nathan. 1997. *Dioses y vampiros: regreso a Chipaya*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Entrevistas

Socratístico Huanca Cabcha, edad 56 años. Entrevista realizada el 5 de junio de 2016.

Vendedora de alimentos, edad 50 años aproximadamente. Entrevista realizada el 5 de junio de 2016.

Lucy, edad 40 años, agricultora y ganadera. Entrevista realizada el 12 de mayo de 2018.

Magaly, edad 35 años, licenciada en Sociología. Entrevista realizada el 25 de abril de 2018.

Marcela, s/d, vendedora de plantas naturales e insumos rituales, naturista. Entrevista realizada el 26 de abril de 2019.

Lucy, s/d, Médica tradicional. Entrevista realizada el 10 de abril de 2019.

Celia, s/d, vendedora de plantas naturales e insumos rituales, naturista. Entrevista realizada el 26 de abril de 2019.

David, s/d. Entrevista realizada el 5 de junio de 2016.

María Clara, s/d, estudiante. Entrevista realizada el 5 de junio de 2016.

Gerardo Velásquez, 63 años, médico tradicional. Entrevista realizada el 2 de junio de 2019.

Loza, s/d, médico tradicional. Entrevista realizada el 2 de junio de 2019.

Parto y autoatención en contextos de migración campo-ciudad

Estudio de caso en el municipio de Cercado, Tarija

Elena Peña y Lillo Llano¹

Resumen

La atención de la salud materna en contextos interculturales representa un desafío en sectores urbanos periféricos, pues en estos espacios los factores económicos y socioculturales suponen una barrera a la hora de acudir al hospital.

Esta investigación recoge historias de vida de mujeres en torno a la atención del parto en el centro de salud y en el hogar. Desde ahí, se reflexiona sobre cómo los procesos de migración campo-ciudad modifican las formas de atención del parto, es decir, la diáspora de las representaciones y prácticas de la atención prenatal, parto y posparto en un contexto urbano moderno y con políticas de salud pública que interactúan, inevitablemente, con el bagaje de las gestantes provenientes del campo.

A partir de una reconstrucción de la transformación de las formas de atención en salud desde principios de siglo –mediante testimonios, revisión bibliográfica y estadísticas–, se analiza los cambios cualitativos generados por las políticas de Salud Familiar Comunitaria Intercultural (SAFCI), asimismo se presenta la visión expresada por el personal de salud que trabaja en el territorio donde se realiza esta investigación.

Palabras clave: Parto, autoatención, sistemas médicos, migración campo-ciudad e interculturalidad.

¹ La autora es estudiante de la carrera de Antropología de la Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, modalidad a distancia. Correo electrónico: ely.281097@gmail.com.

1. Introducción

Las sociedades han desarrollado representaciones, prácticas y construcciones metodológicas en torno a la salud y las enfermedades con sus respectivas atenciones y tratamientos. Los procesos de globalización y crecimiento de las ciudades trajeron consigo una convergencia asimétrica de estas formas, muchas de ellas son invisibilizadas y consideradas subalternas por el sistema biomédico occidental. Al respecto, las críticas hacia esas formas excluyentes han encaminado el avance de políticas públicas de salud intercultural comunitaria. Estos avances no significan, necesariamente, que las articulaciones entre las formas y los criterios de atención al parto sean armónicas en la actualidad, puesto que este es un proceso de largo aliento que comprende desafíos y aprendizajes conflictivos dentro de las dinámicas sociales.

Esta investigación indaga la atención prenatal, el parto y el posparto de una mujer que vive en una zona periurbana de la ciudad de Tarija y que hace veinte años migró desde una comunidad alejada. El objetivo general de la investigación es descubrir cómo esta mujer migrante campesina atendió sus partos, con este fin acudí al relato de su vivencia, y con base en su testimonio confronté y analicé los alcances y desafíos de las políticas de salud pública e intercultural de atención materna, fundamentalmente desde el enfoque SAFCI. Bajo esta línea, los objetivos específicos de la investigación buscan acceder a la subjetividad de las protagonistas para describir el proceso de atención de sus partos en contextos de migración campo-ciudad. Desde el estudio de caso se identificaron elementos para un análisis comparativo que evalúa la transformación de las formas de atención en salud, en los últimos veinte años, y los impactos del enfoque SAFCI en el contexto estudiado (**Figura 1**).



Figura 1. Área de investigación. **Fuente:** Delimitación con base en una captura de Google Earth. Disponible en <https://earth.app.goo.gl/3euCkB>.

La investigación privilegió el enfoque cualitativo porque es adecuado para acceder y abordar holísticamente los escenarios de interés y los actores que se desenvuelven en ellos. Por ende, desarrollé el trabajo de campo para insertarme en la realidad estudiada y aprehender la lógica subyacente que dirige el actuar cotidiano de las personas. También empleé el estudio de caso como estrategia investigativa porque tiene como meta el estudio intensivo de un sujeto o situación única a través de descripciones, interpretaciones y evaluaciones; de este modo, el sujeto de investigación fue la unidad clave, y desde él aspiré a comprender sus sentidos dentro de su marco sociocultural particular (Tamayo y Tamayo, 1999).

Por consiguiente, empleé el método etnográfico a través de entrevistas semiestructuradas y un estudio de caso. Las entrevistadas fueron: 1) La señora Dora Castro² (40 años), para el estudio de caso, su relato es el hilo conductor de este trabajo, la aprehensión de su discurso fue mediante la entrevista etnográfica no dirigida, combinando procedimientos de atención flotante y asociación libre del informante (Guber, 2001). 2) La doctora Mabel Baldivieso (38 años), residente médica SAFCI del consultorio «Mi Jardín» del barrio Portillo El Jardín, donde reside Dora; y 3) Rocío Velásquez (20 años) y Soledad Gumiel (59 años), ambas en una entrevista colectiva brindaron sus impresiones sobre la evolución de las formas de atención materna en los últimos veinte años. Rocío Velásquez desde la experiencia de vida de su madre, el nacimiento de sus hermanas y las situaciones de las mujeres en la comunidad de Santa Ana La Nueva; y Soledad Gumiel a partir de su experiencia laboral como enfermera laboratorista en provincias de los departamentos de Santa Cruz y Tarija, entre 1992 y 2005.

Para una mejor comprensión del trabajo, el artículo está organizado en tres apartados: el primero desarrolla el marco teórico de

2 Algunos nombres son ficticios.

referencia que iluminó el estudio y que problematiza ciertos sentidos comunes, entre ellos los ejes conceptuales –sistemas biomédicos, tradicionales y de autoatención; la transformación de los sistemas médicos en contextos de migración; y el enfoque intercultural en la salud y el manejo de la atención maternoinfantil como índice de desarrollo–; el segundo apartado presenta las entrevistas multilocales con elementos de análisis y reflexión; y finalmente, el tercer apartado expone las conclusiones.

2. Desarrollo

2.1 Conceptos y prolegómenos previos

2.1.1 Sistemas médicos y autoatención

La pluralidad médica y la aceptación de la coexistencia de diversos sistemas médicos se plantearon el siglo pasado y contienen dicotomías, como moderno/tradicional, científico/empírico, cosmopolita/regional, que impiden ver las articulaciones entre los sistemas médicos, entendiendo a la ciudad como un territorio de confluencia, encuentro, desencuentro y conflicto. Un sistema médico es el «conjunto articulado de representaciones y creencias con las que cada pueblo interpreta y da respuestas a la salud, la enfermedad, el dolor y la muerte del organismo humano» y engloba conocimientos, prácticas, normas, técnicas, rituales y símbolos funcionales para quienes las sustentan y validan a lo largo de generaciones por sus usuarios y usuarias (Dibbits, Armand y Patscheider, 2006: 6).

Así, según la clasificación que elabora Menéndez (2009), en la zona estudiada (**Figura 1**), y a partir del discurso y rutinas explicadas por las entrevistadas, identifiqué tres tipos de atención que coexisten:

- *Biomédico*, propio de la vertiente occidental e implementado en centros de salud.
- «*Popular*» o «*tradicional*», se practica mediante curadores especializados:

hueseros, curanderos, parteras empíricas, yerberas, etc.

– *Autoatención*, se provee en el hogar sin la intervención central, directa e intencional de curadores profesionales, tradicionales o biomédicos, aunque estos actores pueden ser una referencia de las acciones de autoatención.

Para Menéndez la autoatención es la práctica más frecuente y el «principal núcleo de la articulación práctica de los diferentes saberes y formas de atención, la mayoría de los cuales no puede funcionar plenamente si no se articula con el proceso de la autoatención» (2009: 94). Entonces, la autoatención no se reduce al cuidado individual, sino que se desenvuelve en un marco colectivo mayor. De este modo, la autoatención llega a ser un proceso transaccional entre los grupos y los tipos de atención que operan en el entorno, estos ante algún padecimiento suelen integrarse y yuxtaponerse.

2.1.2 Sistemas médicos en contextos de migración

La autoatención, por su carácter relacional, combina el entramado de entidades culturales originarias que en la migración campo-ciudad entran en contacto con la tradición cultural occidental propia de los contextos urbanos (Citarella, 2009b). Aunque la hegemonía biomédica representa la dominación histórica de ciertos espacios y territorios –hospitales, clínicas, laboratorios–, los procesos migratorios campo-ciudad producen transformaciones. No solo se hablaría de la urbanización de los migrantes del campo, sino de la «ruralización de la ciudad». Dibbits explica que «la urbanización comprende el proceso en que se incorporan elementos occidentales en la cultura rural, mientras que la ruralización significa que el migrante rural conserva determinadas estructuras mentales procedentes de su propia tradición» (2013: 75).

Todo sistema médico cuenta con mecanismos de transmisión de saberes y conocimientos mediante sus instituciones; depende también de la transmisión de saberes de quienes la practican a las generaciones más jóvenes. Datos censales muestran que en Tarija la población urbana pasó de concentrar un 54,7% en 1992 a un 65% en la gestión 2012 (Instituto Nacional de Estadística [INE], 2015:15). Este flujo migratorio impacta en las instituciones tradicionales de atención en salud de las comunidades, pero también en la situación itinerante de quienes protagonizan su diáspora llevando consigo su bagaje cultural a contextos urbanos, pero de una manera fragmentada y carente del complejo de relaciones institucionales, territoriales, sociales e ideológicas que componen un sistema médico.

La salud para los migrantes supone un proceso de ruptura con las formas de atención del lugar de origen, (re) creación de los modelos que portan e incorporación de prácticas, actores e instituciones. En tanto que para las comunidades pequeñas que pierden su población joven, el saber de los especialistas locales se extingue con su deceso, así como los protocolos de atención que estos seguían (Ricco, 2013).

Otro elemento que se debe considerar es la existencia de un tejido de transmisión oral vivencial utilizado como referencia³ en los procesos de enfermedad-salud y en la atención materno-infantil. En esta consideración, la división de los roles de género hace que los conocimientos y prácticas sobre la gestación, parto y posparto, incluidos los discursos, sean netamente femeninos y que se transmitan intragenéricamente e intergeneracionalmente (Aguirre, 2018: 28 y 31). Algunas investigadoras⁴ coinciden en indicar que las referencias negativas son un motivo para desconfiar de la atención del parto en los hospitales: «la socialización de las experiencias tiene tal impacto que muchas

3 Y de este se alimenta la característica referencial de la autoatención.

4 Véase Patscheider (2009) y Dibbits (2013).

personas lo transmiten luego como si se tratara de una experiencia propia» (Dibbits, 2013: 92). Si bien al migrar se pierde contacto con las instituciones sanitarias del lugar de origen, persisten las relaciones sociales y su discurso referencial.

2.1.3 Enfoque intercultural en la atención de salud

La aceptación de la interculturalidad, en el país, como marco normativo fue gradual y se ha convertido en un principio de cambio social dirigido a «asumir positivamente la situación de diversidad cultural en la que uno se encuentra», además de entrañar una voluntad de interrelación (Dibbits, Armand y Patscheider, 2006: 2); más que de «situación» esta es una forma de relación con el Otro.

La salud intercultural comprende la práctica y el proceso relacional que se establece entre el personal de salud y los pacientes, los que provienen de distintas matrices culturales, ambos requieren un entendimiento recíproco para alcanzar resultados mutuamente satisfactorios (Campos, en Citarella, 2009a: 15). En Bolivia, una estrategia intercultural es la especialización de médicos dentro del modelo SAFCI, que propone desarrollar con los equipos de salud y las organizaciones locales una «gestión compartida de la salud y la atención de la salud en el establecimiento, en el domicilio y en la comunidad tomando como ejes la participación social, la integralidad, la intersectorialidad y la interculturalidad» (Campos, 2009: 65), así como «procesos de articulación y complementariedad entre diferentes medicinas (académica, indígena originaria campesina y otras) a partir del diálogo, aceptación, reconocimiento, y valoración mutua de sentires, conocimientos y prácticas, con el fin de actuar de manera equilibrada en la solución de problemas de salud» (Ricco, 2013: 176). Bajo este enfoque y desde el 2010, médicos con especialidad SAFCI se desempeñan en el territorio nacional.

Con todo, este modelo manifiesta tensiones al momento de aplicarse. Visiones críticas apuntan que, más allá del discurso, «la interculturalidad actúa como un concepto desestructurador de los mecanismos internos de cohesión de las medicinas tradicionales indígenas» (Ramírez, 2014: 4062, 4063), ya que su visión a largo plazo es la disolución gradual de las otras identidades al aliarse a proyectos estatales que apuestan por la homogenización de su población y la ocupación de su territorio.

También llama la atención la paradoja de tener la interculturalidad como pilar de las políticas de salud, visibilizando y revalorizando los saberes de cada pueblo como alternativa al desarrollo unilineal de la modernidad; y al mismo tiempo se implementan políticas públicas homogeneizadoras como el bono Juana Azurduy que restringe la atención del parto a las parteras, aun cuando estas fueron capacitadas (Ricco, 2013: 177).

El acceso a los servicios de salud pública no solo está determinado por la interculturalidad y la pluralidad médica, puesto que existen factores socioeconómicos que dirimen en la elección del tipo de atención de los problemas de salud (Dibbits, 2013: 78). Por ello, ningún enfoque intercultural será efectivo si este no toma en cuenta las situaciones de desigualdad social que persisten, incluso atendiendo interculturalmente.

2.1.4 Salud maternoinfantil como exponente de desarrollo

La Organización Mundial de la Salud (OMS) y los Estados ubican a la salud maternoinfantil como prioridad y dirigen sus políticas a fortalecer la atención a este sector que, además, se considera como referente de desarrollo. En Bolivia, dentro de estas políticas figuran el Seguro Materno Infantil (SUMI), implementado el 2003; el bono Juana Azurduy desde el 2009, este último es un incentivo de transferencia monetaria para que las madres asistan a los controles prenatales y posnatales y acudan al hospital

para dar a luz (Ricco, 2013: 165); y el modelo SAFCI. Además, hay que reconocer una mayor inversión en infraestructura en salud en sectores periurbanos y rurales. Estas políticas tienen impacto en las nuevas generaciones y en la construcción de sus imaginarios y prácticas de atención de los partos y del cuidado de la salud en general.

Sin embargo, la mortalidad materna en Bolivia –230 muertes maternas por 100 mil nacidos vivos (Dibbits, 2013: 97)– causa controversia, porque pone en entredicho los sentidos de calidad y efectividad de las estrategias empleadas, así como la apremiante necesidad de repensar las modalidades de atención de la salud materna y el parto.

3. Situaciones locales de atención al parto en contextos de migración

La universalidad⁵ del servicio de atención materno-infantil no es un sinónimo de efectividad. Aquí desglosaré la experiencia de vida de Dora (40 años), una mujer de origen campesino, que pese a vivir en la ciudad autoatendió sus cuatro partos. Desde su relato, correlacionaré las condiciones socioeconómicas que influyeron en ese devenir. Paralelamente, ensayaré una aproximación al ámbito emocional que, al relatar su experiencia, explica las razones por las que decidió dar a luz no en su domicilio urbano, sino en su comunidad de origen, donde todavía no hay una posta sanitaria. Finalmente, complementaré su discurso con las entrevistas de la doctora Mabel Baldivieso, Rocío Velásquez y la enfermera Soledad Gumiel.

3.1 Un parto autoatendido en casa

3.1.1 Contextualización

La señora Dora nació en 1979 en la comunidad de Canchones (Cercado, Tarija) que, pese a su cercanía relativa con la urbe, continúa siendo remota y con poco acceso a servicios. La posta sanitaria más cercana,

5 Así lo establece el artículo 18 de la Constitución Política del Estado.

construida recientemente, está en Papachacra, cuyo radio de atención se extiende a Canchones, Junacas, Alto España y El Cóndor (**Figura 1**). La producción local se concentra en la siembra de trigo y arveja en la temporada de lluvias, las bajas precipitaciones pluviales reducen las posibilidades de más de una cosecha anual. El flujo migratorio de este sector fue constante, en especial, desde la década de 1990, cuando el cambio climático comenzó a afectar significativamente el calendario agrícola hasta dificultar la subsistencia de la zona.

En ese tiempo [2001], mamá y papá se quedaron con las pocas ovejitas (...) el Pedro con quien ya me había juntado (...) nos hemos ido a la casa de mi abuelo (...) ahí vivíamos todos, hartos. Nos construimos cuartitos para cada (...) ese año estando en Tarija y sin trabajo le acompañé [a su esposo] a la zafra. Tres años fuimos (Dora, 27 de mayo de 2019).

Dicho domicilio se ubica en el barrio Narciso Campero y fue, por largo tiempo, una casa familiar situada en lo que aquel entonces era la periferia urbana. En ocasiones los flujos migratorios obedecen a movimientos familiares, por ejemplo, cuando los potenciales migrantes conocen las oportunidades de un alojamiento inicial gracias a las relaciones sociales con inmigrantes previos quienes van acumulando una experiencia migratoria ligada al territorio en el que se desenvuelven (Castagnola, 2015). En el caso de Dora, el 2006 una parte de su familia se desplazó, gracias a esa cadena de comunicaciones y lazos familiares, al sector Portillo Jardín, barrio fundado el 2005, ahí los lotes eran baratos. La prioridad era contar con un techo propio, los servicios básicos vendrían después⁶.

Una constante, a pesar de la residencia urbana, son los vínculos de parentesco. ¿El nexo, además de familiar, puede ser comunal? Desde luego, en las comunidades el grado de parentesco es elevado; aun, con los flujos migratorios, la comunidad sigue siendo el centro de encuentro, al igual que la residencia

6 La posta sanitaria se construyó el 2014.

de los progenitores y la fiesta patronal a la que acuden anualmente; así el territorio es el espacio de vida donde se adquiere buena parte de las referencias de salud.

Desde el relato de Dora se puede seguir la evolución socioeconómica de su familia y sus estadios: los difíciles primeros años de permanencia en una ciudad con poco movimiento económico (2000-2005) cuando se fueron a la zafra; y el periodo de mejora económica (2008-2015) que implicó más posibilidades de crédito para adquirir su lote y construir su casa. Muchos migrantes campesinos trabajan como albañiles, empiezan como ayudantes hasta llegar a maestros, como su esposo. Entonces, no es casual su mejoría económica, pues entre el 2008 y 2015 el crecimiento urbano de la ciudad de Tarija se multiplicó y el sector de construcción fue el más beneficiado.

Aquí puede apreciarse la evolución de una familia migrante campesina y su desenvolvimiento en la urbe. No obstante, sigue la interrogante de por qué Dora decidió dar a luz en casa, y si es la correlación de «pobreza» y «desinformación» la que da lugar a partos sin atención médica, lejos de un hospital, sin las condiciones básicas de salubridad estipuladas por el sistema biomédico y el tradicional.

3.1.2 Las memorias sobre la atención del parto

La temática del parto y las preguntas respecto de él son algo delicadas, no porque sean consideradas tabús, sino porque son temas íntimos que fluyen⁷ con facilidad en las interacciones madre-hija, abuela-nieta, hermana-hermana, tía-sobrino y amigas cercanas. Al parecer este tejido de transmisión oral vivencial es casi exclusivamente femenino, aunque no excluye el elemento masculino que está presente en el acto mismo del alumbramiento, también hay especialistas varones para la práctica del manto.

⁷ Aquí aparece ese tejido comunicativo vivencial que crea los marcos referenciales que se menciona en un párrafo anterior.

[Ante un parto difícil, cuando su cuarta niña estaba en mala posición] Ha venido mi tío me ha dicho ‘a ver te voy a refregar, pero por qué recién, por qué no me has dicho ayer, si vos quieres que me quede, me quedo a hacerte enfermar’. Y no quería yo, yo quería estar sola, no quería tener compañía, había un cuartito solito, ahí me he entrado, ‘váyanse todos de aquí’ les dije, y él me ha curado⁸, me ha hecho echar y ya no me podía parar, no me podía sentar porque me sentía que se quería desarmar todo y entonces me ha dicho [mi tío]: ‘estás muy delicadita, me voy nomás, hace fuego, calentá así mantas, tráelo aquí al Pedro’ (Dora, 27 de mayo de 2019).

Los médicos caseros [¿varones?], sí. Mi mamá, por ejemplo, ha ido (...) Mi abuelo le ha dicho que vaya, para la Andrea igual fue, y para la Valeria no pudo ir la última vez, no sé por qué razón y la Valeria ha nacido por cesárea y no sé si será mucha creencia o..., pero mi abuelo dice ‘te dicho que tenías que ir’. Mi mamá dice que faltando un mes se tiene que ir (Rocío Velásquez, 04 de julio de 2019).

Por otro lado, durante el parto, incluso en la atención biomédica⁹, el esposo puede asumir roles activos: sostener la espalda de la mujer cuando está de cuclillas pujando, apoyarla emocionalmente o vigilar al personal de salud para evitar abusos verbales. No obstante, según la doctora Baldivieso, solo 10 de cada 100 maridos acompañan el alumbramiento.

La memoria a mediano plazo de las entrevistadas devela que la autoatención del parto en el hogar era un procedimiento común porque no existían postas de salud cercanas.

Mi mamá todos sus hermanos han nacido en la casa [sic]. Pero antes nunca había habido esos problemas (...). Porque casi cesáreas

⁸ «Él me ha curado» parece significar que las atenciones de su tío le hicieron entrar en labor de parto.

⁹ El protocolo de atención materna y neonatal establece el derecho de la parturienta a estar acompañada por algún familiar cercano en la sala de partos.

no habían, al menos en el campo, no. Por ejemplo: la mamá de la Nilda, ¿cuántos hijos ha tenido? 9 y toditos han nacido en [el] campo, normal. El caso de Jilder, ellos son 13 hijos, todos son [nacidos] en campo y ninguno por cesárea. En cambio, ahora no sé si una mayoría, pero (...) escucho tienen sus bebés por cesárea, porque se les ha complicado, porque estaba en mala posición (...) Yo antes le preguntaba a mi mamá: qué pasaba si la mujer estaba ahí y no podía salir el bebé, dónde iban a llevar. ‘No sé, salían bien’, me dice mi mamá (Rocío Velásquez, 04 de julio de 2019).

Sin embargo, la supuesta ausencia de complicaciones se debía también a la existencia y participación de parteras locales con años de experiencia y transmisión activa y continua sobre cómo actuar ante determinadas complicaciones. La práctica tradicional del manto¹⁰, antes más común, es eficaz si se realiza en el momento adecuado, antes de la semana 34 de gestación. Como médica SAFCI, Mabel Baldivieso considera que el manto puede tener eficacia emocional, ya que la madre se tranquiliza cumpliendo con el manto que realiza el curandero para evitar una cesárea; aunque en su experiencia no vio que la posición del bebé cambie: «se hacen componer, vuelven y hacemos otra vez la ecografía y el niño sigue en la misma posición».

La validez del manto como control prenatal en zonas donde no existía personal biomédico es reconocida por Soledad Gumiel, sin embargo, existen otras situaciones de riesgo en un parto fuera del centro de salud:

(...) el mantedo, o sea, es como un control prenatal que les hacen y les mantean y puede ser que en ahí en el pasado, puede ser que en ahí les acomodaban (...). Claro, se ve clarito cuando la cabecita está a este lado (...) se siente, no es que se ve (...).

10 El manto consiste en acomodar al bebé a través de masajes suaves, pero firmes, ligeras sacudidas sobre un *phullu* (cobija de lana) sujeto por 4 o 2 personas (Ministerio de Salud y Deportes, 2005: 77).

Entonces si está transversal (...) sale como un chinchón en la panza, entonces ahí las parteras ya se daban cuenta y les manteaban de acuerdo a la posición (...) ellas mismas decían ‘se está acomodando’, pero a pesar de esas situaciones hay muchos casos de niños en el área rural, allá donde vivíamos, muchos casos que han nacido los niños así, pero han tenido [otros] problemas (Soledad Gumiel, 04 de julio de 2019).

3.1.3 La atención de los partos en los domicilios

Si bien en el pasado era común que las mujeres tengan a sus bebés solas (cf. Ricco, 2013: 160 y 161), los procesos migratorios suponen una fragmentación de las redes de cuidado y de transmisión de las prácticas y conocimientos. Este proceso se decanta en un escenario de limbo, es decir, la no pertenencia: ni al campo por la pérdida de contacto con los especialistas locales, ni a la ciudad por la ausencia de referencias positivas acerca de la atención en los hospitales, además de no insertarse socialmente en el sistema biomédico. Este conjunto de variables ocasiona una autoatención improvisada.

Elena: ¿Usted les ha tenido aquí nomás?

Dora: Aquí nomás, tres han nacido (...) en Canchones y la chiquita aquí.

Elena: ¿En Canchones?

Dora: Ahí me ido yo, ¿qué será también?, ¿vergüenza?, ¿qué pasaría? No sé, mejor me ido, en vez de estar aquí más cerca, me ido al campo. Mira, tan lejos ahí y ahí nomás he sufrido hasta que ha nacido.

Elena: ¿Con su mamita?

Dora: (...) Ella no estaba tampoco, del Sergio [su hijo mayor] no estaba ella, se ha ido al monte, capaz se haya venido aquí [a Tarija] y estaba el Pedro, [que] como era más joven no sabía, a mi abuelita le ha traído (...) Hasta que se han ido a

traerle a ella... no llegaban, hasta eso ya se ha salido la *wawa*... solita. Así me hecho una camita en el pisito nomás, no quería tampoco subir a la cama y ahí, ahí ha nacido (...) Ha entrado mi abuelita, ahí ha estado la *wawita* chillando en el suelo frío (...) El Pedro se ha ido a traer a la abuelita porque él tenía miedo de alzarlo. Y mi abuelita dice que estaba durmiendo, eran las cuatro de la mañana y no se levantaba deprisa, hasta eso la *wawa* se moría llorando (...) Yo... no sabía qué le voy a hacer, le hacía cariñitos para que se calle, pero estaba frío todo estaba por allá... como la placenta no sale ¿no ve? Todavía no ha salido la placenta; dice que hay veces que se sale todo así y como ahí estaba la *wawa*, yo no podía así estirarme; era que me acerque adonde estaba ¿no? Y así pues la *wawa*, ¡wa, wa, wa, wa! Y ya ha venido mi abuelita y dice ‘ay, mira, ya nacido la *wawa*’ como sea le ha agarrado, ha buscado una tijera y le ha alzado. Así de los tres ha sido (27 de mayo de 2019).

El nacimiento de sus hijas tuvo complicaciones:

De la Liseth he estado un mes que no podía caminar, hasta que ha nacido, tres días he sufrido, ay, ya no daba más (...) De la chiquitita peor (...), [fue] un parto seco, no tenía agüita, así seco. Había sabido ser feo ese parto, los otros no han sido así y no podía nacer (...) yo he estado sola hasta las tres de la mañana (...) toda la noche he estado mal (...) como no nacía, solo ha salido la cabecita, ‘ay ¿qué hago?’ decía yo, un buen rato estaba así y le he metido la mano así, yo nomás le hecho así y le jalado y ha salido, pero no así, ¡fiuuf!... Cuando está con agüita es distinto, yo me sentía la cabecita puesta, ¡zas! se sale como pececito. No, estita no, le he jalado fuerte así, recién ha salido y ha tosidido, tosía, tosía, tosía y lloraba y empezaba a toser y botaba líquido, como que estaba así su cabecita, lo había estado ahorcando el cordón (Dora, 27 de mayo de 2019).

Sin embargo, una vez concluido el parto y los cuidados posparto, Dora acudía al centro de salud para realizar los controles del recién nacido:

[Refiriéndose a su hija menor] Ella ha sido la más chiquitita, pero no era tan chiquitita, hay otros [bebés] más chiquitos, 2 kilos, 2 kilos 200; ella era 3 kilos y medio.

Elena: Ah, ¿les pesaba usted?

Dora: Yo le he llevado a pesar a la posta, mi prima me dice:

–¿No quieres ir al hospital?

–¡Noooo!, ya ha nacido la *wawa* y no quiero.

–Ahí te van a pesar, te van a revisar (...) vamos al hospital a hacerle pesar a la *wawa* a hacerle revisar y a vos’.

–Ah no, no, no, ya ha nacido ya no quiero ir, ni anoche me han llevado que casi estaba para morir ahora ya estoy bien –le dicho.

Me ido allá a la posta, me he cambiado (...) Le he llevado a la posta de San Jorge¹¹, ahí le han pesado, le han medido, me han dicho que tiene 3 kilitos y medio (...) de altura, cincuenta y tantos (Dora, 27 de mayo de 2019).

Este hecho vigoriza la visión del parto como un momento crítico de exposición a maltratos, vergüenza corporal, entre otros; mientras que los controles del niño son menos traumáticos y existe un sentido común que los considera positivos para su salud futura.

3.2 ¿Por qué un parto autoatendido?

Dibbits (2013) identifica ciertas barreras a la hora de acudir al hospital: las prácticas biomédicas que son desconocidas y causan incertidumbre, la desconfianza que se origina en las referencias negativas respecto a la

¹¹ Entonces la posta más cercana al domicilio.

cantidad de gente que asiste al parto¹², el trato impersonal y el temor a ser reprochadas si hay complicaciones debido a que no asistieron a los controles prenatales y/o haber intentado dar a luz en sus domicilios.

Las entrevistadas enfatizan la falta de infraestructura en el pasado y, actualmente, el temor, la vergüenza, el maltrato prodigado en el hospital y el número de observadores:

Rocío Velásquez: Bueno, antes era por la falta de centros de salud, no habían.

Soledad Gumiel: Uno que era así, no había centros de salud donde acudir y otro también por ignorancia, ahora yo creo que es por temor por lo que no van (...) atender un parto es algo, especialmente para la mujer, traumático diría yo (...) le hacen, le sientan, le tienes que abrir las piernas, tienes que pujar y ahí está un montón de gente (...) Y a veces la sala de parto es tan fría que... entonces yo creo que es por temor, al ver a tanta persona que está.

Rocío Velásquez: Tal vez sea la confianza, la vergüenza. No sé, por lo que mi mamá me cuenta los médicos son muy malos y muy guasos. Te retan, te gritan y aparte te dicen insultos (...) 'No le ha dolido para abrir las piernas antes' o, como mi mamá tenía mujeres, 'más comida para los pajaritos' y ella [me] dice [que] cuando me ha tenido a mí que yo no salía pues y no ve que aprietan y mi mamá ya no daba más. Y dice que ha venido una enfermera ya madura y ¡fiuu! dice 'casi se sienta encima (...) ¡Qué dolor!, si yo no estaba mal le daba uno, pero uno ya no tiene ni fuerza' y claro así tal vez, yo digo debe dar miedo. Si te hablaran bien, el trato fuera bueno, te animaran (04 de julio de 2019).

El testimonio que Dora brinda acerca de la atención de la doctora de la posta es significativo: «Ahora hay posta ahicito. Uuuh, la doctorcita ese ratito puede venir, pero esa vez no había». Al respecto, llama la atención la

¹² Doctores, enfermeras y practicantes.

seguridad sobre la disponibilidad para acudir al domicilio a atender la complicación del parto. Interrogada, la doctora Mabel Baldivieso apunta que el enfoque SAFCI consiste precisamente en buscar al paciente, conocer su contexto, indagar soluciones integrales para alcanzar su bienestar, lo que le lleva a programar visitas domiciliarias para verificar si siguen sus recomendaciones, enterarse de lo que ocurre en el barrio, y a veces, «ellos me cuentan, los mismos vecinos, cuando salgo, si ya ha nacido la *wawa* de tal, de cual, que la tal no ha venido todavía al primer control de su bebé» (04 de julio 2019), los lazos de confianza se fortalecen en esas interacciones.

La doctora Baldivieso reconoce la transformación de las formas de atención materno-infantil (el SUMI, el bono Juana Azurduy y la estrategia SAFCI) evitaron que alguna de las 1544 personas que tiene a su cargo hubiese fallecido en un parto. Considera que Dora no acudió al hospital por falta de orientación antes de dar a luz; los controles prenatales son justamente esa instancia de orientación a la madre sobre cómo es la atención del parto:

Es convencerle, explicarle el porqué [de hacer tal o cual práctica, o abandonarla], adelantarse a los hechos, decirles las ventajas y las desventajas, explicar las consecuencias sin hacer sentir mal a la persona (...) a partir de la semana 34 de gestación ya todo es orientación, explicarles cómo es el proceso del parto, la mejor posición para darles de lactar a las *wawas*, darles a conocer sus derechos, si quieren que los practicantes se retiren de la sala de partos (...) esto es salir a trabajar en el hogar de las madres, salir a su territorio, entrar al hogar (Mabel Baldivieso, 04 de julio de 2019).

El sistema SAFCI, al trabajar en territorios reducidos, lleva la interacción médico-paciente al escenario del hogar. Esta inserción modifica las relaciones y las formas de atender la salud y apunta a la prevención, orientación y recomendación de prácticas más

que a la curación de afecciones. En el caso de la atención materno-infantil se enfatiza la orientación, enmarcada en el desarrollo de lazos de confianza que facilitan el seguimiento de las recomendaciones. Este seguimiento exhaustivo es posible gracias a la inmersión integral en el territorio, en los escenarios cotidianos de las personas. Para esta médica SAFCI, «donde más se necesita esta atención es en el campo y en la periferia».

Algo que no explicitaron las entrevistadas, pero creo importante destacar por sus efectos positivos es la inserción de individuos de origen campesino en el personal de salud biomédico, puesto que ellos tendrían más empatía con una realidad que es similar a la de su origen y un criterio más flexible sobre las prácticas tradicionales (Ricco, 2013: 172-173). De este modo, se abre la posibilidad a una cierta identificación con la realidad del Otro. Por ejemplo, la doctora Baldivieso proviene del área rural, migró a la capital para estudiar enfermería y fue becada para estudiar medicina en Cuba.

3.2.1 Sistemas de atención utilizados, según la edad de la persona

Según Dora solo se acude al hospital cuando la dolencia es extrema, por ejemplo, a causa del cáncer; en cambio, lo que se conoce como achaques de la vejez se atienden en casa. Sus padres no quieren recurrir al doctor, «ni aunque estén días en la cama (...) cuando le queremos llevar al hospital o le dice mi hermano te llevaré. Él dice: para qué, mejor aquí nomás morirme en mi casa». ¿Es la ausencia de recursos económicos la que les impide acudir a un centro de salud? No se menciona en el discurso ni en la praxis esta limitante, sino una especie de «dignidad», el considerar la tercera edad como un periodo de decadencia y frente a él nada se puede hacer, es una inevitabilidad que prefieren enfrentar desde sus propios medios, autoatendiéndose en casa. No es este el espacio para desglosar cómo se comprende la vejez en un contexto urbano en contraste con el rural, pero cabe indicar que son realidades diametralmente distintas, como lo fueron, en cierto momento, las atenciones

del parto¹³. Se observan innovaciones y nuevos sentidos comunes en la población joven para quienes lo natural es dar a luz en el hospital; de hecho, se sorprenden de la valentía de las mujeres en el pasado: «Pero qué coraje para animarte, en tu casa» (Rocío Velásquez, 04 de julio de 2019).

Para personas de mediana edad del entorno de Dora, la figura es distinta; la denominación de las enfermedades cambia: gastritis, diabetes, etc., para las cuales sabe que hay medicamentos, aunque ella prefiere no tomarlos: «voy donde la doctorita, la de aquí, y me da como 30 pastillas, uff, es mucho yo digo que debe hacer mal, tanto». El seguimiento a otras dolencias como el mal de Chagas, está presente en su memoria, así como la prueba anual del papanicoláu.

4. Conclusiones

Los procesos de ruralización de la ciudad y urbanización del campo repercuten en la salud y la atención del parto. En estos procesos confluyen prácticas que requieren adaptaciones, y también se pierden conocimientos e integran nuevos actores e instituciones. La migración desplaza estructuras culturales de la persona, la familia y el grupo a otros contextos provocando inevitablemente una fragmentación y modificación. En la investigación se observa el retorno a la comunidad de origen para parir, pero en un contexto de desestructuración del tejido social e institucional de atención al parto que supuso una situación improvisada de autoatención reiterada en los cuatro partos. Sin embargo, a la par, se advierte la persistencia de nexos y referencialidades con la comunidad en contextos urbanos gracias a lazos de parentesco que persisten en el cotidiano. Sin ser del todo eficientes, estos nexos sostienen el universo de prácticas que afloran como conocimiento popular: el calor durante el proceso del parto, acomodar la posición del bebé mediante masajes a la madre, en lo posible los días previos al parto, etc.

¹³ Para Dibbits (2013), por ejemplo, el parto en el área andina se asume como enfermedad, pero no hace alusión a la fragilidad.

Claramente, las limitantes que identifica Dibbits (2013) —especialmente las referencias negativas de la atención en el hospital y cómo este es identificado como un territorio vedado—, son importantes para decidir dónde dar a luz, con qué cuidados, con qué seguridades y riesgos. En el caso de Dora ni la dificultad de sus partos la condicionó a recurrir al centro de salud; por lo tanto, hay que seguir —8 años después— revisando la lógica de que la gratuidad del servicio y el pago de incentivos, como los bonos, eliminan las razones para no asistir a los controles prenatales o la atención de parto (Dibbits, 2013).

Términos como «ignorancia», «temor», «vergüenza», «desconfianza» forman un complejo entramado de situaciones sociales y culturales desfavorecidas y formas y referencias de atención que siguen pesando a la hora de decidir a qué tipo de sistema médico recurrir; a esto se suma la fragmentación de los sistemas médicos tradicionales locales que tampoco logran asistir con la eficacia relativa que tenían. No es que, al menos en este estudio de caso, el parto en el domicilio haya reunido las condiciones ideales de acompañamiento, es decir, la presencia de alguien cualificado para reducir y atender los riesgos, y aun así Dora prefirió quedarse en casa debido a una visión negativa del hospital.

En las ciudades coexisten sistemas médicos (biomédico, tradicional/popular, autoatención) a los que acuden determinados segmentos generacionales, y la evolución de los sistemas médicos junto a las nociones construidas alrededor de ellos han desembocado en que la mayor parte de la población joven acuda, como sentido común, al centro de salud ante

los primeros síntomas del embarazo, lo cual supone una importante innovación cultural. La población de mediana edad y los adultos mayores son, actualmente, quienes sostienen, mediante la transmisión oral, las prácticas tradicionales de cuidados durante la gestación, parto y posparto (el manteo, los masajes, los mates calientes, etc.). No obstante, la transmisión oral como vehículo se desgasta con facilidad, al punto de ser ineficaz porque ha perdido mucha información debido al deceso y desaparición de especialistas.

Con todo, hay un avance comparativo en los 8 años transcurridos desde el último parto de Dora, por ejemplo, la presencia de una médica residente SAFCI que es valorada por los vecinos debido al enfoque familiar, domiciliario, orientativo de este modelo. Son los lazos de confianza desarrollados en sus visitas los que convierten a los centros de atención primaria en antesala de presentación y socialización humanizada de los servicios de salud pública; y se trabaja otra territorialidad que es el hogar y la medicina preventiva integral. La política de salud SAFCI busca incidir dentro de los modos de autoatención familiares, especialmente el autocuidado, a fin de equilibrar las diversas visiones de salud que practica cada contexto en el cual un médico, formado bajo este enfoque, se desenvuelve hasta entenderlo profundamente.

5. Agradecimientos

Agradezco a todas las personas sin cuyos testimonios esta investigación no habría sido posible, así como a mis docentes, padres y amigos que me acompañaron y apoyaron en este recorrido.

Bibliografía

AGUIRRE, Daniela. 2018. Las parteras de Jambi Mascaric. En: *Hacia el encuentro. Aportes a la disciplina antropológica desde la Carrera de Antropología de la Universidad Católica Boliviana «San Pablo»*. Universidad Católica Boliviana. Cochabamba, Bolivia.

CAMPOS, Roberto. 2009. Salud Intercultural en América Latina. Experiencias del pasado y contemporáneas. En: *Yachay Tinkuy, Salud e Interculturalidad en Bolivia y América Latina* 57-69. Gente Común. La Paz, Bolivia.

CASTAGNOLA, Abril. 2015. *Raíces a la intemperie. La Argentina migrante cuando la Historia es también nuestra historia*. Texto presentado al concurso Eustory 2015.

CITARELLA, Luca. 2009a. Desarrollo de la salud intercultural en Bolivia: Desde las experiencias locales a las políticas públicas de salud. En: *Yachay Tinkuy, Salud e Interculturalidad en Bolivia y América Latina* 3-29. Gente Común. La Paz, Bolivia.

----- . 2009b. Algunas reflexiones sobre modelos y sistemas médicos. En: *Yachay Tinkuy, Salud e Interculturalidad en Bolivia y América Latina* 75-86. Gente Común. La Paz, Bolivia.

DIBBITS, Ineke; ARMAND, Mirela y PATSCHEIDER, Gloria. 2006. Interculturalidad y Salud en Bolivia. En: *Sistematización del Proyecto «Enfoque intercultural en la atención de la salud materna»*: 1-13. MSD/Prohisaba. La Paz, Bolivia.

DIBBITS, Ineke. 2013. Capítulo III: Población aymara. En: *Salud materna en contextos de interculturalidad. Estudio de los pueblos Aymara, Ayoreode, Chiquitano, Guaraní, Quechua y Yuqui* (coordinadora Roosta, Manigeh): 73-107. CIDES-UMSA, OMS, OPS/OMS & UNFPA. La Paz, Bolivia.

GUBER, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma. Bogotá, Colombia.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. 2015. *Censo de Población y Vivienda 2012 Bolivia. Características de la población*. INE. La Paz, Bolivia.

MENÉNDEZ, Eduardo. 2009. Modelos, saberes y formas de atención de los padecimientos: de exclusiones ideológicas y de articulaciones prácticas. En: *Yachay Tinkuy, Salud e Interculturalidad en Bolivia y América Latina* 87-122. Gente Común. La Paz, Bolivia.

MINISTERIO DE SALUD Y DEPORTES. 2005. *Guía para el desarrollo de un enfoque intercultural en la atención de la salud materna*. La Paz, Bolivia.

PATSCHEIDER, Gloria. 2009. *Sacudiendo penas para recuperar fuerza*. Garza Azul. La Paz, Bolivia.

RICCO, Daniela. 2013. Capítulo V: Salud materna y sus cambios generacionales en la provincia Velasco. En: *Salud materna en contextos de interculturalidad. Estudio de los pueblos Aymara, Ayoreode, Chiquitano, Guaraní, Quechua y Yuqui* (coordinadora Roosta, Manigeh): 143-182. CIDES-UMSA, OMS, OPS/OMS & UNFPA. La Paz, Bolivia.

RAMÍREZ, Susana. 2014. Capítulo V: Salud, globalización e interculturalidad: una mirada antropológica a la situación de los pueblos indígenas de Sudamérica. En: *Ciencia & Saúde Coletiva*. Río de Janeiro, Brasil. 10(1-12): 4061-4069.

TAMAYO y TAMAYO, Mario. 1999. *La investigación*. Arfo. Bogotá, Colombia.

Entrevistas

Dora Castro, vecina del barrio El Portillo Jardín de la ciudad de Tarija, migrante de primera generación de la comunidad de Canchones, 27 de mayo de 2019, barrio El Portillo Jardín, Tarija.

Mabel Baldivieso, médica residente SAFCI encargada del centro de salud barrial «El Jardín», 04 de julio de 2019, barrio El Portillo Jardín, Tarija.

Rocío Velásquez, estudiante de psicología y comunaria de Santa Ana La Nueva, 04 de julio de 2019, barrio Fátima, Tarija.

Soledad Gumiel, enfermera laboratorista que trabajó en provincias de los departamentos de Santa Cruz y Tarija desde 1992 hasta 2005, 04 de julio de 2019, barrio Fátima, Tarija.

Partería tradicional y saberes ancestrales, una mirada desde la ciudad de La Paz

María Ángela Riveros Pinto¹

«¿Pero dónde queda, para nosotras, lo imaginario y lo simbólico de la vida intrauterina y del primer cuerpo a cuerpo con la madre? ¿En qué noche, en qué locura quedan abandonados?» Luce Irigaray (1985: 11).

Resumen

El presente artículo es una aproximación a la partería tradicional aymara, desde los nuevos movimientos de mujeres de la ciudad de La Paz que están a favor de un parto respetado y de la recuperación de la sabiduría femenina.

Desde esta perspectiva, expondré los principios de dos sistemas médicos: la biomedicina y la medicina tradicional en la que se encuentra la partería, y cómo ambos sistemas han intentado ser integrados desde la interculturalidad, a pesar de que son distintos.

Finalmente, me aproximaré a las técnicas de la partería tradicional y a los conocimientos de la biomedicina sobre el embarazo, el parto y el posparto, para hacer una relación entre ellos, entendiendo sus principios y lógicas. En esta relación se advierte cómo en algunos casos las parteras tradicionales se someten a la biomedicina a fin de integrarse al sistema biomédico.

Palabras clave: Partería tradicional, saberes ancestrales, medicina tradicional, feminismo espiritual y medicina intercultural.

¹ La autora es antropóloga de origen aymara, tiene una maestría en Investigación Social para el Desarrollo de la Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB). Ejerció la docencia en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en las carreras de Antropología, Sociología e Historia. Actualmente es investigadora social independiente, terapeuta floral integrativa (medicina alternativa y complementaria) y facilitadora de círculos de maternidad consciente. Correo electrónico: angelariverp@yahoo.es

1. Introducción

Llegué a este mundo en un parto difícil, con ayuda de una partera, una mujer de pollera, menuda, de piel oscura y con marcas en la cara por la viruela a la que sobrevivió. Aún recuerdo que de niña sentía un poco de curiosidad y temor hacia ella, porque decía que era «bruja», su olor a palo santo, incienso y copal se quedaron en lo más profundo de los recuerdos de mi niñez². Muy diferente a mi nacimiento, mi hijo nació mediante una cesárea y como fue un momento tan importante para mí lo recuerdo con tristeza y dolor, porque lamentablemente los procedimientos médicos, como en muchos casos, me resultaron violentos y agresivos, por ello, busqué una maternidad más consciente.

Mi primer acercamiento a la partería fue el 2013 desde el ámbito académico, cuando fui docente de la cátedra de Antropología Andina de la carrera de Sociología de la UMSA, y con los estudiantes realizamos una investigación sobre las parteras en la ciudad de El Alto. Años después, fuera del ámbito académico, entre el 2015 y el 2018, facilité círculos de maternidad consciente³, que son espacios en los que las mujeres hablan de la maternidad de manera horizontal; también participé de talleres y cursos de parto respetado y partería tradicional; y acompañé a varias madres en sus embarazos. Desde estos ámbitos surgen las reflexiones que planteo en este artículo.

En los trabajos antropológicos sobre la partería tradicional aymara prevalece la visión de que las parteras son necesarias en las zonas rurales (Arnold, 2002; Michaux, 2004; Dibbits, 2013); sin embargo, en la ciudad de La Paz hay un movimiento creciente de mujeres que busca un parto respetado y recuperar la sabiduría femenina, por lo tanto, se interesa en la partería tradicional. Este grupo emergente se enmarca en el denominado feminismo

² Los mayas dicen que las parteras se convierten en las segundas madres de quienes llegan con su ayuda a este mundo. Taller *El Parto Sagrado*, Dra. Vivian Camacho, noviembre 2017.

³ Los círculos de maternidad consciente son espacios horizontales en los que se comparte información y experiencias sobre la gestación, el parto, el posparto y la crianza respetuosa.

espiritual o ecofeminismo y está orientado, básicamente, a sanar la energía femenina dañada por años de patriarcado.

Un punto importante de esta temática es la relación entre la biomedicina y la medicina tradicional, cada cual posee concepciones distintas sobre la salud y la enfermedad, y por años estos no han logrado establecer diálogos. Ante esta incomunicación, la academia, las ONG y el Estado han planteado la interculturalidad como la clave para la integración de estos sistemas; sin embargo, después de años de su implementación los avances son escasos, quizás es el tiempo de mirar hacia otras alternativas.

2. Parteras: lo ancestral, lo sagrado y lo divino

La partera tradicional es aquella persona que hace seguimiento a un embarazo y luego asiste a la madre durante el parto. La partera adquiere los conocimientos iniciales por sí misma o a través de aprendizajes con otras parteras tradicionales (OMS, 1993: 5).

Con el fin de comprender la magnitud de la partería conviene recordar que el cuerpo de las mujeres alberga memorias y sabidurías ancestrales, las mujeres han parido en la antigüedad, aun cuando no existían médicos ni hospitales, y lo hacían acompañadas por mujeres, guiadas por la sabiduría de sus cuerpos. En este entendido, Casilda Rodrigañez (2004) apela al pasado del Paleolítico del que provienen imágenes como la Venus que evoca al cuerpo y al latido materno; aunque estas imágenes en la actualidad y desde el patriarcado parecen de otro mundo.

Existe evidencia de que la tarea de acompañar a las mujeres en el viaje del parto estuvo presente en todas las culturas. Por ejemplo, en Egipto la partería fue un oficio femenino muy reconocido por esta sociedad. Del mismo modo, en la sociedad Grecorromana el oficio de comadronas gozaba de cierto estatus. Y en América las parteras

jugaron un papel importante en sus sociedades, dentro de lo sagrado y lo divino, en México se encontraron evidencias arqueológicas e históricas de su importancia.

Recientemente en Ciudad de México, la arqueóloga Monserrat Álvarez Ortuzar (2018) identificó un lugar dedicado a las chamanas consagradas a la labor del parto. Estas fueron enterradas con las piernas rotas para evitar que caminaran, en un posible intento de volver a la vida. El hallazgo data del 700 a.C., y en el sitio se excavaron cinco entierros, en el quinto encontraron una fosa rectangular y una vasija que refuerza la idea de que era un lugar para cuidados perinatales. La vasija presenta una oquedad peculiar en el centro, lo que podría indicar que era un utensilio por donde se escurría el agua que se usaba en los partos.

Creemos que pudo ser un lugar manejado por chamanas para cuidados perinatales porque no se encontró un lugar de enterramiento donde hubiera hombres. Además, el 80% de figurillas cerámicas, registradas son niños, bebés o mujeres, con pechos y vientres pintados de rojo, con vientre abultado y una figurilla de una mujer embarazada y amortajada (Emeequis, periódico digital, 2018).

Desde una mirada histórica, Marcos (2011) explica que las parteras eran «las grandes sacerdotisas del mundo azteca; alentaban a las mujeres a que entraran por primera vez al campo de batalla que era la ceremonia del parto» (2011: 91), ellas rezaban, daban masajes y yerbas y acompañaban en el temazcal.

Las parteras dominaban el arte de lo sagrado y lo divino, sabían lidiar con la vida y la muerte, por eso durante la conquista fueron objeto de persecución. No se olvide que durante la Edad Media hasta el siglo XVIII, se juzgó y quemó a mujeres acusadas de brujería, varias ejercían el oficio de la partería y fueron atacadas por sus conocimientos herbolarios. La región andina no estuvo exenta de esta persecución (Silbertblatt, 1990), en este caso, bajo el argumento de que ellas poseían

conocimientos sobre la fecundidad, y la Iglesia católica consideraba que este era un tema reservado a Dios.

Con el tiempo este espacio fue ocupado por los hombres y la medicina occidental. En el siglo XVI en Europa se inició la formación obstetra masculina que dio origen a las parteras urbanas, de este modo los hombres irrumpieron en un campo que antes fue femenino. Ya en el siglo XVIII, la medicina occidental se hizo cargo por completo de los partos y desplazó a las mujeres y sus conocimientos. De este modo, los hombres y la biomedicina con sus conceptos y prácticas relegaron a la partería tradicional e impusieron su hegemonía sobre el embarazo y el nacimiento.

3. Dos universos: los paradigmas de salud

La comprensión de la salud y la enfermedad varía según cada cultura, aunque principalmente hay dos paradigmas: un paradigma occidental, académico, alopático, «científico»; y otro paradigma integral y holístico. El paradigma occidental comprende la salud como contraria a la enfermedad y vincula el proceso terapéutico con el anti, y combate los síntomas de aquello que considera enfermedad, en suma, es un modelo intervencionista que trata la enfermedad con medicamentos que se alejan de los procesos de la naturaleza y sus leyes. En cambio, el otro paradigma cree en la autorregulación del organismo humano y concentra su esfuerzo en la identificación de las causas de la enfermedad.

Actualmente, la práctica de la medicina occidental predomina en diferentes culturas, a pesar de que estas cuenten con sistemas médicos más antiguos. Al respecto, la antropóloga Jaqueline Michaux (2004) menciona que la medicina alopática tiene las siguientes premisas: a) analiza la realidad en oposiciones binarias, por ejemplo, cuerpo/mente; y el campo emocional y espiritual no tienen cabida; b) el cuerpo y mente además deben ser estudiados en condiciones objetivas, de ahí que, el cuerpo quede aislado de sus dimensiones espirituales y afectivas, e

incluso para su comprensión se lo fragmenta en pequeñas partes.

En tanto que la partería se sustenta en conocimientos ancestrales practicados y alimentados por mujeres, los conocimientos varían según cada cultura, pero en general son sistemas de conocimientos y saberes en torno al parto y el bienestar de la mujer. Por esta razón, Pieschacon considera a la partería como una organización médica: «la biomedicina, y la partería son dos tipos de organización médica ya que cada una tiene prácticas y modos de saber particulares y un cuerpo de agentes que los ejerce» (2013: 14).

Una vez esbozados los principios de cada paradigma médico, se entiende el hecho de que la biomedicina afronta con sus propios conocimientos el parto y que su atención patologiza a la madre, es decir, la atiende como enferma, cuando el parto es un proceso natural y no una enfermedad a medicar. Conforme a sus preceptos, la biomedicina administra medicamentos innecesarios y deshumanizantes, en salas de hospitales, con máquinas, con un trato inhumano, en un proceso tan íntimo para las mujeres. En contraposición, la partería tradicional se apoya en conocimientos ancestrales, y sus cuidados provienen del uso de plantas medicinales y la aplicación de varias técnicas.

En cuanto a estas diferencias, la Organización Mundial de la Salud (OMS) en su estrategia 2014-2023 aconseja el respeto, la colaboración y el entendimiento mutuo entre los profesionales de la medicina convencional, tradicional y complementaria. Pero integrar estos dos conocimientos es un proceso complejo, ya que las concepciones y lógicas de las que provienen son distintas.

4. Saberes y conocimientos de la biomedicina y la partería tradicional

En la ciudad de La Paz prevalecen los grupos indígenas aymaras y quechuas con sus conocimientos ancestrales sobre el parto y sus cuidados. Las parteras que transmiten sus

conocimientos por generaciones de manera oral y a través de la experiencia son pocas y sobreviven al avasallamiento e imposición de las formas de nacer, es decir, partos con medicación y asistidos en hospitales. Todas estas implicancias han ocasionado la pérdida de la memoria colectiva sobre el camino de traer vida.

En Bolivia el sistema médico ha adoptado el enfoque intercultural con el fin de integrar la biomedicina y la partería tradicional. Así, entre finales de la década de 1990 hasta la primera década del 2000, la Cooperación Internacional y algunas ONG crearon centros de salud para la atención de partos interculturales que incluyan a las parteras tradicionales en los servicios de atención primaria, por ejemplo, en el departamento de La Paz, se puede citar al hospital de Ancoraimes (Michaux, 2003); al Centro de Investigación Educación y Servicios (CIES) en la ciudad de La Paz que desde el año 2014 atiende partos interculturales (Página Siete); y el Hospital Boliviano Español de Patacamaya que desde el 2011 implementó dos salas para la atención intercultural de partos.

A la par, desde el año 2006, el gobierno central promulgó leyes que apoyan el desarrollo e integración de la medicina y la partería tradicional, como la Ley de Medicina Tradicional, e instituyó el Viceministerio de Medicina Tradicional e Intercultural. No obstante, en la práctica la biomedicina continúa relegando a las parteras, evitando que se integren al sistema de salud.

Los esfuerzos de la Cooperación Internacional, las ONG y el Estado para integrar la partería tradicional al sistema biomédico no han tenido resultados, puesto que los «diálogos» no se establecen. Las parteras escuchan, aprenden, integran; el sistema biomédico no, pues al parecer poco o casi nada puede aprender de ellas. Los conocimientos de las parteras no son valorados, como lo explica Valeria Guarachi (2019), partera tradicional del Hospital Boliviano Español de Patacamaya: «Cuando trabajé con Save the Children los promotores nomás ya estaban

ahí, pero yo sigo estando. Partera soy, tengo que estar». Entonces, a pesar de que no se comprende y valora su trabajo, las parteras continúan compartiendo y transmitiendo sus conocimientos.

Aun en estos escenarios, las parteras tradicionales intentan integrarse al sistema biomédico y lo hacen desde su visión, así doña Valeria Guarachi (2019) menciona: «yo trabajo con el médico como marido-mujer, *chachawarmi*». Esta declaración alude a caminar en par y a la dualidad y complementariedad de una relación horizontal; aunque la biomedicina y los médicos las vean como menos desde una relación jerárquica.

En suma, la interculturalidad en el parto es una idealización y en los hechos es un concepto vacío, funcional, y que solo en apariencia lo resuelve todo. Los esfuerzos de integración, impulsados desde el Estado y otros organismos no gubernamentales, han avanzado poco, lo que sí es evidente es la existencia de un espacio mítico donde aparentemente se resuelven las diferencias culturales y se encuentran las concepciones de lo que es la salud y la enfermedad.

Una de las principales diferencias, es que la biomedicina parte de la idea de que el ser humano es solo cuerpo y materia; mientras la medicina tradicional considera que además del cuerpo existe el espíritu con sus nociones simbólicas. De modo que, la visión que prevalece en nuestro sistema médico es que la medicina tradicional y la cosmovisión de las culturas, ya sea la aymara o de otras etnias, se integren al sistema de salud bajo una relación de subordinación. Por ello, no es de extrañar que la interculturalidad no funcione en una relación horizontal, ante esta situación emergen voces que la cuestionan y proponen una relación contra-hegemónica, es decir, una relación que acepte otras miradas desde lugares distintos:

Insertos ya en el sistema actual hegemónico capitalista vemos como se ha transformado el sujeto humano en otra mercancía circulante del mercado internacional, tráfico de órganos de personas, de brazos. Son sólo ejemplos de lo que queda por ver, por eso es urgente considerar a la interculturalidad contrahegemónica como una posibilidad de fuerza potencial de reconstruir, de reconstruimos, desde la mirada que respeta la vida y que confronta este modelo de la macro cultura dominante hegemónica que solo respeta a las finanzas y culto ciego del dinero (Camacho, 2016: 2).

En el actual sistema médico existe una hegemonía de la biomedicina, y si la medicina tradicional andina y la partería tradicional quieren articularse tienen que someterse a sus principios. Por esta razón considero que los dos sistemas médicos pueden coexistir y colaborar con respeto, pero no es necesario que se «integren», bajo el sentido del sometimiento. Las parteras tradicionales actúan de acuerdo a los conocimientos aprendidos y transmitidos desde muchas generaciones, por lo tanto, deben ser respetadas en los centros de salud y fuera de ellos, ya sea en las casas de parto o en los domicilios de las parturientas, lugares donde ellas puedan trabajar, y es necesario que se respete su labor y se les reconozca una remuneración.

5. Nuevos escenarios: feminismo espiritual, partería tradicional, *doulas*

En la ciudad de La Paz en los últimos años se ha desarrollado un movimiento de mujeres de todas las clases sociales, algunas de orígenes indígenas y otras no, que oscilan entre los 25 a 50 años. Este colectivo busca sanar la energía femenina a través de círculos de mujeres que son espacios horizontales donde se abordan varias temáticas, como la menstruación consciente, la sanación de heridas femeninas, la maternidad consciente y el parto respetado.

Este movimiento urbano parte de la idea de recuperar el cuerpo como sagrado y de hacer consciente lo femenino, asimismo está a favor del parto respetado, de la maternidad y crianza respetuosa, desde estas convicciones se acercan a las parteras tradicionales aymaras para conocer y aprender de sus conocimientos. Algunas de estas mujeres se han formado como *doulas*⁴ y están interesadas en los conocimientos y prácticas ancestrales de la partería; en tanto que otras mujeres en gestación acuden a las parteras tradicionales aymaras en busca de alternativas menos invasivas para sus partos.

Aunque, en los hechos, muy pocas mujeres se animan a parir con parteras tradicionales. Una de las mamás que asistía a mis círculos y que conocía la partería tradicional, prefirió pagar un ginecólogo en una clínica muy cara de la zona sur, cuando le pregunté por qué no acudió a una partera, me respondió: «no conozco bien a una partera y sinceramente me da miedo» (Erika, comunicación personal, 2017). Incluso una mujer aymara en una entrevista radial explicó que: «confía más en los médicos y tiene miedo de acudir a las parteras» (Radio Deseo, 2018).

En la sociedad actual predomina el discurso de que la medicina occidental, alopática, es más segura, por ello, no es extraño que se crea que el parto atendido por un médico es más seguro que aventurarse con una partera, incluso se piensa que solo las personas pobres, del área rural o sin educación acuden a la medicina tradicional o a una partera. Tanto es así, que en varias ocasiones escuché que las parteras son de gran ayuda en las áreas rurales y en lugares alejados.

Los esfuerzos del Estado y los organismos no gubernamentales para integrar a las parteras tradicionales aymaras al sistema médico en el área rural, principalmente, y también en las urbes, como la ciudad de La Paz, han demostrado la relación de subordinación que

ejercen los principios de la biomedicina y los médicos. Valeria Guarachi, partera tradicional de Patacamaya, me compartió su experiencia en la ciudad.

Yo lucho contra los doctores, en la plaza Avaroa, el bebé estaba transverso, encerrado con cordón, para mí no había solución y le he llevado al doctor, a la mamá embarazada no he soltado, el doctor no quería, la mamá embarazada no me quería dejar. «Afuera», me ha dicho el doctor... (Valeria Guarachi, partera tradicional, hospital de Patacamaya, 16 de mayo, 2019).

Las parteras aymaras, si bien no realizan estudios formales ni están «certificadas» para ejercer su labor, han recorrido un camino de preparación por el cual han adquirido muchos conocimientos. Ellas son elegidas para salvar vidas y son reconocidas como tal en sus comunidades. Las parteras cuentan experiencias de fenómenos distintivos, como haber sido golpeadas por un rayo en algún momento de sus vidas o haber asistido el parto de alguna familiar desde que eran prácticamente niñas.

Los saberes de la partería tradicional no se restringen al conocimiento fisiológico y al tratamiento del parto, como los médicos obstetras, sino que se amplía a los conocimientos del espíritu. No hay que olvidar que la medicina tradicional no solo atiende al cuerpo, sino también al espíritu⁵, entonces el rol de la partera llega hasta la dimensión simbólica y sagrada. A esto se suma el camino que se debe recorrer, pues no se aprende a ser partera de la noche a la mañana, se debe andar un camino largo y aprender de otra partera.

4 Palabra de origen griego que significa 'esclava' o 'sirvienta'. La *doula* es una mujer que acompaña a otra mujer, con apoyo emocional, en el embarazo, el parto, el posparto, la lactancia, etc.

5 «... para los mesoamericanos la piel no es una barrera entre el interior y el exterior del cuerpo, las múltiples entidades anímicas no materiales residen en ciertas partes del cuerpo, pero no están fijas permanentemente en el cuerpo» (Marcos, 2011: 100).

6. Técnicas de la partería tradicional

La partería tradicional cuenta con una serie de técnicas relacionadas al universo y la cosmovisión de la medicina tradicional, sobre ellas se conoce poco o nada; sin embargo, la biomedicina las cuestiona mucho.

6.1 *El calor y frío*

Las parteras aymaras enfatizan en cuidar la temperatura de la mujer que está a punto de dar a luz, evitando que se enfríe y manteniéndola caliente. Este cuidado está relacionado con el principio humoral o el síndrome frío caliente, presente en la medicina tradicional andina, que explica que la salud depende del equilibrio entre el frío y el calor, «pero el desequilibrio de frío o calor no depende de las condiciones termales, sino también de las propiedades simbólicas de algunos elementos de la naturaleza como las quebradas, arcoíris, cerros, etc.» (González, 2015: 79).

Desde este principio de salud, las parteras observan los procedimientos rutinarios asépticos de la biomedicina, como bañar a la parturienta, desvestirla, exponerla al frío. Por otra parte, los hospitales y las clínicas son espacios «fríos» no solo por la temperatura, sino por el trato a los pacientes, a esto se suma la agresión a un espacio tan íntimo y de calor humano que se necesita para el parto.

6.2 *Dos técnicas de diagnóstico: el pulso y el ombligo*

Las parteras cuentan con técnicas para evaluar el estado del embarazo, entre ellos están el pulso o «conocer la vena» y la observación del ombligo. Así conocen el estado de la madre y del bebé.

El diagnóstico a través del pulso o «conocer la vena» consiste en presionar la vena sobre la muñeca para sentir el pulso, mediante esta técnica se sabe cómo están el útero y el corazón de la madre; al igual que el estado y posición del bebé. De acuerdo a las observaciones aconsejan tomar mates o dar fricciones para acomodar al bebé, también se puede «diagnosticar el sexo del bebé, la fecha en que dará a luz al bebé e incluso enfermedades espirituales, como el susto» (Pérez y Aquisé, 2013: 10).

Otra técnica es la observación del ombligo de la embarazada, si está «salido» indica que hay circular de cordón o placenta previa, en cuyo caso se puede realizar masajes para acomodar al bebé (Valeria Guarachi, 16 de mayo de 2019).

6.3 *Manteo y masajes*

Las parteras aplican la técnica del manteo cuando el bebé no está en la posición correcta. El manteo, generalmente, se realiza desde el octavo mes de gestación y es una maniobra delicada que consiste en recostar a la madre en un poncho, que tradicionalmente es del esposo para que le dé fuerza, y luego sacudirla delicadamente (Arnold, 2002; Michaux, 2004).

Esta técnica es muy cuestionada por algunos médicos que la consideran «peligrosa» para la madre y el bebé. Por ello, muchas parteras han dejado de hacerlo y prefieren dar masajes, y hábilmente logran acomodar al bebé. Para los masajes utilizan pomadas de hierbas, como el romero, el copal y otros. Sin embargo, considero que es necesario investigar y profundizar más sobre la técnica del manteo. Una vez más, se constata que ellas se adaptan a la biomedicina.

7. La ritualidad y simbolismo de la partería ancestral

La dimensión simbólica de la partería es la más incomprendida por la biomedicina, que considera que estos aspectos rituales no son importantes y los deja de lado. Las parteras practican rituales durante todo el embarazo y por supuesto en el parto, por ejemplo, cuando nace el bebé y luego se da a luz a la placenta, esta se honra y se realiza una ceremonia para enterrarla. Esta ceremonia es muy importante porque la placenta albergó al bebé, se dice que es su gemelo, para los aymaras la placenta también nace como otra *wawa* (Arnold, 2002).

Para el parto se debe adecuar el espacio con una limpieza ritual mediante incensadas, luego acomodar a la madre en un lugar agradable y caliente. Cuando nace el bebé se lo baña con hierbas y se le dice palabras de bienvenida, a la mamá también se la baña con hierbas después del parto y se le pasa con incienso.

Por consiguiente, si comprendemos al ser humano y su salud desde una perspectiva integral, la dimensión ritual y simbólica son igual de importantes como la fisiológica, y esto es lo que no considera y descuida la biomedicina.

8. Conclusiones

Las mujeres llevamos en nuestro cuerpo la sabiduría de traer vida, este conocimiento, que antes se transmitía de generación en generación, se ha interrumpido y ha ocasionado la desconexión de las mujeres con sus cuerpos, además de la pérdida de la memoria colectiva de los saberes femeninos que, a pesar de todo, aún habitan en nuestros cuerpos y pulsán por hacerse escuchar. Hoy predomina la masculinidad, lejos de la sensibilidad; el cuidado, lejos del conocimiento de la herbolaria y la medicina que están en la naturaleza.

El parto es un hecho natural que no requiere de intervención médica, medicamentos u operaciones como la cesárea, excepto cuando hay complicaciones en la salud de la madre o

del bebé, en cuyo caso es innegable su aporte. No obstante, también es importante informarse y tomar parte activa de las decisiones; generalmente, cedemos las decisiones a los médicos.

La partería tradicional aymara y las parteras resguardan conocimientos ancestrales y podrían aportar mucho en el cuidado de los embarazos y los partos, no solo en el ámbito rural sino también en el urbano. En consecuencia, es urgente rescatar y preservar estos conocimientos, en el marco del respeto, estando atentos a las desigualdades y jerarquías que se pueden establecer en los intentos y esfuerzos que se hacen desde distintos espacios para rescatar e integrar estos conocimientos, tanto en el ámbito del sistema de salud como fuera de él.

En este sentido, considero que es necesario dejar de dar vueltas alrededor de las cifras de madres y bebés que mueren durante el parto. Las estadísticas son importantes, pero no estoy de acuerdo con que la mayoría de los decesos ocurren en las casas por falta de una atención hospitalaria; muchas mujeres también mueren en los hospitales y clínicas, incluso en las áreas rurales; y esto sucede porque las madres han sido despojadas de la sabiduría ancestral de sus pueblos, como las ciudadinas, porque nuestro conocimiento interior está adormecido.

Es tiempo de volver a los conocimientos ancestrales, abrimos al conocimiento de las parteras tradicionales de todas las culturas, entre ellas las aymaras, esta apertura debe ser desde una actitud de respeto profundo. No es posible avanzar en políticas sociales si no se conoce a profundidad la partería tradicional, los mismos académicos desconocemos esta sabiduría ancestral, es prioridad incluir en nuestras agendas de investigación estos temas.

Este es un camino fundamental, no solo para prevenir muertes maternas, sino también para lograr nacimientos más humanos. Es un camino de regreso a escuchar nuestro cuerpo, aprendiendo e informándonos sobre el significado de esta sabiduría femenina. Y

este tema no solo es de las mujeres, también debe incluir a los hombres, tampoco es de una cultura, es de la humanidad entera. Para concluir, me gustaría rescatar las palabras de Casilda Rodríguez para recordar el camino: «En el fondo de la cultura, el vientre todavía palpita».

9. Agradecimientos

Deseo agradecer a cada mujer que llegó a mis círculos de maternidad consciente, por estar, por recordar juntas, por compartir; y a las parteras tradicionales del hospital de Patacamaya por seguir transmitiendo su conocimiento a pesar de las circunstancias.

Bibliografía

ARNOLD, Denise; SPEDDING, Alison y PEREIRA, Rodney; YAPU, Mario (coordinador). 2006. *Pautas metodológicas para Investigaciones cualitativas y cuantitativa en ciencias humanas y sociales*. U-PIEB. La Paz, Bolivia.

ARNOLD, Denise. 2002. *Las wawas del inka. Hacia la salud materna intercultural en algunas comunidades andinas*. ILCA, La Paz, Bolivia.

BROKER, Angela. 2011. *Parir la danza de la vida: Perú entre la ciencia y la magia. Pakarii*. Casa de Nacimiento. Perú.

CAMACHO, Vivian. 2016. Recuperando el espacio Sagrado del parto. En: *Apuntes para la ciudadanía*. Buenos Aires, Argentina.

GONZÁLEZ, Daniel. 2015. *La partería ancestral en el Ecuador: apuntes etnográficos interculturalidad y patrimonio*. Ecuador.

IRIGARAY, Luce. 1985. *El cuerpo a cuerpo con la madre; el otro género de la naturaleza; otro modo de sentir*. Lasal, España.

LOZA, Carmen Beatriz y ÁLVAREZ, Walter. 2011. *Sobrepardo de la mujer indígena. Saberes y prácticas para reducir la muerte materna*. Instituto Boliviano de Medicina Tradicional Kallawayá. Bolivia.

MARCOS, Sylvia. 2011. *Tomado de los labios género y eros en Mesoamérica*. Ediciones Abya-Yala. Ecuador.

MICHAUX, Jaqueline. 2004. Hacia un sistema de salud intercultural en Bolivia, de la tolerancia a la necesidad sentida. En: *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*. Fernández Gerardo (coord.) Quito Abya- Yala (107-129).

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS), FONDO DE POBLACIÓN ONU, UNICEF. 1993. *Parteras Tradicionales*. OMS, Suiza.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. 2014. *Prevención y erradicación de la falta de respeto y maltrato durante la atención del parto en centros de salud*. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/134590/WHO_RHR_14.23_spa.pdf?sequence=1. (Consultado el 21 de agosto de 2020).

PÉREZ, Ismael y AQUISE, Susan. 2013. *Prácticas rituales de las parteras*. Trabajo Inédito. Carrera de Sociología UMSA.

PIESCHACON, Camila. 2013. *Partería urbana en Bogotá: Construcción y reconstrucción de representaciones prácticas durante la gestación y el parto*. Monografía de grado de la Escuela de Ciencias Humanas. Programa de Antropología. Bogotá, Colombia.

RAMÍREZ, María del Rosario. 2019. Espiritualidades Femeninas: el caso de los círculos de mujeres. En: *Realidades Socioculturales*, volumen 2, número 3.

RODRIGAÑEZ, Casilda. 2004. *El asalto al Hades*. HURPOGRAF S.L. España.

SILBERTBLATT, Irene. 1990. *Luna Sol y Brujas. Género y Clases en los Andes Prehispánicos y Coloniales*. Bartolomé de las Casas. Cusco, Perú.

RANCE, Susana y SALINAS, Silvia. 2001. *Investigando con ética: Aportes para la reflexión-acción*. CIEPP. Population Council. La Paz, Bolivia.

Periódicos

Correo del Sur. *Parto normal o cesárea*. <https://correodelsur.com> (consultado el 20 de noviembre del 2016).

El Diario. *El parto indígena ritual de vida*. www.eltelegrafo.com.ec (consultado el 30 de abril 2016).

Emeequis (Periódico digital). *Hallan en la Cdmx fosas prehispánicas para cuidados perinatales con más 2 mil 500 años de antigüedad*. <http://www.m-x.com.mx/2018-06-28/hallan-en-la-cdmx-fosas-prehispanicas-para-cuidados-perinatales-con-mas-2-mil-500-anos-de-antigüedad/> (consultado el 28 de junio del 2019).

Página Siete. *CIES atendió partos con partera en 18 meses*. <https://www.paginasiete.bo/sociedad/2014/7/4/cies-atendio-nacimientos-partera-meses-25919.html> (consultado el 28 de junio del 2018).

Entrevistas

Erika (nombre ficticio), comunicación personal, 3 de abril de 2017, La Paz, Bolivia.

Entrevista, sin nombre, realizada por María Galindo desde la localidad de Patacamaya [transmisión en vivo], Radio Deseo, septiembre de 2018, La Paz, Bolivia.

Valeria Guarachi, entrevista realizada el 16 de mayo de 2019, en el taller de prácticas tradicionales de atención al parto, La Paz, Bolivia.

Cuerpo, género y sexualidad

Una breve historia de las mujeres y su cuerpo

Icla de Fátima Aranda Castro¹

Resumen

Este artículo presenta un análisis comparativo de la noción de cuerpo desde diversas posibilidades del pensamiento occidental. El abordaje se divide en tres partes: en primer lugar, se revisa la tradición clásica desde las nociones fundamentales del dualismo cuerpo-alma en el sistema platónico, la forma en que las mujeres han sido interpretadas por el cristianismo creando justificaciones culturales para la opresión de su cuerpo y las propuestas del pensamiento fenomenológico moderno, para esto se desarrolla algunas ideas fundamentales de la propuesta de Merleau-Ponty sobre el cuerpo y sus posibilidades de ser-en-el-mundo y estar-en-el-mundo; en la segunda parte, desde las nociones anteriores, se observa como Bourdieu e Iris Marion Young interpretan el género como cuerpo vivido y lo que esto implica para la mujer en el sistema sexo-género; y, finalmente, en la tercera parte, se revisa las alternativas de resistencia a estos constructos desde diversas prácticas de la sexualidad como la crítica a la heterosexualidad obligatoria, planteada por Adriene Rich, y otros aportes del feminismo de la tercera ola en relación al cuerpo y su vivencia.

Palabras clave: Cuerpo, cuerpo vivido, fenomenología, género y sexualidad.

1. Introducción

En el pensamiento occidental la idea de cuerpo siempre ha suscitado una vasta teorización. No obstante, más allá de la variedad de propuestas, la concepción del cuerpo y su relación con otros cuerpos es sustantivamente distinta para hombres y mujeres, trazando un horizonte *generizado* que marca lo relacional de una forma asimétrica y opresiva para las mujeres. En tal sentido, el objetivo del presente artículo es explorar posturas filosóficas contrapuestas sobre la noción de cuerpo, en clave de

género, visibilizando las diferencias y opresiones que configuran a la mujer como constructo ontologizado y las alternativas de superación desde una práctica consciente y crítica de la sexualidad.

El texto se divide en tres partes: en primer lugar, se realiza una breve revisión de la concepción dualista platónica y su interpretación por el cristianismo; luego se aborda la concepción fenomenológica de Merleau-Ponty en comparación a las nociones de «cuerpo vivido» para Bourdieu y la concepción *generizada* de Iris Marion Young;

¹ La autora es artista plástica y filósofa formada en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), empezó a interesarse en el feminismo gracias al activismo que practicó por varios años, sus reflexiones cruzan su interés por el tema de género con estudios más tradicionales sobre la Filosofía. Actualmente, cursa la maestría en Estudios Feministas en el Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA). Correo electrónico: idfatima.id@gmail.com.

y finalmente se observan las alternativas y aportes propuestos desde el feminismo de la tercera ola en relación al cuerpo y su vivencia.

2. Dualismo y fenomenología: el cuerpo como parte o sinergia

En el siglo III a.C., Platón propuso que el hombre supone la suma de dos principios opuestos: por un lado, el cuerpo como soporte que nos vincula a lo material y pertenece al mundo sensible; y, por el otro, el alma que es un principio inmaterial, divino e inmortal que nos vincula al mundo de las ideas. Este filósofo planteó que el ser humano se identifica más con el alma que con la combinación de esta con el cuerpo, ya que el cuerpo no es más que una situación transitoria y contraria al destino. A partir de este planteamiento, el pensamiento cristiano crea un precepto del cuerpo como el origen del mal y la ignorancia, en contraposición al alma que es la única parte buena y dimensión positiva del hombre.

Durante el Medievo, el carácter del cuerpo como prisión del alma fue uno de los pilares del pensamiento cristiano. Para el clero prácticas como la mortificación y tortura del cuerpo fueron consideradas imprescindibles para doblegar esta naturaleza engañosa en favor de la perfección (como acercamiento a la divinidad) y liberación del alma. Todo acto relacionado a la corporalidad era considerado pecaminoso y digno de castigo. Este rechazo a lo corporal, así como la hegemonía del conocimiento por parte de la Iglesia, hizo que el conocimiento sobre las mujeres fuera un monopolio masculino y este fuese basado exclusivamente en arquetipos bíblicos que respondían a la relación con el cuerpo, estos originaron tres arquetipos femeninos.

En primer lugar, estaba María, madre de Cristo, como virgen-madre o ícono de las mujeres virtuosas que rechazan cualquier satisfacción de la carne, en especial las relacionadas a la sexualidad. El segundo arquetipo es la figura de María Magdalena como la pecadora arrepentida y redimida. Finalmente, está la figura que encarna al

vicio: Eva, la insubordinada pecadora original que causa la perdición dejándose llevar por sus deseos corporales. Esta división configurará las posibilidades del ser mujer a lo largo de la historia occidental.

Más adelante, en la vertiente protestante del cristianismo, si bien se dio un mayor reconocimiento a lo corpóreo en esta dicotomía cuerpo/alma, no se llega nunca a superar su contradicción inicial. Se toma como valores supremos la templanza y automoderación, por ello se suaviza la relación con lo corporal y el cuerpo deja de ser pecaminoso siempre que cumpla sus funciones fisiológicas específicas y sirva como instrumento para acercarse a Dios. En este sistema, el hombre debe mantenerse libre de caer en las tentaciones; no obstante, el rol de salvaguarda espiritual se otorga a la mujer.

Gracias a estas nociones, la cultura patriarcal en su vertiente moderna ha definido las posibilidades del ser mujer (en tanto funciones y obligaciones de acuerdo al sexo biológico) entre dos polos con atribuciones específicas: madre-virgen-virtud con una corporalidad des-sexuada contrapuesta a la categoría mujer-deseo-pecado, que más bien exacerba lo corporal hasta desintegrar a la mujer de su agencia y la consolida como un objeto. En ambos casos existen reglas tácitas y específicas sobre la manera de presentar o usar el cuerpo, es decir, de estar en el mundo.

La Fenomenología Existencial de Merleau-Ponty, en la primera mitad del siglo XX, propone una superación del dualismo platónico entendiendo la relación cuerpo-conciencia (alma) ya no como una dicotomía sino como una diplopía². Para esto se debe partir de «una rehabilitación fenomenológica de la corporeidad subjetiva» (Firenze, 2016: 100). A fin de entender la propuesta de este autor es primordial, antes, comprender el

² Diplopía proviene de dos vocablos griegos: διπλός, (diploos) que significa doble, y ὄψις, ὀπός (opsis) que equivale a vista. Esta palabra fue tomada por el latín para referirse a una doble vista.

papel de la percepción y la corporalidad como construcciones del conocimiento y su forma de relacionarse con el mundo.

El conocimiento no se basa en sensaciones (como planteaba el empirismo), sino en percepciones, y estas no llegan a la conciencia como objetos aislados sino como un todo. La comprensión de un fenómeno se da a través de información previa que puede asociarse a este dándole sentido. Toda percepción es, entonces, un juego de constante construcción, no es una simple asociación, sino el reconocimiento de la posición de dicho objeto en un sistema relacional.

El horizonte es, pues, lo que asegura la identidad del objeto en el curso de la exploración, es el correlato del poder próximo que guarda mi mirada sobre los objetos que acaba de recorrer y que ya tiene sobre los nuevos detalles que va a descubrir (Merleau-Ponty, 1999: 37).

El cuerpo es tanto un objeto dentro del mundo como un sujeto y medio de comunicación con este. El cuerpo-objeto es lo que lo relaciona con el mundo de la vida (compartido con otros cuerpos) a través de la percepción de estos, es un estar-en-el-mundo, y el cuerpo-sujeto conecta la subjetividad y la percepción de uno mismo, supone un ser-en-el-mundo. El uso del espacio del cuerpo-objeto es determinado por la forma en la que el cuerpo-sujeto se percibe en un esquema relacional específico. La percepción del cuerpo-sujeto en el mundo parte de la lectura que este hace sobre su colocación en el mundo como objeto relacionado a otros.

3. Cuerpo vivido o género: la construcción del ser mujer

Como consecuencia histórica de la construcción de la mujer como portadora de funciones específicas durante el cristianismo, se puede hablar de la instalación de un *habitus* de dominación sobre ella. Bourdieu considera que «la dominación masculina como un hecho que penetra la estructura social logrando la

sumisión de las mujeres, sin que para ello sea necesaria la existencia de una instrucción concreta, esto es, lingüística o consciente» (Acosta, 2013: 96).

Las mujeres aprendemos de forma intuitiva las determinaciones propias de la feminidad: como sentarnos, como modular la voz, como ser delicadas, etc. Este es un *saber estar* del cuerpo, una forma de domesticación funcional al rol asignado. Bajo esta misma lógica, cuando una mujer pretende ingresar a un espacio que no es tradicionalmente femenino debe «masculinizarse», es decir, suprimir el *saber estar* aprendido a favor de un *saber estar* que le es ajeno.

La limitación de Bourdieu, sin embargo, radica en la descripción del funcionamiento del *habitus* de dominación sin profundizar en la estructura inmanente que lo genera y reproduce: el sistema sexo-género. Este concepto de sistema fue acuñado, en 1975, por Gayle Rubin, quien lo define como «(...) un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas» (Rubin, 1996: 44). Este sistema es una tecnología social que asegura la subordinación de las mujeres.

En contraste, Iris Marion Young (1997) aborda la misma problemática desde una perspectiva feminista, apoyándose en la fenomenología de Merleau-Ponty. Para esta autora la corporalidad de la mujer está construida desde la restricción y una condición implícita de un estar-en-el-mundo restringido y funcional a otro dominante. Gracias a esto las mujeres llegan a percibirse como:

(...) seres débiles y dependientes, necesitados de los demás para poder desarrollarse, y, así, la realidad es desfigurada hasta tal punto que, del mismo modo que desconocen hasta donde alcanza su fuerza física, desconocen, asimismo, los retos personales y profesionales que pueden llegar a abarcar. Esta autopercepción, en

definitiva, de seres inferiores, que está impidiendo su realización como sujetos plenos, al generar un sentimiento de incapacidad que desemboca en angustia, frustración e inseguridad, frena sus auténticas capacidades y fomenta una sensación generalizada de infelicidad permanente (Acosta, 2013: 101).

La construcción de un espacio limitado para estar-en-el-mundo de las mujeres determina su propia percepción como ser-en-el-mundo limitado, restringido y en permanente consideración a la invasión de su espacio por otro. De esta manera, explica Young la presencia y reproducción de las violencias en contra de la mujer, incluso ejercidas por las mismas mujeres.

Entonces, ambos autores, Bourdieu y Young, señalan que existe una forma particular de construcción de la mujer y de lo femenino, donde el cuerpo constituye el emplazamiento de diversas opresiones y siendo la del «deber ser para el otro» una de las más fuertemente inscritas en la percepción de las mujeres sobre sí mismas y su lugar en el tejido social.

De lo expuesto, es posible concluir que el género no es una construcción individual, sino un fenómeno colectivo construido con base en percepciones compartidas, que dan por fijo, estático y natural la estrategia de dominación y disciplina de los cuerpos. No obstante, este constructo es pasible de modificaciones de acuerdo a la agencia que le da al cuerpo (vivido) mismo el hacer consciente lo inconsciente y cambiar las determinaciones preestablecidas para este.

4. Sobre la agencia de los cuerpos y la sexualidad como resistencia

El debate sobre el cuerpo y el género como base de la desigualdad fue desarrollado fuertemente a finales del siglo XX. En este debate destacan los aportes sobre la teoría de los sistemas de género, la teoría de Judith Butler sobre el género como *performatividad* y los análisis de la subalternidad que proponen

la agencia como acción social o individual de resistencia (Esteban, 2004).

En estas perspectivas, si bien se reconoce la importancia de la estructura social y el sistema de género como patrones culturales dominantes, cobra mayor fuerza la noción de género como práctica en lugar de condición, es decir, ya no se lee el cuerpo o género desde un deber ser como identidad fija, sino desde la posibilidad del hacer. El género es por tanto una forma de estar-en-el-mundo, no de ser-en-el-mundo. Este estar implica, además de la percepción y la corporalidad, los procesos de relacionamiento afectivos y sexuales, y, a la par, las posibilidades de expresión del estar a través de una lectura propia de todo este constructo. Por lo tanto, las alternativas a la construcción determinista del género —como espacio que permite la opresión de las mujeres— se verán bajo dos posibilidades: expresión del cuerpo y sexualidad no heteronormada y la construcción de la afectividad.

Desde el transfeminismo, Preciado (2002) explica que el sexo puede entenderse como una tecnología de género que pretende mantener la regularidad del sistema sexo/género como dominación heterosocial. Este sistema no basta como categoría que dibuje los límites de la tecnología sexual de dominación, sino que el concepto debiera ampliarse a sexo/género/deseo/prácticas sexuales, que se inscriben en los cuerpos reduciéndolos a genitalidad y reproducción. La alternativa es la subversión del orden a través de prácticas fuera de este y de su naturalización a partir de la repetición *performativa*. El autor considera que la sexualidad es una tecnología que define el espacio de lo normal y normado versus la contra-sexualidad como heterotopía que permite el cuestionamiento de este normal. Las diferencias inscritas en esta heterotopía posibilitan resemantizar la construcción de género, visibilizando a la sexualidad (generalmente heterosexual) como una tecnología sociopolítica de dominación sobre los cuerpos y sus prácticas sexuales. Su propuesta es una contra-sexualidad como el «fin de la Naturaleza que legitima la

sujeción de unos cuerpos a otros» (Preciado, 2002:18), a través de la *performatividad* del lenguaje verbal y no verbal de los cuerpos. Por tanto, la alternativa de resistencia es llevar a cabo la tarea *performática* del género, a partir de la agencia empleado por los objetos de enunciación del lenguaje, quienes deben convertirse en sujetos enunciadores, apropiándose de lo inscrito en el discurso y resignificándolo constantemente.

Sobre este punto, Adrienne Rich (1980) denunciaba a la heterosexualidad como institución o régimen político que plantea a las mujeres como complemento del hombre, es decir, carentes de determinación autónoma y posibilidades de realización fuera de una dialéctica de dependencia. Su objetivo es el condicionamiento de las mujeres para que se perciban y construyan desde una perspectiva masculina lo cual da a esta práctica un carácter prescriptivo y normativo. Estas instituciones se basan en la reproducción sostenida de ideologías que tienen por objetivo mantener un estatus de dominación patriarcal. El lesbianismo y las prácticas sexuales fuera de la heteronormatividad supondrían una alternativa de resistencia para Rich.

La segunda estrategia de resistencia sería la construcción de afectividades fuera de la heterodesignación, es decir, del «amor entendido siempre como un complejo modelo de pensamiento, emoción y acción» (Tennov, 1979: 173). Esta idea supone una revisión crítica del amor romántico en términos de relación con otro, «como una forma de regular la interacción, de modificar intencionalmente las condiciones de la relación; por lo tanto, es una regulación, un juego, desde el que se pueden poner las condiciones para poder transformar también dicha interacción» (Esteban, 2009: 39). El otro en este esquema puede ser masculino, femenino, heterosexual, homosexual, transexual, etc., la condición mínima para esta afectividad será remover a ambos sujetos de sus determinaciones genéricas entendiendo que estas son construcciones transitorias, dinámicas y que más bien este juego de intercambio puede suponer una herramienta del juego afectivo. El objetivo de la afectividad podría ser no solo un espacio de desarrollo personal, compartido entre dos o más, sino un espacio social de construcción de redes de soporte, contención y cuidado haciendo de la percepción del cuerpo una posibilidad permanente de agencia o acción social.

Bibliografía

ACOSTA, Lucía. 2013. En torno a género y cuerpo vivido. Las visiones de Pierre Bourdieu e Iris Marion Young. En: *Enrahonar: Quaderns de Filosofia* 51: 95-110.

ESTEBAN, Mari Luz. 2009. Identidades de género, feminismo, sexualidad y amor: Los cuerpos como agentes. En: *Política y Sociedad*, Vol. 46 Núm. 1 y 2: 27-41.

FIRENZE, Antonino. 2016. El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty. En: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 5*: 99-108.

GÓMEZ SUÁREZ, Águeda. 2008. *El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas*. Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Vigo (España).

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1999. *Fenomenología de la percepción*. Editorial Altaya, Barcelona.

PRECIADO, Beatriz. 2002. «¿Qué es la *contra-sexualidad?*» en su *Manifiesto contrasexual*. Madrid. Pensamiento.

RICH, Adrienne. 1980. Heterosexualidad obligatoria y la existencia de la lesbiana. En: *Journal of Women's History*, Volume 15, Number 3, Autumn 2003: 11-48.

TENNOV, Dorothy. 1979. *Love and Limerence: The experience of Being in Love*. New York: Stein and Day.

RUBIN, Gayle. 1996. El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Compilado por Marta Lamas. México.

YOUNG, Iris Marion. 1997. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political, Philosophy and Policy*. New Jersey: Princeton University Press.

El sexo y la sexualidad en la literatura boliviana del siglo XX al XXI

Daniela Escobar Lupo¹

Resumen

Las obras más representativas de la literatura boliviana han expresado con gran diversidad las maneras en que la sexualidad se manifiesta. Ya sea a través de un personaje y su destino violento, o a través de la división racial, la literatura boliviana del siglo XX no puede negar la violencia con que expresa su sexualidad, siempre considerada desde la esfera del dominio, la abyección y la jerarquización social o racial. En contraposición, la literatura boliviana del siglo XXI, si bien desde voces claramente femeninas, demuestra una evolución evidente que se asienta ya no en lo violento, sino en la capacidad de construir personajes capaces de disfrutar de los placeres del cuerpo y de amar el cuerpo del otro, venga en la forma que este venga.

Palabras clave: Sexualidad, literatura boliviana, violencia, evolución y siglos XX y XXI.

1. Introducción

«¿Podría yo vivir plenamente esta pequeña muerte sino como una anticipación de la muerte definitiva?» (Bataille, 2000: 37). Esta pregunta se plantea Georges Bataille cuando discurre acerca de la sexualidad y de su importancia para el ser humano. Él la caracteriza como esencial, pues dice: «La esencia del hombre se basó en la sexualidad –que es el origen y el principio– planteándole un problema cuya única salida es el enloquecimiento» (2000: 37). Además, vislumbra la promesa latente de placer y lo reconoce violento, acaso presenciando el hilo que une la sexualidad con la muerte, tanto a nivel filosófico como práctico y real.

Ahora bien, hacer un análisis de la sexualidad requiere de un estudio minucioso de varias

disciplinas, tanto de las ciencias puras como de las sociales y humanas. La sexualidad, desde un estudio transdisciplinario, deviene en una dimensión fundamental para la construcción del individuo. No solamente atraviesa la construcción del género y de la identidad sexual, con todo lo que eso puede implicar, también condiciona visiones masivas, colectivas, narraciones potencialmente aniquilantes de dominio y de opresión.

En Bolivia la discusión de la sexualidad ha presentado matices de variados rostros a lo largo de la vida republicana y del Estado. A pesar de que la expresión de la sexualidad ha sufrido bastante censura por parte de una sociedad muy religiosa y represiva, las artes han logrado condensar expresiones de sexualidad de diversas maneras. No solamente en la pintura, sino especialmente

¹ Literata y docente de Escritura académica y de español para estudiantes de intercambio en la Universidad Católica Boliviana «San Pablo». Actualmente, cursa la Maestría en Estudios Feministas en el Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA). Correo electrónico: alkamari@gmail.com.

en la literatura, se plasma una visión íntima, pero a la vez condensada de imaginarios y de arquetipos colectivos y compartidos.

En este texto realizaré un recorrido por dos momentos de la producción literaria boliviana, buscando pistas que permitan acaso figurar esos imaginarios y arquetipos que hoy configuran la visión de la sexualidad y de su papel cada vez más central en la sociedad boliviana. Comenzaré por rastrear episodios y visiones de la sexualidad en la narrativa de la primera mitad del siglo XX, a través de tres obras que no solamente tratan algún aspecto del sexo y la sexualidad en su contenido, sino por su importancia dentro de la historia de la literatura de Bolivia. Estas obras son: *Íntimas* de Adela Zamudio, publicada en 1913; *Raza de Bronce* de Alcides Arguedas, publicada en 1919; y *La Ch'askañawi* de Carlos Medinaceli, publicada en 1948. Gracias a las nociones de sexualidad y de corporalidad que emanen de esas obras, haré un contraste con obras de narrativa de fines del siglo XX y de comienzos de siglo XXI, tomando como eje las distintas formas de manifestar aspectos de la sexualidad, según la expresión de cada sexo, que evidencien ya sea una falta de avance en la forma de tratar el tema o una renovación. Las obras en cuestión son: «*La noche de los turcos*» de René Bascopé, publicada en 1983; *Jonás y la ballena rosada* de Wolfango Montes, publicada en 1987; *El catre de fierro* de Alison Spedding, publicada en 2015; e *Y sin embargo...* de Lourdes Reynaga, publicada en 2017. ¿Habrà evolucionado la representación de la sexualidad en las obras de Bolivia? ¿Se puede leer en la transformación de las visiones, si es que efectivamente hay una transformación, una verdadera evolución en tanto sociedad?

2. La sexualidad de hace cien años: sexualidad del siglo XX

Antes de rastrear las muestras de sexualidad a la boliviana que emanen de las obras, es pertinente recordar lo que dice Foucault respecto al poder y la sexualidad en su ya célebre *Historia de la sexualidad* de 1976:

No hay que describir la sexualidad, como un impulso reacio, extraño por naturaleza e indócil por necesidad a un poder que, por su lado, se encarniza en someterla y a menudo fracasa en su intento de dominarla por completo. Aparece ella más bien como un punto de pasaje para las relaciones de poder, particularmente denso: entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres y progenitura, educadores y alumnos, padres y laicos, gobierno y población (Foucault, 2007: 126).

Acaso podemos añadir, para adaptar a Foucault a nuestra historia, no solo del siglo XX, a las duplas indígena y no-indígena, chola y señorita, peón y patrón. Porque sin duda, la sexualidad a la boliviana no solamente ejerce poder desde la división sexual, sino desde la división racial, pues serán en general las mujeres las dominadas en ese esquema de poder, especialmente las mujeres indígenas. Además, y por otro lado, el hombre de origen indio también será representado dentro de la dicotomía civilizado y salvaje, especialmente como un ser incapaz de controlar sus impulsos indomables, expresión de la salvajía que a principios del siglo XX se atribuía a la sexualidad de un indígena, esto la rara vez que esa sexualidad era imaginada o considerada fuera de un escenario violento.

Arranquemos con *Íntimas* de Adela Zamudio, novela epistolar que se publica en 1913. Esta no es una obra que se caracterice por su contenido explícito de la sexualidad, pues la historia gira alrededor de una sociedad no indígena de Cochabamba, gente considerada «de buena familia», obviamente blanca, educada en un contexto de represión y de habladurías, donde las personas se encuentran al acecho de cualquier falta con morbosa avidez. Encontrar una mancha en una señorita intachable parece llenar de satisfacción a este monstruo que es la sociedad que construye Zamudio. Dice al respecto Antonia, personaje de *Íntimas*, cuando se ha manchado el nombre de Evangelina, por envidias e intrigas de casorios y seducciones:

¿no espanta, no desespera que baste a veces una palabra lanzada al vuelo por un mal entretenido, de esos que odian la honradez y la pureza porque están enfangados, que baste un gesto significativo al verla pasar para matar la honra de la más inocente y perderla en la opinión del vulgo para siempre? (Zamudio, 1999: 133).

Y es que si bien *Íntimas* no explicita la sexualidad, lo que sí declara abiertamente son las consecuencias que siquiera una sospecha puede tener sobre la reputación de una dama. El poder lo ejercen entonces no solamente los hombres que juegan a doblar resistencias y a convencer incautas, sino la sociedad en general, a través de las habladurías. Saben reconocer la importancia de la reputación, usualmente la única arma con la que cuenta una mujer de principios del siglo XX.

Es decir, evidenciar una experiencia sexual, por lo menos la de una mujer, denuncia Zamudio, puede significar su ruina. ¿Y en qué consiste esta ruina? En no poder casarse nunca, en quedar al margen de una sociedad que no admite a una mujer que abiertamente se haya iniciado en la vida sexual. Se puede rastrear este gesto en varias obras: un personaje femenino que se embaraza fuera del matrimonio se constituye en una tragedia que además solamente se nombra con fines pedagógicos, para evitar que las señoritas caigan en tentaciones, pues las mujeres indígenas no son juzgadas con ese mismo rigor, pues se las relaciona de nuevo con una sexualidad irrefrenable, al considerarlas incapaces de pensamiento racional o mesurado.

Zamudio posiciona a la mujer en un papel muy desventajado en relación con el papel del hombre, quien usualmente puede y debe dar rienda suelta a sus impulsos sexuales. No solamente se aprecia este perfil en la obra de Adela Zamudio, en *Raza de bronce* también se identifica una división muy marcada, en este caso enfocada en lo racial: los hombres se dividen entre indígenas y blancos, entre peones y patrones. Los peones de origen aymara se sacrifican trabajando por el bien

de su comunidad, son ingenuos y puros, obedientes, pero apasionados y aguerridos. Los hombres blancos, en cambio, son los claros antagonistas, déspotas, abusivos, corrompidos, violadores y asesinos, con contadas excepciones. Aparecen también los cholos, el cura y el administrador, capaces de crear una especie de campamento de violaciones, caracterizados como seres grotescos, lo que se entiende al conocer las ideas de Arguedas sobre el mestizaje, quien culpaba a esta mezcla racial de todos los males de la patria.

La protagonista de la novela, Wuata Wuara, ya había sido violada por Troche, el administrador, y golpeada por su novio Agiali cuando este se entera de que ella ha dormido en la casa de Troche toda una semana. Wuata Wuara le hace entender a su novio la imposibilidad de elegir qué hacer o con quién, porque dependen del patrón y de los favores de todos los que trabajan para él. Sin embargo, la escena donde la violencia sexual tiene mayor impacto es la muerte de Wuata Wuara. La misma escena ya había sido utilizada por Arguedas años antes, cuando publica la obra *Wuata-Wuara*, que él denominó el borrador de *Raza de bronce*.

En esta se lee: «Y entonces ellos, los civilizados, los cultos, ciegos de lujuria y de coraje, disputándose el cuerpo caído de la india con avidez de famélicos, saciaron en él, sin pudor, sin vergüenza, el torpe deseo de que estaban animados» (Arguedas, 2011: 85). En *Raza de bronce*, en cambio, la narración cubre el acto sexual y solamente se sugiere:

Probaron alzarla en vilo; pero ella, ágil y robusta, defendióse con las uñas, los dientes y los pies. Y a patadas, a mordiscos, a zarpazos que herían como garra de rapaz, hirió a uno; pero los otros excitados como bestias, innoblemente, la arrastraron al antro... A poco salieron corriendo de la cueva. Pantoja y Ocampo traían sangre en las manos y en las ropas. Aguirre estaba lívido; Valle se tambaleaba, próximo al desmayo. —¿No ven?... Ahora se muere (Arguedas, 2006: 235).

Es clara entonces la relación entre poder y sexualidad, en *Raza de bronce*, especialmente ejercida sobre las mujeres indígenas de principios del siglo XX.

Pero al avanzar un poco más en la historia de la literatura, se llega hasta 1948 con un esquema bastante parecido al ya presentado, aunque con algunos matices de diferencia. La obra *La Ch'askañawi*, de Carlos Medinaceli, supone un proyecto de nación que esta vez sí mira a un futuro posible y no tan sombrío como el de Arguedas. En *La Ch'askañawi* ya interactúan blancos, mestizos e indígenas de manera menos violenta, aunque aún dividida y discriminatoria.

Esta vez, la mujer de origen indígena, la chola Claudina, será objeto de seducción, no de violación solamente. Ella representa la fértil Pachamama, la naturaleza sensual y abundante, como la chicha que ella misma comercializa. Esta mujer será objeto de deseo, como ya ha sido antes Wuata Wuara, pero esta vez también será objeto de amores, recibirá declaraciones y será la elegida por el señorito. Aunque eso no la salva de ser violada por su mismo pretendiente: «Adolfo, excitado por una irrefrenable deseo y audaz por el vino, no trepidó en hacerla suya, costare lo que costare y, forcejeando, logró echarla de espaldas. Ella intentó rechazarlo aún y dio un grito, que Reyes sofocó con sus besos» (Medinaceli, 1990: 162). Después, Claudina se entregará gozosamente a Adolfo y lo declarará irremediablemente suyo, en medio del placer largamente aplazado por diversos desencuentros. La contraparte de Claudina, la «señorita» Julia, representa a la mujer de la ciudad, a la educada en colegios privados, la amargada, la frígida, lo contrario a la fertilidad de la tierra rural que representa Claudina. Adolfo, al elegir a Claudina, renuncia a su mitad civilizada y bien educada para entregarse a la vida honesta y sincera del hombre rural, el campesino, trabajador, pero al final, feliz de su elección.

3. La sexualidad de hoy: hombres y mujeres escritores

Para esta segunda parte del análisis ensayaré una división sexual, es decir entre hombres y mujeres escritores de finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Busco con ese fin configurar una noción de las representaciones sexuales, en tanto instauran imaginarios y arquetipos. Ya pudimos apreciar que la violencia y las relaciones de poder marcan el imaginario de la sexualidad a la boliviana, ya sea a través de un dominio físico de fuerza o a través de la represión y de las habladurías. Se muestra hombres con un vigor incontrolable y mujeres, ya sea indiferentes o casi bacantes, blancas o señoritas que encarnan la frigidez o cholas exuberantes que desbordan sensualidad. ¿Qué ha cambiado a finales del siglo XX?

Octavio Paz reflexiona respecto de la relación entre sexualidad y violencia, en su libro *La llama doble* de 1993:

En la sexualidad la violencia y la agresión son componentes necesariamente ligados a la copulación y, así, a la reproducción; en el erotismo, las tendencias agresivas se emancipan, quiero decir: dejan de servir a la procreación, y se vuelven fines autónomos. En suma, la metáfora sexual, a través de sus infinitas variaciones, dice siempre reproducción; la metáfora erótica, indiferente a la perpetuación de la vida, pone entre paréntesis a la reproducción (Paz, 1993: 11).

Pareciera atisbarse un cambio en la perspectiva de la expresión de la sexualidad para pasar a una expresión de erotismo, donde el placer por el placer tiene un papel fundamental. Realizaré entonces un recorrido por cuatro obras de finales de siglo XX y principios de siglo XXI: las de los hombres escritores pertenecen a finales del siglo XX: «*La noche de los turcos*» es un cuento escrito por René Bascopé en 1983 y *Jonás y la ballena rosada*, una novela de Wolfango Montes de

1987; en cambio, las de las mujeres escritoras pertenecen ya al siglo XXI: la novela de Alison Spedding, *Catre de fierro*, de 2015 y la de Lourdes Reynaga, *Y sin embargo...*, de 2017.

¿Por qué es necesaria una división por géneros? Al desear mostrar la transformación de la visión de la sexualidad, se hace evidente que las escritoras presentan una sexualidad completamente nueva, antes ignorada en las obras de la literatura: la sexualidad femenina expresada abiertamente y de manera casi testimonial. Esta sexualidad, además, se coloca del lado del erotismo, se sale de la heteronormatividad y se declara lesbiana. La sexualidad que se despliega en los libros escritos por hombres, sin embargo, demuestra haber continuado en su camino hacia la oscuridad y la abyección, como se puede apreciar en la primera obra, «La noche de los turcos».

Este cuento fue publicado en 1983 y forma parte de la *Antología del cuento boliviano* de la Biblioteca del Bicentenario de Bolivia. La historia es narrada por un niño que cuenta un episodio imborrable de su niñez, cuando a causa de la celebración de una boda tuvo que compartir habitación con unos hermanos de origen turco. La obra de Bascope se va a desarrollar usualmente en los conventillos paceños, dentro de un escenario íntimo que permite la expresión de una sexualidad más reprimida y por lo mismo más abyecta. En el caso del cuento que nos ocupa, el narrador demuestra ser inocente y no comprender en ese momento lo que está presenciando, lo que multiplica su ambiente de perversión, pues el niño es testigo pleno de ese acto. Al principio él se encuentra muy asustado porque cree haber visto el fantasma de la madre de los turcos en una mancha del techo, acaso para anunciar lo que el niño presenciara en unos instantes:

Al otro lado los turcos se habían tapado con las cobijas y parecía que se revolcaban, jadeando despacito. Me parecía que bailaban al ritmo de la orquesta. Hasta

que poco a poco las cobijas fueron resbalando al suelo y vi que los cuerpos de los hermanos estaban desnudos y se retorcián como lagartijas enredadas. Me incorporé un poco para ver mejor, pero Efraín apareció a mi lado amenazándome con el puño cerrado. Me quedé inmóvil por mucho tiempo (Bascope, 2004: 31).

El narrador presencia entonces la relación incestuosa de los chicos turcos con sus hermanas menores. A la vez que observa la escena como puede, se entrecruzan recuerdos de la madre muerta de los hermanos, cumpliendo lo enunciado en un principio por Bataille, que iguala la relación sexual con la muerte. Este niño, que repite constantemente no poder comprender lo que está observando, sabe que es algo prohibido: «Pero nada podía hacerme olvidar que en la otra cama estaba ocurriendo algo extraño, que era para mí una especie de placer, vergüenza y repugnancia» (2004: 33). Se entrecruzan pues estos tres sentimientos, en apariencia antagónicos, para manchar al narrador de esa relación incestuosa, aunque en ese momento solo sea una víctima inocente.

El tema del incesto también está presente en *Jonás y la ballena rosada* de Wolfango Montes, novela ganadora en 1987 del premio Casa de las Américas. Aunque en este caso no se trata de un incesto con todas las letras, se configura un nuevo término, acuñado por el propio narrador protagonista: el *cuñaincesto*. Este hombre tendrá una relación con la hermanita menor de su esposa, aunque para él el problema mayor no será necesariamente la edad de la joven, sino la infidelidad y la posibilidad de ser descubierto por su esposa. Jonás es un hombre de clase media, que vive en Santa Cruz de la Sierra, en pleno auge del narcotráfico.

Como un típico héroe moderno, es inteligente pero no tiene voluntad de acción, de hecho una de las pocas acciones que realiza con consecuencia es acostarse con su cuñada. Jonás logra establecer una relación

con la sexualidad que deriva sin duda de su clase social, lo que puede apreciarse en la siguiente cita:

En el argot de mi adolescencia “hacer veintiocho” significaba: la orgía sexual de una cuadrilla de hombres con una sola mujer. Me viene la imagen de la perrita callejera y la jauría de mastines excitados. Era una costumbre violenta de adolescentes que salían en grupo y tomaban, por recíproca voluntad o contra ella, a cualquier chica fácil o prostituta, a quien poseían en hilera india como una piara ruidosa, hostil y lasciva (Montes, 2009: 311).

Así, Montes de cierta manera y hasta cierto punto denuncia la hipocresía de esa sociedad de clase media que está dispuesta a ofrecerse al crimen y al narcotráfico en tanto nadie se entere. No obstante, esta denuncia es parcial en tanto Jonás también es corrompido y absorbido por aquello que pretendía combatir en un inicio. No es casual tampoco que utilice una imagen animal para describir el acto, aceptado por la sociedad en la que vive: la mujer, la víctima, es fácil y atacada como una perra y los hombres, los atacantes, comparados a la vez con perros y con cerdos.

Ya en el siglo XXI se encuentran las dos autoras finales de este análisis: comenzando por Alison Spedding quien, aunque no es boliviana de origen, ha dedicado su escritura y trabajo académico a historias y a temas bolivianos. La obra *Catre de fierro* de 2015 es la historia de una familia emenerrista y de las distintas y variadas relaciones de poder que se configuran en los años de dominio político y económico. En esta novela se pueden apreciar relaciones interraciales que desconfiguran la visión de hace cien años: uno de los protagonistas de la novela tiene una relación extramatrimonial con una chola, con la que se ha criado, pero también está casado con una mujer blanca y de clase media. Justamente su esposa, Delfina, se aleja también de la imagen de mujer frígida de clase media.

Delfina, de hecho, disfruta de su sexualidad, aunque no con su esposo. Su amante, Lissete, es una compañera feminista y lesbiana de la universidad, con la que Delfina termina teniendo una relación seria. Si bien no es la primera vez que Spedding explora a personajes lesbianas (ya lo hizo y con escenas muy explícitas de erotismo entre mujeres en *De cuando en cuando Saturnina* de 2004) esta vez la historia no se ambienta en un escenario de ciencia ficción, como Bolivia en el año 2080, sino en un episodio de la historia: la Revolución nacional de 1952. Este dato me parece significativo si tenemos en cuenta que la novela conlleva una pretensión histórica que reconfigura muchos preconceptos de la sexualidad, como las relaciones interraciales u homosexuales, las que no disimula ni sugiere, sino que muestra de forma muy explícita, como se lee en la siguiente cita: «No hay cosa que más me guste que deslizar mis dedos entre tus labios lubricados, hundirlos en tus líquidos tibios, sentir cómo esa boca ya excitada se extiende y se aprieta como garganta ansiosa envolviendo mi mano, y cómo cuando estás por llegar al clímax te pones tan, tan estrecha... (Spedding, 2015: 71).

Para finalizar con el análisis, está la obra de la joven escritora Lourdes Reynaga, *Y sin embargo...*, publicada en 2017. Esta novela es la segunda publicada por la autora y la sexualidad tiene un papel fundamental en ambas construcciones ficcionales. En su primera novela Reynaga muestra a una personaje hipersexualizada, enferma de deseo y de amor porque en este caso la relación sexual irá también de la mano con la relación amorosa; irónicamente la introducción del amor como factor determinante es nueva, en *Íntimas* las mujeres se enamoraban, pero solo para ser desengañadas por su objeto amoroso, aunque en algunos casos esos amores terminaban en final feliz, pero usualmente amor y sexualidad están separados.

En *Y sin embargo...* hay dos protagonistas y la historia se desarrolla de forma paralela en dos hilos temporales: el de una hija y el

de su madre, ya muerta. Ambos hilos serán un recorrido por el amor y el erotismo. En el caso de la madre, la relación sexual será un espacio de lucha, pues el amor se constituye para ella como una transgresión despersonalizante: amará a un hombre, pero le atribuirá el fruto de ese amor al amigo. En el caso de la hija, la relación será lésbica, amorosa, pero también erótica:

Y me besas Emma, me besas como siempre y como nunca, me besas sin miedo y tus dedos se desplazan por mi cuerpo acariciando por primera vez la forma de mis senos, deslizándose por mi vientre para meterse por debajo de la falda de mi vestido. (...) Lo único que importa en ese instante, Emma, eres tú, son tus labios y la humedad que se va formando entre mis piernas, son tus dedos, que, seguros, van explorándome y ahora, como entonces, mi cuerpo entero se abre para recibirte (Reynaga, 2017: 121-122).

Algo significativo que comparten las dos mujeres de la historia es el embarazo no deseado, el cual ya no significa ser desterrada eternamente de la sociedad, como era hace cien años, pero sí significa cuestionarse el rol del cuerpo de la mujer que debe ser madre. La hija cuenta detalladamente el aborto clandestino que debe practicarse por haber tenido una relación heterosexual por despecho y sin protección. Contrastar su experiencia de embarazo con la de su madre la lleva también a cuestionar su propia existencia y la posibilidad de no haber nacido nunca. La sexualidad, de nuevo, se toca de cerca con la muerte, con la no existencia. La violencia entonces, ya no se encuentra del lado físico, de la dominación del cuerpo

más fuerte, sino del lado femenino, de aquel que puede dar vida, aunque no quiera y aquel que debería poder quitarla, aunque no pueda hacerlo fuera de la clandestinidad.

Resulta claro, pues, que la sexualidad a la boliviana ha mostrado una evolución que, aunque explícita, tiene matices que obligan a estudiarla más de cerca y a analizar su presencia en las obras que se vayan publicando en este siglo XXI. Si bien la cuestión racial se ha ido difuminando en algunos niveles, acaso sugiriendo que la perversión nos alcanza a todos por igual, se configuran nuevas expresiones que problematizan aún más el rol que tiene la sexualidad en la vida cotidiana. Si bien hace cien años era muy relevante quién dominaba a quién, y que usualmente era el habitante «blanco y hegemónico» quien ocupaba tal espacio, hoy en día se exploran nuevas esferas de dominación y de sublimación. Ya sea a través del amor romántico, que convence a las mujeres de que su sacrificio será compensado a través de nociones románticas de la realidad, o a través de la completa aceptación de la abyección, la sexualidad es en este siglo más libre y explícita, más expresiva y abierta.

Así, la literatura permite hacer un estudio de la sexualidad en el espacio de las ideas, en un mundo posible, aunque ficcional. Cuán complicado para las ciencias que estudian la «realidad» esbozar en la esfera de lo público lo que como sociedad luchamos tanto por mantener en lo privado: las expresiones de nuestra sexualidad, las que nos imponen roles y dividen al mundo, las que se consumen en casi todas las esferas de nuestra existencia, las que prefiguran lo que nos sucederá una vez que nos abrace la muerte, la verdadera.

Bibliografía

- ARGUEDAS, Alcides. 2006. *Raza de bronce*. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- ARGUEDAS, Alcides. 2011. *Wuata-Wuara*. GUM. La Paz.
- BASCOPE, René. 2004. *Cuentos completos*. La Mariposa Mundial. La Paz.
- BATAILLE, Georges. 2000. *Las lágrimas de Eros*. Tusquets. Barcelona.
- FOUCAULT, Michel. [1976] 2007. *Historia de la sexualidad Vol. 1*. Siglo XXI. México.
- MEDINACELI, Carlos. 1990. *La Ch'askañawi*. Juventud, La Paz.
- MONTES, Wolfgango. 2009. *Jonás y la ballena rosada*. La Hoguera. Santa Cruz de la Sierra.
- PAZ, Octavio. 1993. *La llama doble*. Seix Barral. Madrid.
- REYNAGA, Lourdes. 2017. *Y sin embargo...* Cabra lectora. La Paz.
- SPEDDING, Alison. 2015. *Catre de fierro*. Plural. La Paz.
- ZAMUDIO, Adela. 1999. *Íntimas*. Plural. La Paz.

Una mirada global a los territorios: sida, extracción de recursos naturales y cultivos transgénicos

Susana Ramírez Hita¹

Resumen

Con el objetivo de obtener una mirada global sobre la situación mundial del sida, este artículo propone un estudio comparativo, a través de una serie de mapas y gráficos sobre la extracción de recursos naturales, datos epidemiológicos y agrícolas, a fin de observar la relación entre sida y contaminación. Se analiza con mayor profundidad el territorio de Chile, a través de la región de Arica y Parinacota, la región boliviana de Santa Cruz, y KwaXulu-Natal perteneciente a Sudáfrica, las regiones que concentran las mayores tasas de VIH/sida en sus respectivos países. Este texto desarrolla y analiza con mayor profundidad las hipótesis con las que concluía una investigación antropológica efectuada entre los años 2009 y 2015, sobre la situación de la enfermedad del sida en el oriente boliviano. La investigación relacionaba la causa de la enfermedad no exclusivamente con la transmisión sexual y la presencia del virus del VIH sino, con múltiples factores y entre ellos, con la alta toxicidad a la que están sometidos los cuerpos biológicos en todo el planeta. El artículo concluye abriendo la hipótesis de que los datos de mortalidad sobre el sida están camuflando el aumento continuo y permanente de los casos de cáncer cuyo origen es la alta contaminación ambiental presente en los territorios analizados.

Palabras claves: Sida, contaminación ambiental, metales pesados, cultivos genéticamente modificados, cáncer.

1. Introducción

Entre los años 2009 y 2015 desarrollamos una investigación sobre la enfermedad del sida en Bolivia, que nos llevó a comparar la situación de la enfermedad entre Bolivia, Chile y Sudáfrica. Encontramos que en ciertas regiones de estos países se concentraba el mayor número de casos VIH positivo. La investigación se concretó en el libro *Cuando la enfermedad se silencia. Sida y toxicidad en el Oriente boliviano*, y relacionaba la causa de la enfermedad con múltiples factores y no

exclusivamente con la transmisión sexual y con la presencia del virus del VIH.

Uno de los objetivos era entender cómo y de qué manera las políticas de los organismos globales de lucha contra el sida influían en los procedimientos para efectuar el diagnóstico, en los protocolos establecidos para el tratamiento de la enfermedad y, al mismo tiempo, construían los posibles resultados de las investigaciones. El cómo se efectuaban y cuáles eran los grupos objeto de estudio venía pautado por los organismos globales (Ramírez Hita, 2013).

¹ Profesora en la Universidad Rovira i Virgili (España) y Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador). Miembro del Medical Anthropology Research Center (MARC) y de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad y la Naturaleza de América Latina (UCCSNAL).

El ejemplo boliviano nos llevó a comparar su caso con el de la situación de Chile y con Sudáfrica, el país africano con mayor número de casos de sida en el mundo. ¿Qué tenían en común estos tres territorios que albergan culturas tan diferentes? Este fue el primer interrogante que nos llevó a observar con mayor detenimiento los territorios de estos tres países.

En este artículo proponemos, a través de fuentes secundarias, una serie de mapas y gráficos sobre la extracción de recursos naturales, datos epidemiológicos y agrícolas, para obtener una mirada global de la situación mundial del sida, mediante las siguientes variables: extracción de recursos naturales (petróleo y minerales fundamentalmente), territorios con plantaciones transgénicas y número de casos diagnosticados VIH positivo. A partir de la situación de esta enfermedad en tres territorios concretos, planteamos un análisis macrosocial, con el objetivo de aportar nuevas reflexiones que lleven a proponer nuevas hipótesis sobre el sida. Para ello comparamos la situación de Chile, a través de la región de Arica y Parinacota, con la de Bolivia, centrándonos en la región de Santa Cruz, y con la región de KwaXulu-Natal perteneciente a Sudáfrica, con el fin de visualizar y profundizar con mayor claridad la correlación entre sida y toxicidad.

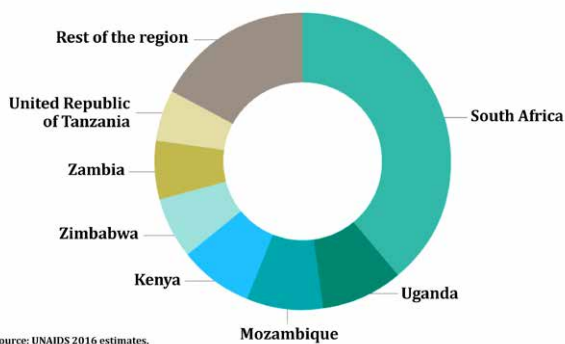
2. ¿Cuáles son los países del mundo con mayor número de casos VIH según UNAIDS?

En los siguientes gráficos se pueden observar los datos elaborados en el año 2016, pertenecientes al año 2015, que proporcionaba *Joint United Nations Programme on HIV/AIDS* (UNAIDS) sobre la distribución de las nuevas infecciones por VIH en los distintos continentes, agrupados de la siguiente manera: África oriental y Sudáfrica; África occidental y central; Europa oriental y Asia central; norte de África y Medio Oriente; Asia y el Pacífico; Europa y Norteamérica y América Latina y Caribe.

En la figura 1, sobre la distribución de nuevos casos en Sudáfrica y África oriental, se observa que Sudáfrica aparece con el mayor porcentaje de nuevos casos con VIH dentro de la región oriental y meridional de África, con 380.000 nuevos casos para el 2015, seguido de Uganda con 83.000, Mozambique con 81.000 y Kenia con 78.000 (UNAIDS, 2016).

Figura 1. Gráfico de distribución de nuevas infecciones por VIH por país, Este y Sur del África, 2015.

Distribution of new HIV infections by country, eastern and southern Africa, 2015



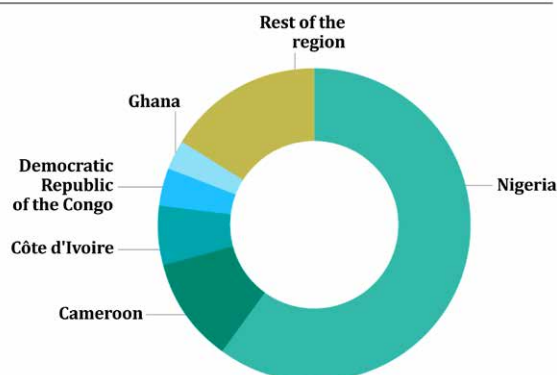
Source: UNAIDS 2016 estimates.

Fuente: UNAIDS 2016

En la figura 2 se observa la situación de África occidental y central, siendo Nigeria la que concentra más de la mitad de los casos (sin dato del número estimado), seguido de Camerún con 44.000 casos.

Figura 2. Gráfico de distribución de nuevas infecciones por VIH por país, Oeste y Centro del África, 2015.

Distribution of new HIV infections by country, western and central Africa, 2015



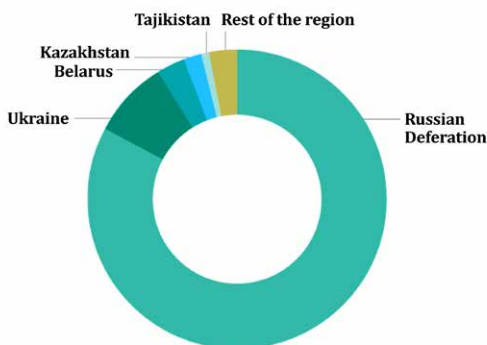
Source: UNAIDS 2016 estimates.

Fuente: UNAIDS 2016

En la figura 3 se puede observar la distribución de los nuevos casos de VIH registrados en Europa oriental y en Asia central, donde aparece la Federación de Rusia con el mayor porcentaje de nuevos casos, que ocupan la casi totalidad del gráfico (sin dato del número estimado), seguida de Ucrania con 16.000 casos.

Figura 3. Gráfico de distribución de nuevas infecciones por VIH por país, Europa oriental y Asia central, 2015.

Distribution of new HIV infections by country, eastern Europe and central Asia, 2015



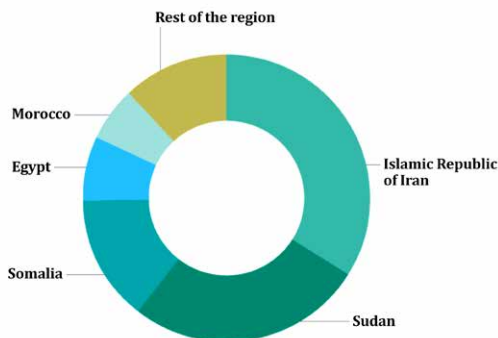
Source: UNAIDS 2016 estimates.

Fuente: UNAIDS 2016

En el gráfico siguiente (Figura 4) aparece el norte de África junto a Medio Oriente. Irán es el país con el mayor porcentaje de estimación de nuevos casos, con 7.100, seguido de Sudán con 5.600 y Somalia con 300 nuevos casos.

Figura 4. Gráfico de distribución de nuevas infecciones por VIH por país, Medio Oriente y norte de África, 2015.

Distribution of new HIV infections by country, Middle East and North Africa, 2015



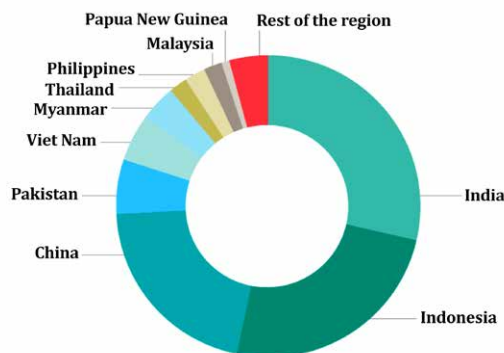
Source: UNAIDS 2016 estimates.

Fuente: UNAIDS 2016

Asia y Pacífico representan la región con el segundo número más alto de personas que viven con VIH en el mundo. En la figura 5 se observa que la India, Indonesia y China tienen el mayor número de casos. La India cuenta con 86.000 casos estimados para el año 2015, Indonesia estimó 73.000 nuevos casos para el mismo año mientras que China aparece sin dato de estimación.

Figura 5. Gráfico de distribución de nuevas infecciones por VIH por país, Asia y el Pacífico, 2015.

Distribution of new HIV infections by country, Asia and the Pacific, 2015



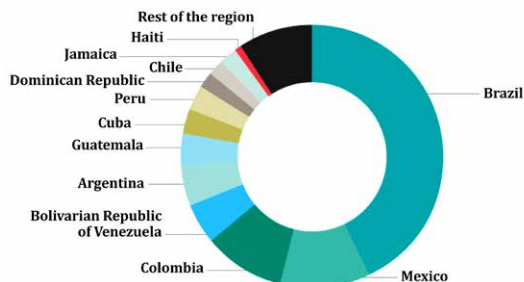
Source: UNAIDS 2016 estimates.

Fuente: UNAIDS 2016

En el siguiente gráfico (Figura 6), sobre los nuevos casos de VIH en América Latina y el Caribe, Brasil concentra el mayor número de casos, con 44.000 nuevos casos estimados, seguido de México con 11.000, Colombia también con 11.000, Venezuela con 5.600 y Argentina con 5.100.

Figura 6. Gráfico de distribución de nuevas infecciones por VIH por país, Latinoamérica y el Caribe, 2015.

Distribution of new HIV infections by country, Latin America and the Caribbean, 2015



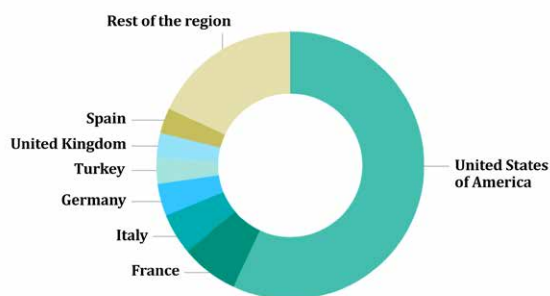
Source: UNAIDS 2016 estimates.

Fuente: UNAIDS 2016

En la figura 7, se observa que los datos de Europa occidental y central aparecen junto a los de Estados Unidos. Este país representa más de la mitad de los nuevos casos, (en el informe aparece sin dato de estimación) seguido de Francia (sin dato) e Italia con 4.500 nuevos casos.

Figura 7. Gráfico de distribución de nuevas infecciones por VIH por país, Europa occidental y Norteamérica, 2015.

Distribution of new HIV infections by country, western and central Europe and North America, 2015



Source: UNAIDS 2016 estimates.

Fuente: UNAIDS 2016

Llama la atención que en el reparto de los gráficos que efectúa UNAIDS por continentes aparezca Estados Unidos junto a Europa. Según este organismo, la estimación para Estados Unidos y Europa es de 91.000 nuevos casos para el 2015. En el gráfico 7, Estados Unidos representa más de la mitad de los casos, superando a Brasil (gráfico 6) (UNAIDS, 2016). En el informe de UNAIDS aparecen los datos desagregados por países, pero en el caso de los Estados Unidos y, entre otros, de algunos países europeos, el documento menciona que no estuvieron disponibles a tiempo para su incorporación. Sin embargo, según los datos oficiales del *Center for Disease Control* (CDC), Estados Unidos diagnosticó 40.040 nuevos casos en el 2015. A finales del año 2014 fueron diagnosticadas VIH positivo 955.081 personas. Desde el comienzo de la epidemia hasta el 2015, Estados Unidos reportó 1.252.890 casos (CDC, 2015).

El informe mundial de sida realizado por el Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre VIH/SIDA (ONUSIDA) en

el año 2013, informaba de la estimación inferior, superior y de la frecuencia estimada por países, no obstante, para Estados Unidos reporta la estimación superior con 1.800.000 y la inferior con 920.000 casos, sin aportar el dato de la frecuencia estimada (ONUSIDA, 2013). Llama la atención que los datos no estuvieran disponibles para el informe 2013 y que tampoco lo estuvieran para el informe 2016. Con el fin de aclarar la falta de datos sobre uno de los países con más casos de sida del mundo, sin aparentes dificultades para un buen registro de los mismos, buscamos en los reportes sobre esta patología que aporta la Organización Mundial de la Salud (OMS) y encontramos que este organismo no contribuye con datos desagregados por países ¿Qué significa la ausencia reiterada en los informes mundiales de datos de uno de los países con más casos de VIH positivo del mundo?²

3. Datos de Bolivia, Chile y Sudáfrica

Una vez visualizado el panorama mundial de la carga de la enfermedad y los nuevos casos de VIH según el informe mundial de prevención de UNAIDS, nos centraremos en las tres regiones seleccionadas Bolivia, Chile y Sudáfrica.

Bolivia

En la siguiente infografía sobre Bolivia (Figura 8), se observa el incremento de los casos de VIH/sida hasta el 2012. En ese año, el 54% de los casos se encontraba en la región de Santa Cruz, con 4.737 casos, habiendo aumentado para el 2015 a 7.138 casos y representando esta región el 50% de personas afectadas por la enfermedad. En el año 2015, los casos registrados aumentaron a 14.312³, con una población boliviana

2 También se constata que en muchos mapas mundiales de VIH/sida no aparecen los datos de Estado Unidos y Canadá, sirva de ejemplo: <http://world.bymap.org/HIVInfections.html> (Consultada el 19/04/2017).

<http://www.mapsofworld.com/headlinesworld/health/countries-largest-number-people-living-aids/> (Consultada el 19/04/2017).

3 <http://www.taringa.net/posts/ciencia-educacion/19179693/Estadisticas-de-VIH-en-Bolivia-2015.html> (Consultada el 25/3/2017).

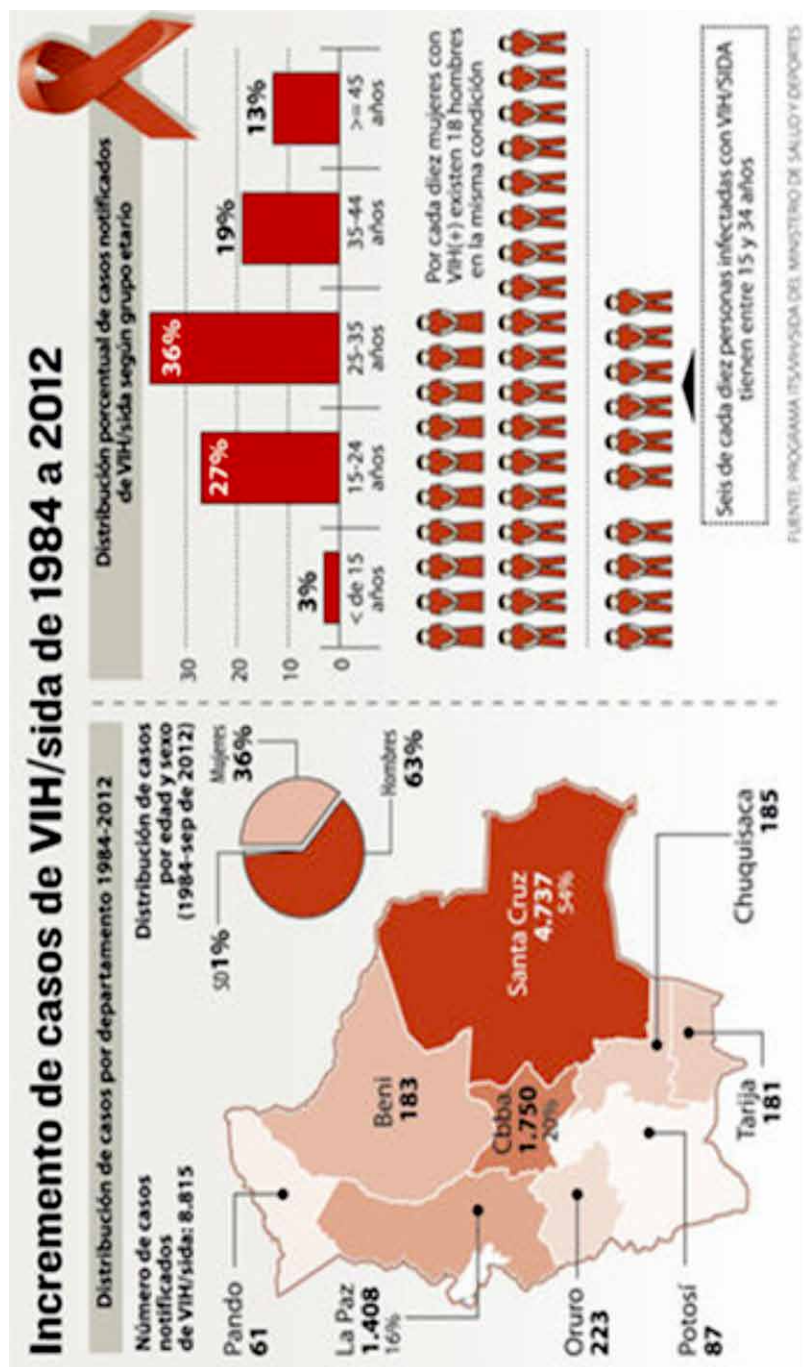


Figura 8. Incremento de casos de VIH/sida de 1984 a 2012.

de 10.724.705 habitantes⁴. El 50% de los casos sigue concentrándose en Santa Cruz (7.138).

Como ya hemos mencionado, la hipótesis de partida trata de relacionar sida con toxicidad y contaminación ambiental, con este objetivo en los siguientes mapas (Figuras 9, 10, 11) podremos observar los lugares de extracción de minerales e hidrocarburos de Bolivia.

4 <http://www.datosmacro.com/demografia/poblacion/bolivia> (Consultada el 25/03/2017).

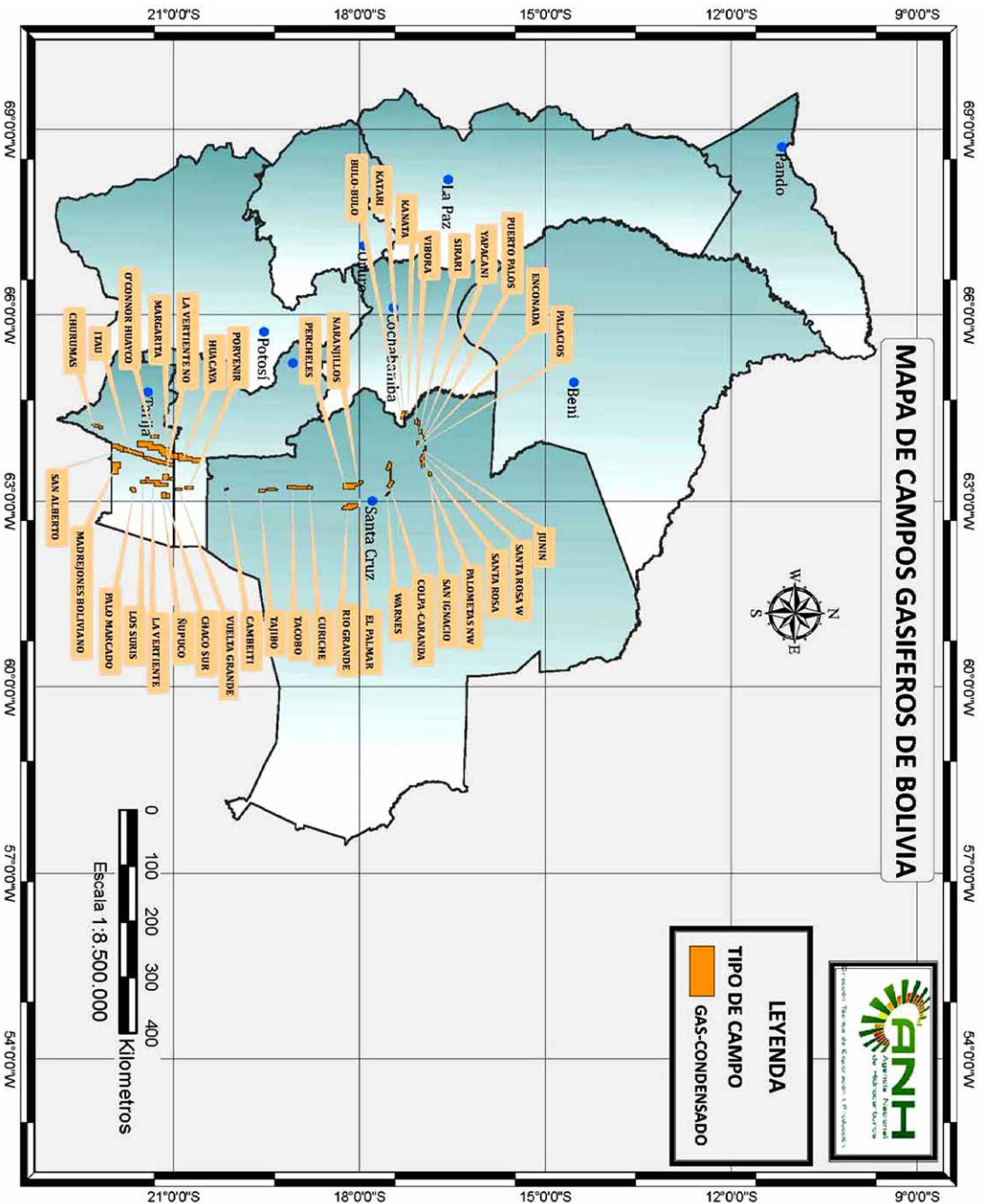


Figura 9. Mapa de campos gasíferos de Bolivia en 2015.

Fuente: http://www.anh.gov.bo/InsiderFiles/Inicio/Banner/Banner_Id-33-150227-0320-2.pdf (Consultada el 26/09/2016).

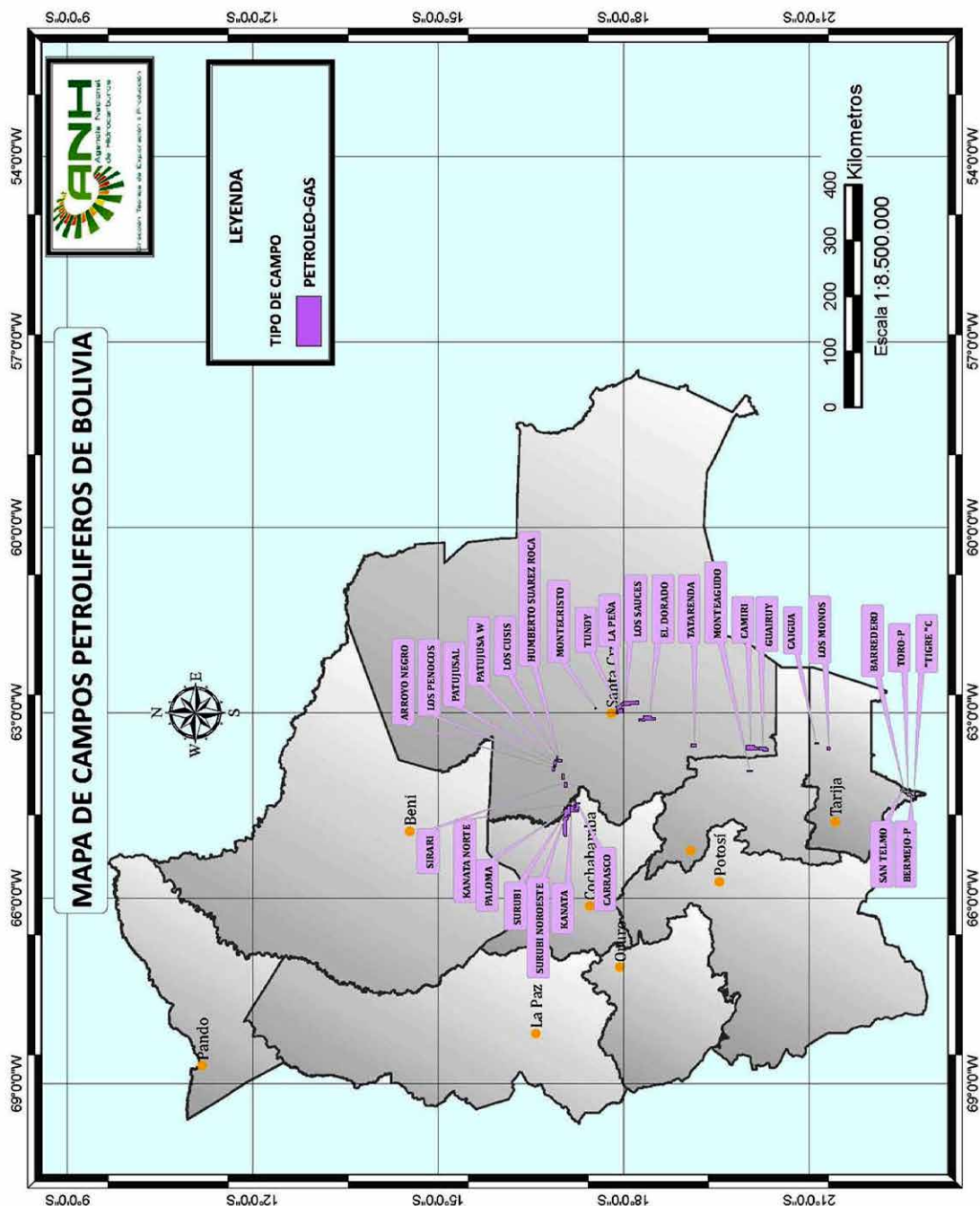
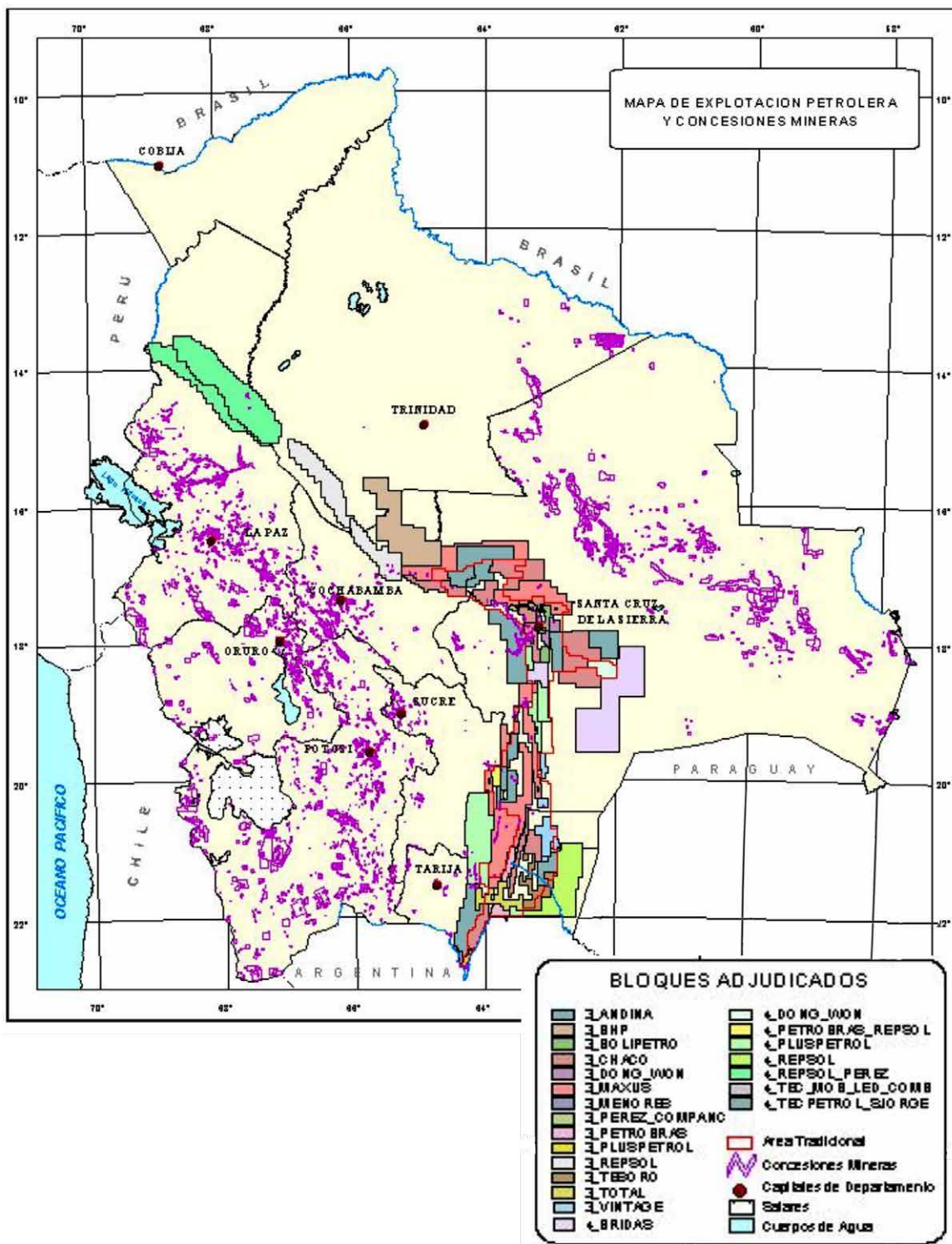


Figura 10. Mapa de campos petrolíferos de Bolivia.

Fuente: http://www.anh.gob.bo/InsideFiles/Inicio/Banner/Banner_Id-61-150227-0332-2.pdf (Consultada el 26/09/2016).

Figura 11. Mapa de explotación petrolera y concesiones mineras en Bolivia, 2016.



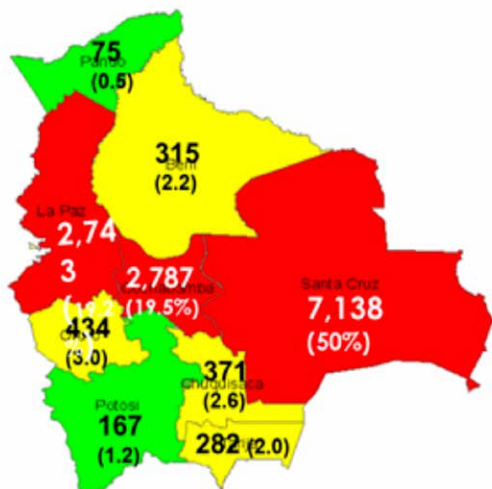
Fuente: http://cdmbolivia.org/cdrnb/files-jpg/petro_minas.jpg (Consultada el 3/4/2017).

En los mapas anteriores se pueden observar los lugares de explotación minera e hidrocarburífera, donde se visualiza la concentración de petróleo y gas en el departamento de Santa Cruz y Tarija. Se observa que los lugares con mayor concentración de concesiones mineras coinciden con las zonas con mayor número de casos positivos de VIH. Los territorios menos afectados por la epidemia son las regiones de Pando⁵ y Beni, la zona amazónica sin concesiones mineras y, hasta el momento, hidrocarburíferas.

En el siguiente mapa (Figura 12) se observa el número de casos VIH positivos distribuidos en las diferentes provincias del país para el año 2015.

Figura 12. Mapa de distribución de casos notificados de VIH/sida en Bolivia por departamento en 2015.

Distribución de caso notificados de VIH/SIDA en Bolivia por departamento, 2015



Fuente: <http://www.taringa.net/posts/ciencia-educacion/19179693/Estadisticas-de-VIH-en-Bolivia-2015.html> (Consultada el 25/3/2017).

Como se puede observar es en la zona central donde se concentra la mayoría de casos. El 50% está en Santa Cruz, seguido del departamento de Cochabamba con un 19.5% y el de La Paz con un 19.2%. Tanto La Paz

⁵ La mayor parte de población que vive actualmente en el departamento de Pando proviene de la región andina, mayoritariamente población quechua y aymara.

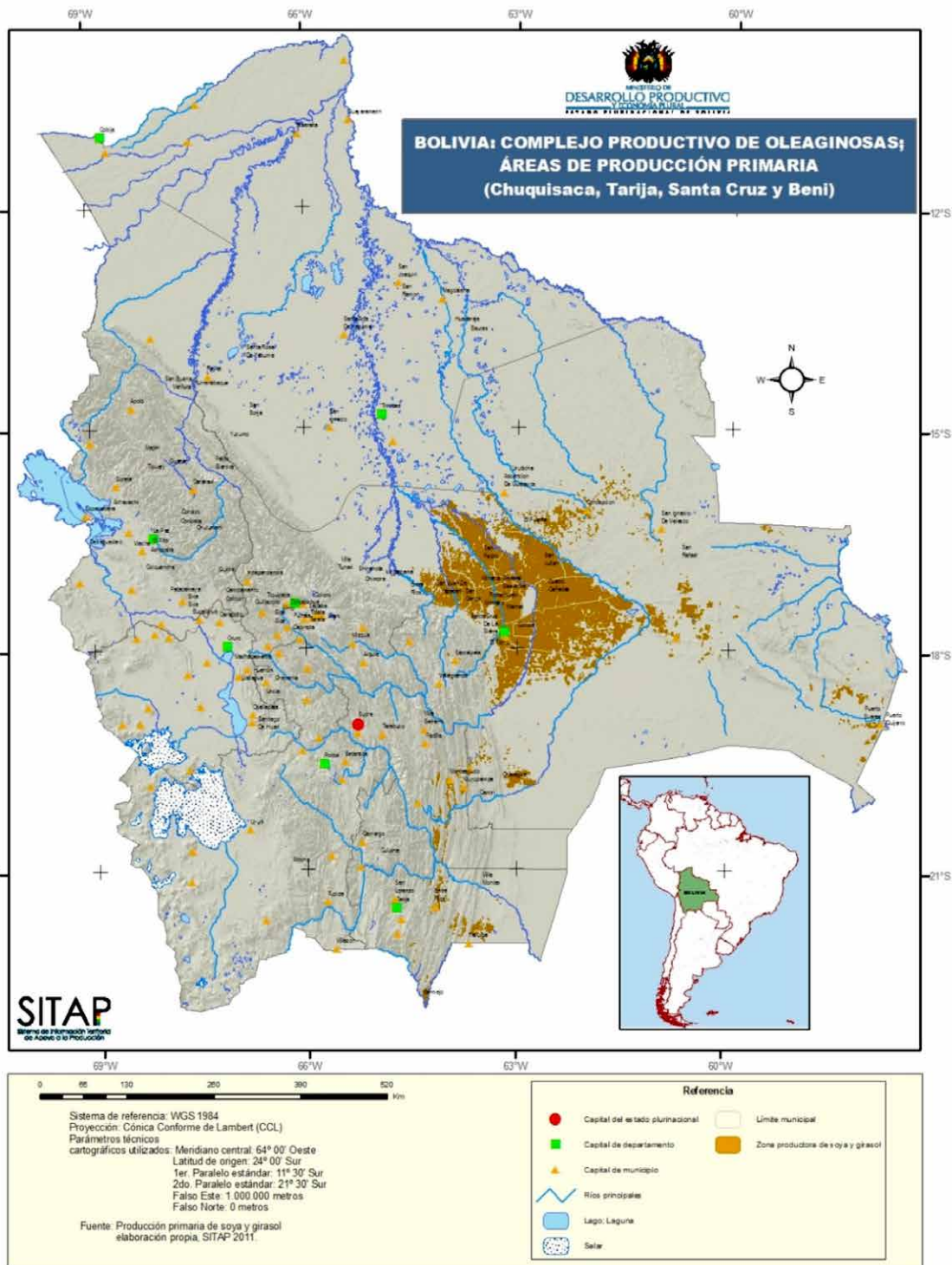
como Cochabamba son zonas de extracción minera, ¿Qué condiciones posee el territorio de Santa Cruz para que concentre la mayoría de los casos de sida de Bolivia, teniendo en cuenta que la actividad minera se efectúa en casi todo el país? Santa Cruz no es tan solo la zona hidrocarburífera más importante del país, sino que es también el área de mayor producción agrícola extensiva. En esta zona se concentra la mayor producción de soja y girasol transgénico, con utilización, entre otros productos, del herbicida glifosato. En el cultivo de soja en Bolivia se utilizan de 7 a 120 agroquímicos diferentes y su producción ha incrementado los niveles de deforestación a 60 mil hectáreas por año (Catacora, 2009).

En el mapa (Figura 13) se observa que el departamento de Santa Cruz concentra la mayor extensión de cultivos genéticamente modificados del país. Si bien el departamento de Tarija también tiene este tipo de cultivos, su extensión es mucho menor que en el de Santa Cruz. Tarija se encuentra entre uno de los departamentos con menor incidencia de VIH/sida del país, a pesar de ser frontera con Argentina, uno de los países latinoamericanos con más casos (110.000 casos para el año 2014⁶).

Si se comparan los tres mapas (Figura 11, 12 y 13) se puede apreciar que, lo que diferencia a Santa Cruz con respecto a las otras regiones del país son las plantaciones transgénicas, sumadas a la explotación petrolera y gasífera. El país fronterizo de Brasil se encuentra entre los países del mundo con mayor número de casos de VIH, y la cercanía a este país y sus continuos desplazamientos de población, a ambos lados de la frontera, podría considerarse como uno de los factores por los que esta zona posee mayor concentración de afectados por la enfermedad. Sin embargo, llama la atención que la región de Pando es la que presenta el menor índice de VIH/sida

⁶ En el año 2014 el número de casos por VIH/sida en Argentina es de 110.000 según el Boletín sobre VIH/sida en Argentina 2014. Véase: http://www.msal.gov.ar/images/stories/bes/graficos/000000601cnt-2015-01-29_boletin-epidemiologico-VIH-2014.pdf

Figura 13. Mapa de plantaciones transgénicas oleaginosas en Bolivia.



Fuente: Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural.

del país, a pesar de tener también frontera con Brasil. Pando no tiene ni explotación minera a gran escala⁷ ni explotación petrolera, ni tampoco producción agrícola extensiva. Por lo que el grado de toxicidad y contaminación de la tierra, el agua y el aire probablemente es menor que en el resto del país.

En el año 2014 la producción de soja alcanzaba 3 millones de toneladas en el país (Asociación Nacional de Productores de Oleaginosas, 2014). Según los datos del INE, en los últimos 18 años la importación y el uso de agroquímicos se han incrementado en 500%. En 1999 se importaron 25 millones de kilos y el año 2017 la importación de agroquímicos aumentó a 164 millones de kilos⁸. Así mismo, hasta el año 2010 estaban aún permitidos 23 plaguicidas altamente tóxicos, agentes químicos de etiqueta roja Ia e Ib prohibidos en la mayor parte de Latinoamérica y Europa⁹. Estos plaguicidas están catalogados como extremadamente tóxicos por la OMS, afectan al sistema nervioso, provocan diversos tipos de cánceres, malformaciones en los niños, problemas en el desarrollo sicomotriz, esterilidad, problemas genéticos, partos prematuros, abortos espontáneos e incluso la muerte (Ramírez Hita, 2016). Otro elemento contaminante es el mercurio relacionado con la extracción de oro, según datos del INE, en el año 2010 se importaron alrededor de 1.710 kilogramos brutos de mercurio, mientras que en el 2015 la importación aumentó a 35.793 kilogramos¹⁰.

En el año 2014, esta contaminación se reflejó en el aumento del 30% de casos de cáncer en mujeres. Cada año se registran en

7 Existe extracción de oro, en el río Madre de Dios en el departamento de Pando circulan 300 balsa autorizadas para la extracción de oro. http://hoybolivia.com/Noticia.php?IdNoticia=149456&tit=importacion_de_mercurio_crece_a_ritmo_exponencial (Consultada el 15/02/2015).

8 <https://www.lostiempos.com/actualidad/economia/20190430/uso-agroquimicos-se-incremento-500-agricultores-reportan-casos> (Consultada el 26/08/2019).

9 <https://www.lostiempos.com/actualidad/economia/20190430/uso-agroquimicos-se-incremento-500-agricultores-reportan-casos> (Consultada el 26/08/2019).

10 https://www.eldia.com.bo/index.php?cat=148&pla=3&id_articulo=173367 (Consultada el 26/08/2019).

Bolivia más de 100 nuevos casos de cáncer en niños¹¹ y según la OMS en el 2018 los nuevos casos de cáncer en Bolivia aumentaron a 14.915 de los cuales 9.527 fallecieron (OMS 2019)¹². Asimismo, los casos de VIH registrados desde el comienzo de la epidemia hasta el 2018 ascienden a 21.000 personas.

Chile

Chile presenta una población para el 2015 de 17.948.141 habitantes y una estimación de 32.000 nuevos casos de VIH (UNAIDS 2016). Según los datos del Departamento de Epidemiología de Chile, para esa fecha fueron notificados 36.820 casos de VIH/sida¹³. Veamos el siguiente mapa (Figura 14) sobre la tasa de mortalidad por sida en las diversas regiones de Chile del 2007 al 2011.

En la región fronteriza de Arica y Parinacota es donde se encuentra la mayor tasa de mortalidad en el país, llegando en el 2011 a 6.7 por cien mil habitantes (Ministerio de Salud de Chile, 2015). Para el 2014 esta región sigue presentando las tasas más altas, 83.8 y 55.5 por 100.000 habitantes en VIH y sida respectivamente (Ministerio de Salud Gobierno de Chile, 2014). Arica es la capital de la región de Arica y Parinacota, la que presenta el mayor número de casos ¿Qué circunstancias afectan a la ciudad de Arica que expliquen estos datos, con independencia de ser una ciudad fronteriza con Perú, un país con 66.000¹⁴ casos estimados de personas afectadas por la enfermedad?

Ambas ciudades fronterizas (Arica y Tacna), que con anterioridad habían pertenecido a territorio peruano, registran altos índices de contaminación con plomo y arsénico debido a su larga historia asociada a la minería. La

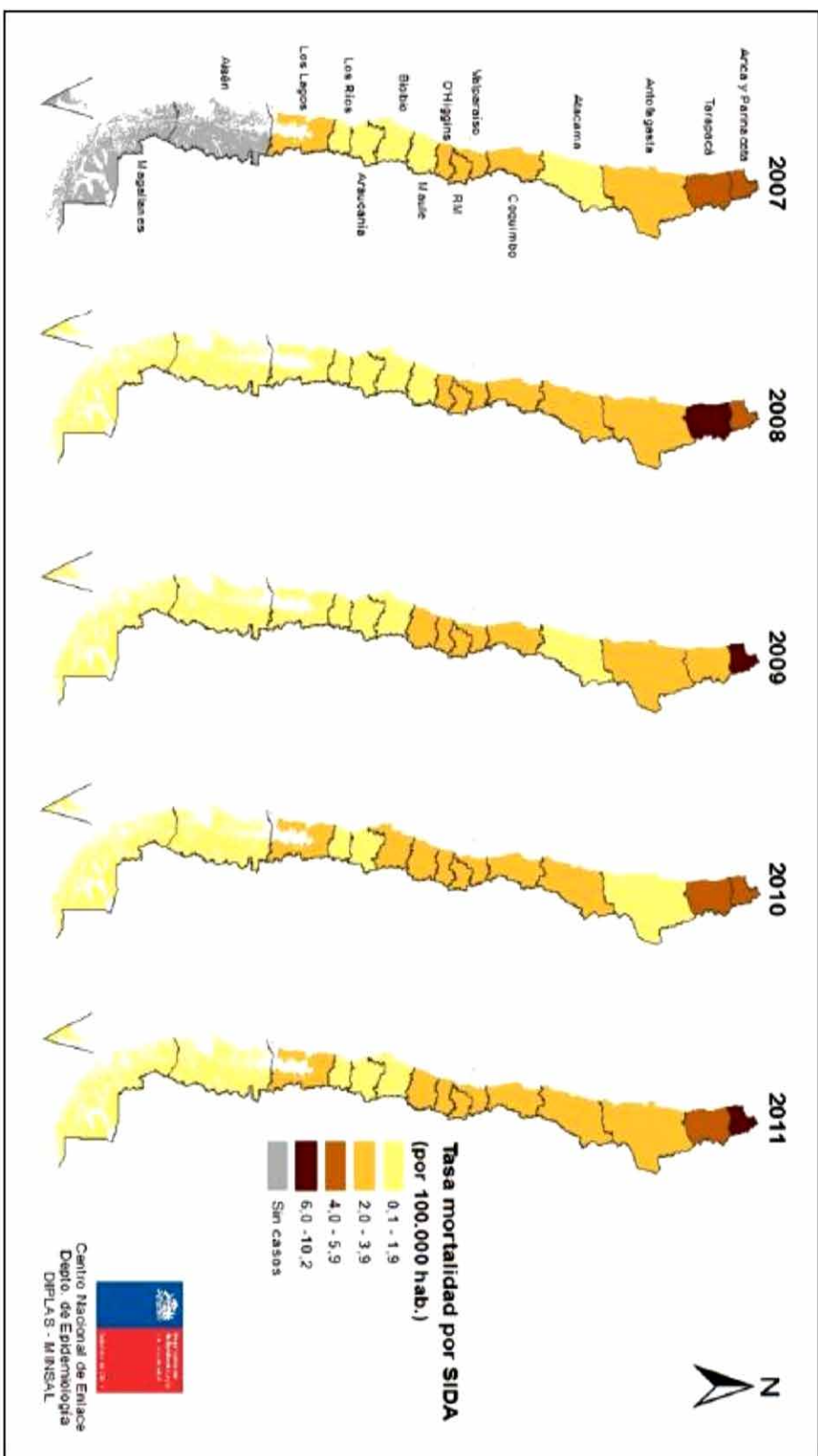
11 http://www.hoybolivia.com/Noticia.php?IdNoticia=288515&tit=gobierno_invirtio_bs_16_millones_en_medicamentos_para_cancer_infantil_desde_el_ano_pasado_montano (Consultada el 26/03/2019).

12 <http://gco.iarc.fr/today/data/factsheets/populations/68-bolivia-plurinational-state-of-fact-sheets.pdf> (26/08/2019).

13 http://epi.minsal.cl/wp-content/uploads/2016/12/Informe_ejecutivo_VIH2015.pdf (Consultada el 21/04/2017).

14 UNAIDS 2016.

Figura 14. Tasa de mortalidad por SIDA según regiones. Chile, 2007-2011.



Fuente: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-10182015000100003&script=sci_arttext (Consultada el 05/04/2017).

presencia de minerales en el departamento de Tacna originó la contaminación de aguas profundas, principalmente de arsénico en la Cuenca del Río Maure, en la cuenca del Caplina y en los ríos que se originan en la provincia Candarave¹⁵, manteniéndose así el riesgo de padecer hidroarsenicismo crónico¹⁶ entre la población que la consume (Ministerio de Salud ASIS, 2011). Sin embargo, la ciudad de Arica agrega algo más: los residuos tóxicos (mercurio, plomo, arsénico entre otros) de la empresa minera sueca Boliden que fueron depositados (31 toneladas) en la ciudad entre los años 1984 y 1989¹⁷. En esta región, a partir de 1993, la tasa de notificación de sida y VIH ha ido en aumento y, a partir del 2008 triplica la tasa del país chileno (4.2 por cien mil habitantes) (Ministerio de Salud Gobierno de Chile, 2014).

La actividad minera en Chile se desarrolla en casi todo el territorio menos en el sur (Figura 15), donde coincide con la casi ausencia de casos VIH positivo. La región de Aisén presentaba en el 2012 cinco fallecimientos por causa sida, mientras que la región de Magallanes tres¹⁸, en tanto que, entre los años 2000 al 2011, apenas registraban un fallecido cada año por esta causa (Ministerio de Salud, 2014).

Según el mapa (Figura 15), la región de Arica y Parinacota tiene actividad minera, sin grandes variaciones con respecto a la mayor parte del país. Sin embargo, la ciudad de Arica, con independencia de la minería y de los residuos tóxicos depositados por la empresa sueca durante seis años, cuenta en su territorio con empresas semilleras que fueron autorizadas para realizar en la zona

15 Dirección Ejecutiva de Salud Ambiental; informe técnico de vigilancia de cuencas: Evaluación de la calidad de los recursos hídricos cuenca Caplina-Uchusuma/Región Tacna; Equipo Ecología Protección del Ambiente y Salud Ocupacional. 2006-2010.

16 Alberto Jorge Tolcachier; Salud Ambiental; Enfermedades hídricas de alta prevalencia, biblioteca virtual INTRAMED. Disponible: http://www.intramed.net/sitios/libro_virtual4/5.pdf

17 <http://radio.uchile.cl/2013/09/17/presentan-demanda-contra-empresa-sueca-por-residuos-toxicos-en-arica> (Consultada el 06/03/2015).

18 Ministerio de Salud, 2014 <http://www.deis.cl/wp-content/uploads/2015/04/IBS-2014.pdf> (Consultada 10/05/2017).

experimentos a modo de pruebas de campo (se autorizaron 19 tipos de cultivos genéticamente modificados) (Manzur, 2009).

Arica posee la cualidad de obtener varias cosechas en un mismo año, uno de los motivos por los que la empresa de transgénicos Monsanto centró su interés en esta zona, sumado a las facilidades que, a partir de 1992, dio Chile a este tipo de empresas¹⁹. Actualmente hay nueve empresas semilleras instaladas en el Valle de Azapa en Arica, siendo las más importantes las transnacionales Pioneer Dupont y Syngenta, además de las compañías Sakata, South Pacific Seeds, Maraseed, Tuniche, Anacsac (comprada por Monsanto), Cis y Massai²⁰.

Monsanto, a través de la Corporación de Fomento a la Producción (CORFO) como Agencia del gobierno de Chile, recibió subsidio estatal para realizar experimentos y, en concreto y desde el año 2009, en la ciudad de Arica. Según el informe, del año 2014 de la Oficina de Estudios y Políticas Agrarias (ODEPA), la producción transgénica en el Valle de Azapa (Arica) supera las 240 hectáreas frente a las 60 que había en el 2008 (ODEPA, 2014)²¹.

Para el Departamento de Epidemiología del Ministerio de Salud de Chile, las regiones que presentan mayor incidencia de intoxicaciones agudas por plaguicida coinciden con las que tienen mayor desarrollo de actividad agrícola. En Chile existe una utilización masiva de plaguicidas tanto en el área agrícola como en la sanitaria y el crecimiento del sector agroindustrial ha conllevado una creciente utilización de los mismos (Ministerio de Salud Gobierno de Chile, 2012a).

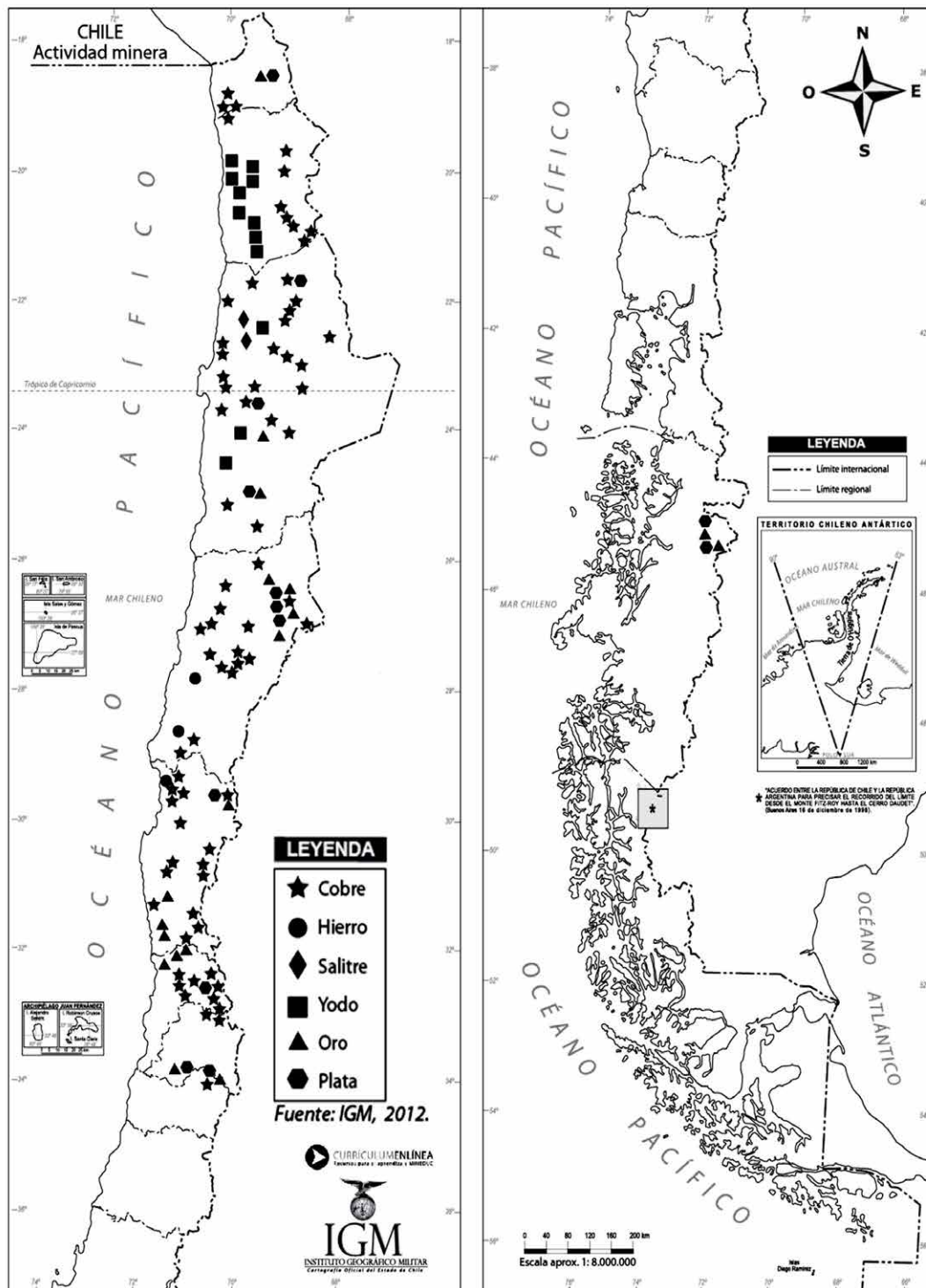
Pese a que la ciudad chilena de Arica y la peruana de Tacna registran altos niveles de

19 http://virtualplant.bio.puc.cl/milenio/UploadFile?downloadpdf=INFORME_SEMINARIO_1-Transgenicos_en_Chile_que_Queremos_como_Pais.pdf (Consultada el 14/03/2015).

20 <http://www.chasquis.cl/diario/noticias.php?id=5316> (Consultada el 12/03/2015).

21 Véase: http://www.odepa.cl/wp-content/files_mf/1400092688semillaAbril2014.pdf

Figura 15. Mapa de actividad minera en Chile.



Fuente: <http://www.curriculumenlineamineduc.cl/605/w3-article-26972.html> (Consultada el 03/04/2017).

arsénico en la tierra y el agua, a causa de la minería, es Arica la que registra una mayor contaminación ambiental. La presencia de los residuos tóxicos depositados por la empresa minera, los experimentos aplicados con las semillas transgénicas en este territorio, así como su cultivo, probablemente han influido en la contaminación. Perú es uno de los pocos países latinoamericanos que prohibió el cultivo de semillas transgénicas. Éste podría ser uno de los motivos por los que se presentan índices diferentes de VIH/sida a ambos lados de la frontera, territorios donde la mayor parte de la población pertenece a una misma cultura, la aymara

En el año 2010 la región peruana de Tacna reportó 28 casos de VIH/sida, de los cuales 13 casos referían a la ciudad de Tacna y, en el año 2011, se reportaron 26 casos y 7 fallecidos de sida²² (Ministerio de Salud ASIS, 2011). Mientras que en la región de Arica y Parinacota contaba, en el año 2011, con 56 casos notificados, la mitad de ellos en fase sida y 14 fallecidos por la enfermedad (Ministerio

de Salud, 2012). En esta región, entre 1987 y 2009, se notificaron 561 casos y, hasta el 2008, habían fallecido 102 personas, en tanto que 89 de esas defunciones se corresponden con los años que van de 1999 a 2008. Existe un aumento de las tasas de notificación a partir del año 1992, ubicándose en el año 2008 la cifra más alta (Ministerio de Salud, 2010). Este aumento coincide con los años de la instalación de las semilleras, así como con el periodo posterior al depósito de los residuos tóxicos en la ciudad de Arica. Al mismo tiempo, en Arica y Parinacota las muertes por cáncer, así como las malformaciones congénitas, anomalías cromosómicas en menores de un año y hallazgos anormales, van en constante aumento (Ministerio de salud, 2012). La mortalidad por tumores malignos de mama aumentó en un 76.6% a partir del quinquenio 1994-1998 (Ministerio de Salud, 2010).

Sudáfrica

Sudáfrica posee una población de 54.490.000 habitantes y es el país del mundo

Figura 16. Distribución geográfica de infección por VIH y tuberculosis en Sudáfrica en 1995, 2000 y 2005.

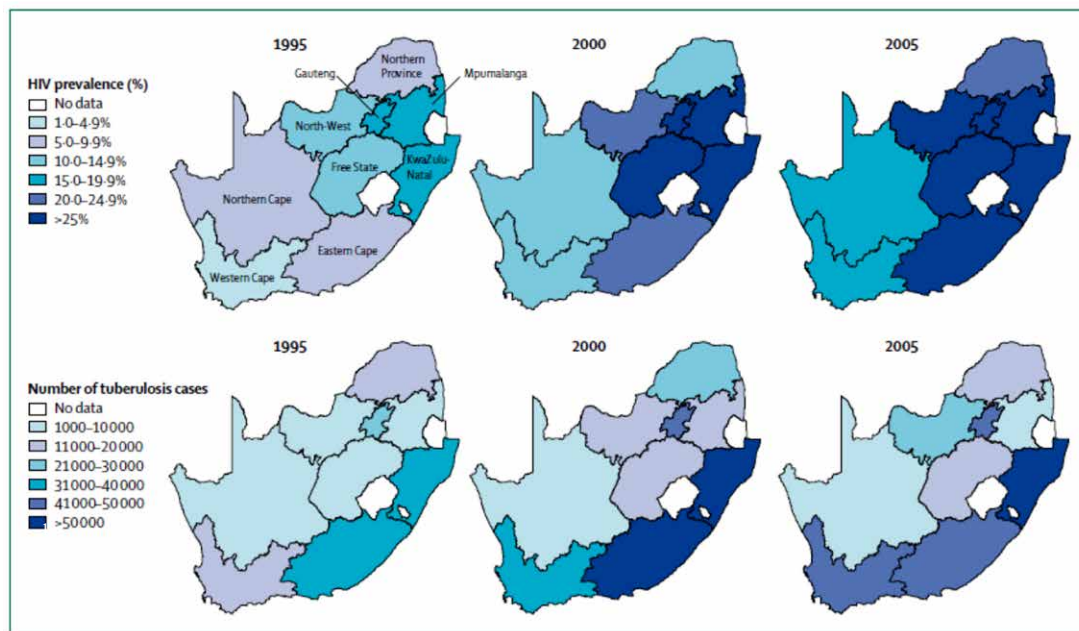


Figure 3: Geographical distribution of HIV and tuberculosis infections in South Africa in 1995, 2000, and 2005
Data from references 1 and 21.

Fuente: Karim, S. S. A., Churchyard, G. J., Karim, Q. A., & Lawn, S. D., 2016.

²² <http://www.diresatacna.gob.pe/> (Consultada el 10/05/2017).

con más casos de VIH, con una estimación, para el 2015, de 7 millones de afectados. En la figura 16 podemos observar la prevalencia del VIH y de la tuberculosis en Sudáfrica en base a su distribución geográfica.

Se observa que la zona más afectada por la epidemia se encuentra concentrada. Sudáfrica aparece con una estimación de 380.000 nuevos casos (UNAIDS, 2016). En la figura 17 se observa que es la región de KwaZulu-Natal la que representa la mayor concentración de afectados.

Veamos ahora la concentración de la actividad minera en el continente africano (Figura 18) y en Sudáfrica, (Figura 19) donde se evidencia la gran actividad que posee el país.

Se puede observar que hay una gran concentración de actividad minera en las zonas con más casos diagnosticados VIH positivo, al mismo tiempo esa región del país es también un área de producción agrícola. Sudáfrica fue el primer país africano que permitió la plantación de semillas transgénicas. En el año 2012 era el octavo cultivador de cosechas biotecnológicas con 2.9 millones de hectáreas²³. La fundación Rockefeller, junto con la Fundación Gates, crearon el proyecto llamado «Alianza por la Revolución Verde en África», que consistió en difundir las semillas transgénicas en toda África y que incluía patrocinios financiados por la Agencia de EE.UU. para el Desarrollo Internacional (USAID) y el Banco Mundial, para capacitar en Estados Unidos a científicos africanos en ingeniería genética. Monsanto ha creado un programa en Sudáfrica para minifundistas llamado «semillas de la esperanza» introduciendo de este modo semillas transgénicas a agricultores pobres en pequeña escala²⁴.

Como señala Engdahl, investigador del *Global Research*: «No se puede decir que esas compañías privadas: Monsanto, DuPont, Dow 23 <http://www.lagranepoca.com/archivo/29842-transgenicos-sudafrica-hechos-una-ojeada.html> (Consultada el 05/09/2015). 24 <http://www.globalresearch.ca/doomsday-seed-vault-in-the-arctic-2/23503> (Consultada el 12/02/2016).

Chemical tengan antecedentes inmaculados en términos de manejo de la vida humana. Desarrollaron y proliferaron invenciones como la dioxina, los PCB, el Agente Naranja. Encubrieron durante décadas evidencias obvias de consecuencias cancerígenas u otras severas para la salud humana del uso de productos químicos tóxicos. Han enterrado informes científicos de que el herbicida más generalizado del mundo, el glifosato, el herbicida *Roundup* de Monsanto es tóxico cuando se escurre al agua potable. Dinamarca prohibió el glifosato en el 2003 cuando confirmo que había contaminado el agua subterránea de su país»²⁵.

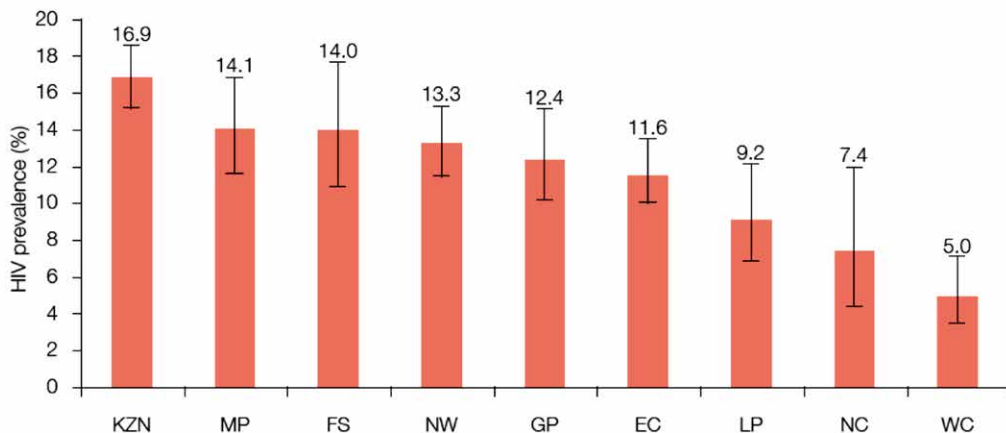
En el mapa (Figura 20), se observa que en la mayoría de los países africanos en donde se encuentra la compañía Monsanto, se efectúan pruebas de campo. Sudáfrica es uno de los países de África con mayor variedad de cultivos tanto para comercialización como para el desarrollo de pruebas de campo. Entre los productos que se comercializan se encuentran el maíz, el algodón y la soya, y en las pruebas de campo se utiliza la canola, la fresa, la caña de azúcar, la patata y el maíz. Monsanto está realizando investigación y desarrollo en Egipto, Nigeria, Kenia y Uganda, mientras que las pruebas de campo están presentes en Mozambique, Tanzania, Kenia, Uganda y Sudáfrica.

A inicios de este artículo (Figuras 1, 2, 4) observamos que Sudáfrica y Nigeria aparecen como los países de África, según UNAIDS, con la mayor distribución de nuevos casos de VIH para el año 2015, seguidos de Camerún,

25 Original: “*These private companies, Monsanto, DuPont, Dow Chemical hardly have an unsullied record in terms of stewardship of human life. They developed and proliferated such innovations as dioxin, PCBs, Agent Orange. They covered up for decades clear evidence of carcinogenic and other severe human health consequences of use of the toxic chemicals. They have buried serious scientific reports that the world’s most widespread herbicide, glyphosate, the essential ingredient in Monsanto’s Roundup herbicide that is tied to purchase of most Monsanto genetically engineered seeds, is toxic when it seeps into drinking water. Denmark banned glyphosate in 2003 when it confirmed it has contaminated the country’s groundwater*”. Véase: <http://www.globalresearch.ca/doomsday-seed-vault-in-the-arctic-2/23503> (Consultada el 08/02/2016).

Figura 17. Prevalencia de VIH por provincias. Sudáfrica 2012.

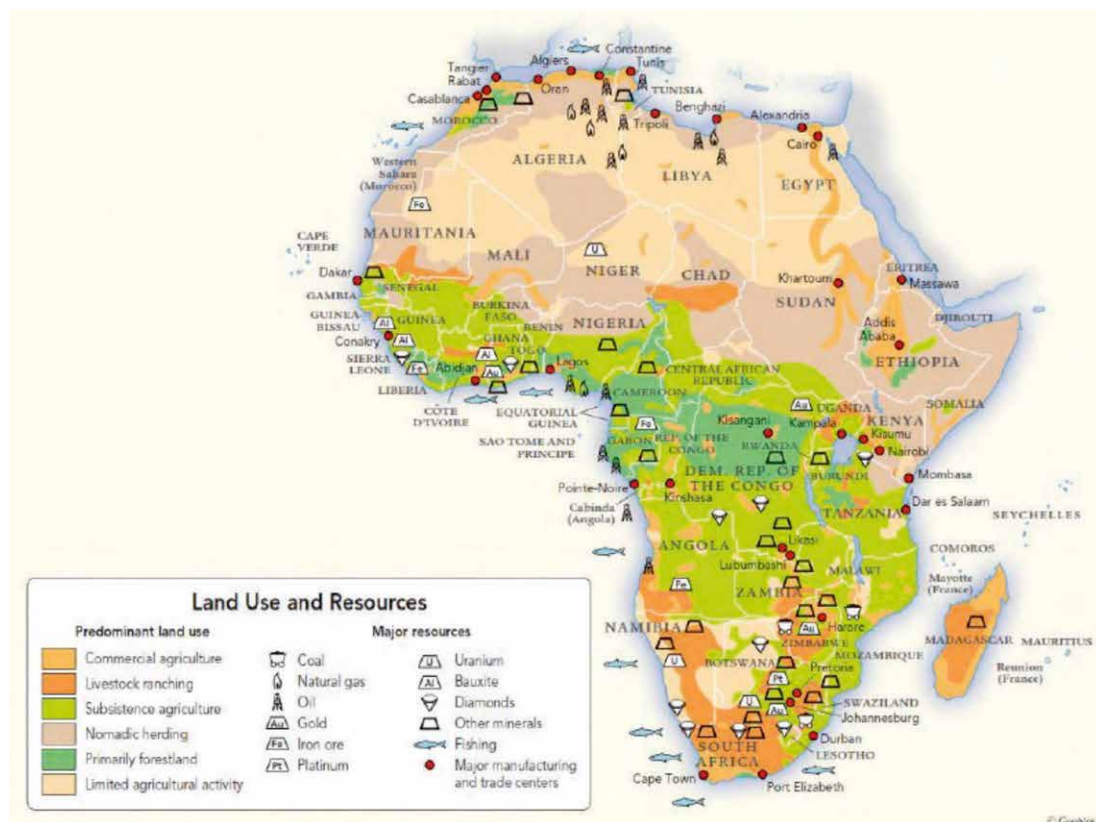
Figure 3.1: HIV prevalence by province, South Africa 2012



Key: KZN – KwaZulu-Natal, MP – Mpumalanga, FS – Free State, NW – North West, GP – Gauteng, EC – Eastern Cape, LP – Limpopo, NC – Northern Cape, WC – Western Cape

Fuente: Shisana, O., Rehle, T., et al, 2012.

Figura 18. Explotación de los recursos naturales en África: la industria extractiva, hidrocarburos y minerales.



Fuente: REDES, 2014. <http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/ExplotacionRecursosNaturales.pdf> (Consultada el 11/04/2017).

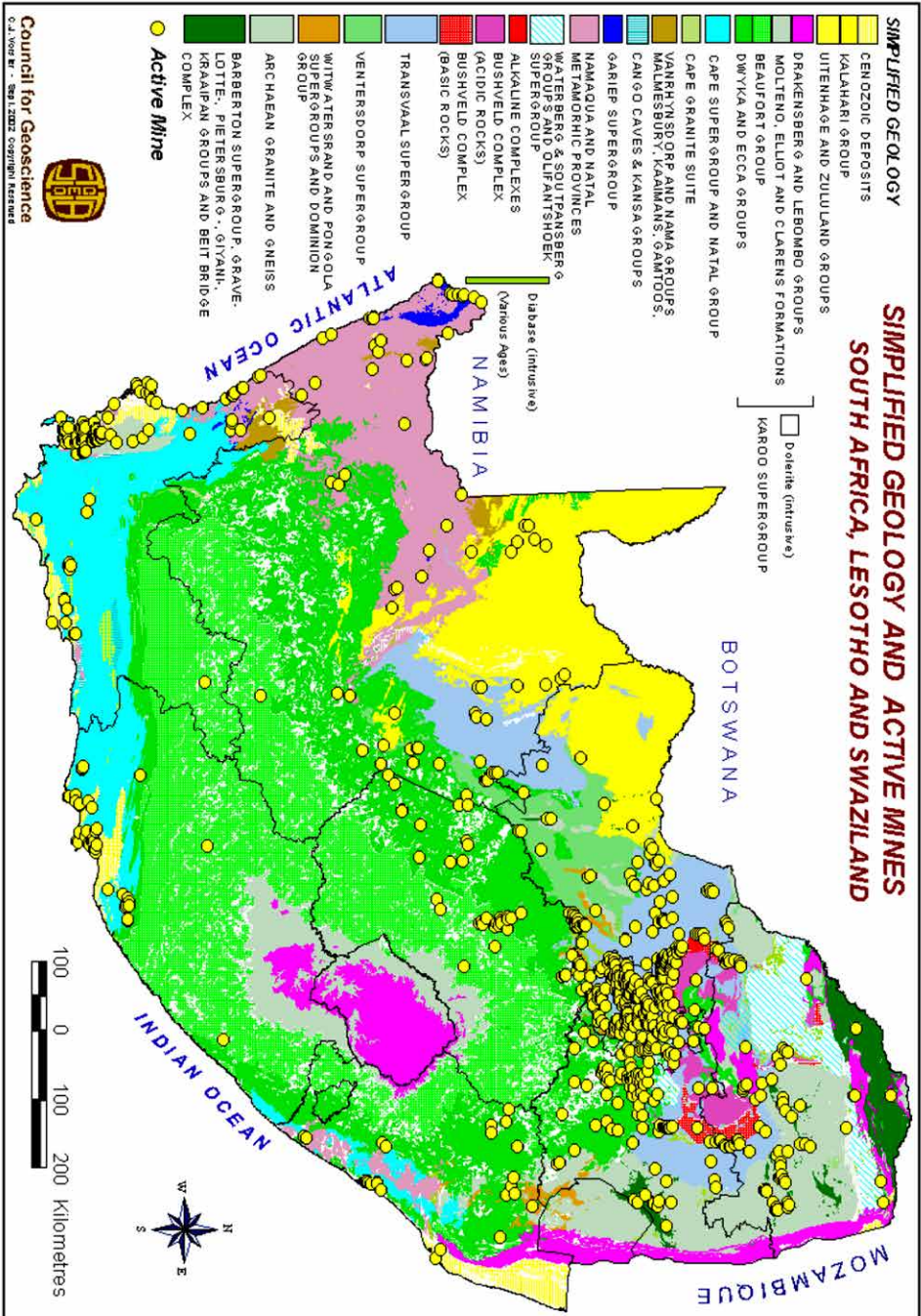
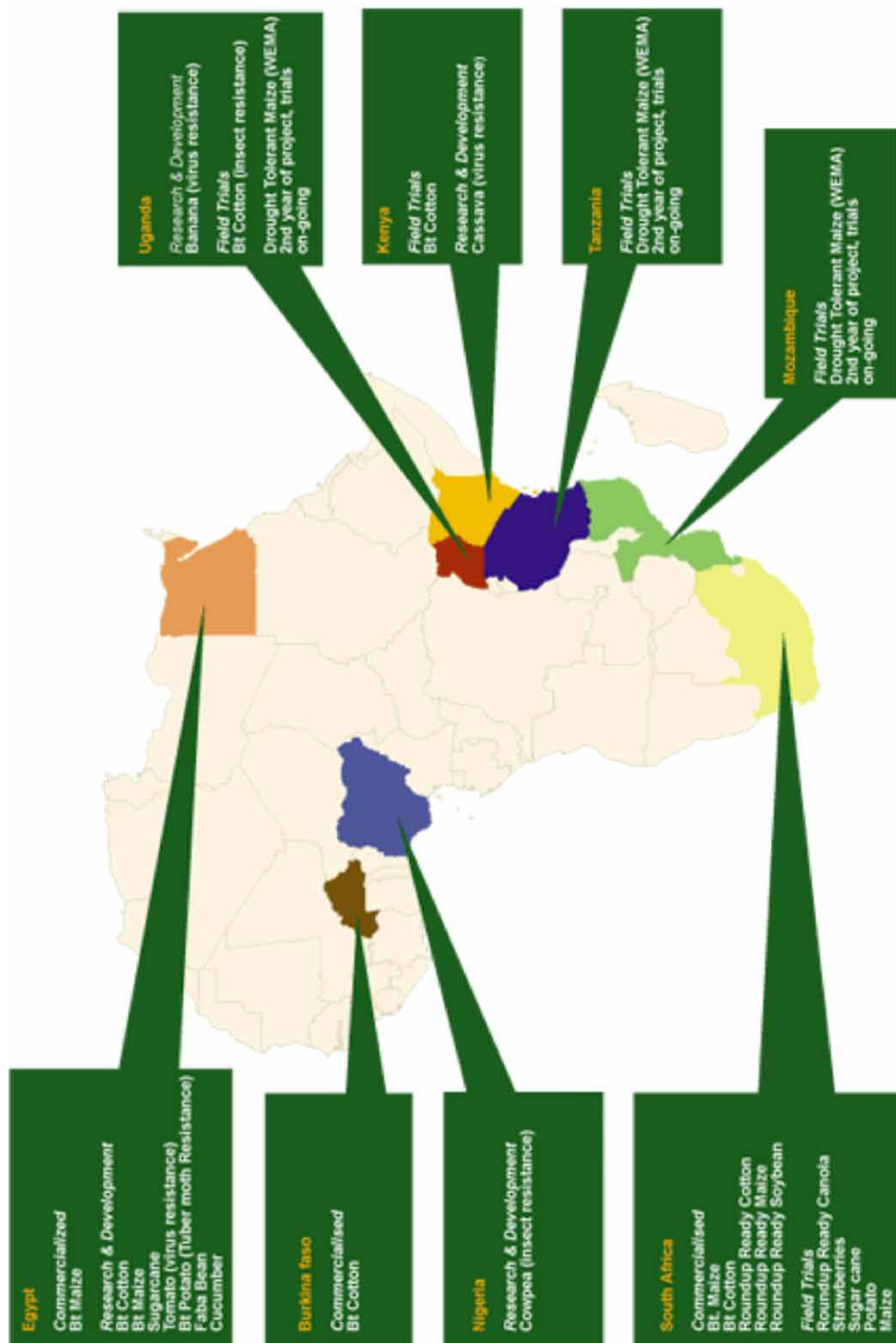


Figura 19. Explotación de los recursos naturales en África: la industria extractiva, hidrocarburos y minerales.

Fuente: <http://www.geoscience.org.za/images/Maps/active-mines.gif> (Consulta da el 4/12/2016).

Figura 20. Monsanto en África.



Fuentes: http://www.monsantoafrica.com/biotechnology/in_africa.asp (Consultada el 08/04/2017).

Sudán, Uganda, Mozambique y Kenia. Observemos ahora el mapa (Figura 21) con los países del mundo que poseen el mayor número de hectáreas de cultivo transgénico.

En el mapa aparecen los 28 países con mayor número de hectáreas cultivadas según los datos de la Asociación de biotecnología vegetal agrícola. Los países que aparecen sin cultivos no se encuentran dentro del ranking con mayor número de hectáreas, pero ello no significa que no posean cultivos de este tipo. Los países marcados en el mapa, coinciden al mismo tiempo, con los países con altas tasas de VIH/sida, como son Estados Unidos, Brasil, Argentina, La India, Canadá, China o Sudáfrica.

Observemos ahora los mapas relativos a la extracción de petróleo y minerales a nivel mundial, para visualizar cuales son los territorios con mayor contaminación por esta causa (Figura 22). Si observamos el mapa de extracción de minerales, nos encontraremos con uno de los países que más atención despertó en los primeros gráficos del artículo. Así, en la figura 3 pudimos observar como la Federación Rusa abarcaba la casi totalidad del gráfico relativo a la distribución de los nuevos casos de VIH en Europa del Este y a Asia Central; y como la situación de este país sobresale en relación a las que muestran los otros gráficos. Si bien UNAIDS no ofrece el dato del número estimado de casos de VIH en Rusia, se puede observar, en la figura 3, que éste es el país con un mayor aumento de los mismos.

Según el mapa de la figura 22, Rusia posee explotación de petróleo, hierro, carbón, oro, plata, diamantes y bauxita. A la gran riqueza minera y petrolera hay que añadir que, en el año 2012, Rusia adoptó el Programa de biotecnología, que incluye la agricultura biotecnológica²⁶. En el 2014 entró en vigor un decreto que permitía la certificación de

semillas transgénicas en territorio ruso. “Según datos aportados por el presidente de la Unión de Productores de Cereales de Rusia (RZS, por sus siglas en ruso), Arkadi Zlochevski, ya hay 400.000 hectáreas cultivadas de soja y maíz transgénico”²⁷. La extracción de minerales e hidrocarburos en Rusia no es un hecho novedoso, pero sí la inclusión de semillas genéticamente modificadas, hecho que coincide con el gran aumento de casos diagnosticados VIH positivo. En el año 2015 se notificaron en Rusia casi 100.000 nuevos casos de VIH y, en el 2016, el país ya contaba con 793.000 personas afectadas de VIH/sida²⁸.

Pasemos a observar la figura 23, donde aparecen los países del mundo con mayor producción de petróleo y, consecuentemente los lugares de mayor contaminación por este motivo.

La relación de países con mayor producción de petróleo incluye a Rusia, Arabia Saudita, Estados Unidos, Irán, China, Venezuela, Canadá, México, Emiratos Árabes Unidos y Brasil. Irán, que efectuó su primer cultivo de arroz biotecnológico en el año 2005²⁹, aparece, en la figura 4, como el país del norte de África y Medio Oriente con mayor porcentaje de estimación de nuevos casos de VIH para el año 2015.

China, Indonesia y la India aparecen, como muestra la figura 5, como los países con la mayor distribución de los nuevos casos de VIH de Asia y del Pacífico. Dato que coincide con el hecho de que los tres países cuentan con producción de petróleo y cultivos genéticamente modificados en su territorio. La India posee 11.6 millones de hectáreas de cultivos transgénicos y China 3.7 millones de

26 https://gain.fas.usda.gov/Recent%20GAIN%20Publications/Agricultural%20Biotechnology%20Annual_Moscow_Russian%20Federation_7-19-2012.pdf (Consultada el 08/05/2017).

27 https://es.rbth.com/cultura/tecnologias/2014/01/16/los_transgenicos_llegan_a_rusia_36369 (Consultada el 07/05/2017).

28 <https://mundo.sputniknews.com/salud/201603231057948964-rusia-casos-VIH/> (Consultada el 07/05/2017).

29 [https://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/34/pressrelease/pdf/Brief%2034%20-%20Press%20Release%20-%20Spanish%20\(Spain\).pdf](https://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/34/pressrelease/pdf/Brief%2034%20-%20Press%20Release%20-%20Spanish%20(Spain).pdf) (Consultada el 08/05/2017).

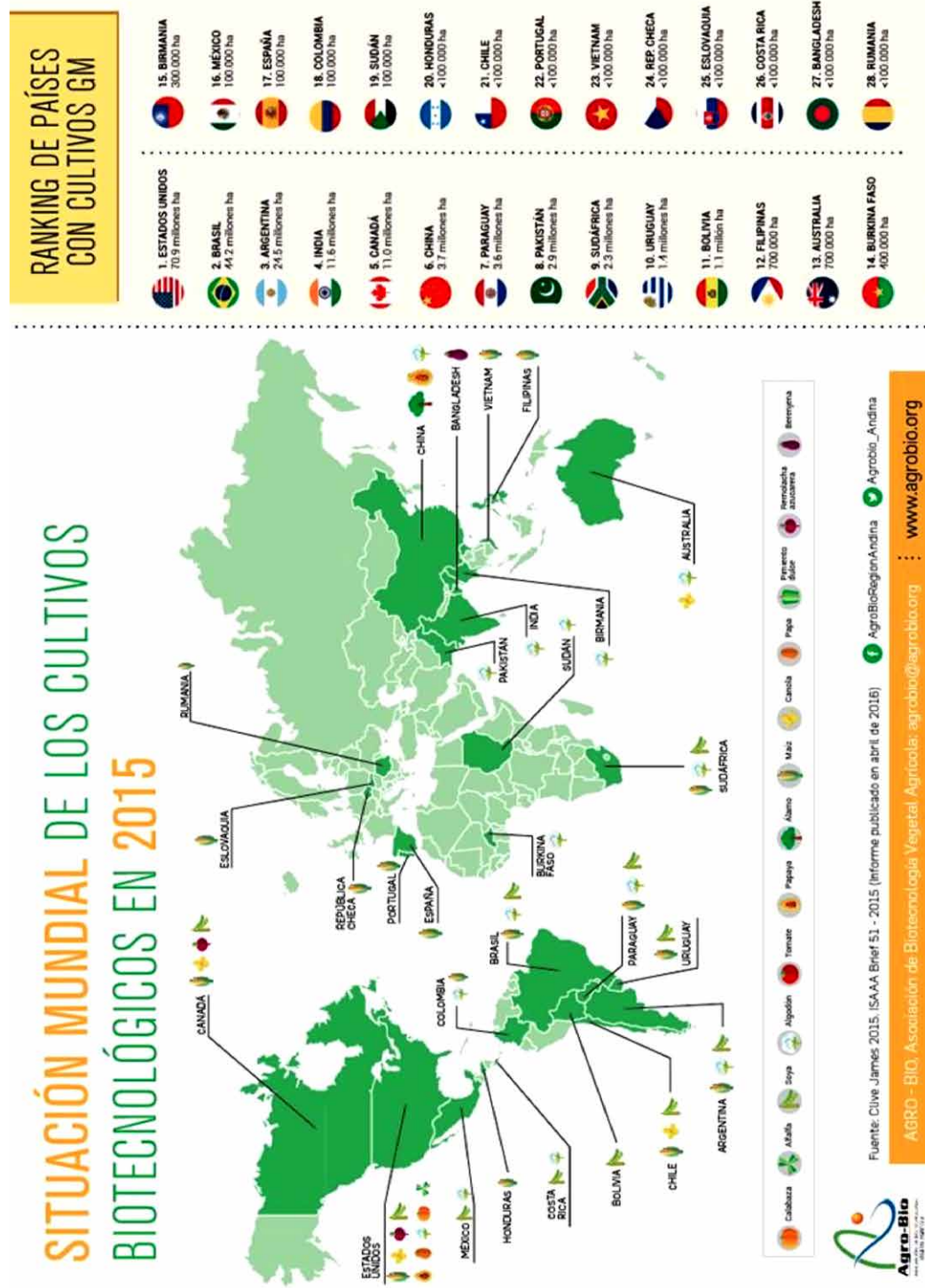


Figura 21. Situación mundial de cultivos transgénicos, 2015.

Fuente: <http://agrobio.org/agrobio/wp-content/uploads/2016/02/cultivos-transgenic-os-en-el-mundo-agrobio.jpg> (Consultada el 01/02/2017).

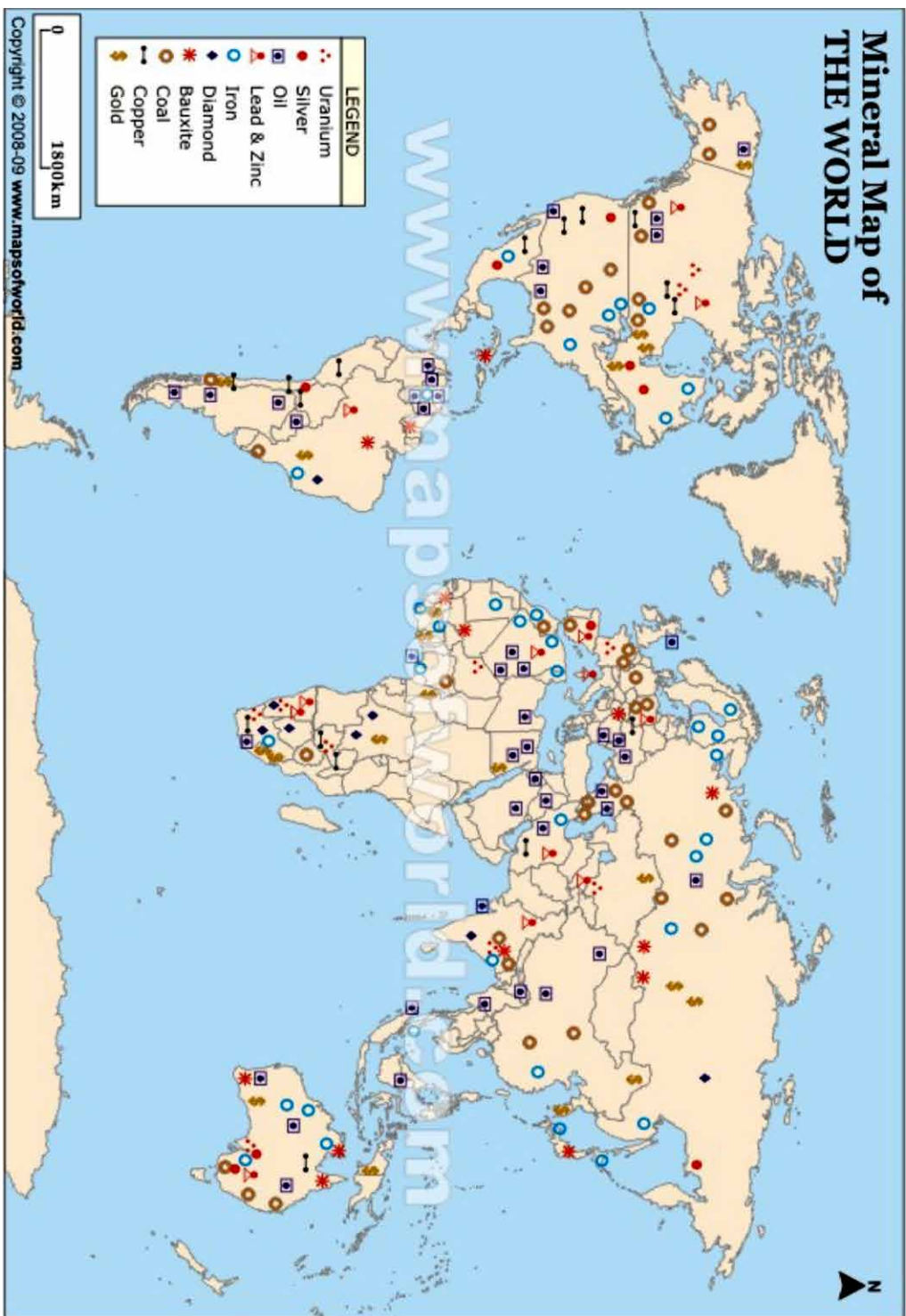
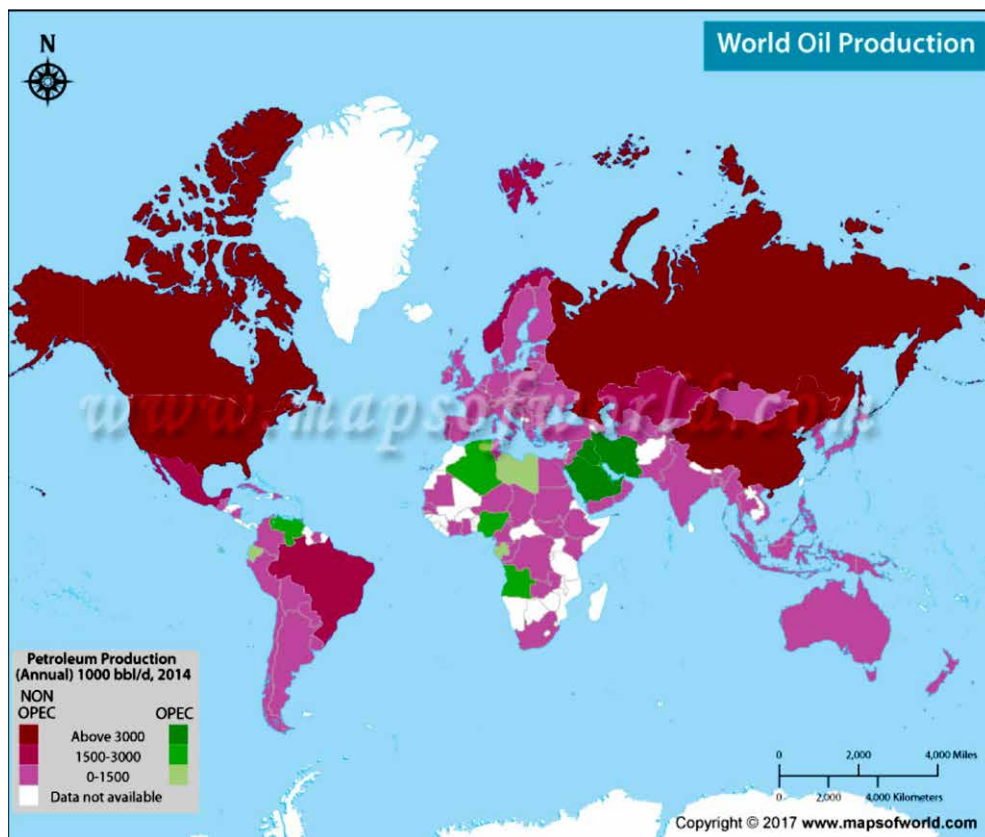


Figura 22.
Mapa de minerales en el mundo.

Fuente: <http://www.mapsofworld.com/world-mineral-map.html> (Consultada el 12/04/2017).

Figura 23. Países del mundo con producción de petróleo.



Fuente: <http://www.mapsofworld.com/thematic-maps/world-oil-production-map.html> (Consultada el 12/04/20).

hectáreas, mientras que Indonesia, con 73.000 nuevos casos de VIH en el 2015, aprobaba dos años antes, en el 2013, la comercialización de transgénicos³⁰. China e India cuentan, además, con extracción de diversos minerales.

Según los datos de la OMS, en la actualidad existen más de 36 millones de personas en el mundo que viven con VIH, de los cuales 15 millones reciben tratamiento antirretroviral³¹. En la figura 24, el color rosa más palido destaca los países que cuentan con una cifra superior a las 40.000 personas viviendo con VIH/sida en su territorio. Este color ocupa la mayor parte del mapa mundial y su presencia coincide con la de las zonas de extracción minera e hidrocarburofífera y en algunos casos,

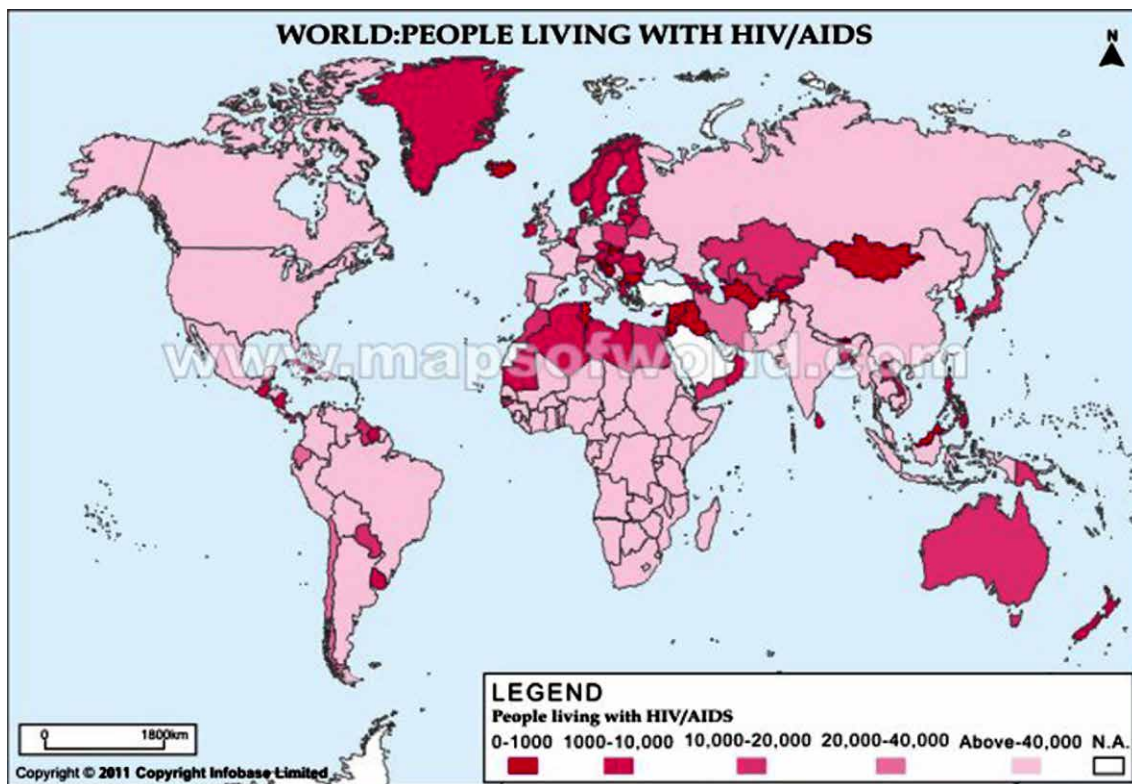
con territorios con cultivos transgénicos. En la tabla 2, observaremos con mayor detalle la relación entre cultivos transgénicos, VIH y contaminación ambiental.

4. Tóxicos, pruebas diagnósticas y medicamentos

Uno de los objetivos de partida era conocer qué aspectos influían, en las tres regiones seleccionadas, para que tuvieran la mayor concentración de casos VIH positivo y sida en sus respectivos países. En la literatura sobre sida, la mayoría de las hipótesis y afirmaciones sobre el porqué en unos territorios los índices epidemiológicos son más elevados que en otros, se asocian a aspectos sociales y culturales, alejando la posibilidad de un análisis epidemiológico de multi causalidad que tome en cuenta otros factores, como pueden ser el de la contaminación o las

30 <https://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/46/topfacts/pdf/Brief%2046%20-%20Top%2010%20Facts%20-%20Spanish.pdf> (Consultada el 08/05/2017).

31 <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs360/es/> (Consultada el 12/04/2017).

Figura 24. Mapa estimado de personas (adultos y niños) viviendo con VIH en el mundo.

Fuente: <http://www.mapsofworld.com/thematic-maps/world-people-living-with-hiv-aids-map.html> (Consultada el 12/04/2017).

posibles fallas de la prueba diagnóstica.

El constante aumento de los índices de cáncer en todo el mundo se evidencia en los datos epidemiológicos globales. Es actualmente la segunda causa de muerte en el mundo. En el 2015 hubo 8.8 millones de muertes por esta causa³² y en el 2018 aumentaba a 9.6 millones³³. En los cuadros epidemiológicos, muchos de estos datos aparecen desagregados en tipos de cánceres, sin permitir que en las tablas epidemiológicas se observe, a simple vista, el cáncer como primera o segunda causa de muerte. Cuando los enfermos diagnosticados VIH positivo mueren de cáncer, son registrados como caso sida. Así, en los protocolos médicos los distintos tipos de cánceres que aparecen en los

casos de enfermos de sida son considerados enfermedades oportunistas causadas por el VIH, contribuyendo con ello a enmascarar la verdadera magnitud del problema y el elevado y alarmante aumento de casos de cáncer en todo el mundo.

A lo largo de los últimos 20 años, el aumento de la incidencia y la prevalencia de enfermedades crónicas está relacionado, según algunos autores (Swanson *et al*, 2014, Robin 2012), con la alimentación. Una alimentación diseñada por las grandes corporaciones agroindustriales para ser consumida por la mayoría de la población. Al mismo tiempo, estas corporaciones impulsan a gran parte de los agricultores a utilizar el herbicida glifosato. Este herbicida fue introducido en 1974 junto con el cultivo de semillas transgénicas. Algunos estudios demuestran que el potente herbicida persiste

32 <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs297/es/> (Consultada el 17/04/2017).

33 <https://gco.iarc.fr/> (Consultada 04/08/2019).

en el suelo y el agua, con restos detectados en el aire, el agua, el suelo e inclusive en la lluvia (Scribner *et al.*, 2007, Majewski *et al.*, 2014, Chang *et al.*, 2011, Mercurio *et al.* 2014). Sus residuos se han encontrado en las hojas, en el tallo de plantas, en el orín de las vacas lecheras y en humanos (Kruger, *et al.*, 2013). En otros estudios, el glifosato se asocia con la generación de enfermedades relacionadas con disrupciones de los procesos metabólicos. Estos problemas del sistema endocrino llevan a múltiples enfermedades como diabetes, obesidad, cáncer (pecho, próstata, hígado, cerebro, tiroides, no-hodgkin, linfoma), osteoporosis, hipo e hipertiroidismo, infertilidad, defectos de nacimiento, autismo, alzhéimer, etc. (Samsel, *et al.* 2013, Marc *et al.* 2004, Thongprakaisang *et al.*, 2013, Cock *et al.*, 2012, Merlo, *et al.* 2010). En 19 estudios sobre animales que habían sido alimentados con soja y maíz transgénico se observaron los efectos negativos que presentaban en los riñones y en el hígado (Seralini *et al.*, 2011 en Swanson *et al.*, 2014: 10).

A todo lo expuesto hay que agregar que el diagnóstico para el VIH varía de un continente a otro y que es más fácil ser diagnosticado VIH positivo en África que en otro continente. En 1985, en Bangui, República Centroafricana, la OMS desarrolló una definición clínica del VIH/sida para África, ya que no se disponía de facilidad para la realización de pruebas diagnósticas de laboratorio. En la definición de Bangui los criterios diagnósticos para el sida son: fiebre prolongada de más de un mes, diarrea por más de un mes y pérdida de peso mayor al 10%. Como criterios secundarios, tos persistente por más de un mes que no corresponda a tuberculosis y que en el examen físico se encuentre dermatitis prurítica generalizada, herpes zoster, candidiasis orofaríngea, herpes, linfadenopatía. La sola presencia de sarcoma de Kaposi³⁴ o criptococosis se considera suficiente para diagnosticar sida. Dentro de esta definición tan sólo se debe contar con

dos signos mayores y uno secundario para ser diagnosticado de la enfermedad (WHO, 1986; Colebunders, *et al.*, 1987; Díaz, *et al.*, 1998; Ramírez Hita, 2016).

En 1989 en Caracas, Venezuela, la OPS desarrolló una definición clínica para ser utilizada en la Región Latinoamericana ya que se consideraba que, a diferencia de África, existían recursos diagnósticos serológicos disponibles en algunos países. La nueva definición debía ir acompañada de una serología positiva del VIH y debía tener en cuenta la radiología y el laboratorio clínico de los pacientes (PAHO, 1990; Fetcher, 1989; Díaz *et al.*, 1998).

En la siguiente tabla 1 podemos observar los síntomas y diagnósticos que se incluyen en la definición de Caracas para considerar que una persona tiene sida.

Tabla 1. Definición de Caracas revisada.

Síntomas y diagnósticos	Puntos
Sarcoma de kaposi	10
Tuberculosis diseminada/ extrapulmonar/pulmonar no cavitaria	10
Candidiasis oral/leucoplasia pilosa	5
Tuberculosis pulmonar cavitaria	5
Herpes zoster < de 60 años	5
Disfunción del sistema nervioso central	5
Diarrea > 1 mes intermitente o constante	2
Fiebre > 1 mes intermitente o constante	2
Perdida de eso > 10% del peso corporal	2
Astenia > 1 mes	2
Dermatitis persistente	2
Anemia, linfopenia, trombocitopenia	2

34 Sobre el sarcoma de Kaposi, véase : Afrasabi, *et al.*, 1986; Murray, *et al.*, 1988; Spornraft S, *et al.*, 1988; Archer, *et al.*, 1989; Friedman-Kien, *et al.*, 1990; Duesberg, 1998.

Tos persistente o neumonía no tuberculosa	2
Linfadenopatía > 1 mes (2 o más cadenas extrainguinales)	2

Fuente: Diaz, Lubian, 1998.

La definición de Caracas requiere diez puntos o más para definir un caso como sida. Es decir, que con el cáncer sarcoma de kaposi o tuberculosis con serología positiva de VIH, el paciente será diagnosticado caso sida. Sin embargo, los científicos disidentes de considerar el virus del VIH como el causante del sida, sostienen la multicausalidad de la enfermedad y la necesidad de un enfoque polifactorial. Además consideran que las pruebas diagnósticas presentan serias deficiencias, ya que al menos existen 70 excepciones en las que puede aparecer un diagnóstico positivo sin serlo, entre las cuales podemos encontrar la reacción cruzada ante una vacuna, artritis, gripe, el haber estado sometido a quimioterapia, etc. La malnutrición, tuberculosis o malaria puede dar falsos positivos (Papadopulos, Turner, *et al.*, 1993; Brink, 2000). Cuestionan, por tanto, los actuales criterios de sensibilidad y especificidad en el diagnóstico de la enfermedad (Ramírez Hita, 2016).

Los test diagnósticos que existen en la actualidad son: la prueba rápida, efectuada sin necesidad de laboratorio, fácil de aplicar y de resultado inmediato. Cuando éste es positivo, se confirma en el laboratorio a través de una muestra de sangre mediante el test de Elisa y, en caso de ser de nuevo positivo, vuelve a confirmarse con otra prueba de laboratorio, el *Western Blot*. Sin embargo, existen países que no aplican este método al no confiar en sus resultados. Por ejemplo, en Alemania está prohibida la prueba rápida indiscriminada y no se realiza la prueba del *Western blot* dado que consideran, al haber reportado falsos resultados, que no es específica. Utilizan la prueba de Elisa bajo parámetros clínicos tan solo cuando consideran que es necesaria, y no de forma rutinaria. En el caso de Inglaterra y

Gales el resultado positivo del test Elisa para el VIH no se confirma con el test de *Western blot*. En principio, el *Western blot* no es diferente al Elisa. En la prueba de anticuerpos del *Western blot* se pueden ver las proteínas del VIH en la tira reactiva con los anticuerpos en la sangre, mientras que con la prueba de Elisa las proteínas aparecen mezcladas. Además, el resultado del test del *Western blot* es interpretado de manera diversa en diferentes países. Es decir, que el resultado puede dar positivo en un país y negativo en otro (Brink, 2000, Ramírez Hita, 2016).

Los argumentos sobre la transmisión del virus llamado VIH que señalan Duesberg y Rasnick (1998), indican que existen suficientes evidencias científicas para no considerar el sida una enfermedad de transmisión sexual vírica y contagiosa. Contrariamente a lo esperado, la mayoría de trabajadoras sexuales no son infectadas por sus clientes (Rott-Bernstein, 1993; Fiala, Lingens, 1997 en Duesberg 1998). De la misma forma, las esposas de miles de hemofílicos estadounidenses con sida no han contraído la enfermedad de sus parejas (Duesberg, 1995; Duesberg, 1995a; Duesberg, 1996; Hodgkinson, 1996).

La enfermedad del sida es planteada como la sumatoria de una serie de enfermedades que ya existían anteriormente, aglutinadas bajo el nombre de sida (Neumonía, Herpes, Tuberculosis, Sarcoma de Kaposi, Toxoplasmosis, Criptococosis, Linfoma, Carcinoma, Leishmaniosis atípica diseminada, etc.). Los científicos disidentes de la versión oficial, biólogos, químicos, médicos, epidemiólogos a los que se sumaban periodistas de investigación y otros profesionales, asociaban las causas de la enfermedad denominada sida con personas que habían estado en contacto con productos tóxicos, fundamentalmente drogas y fármacos inmunodepresores (como el Popper, psicofármacos, etc.), o afectadas por la toxicidad medioambiental (contaminación radioactiva, etc.)³⁵.

³⁵ *House of Numbers : Anatomy of an Epidemic* (Consultada el 12/02/2016).

A partir de esta premisa, planteamos que, en los lugares con alta contaminación ambiental, no tan solo por la extracción de hidrocarburos y de minerales, sino también por la utilización de agrotóxicos, como el herbicida glifosato, genera entre otros efectos, el deterioro del sistema inmune de las personas que habitan esos territorios.

Nuestra hipótesis se aventura a relacionar la contaminación con el diagnóstico VIH positivo. Los tóxicos en los cuerpos de las personas que habitan en zonas de alta contaminación pueden estar dando falsos positivos o estar enfermando a causa de la contaminación y no del VIH. En el momento en que el test diagnóstico confirma la positividad, se recomienda en los protocolos médicos la administración del tratamiento antirretroviral. Los medicamentos antirretrovirales han generado los costos más altos del mercado mundial. Estos medicamentos provocan, como efectos secundarios, los mismos síntomas y enfermedades asociadas al sida³⁶.

En 1987, el director del *National Institute of Health* (NIH) de Estados Unidos declaraba que el medicamento Zidovudina o AZT había demostrado ser eficaz en personas con el VIH, en pacientes asintomáticos y en los afectados por el conjunto de síntomas relacionados con el sida (ARC). El estudio efectuado para otorgar la licencia del AZT se realizó en cuatro meses, patrocinado por el NCI y el laboratorio *Burroughs Wellcome*. En la investigación participaron 289 pacientes de los grupos de riesgo de sida. El estudio estaba diseñado para ser efectuado en seis meses, pero fue interrumpido a los cuatro ya que consideraron que los beneficios terapéuticos del AZT estaban claros con respecto al grupo placebo. En ese momento, tan sólo había muerto uno de los 145 pacientes que formaban el grupo al que se le aplicaba AZT y un total de 19 de los 137 que formaban parte del grupo placebo. Por tanto, el estudio concluyó que el AZT podía disminuir la mortalidad y se adjudicó la licencia al fármaco. Sin embargo,

a los 18 meses, el 32% del grupo original AZT había muerto, en comparación con el 35% del grupo placebo, cuyos miembros también habían recibido, por entonces y durante doce meses AZT (Fischl, *et al.*, 1989 en Duesberg, Rasnick, 1998:32).

Cuando apareció el sida, la *Food and Drug Administration* (FDA) decidió sacar el fármaco AZT, que se había descartado para el cáncer, para tratar el VIH. En ese momento el AZT se aprobó exclusivamente para casos extremos de sida. Un año después, el AZT fue oficialmente recomendado para ser administrado en personas diagnosticadas con VIH positivo a través del test diagnóstico. En 1994, el AZT fue propuesto como tratamiento para mujeres embarazadas para prevenir la transmisión del virus VIH de la madre al bebé, pese a que hasta esa fecha se había considerado contraindicado para embarazadas (Trillo, 2006).

En 1994, el estudio británico-francés Concorde, que incluyó 1.749 sujetos seropositivos homosexuales sanos, concluyó que el AZT no prevenía el sida mientras que aumentaba en un 25% la mortalidad en el grupo que recibía tratamiento en comparación con el grupo que no lo recibía. La conclusión del estudio desaconsejaba el uso temprano de AZT en adultos infectados por el VIH sin síntomas (Seligmann, *et al.*, 1994). Sin embargo, «La OMS recomienda una serie de medidas de prevención de la transmisión vertical, que incluyen la administración, tanto a la madre como a su hijo, de antiretrovíricos durante el embarazo, el parto y el puerperio o, en la mujer embarazada seropositiva, incluso de por vida, con independencia de su recuento de células CD4»³⁷ (Ramírez Hita, 2016).

La industria farmacéutica es, en Estados Unidos, el sector más rentable, un sector que es considerado tan estratégico como el del petróleo. El 60% de las patentes son propiedad de empresas de Estados Unidos, país de donde proceden los 50 medicamentos más recetados del mundo (Pignarre, 2005).

36 Véase el capítulo IV sobre medicamentos (Ramírez Hita, 2016).

37 <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs360/es/> (Consultada el 09/04/2015).

5. A modo de conclusión

Según los datos de la OMS, a finales de 2015 cerca de 36.7 millones de personas en el mundo vivían con VIH, de los cuales 18.2 millones, recibían tratamiento antirretroviral³⁸. El 70% está concentrado en el África subsahariana mientras que se estima que el conjunto del continente africano alberga el 30% de las reservas mundiales de minerales³⁹. Al mismo tiempo, Estados

Unidos encabeza la relación de países del mundo con el mayor número de hectáreas con cultivos transgénicos, con 70.9 millones de hectáreas, en tanto que cuenta con casi un millón trescientas mil personas afectadas con VIH y registra 50.000 nuevos casos cada año⁴⁰. En la tabla 2 se puede observar cómo varios de los países con el mayor número de hectáreas de plantaciones transgénicas son, a su vez, los que albergan el mayor número de afectados de VIH/sida.

Tabla 2. Número de hectáreas de plantación transgénica en países con mayor producción de transgénicos del mundo, los casos de VIH/sida y la población de estos países.

Países	Número de hectáreas plantadas con transgénicos, 2015 aprox ⁴¹ .	Estimación de personas viviendo con VIH 2015 ⁴²	Población 2015 ⁴³
Estados Unidos	70.9 millones	(sin dato) 1.252.890 ⁴⁴	320.896.618
Brasil	44.2 millones	830.000 ⁴⁵	207.847.528
Argentina	24.5 millones	110.000 ⁴⁶	43.416.755
India	11.6 millones	2.100.000	1.311.050.527
Canadá	11.0 millones	(sin dato) 75.500 ⁴⁷	35.825.000
China	3.7 millones	(sin dato) 780.000 ⁴⁸	1.373.490.000
Paraguay	3.6 millones	17.000	6.639.123
Paquistán ⁴⁹	2.9 millones	100.000	189.870.000
Sudáfrica	2.3 millones	7.000.000	54.957.000
Uruguay ⁵⁰	1.4 millones	10.000	3.431.555
Bolivia	1.1 millones	18.000	10.724.704
Chile	100.000 ha	32.000	17.948.141

Fuente: Elaboración propia en base al informe Prevention Gap Report, UNAIDS 2016, Servicio Internacional para la Adquisición de Aplicaciones Agro-biotecnológicas ISAAA, 2015 y datos demográficos.

38 <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs360/es/> (Consultada el 12/04/2017).

39 <http://www.africacuestiondevida.org/wp-content/uploads/2014/01/ExplotacionRecursosNaturales.pdf> (Consultada el 01/10/2015).

40 http://www.cdc.gov/hiv/spanish/pdf/spanish_library_hiv_at_Glance_US.pdf (Consultada el 01/10/2015).

En el año 2015, la superficie dedicada a los cultivos transgénicos alcanzó en todo el mundo la cifra de 179.7 millones de hectáreas, de las cuales 70.9 millones se cultivan en Estados Unidos⁵¹. Sudáfrica aparece en el cuadro con la mayor incidencia de VIH/sida, con siete millones, le sigue la India con más de dos millones, en tercer lugar Estados Unidos con un millón 252 mil casos, en cuarto lugar China, seguida de Brasil, Canadá, Pakistán, Bolivia y, en los últimos lugares, Paraguay y Uruguay. La mayoría de estos países son, además, productores de minerales. Sudáfrica posee el mayor yacimiento de oro del mundo. Brasil es el segundo mayor exportador mundial de hierro, encontrándose también el oro y el cobre como producciones mineras importantes de este país. Brasil pretende triplicar la producción de hierro, cobre y oro en menos de 20 años. La producción de minerales va en constante aumento en todo el mundo. Este incremento del extractivo va acompañado de un aumento en la contaminación del suelo, el aire y el agua. La alta toxicidad provocada por las extracciones mineras e hidrocarburíferas, sumada a la contaminación por agrotóxicos, lleva a un deterioro de la salud humana. Consideramos que el aumento de casos de personas afectadas por el deterioro de su sistema inmunológico está relacionado con el incremento constante de la contaminación ambiental.

En los tres casos analizados de Bolivia, Chile y Sudáfrica hemos visto que las zonas donde se concentra el mayor número de casos

de VIH positivo y las tasas más elevadas de mortalidad por sida se encuentran en territorios donde la extracción minera o hidrocarburífera están presentes, además de ser áreas agrícolas con cultivos transgénicos y utilización de agrotóxicos. Se debe considerar que las personas diagnosticadas con cáncer son tratadas por esta patología sin requerir la prueba del VIH, mientras que las personas primeramente diagnosticadas como portadores del VIH al presentar algún tipo de cáncer, en los datos epidemiológicos, se registra como caso sida. El aumento significativo en las últimas décadas de casos de cáncer puede estar repercutiendo en falsos diagnósticos del VIH. Ello está llevando a que cada vez, mayor número de personas en el mundo consuman los fármacos con el costo más elevado del mercado: los antirretrovirales.

Todos los interrogantes e hipótesis volcados en este artículo esperamos motive a otros investigadores a buscar, profundizar y demostrar con más datos la relación entre el sida y la contaminación, o proponer nuevas hipótesis a la visión hegemónica del sida.

6. Agradecimientos

Quiero agradecer el aporte y los comentarios del Dr. Oscar Lanza, Oriol Romani, José María Comelles, Isabel Sanz, Ángel Soler, Nazaret Rodríguez y a Constanza Forteza por el tiempo dedicado a la revisión del texto.

41 Fuente: <http://agrobio.org/agrobio/wp-content/uploads/2016/02/cultivos-transgenicos-en-el-mundo-agrobio.jpg> (Consultada el 01/02/2017).

42 http://www.unaids.org/sites/default/files/media_asset/2016-prevention-gap-report_en.pdf

43 www.datosmacro.com/demografia/poblacion/

44 Según datos del CDC, 2015. <http://www.cdc.gov/hiv/library/reports/hiv-surveillance.html> (Consultada el 11/04/2017).

45 A mediados del 2015 la cifra asciende a 620.000.

46 En el año 2014 el número de casos por VIH/sida en Argentina es de 110.000 según el Boletín sobre VIH/sida en Argentina 2014. Véase: http://www.msal.gob.ar/images/stories/bes/graficos/0000000601cnt-2015-01-29_boletin-epidemiologico-VIH-2014.pdf

47 Datos del año 2014 http://publications.gc.ca/collections/collection_2016/aspc-phac/HP2-25-2015-eng.pdf (Consultada el 11/04/2017).

48 El dato corresponde a la estimación del año 2011.

[http://unaids.org.cn/en/index/page.asp?id=197&class=2&classname=China%E2%80%99s+Epidemic+%26+Response+\(Consultada el 11/04/2017\) .](http://unaids.org.cn/en/index/page.asp?id=197&class=2&classname=China%E2%80%99s+Epidemic+%26+Response+(Consultada el 11/04/2017) .)

49 En el informe de ONUSIDA para el año 2009 Pakistán cuenta con una población estimada de 914.000 personas que se inyectan drogas.

50 <http://www.elpais.com.uy/vida-actual/mas-personas-conviven-VIH-uruguay.html> (Consultada el 05/09/2015).

51 <http://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/51/executivesummary/default.asp> (Consultada el 11/04/2017).

Bibliografía

Asociación Nacional de Productores de Oleaginosas (2014). Cultivo de Soya. Santa Cruz, Bolivia. p 1-28.

Brink, A. (2000). *Debating AZT. Mbeki and the AIDS drug controversy*. (Consultada el 11/02/2016) Disponible en: <http://www.virusmyth.com/aids/hiv/abdebating.htm>

Brink, A. (2010). *Poisoning our children. AZT in pregnancy*. (Consultada el 20/01/2015) Disponible en: <http://www.tig.org.za/PoC.pdf>

Catacora, G. (2009). La situación de los transgénicos en Bolivia. En: Edit. (América Latina la transgénesis de un continente. Visión crítica de una expansión descontrolada. Fundación Heinrich Böll y la sociedad científica latinoamericana de agroecología (SOCLA) pp 48-51.

Centers for Disease Control and Prevention. *HIV Surveillance Report, 2015*; vol. 27. Disponible en: <http://www.cdc.gov/hiv/library/reports/hiv-surveillance.html>. Published November 2016. (Consultada el 11/05/2017).

Chang, F. C., Simcik, M. F., Capel, P. D. (2011). Occurrence and fate of the herbicide glyphosate and its degradate aminomethylphosphonic acid in the atmosphere. *Environmental Toxicology and Chemistry*, 30 (3): 548-55

Clive, J. (2011). Global Status of Commercialized Biotech/GM Crops: 2011. *ISAAA Brief No. 43*. ISAAA: Ithaca, NY.

Cock, M., Mass, Y. G., Van de Bor M. (2012). Does perinatal exposure to endocrine disruptors induce autism spectrum and attention deficit hyperactivity disorders? *Acta Paediatrica*. 101 (8):811-819.

Colebunders, R. I., Greenberg, A., Nguyen-dinh, P., Francis, H., Kabote, N., Izaley, L., Piot, P. (1987). Evaluation of a clinical case definition of AIDS in African children. *AIDS (London, England)*, 1(3), 151-153.

Diaz, H. Lubián, A. (1998). Definición de caso y clasificación de la infección por VIH y SIDA. *Rev Cubana Med*, 37(3), 157-65.

Duesberg, P. (1988). HIV is not the cause of AIDS. *Science*, 241(4865), 514.

Duesberg, P. (1989). Human immunodeficiency virus and acquired immunodeficiency syndrome: Correlation but not causation. *Proc. Natl. Acad. Sci. USA*, 86(3), 755-764.

Duesberg, P. (1995). Foreign-protein-mediated immunodeficiency in hemophiliacs with and without HIV. *Genetica*, 95(1), 51-70.

Duesberg, P. (1995a). Is HIV the cause of AIDS? *Lancet*, 346(8986), 1371-1372.

Duesberg, P. (1996). Duesberg's questions. *C&EN* (March 25) 4, 40.

Duesberg, P. Rasnick, D. (1998). The AIDS dilemma: drug diseases blamed on a passenger virus. *Genetica*, 104(2), 85-132.

Fetcher, R. (1989). Diagnóstico. En: Fletcher R. Fletcher S. Wagner E. *Epidemiología Clínica*. 2 ed. (pp.56-7). Barcelona: Ediciones consulta.

Fiala, C., Lingens, P. (1997). *Leben wir gefaehrlich?* F. Dueticke Verlagsgesellschaft. Wien, Austria.

Fischl, M. Richman, D. *et al* (1989). Prolonged zidovudina therapy in patients with AIDS and advances AIDS related complex. *JAMA*, 262 (17), 2405-2410. doi: 10.1001/jama.1989.03430170067030.

Friedman-Kien, A, Saltzman, B. Cao Y., Mark, Mirabile, M. *et al.* (1990). Kaposi's sarcoma in HIV-negative homosexual men. *Lancet*, 335(8682), 168-169.

García Luengos, J. (2014). Explotación de los recursos naturales en África: La industria extractiva. REDES, ReSeT. (Consultada 22/02/2017). Disponible en: <http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/ExplotacionRecursosNaturales.pdf>

Hodgkinson, N (1996). *AIDS: The failure of contemporary science*. London: Fourth Estate.

Karim, S. S. A., Churchyard, G. J., Karim, Q. A., & Lawn, S. D. (2016). HIV infection and tuberculosis in South Africa: an urgent need to escalate the public health response. *The Lancet*, 374(9693), 921–933

Kruger, M., SchrodL, W. Neuhaus, J. Shehata, A.A. (2013). Field Investigations of glyphosate in urine of Danish dairy cows. *Journal of Environmental and Analytical Toxicology*, 3 (5): 186-192.

Majewski, M. S., Coupe, R., H., Foreman, W. T., Capel, P.D., (2014). Pesticides in Mississippi air and rain: a comparison between 1995 and 2007. *Environmental Toxicology and Chemistry*, 33 (6): 1283-1293

Manzur, M. I. (S/F) La situación de los transgénicos en Chile. En: Edit. (América Latina la transgénesis de un continente. Visión crítica de una expansión descontrolada. Fundación Heinrich Böll y la sociedad científica latinoamericana de agroecología (SOCLA) pp 52-57 Disponible en: http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/AGRO_Noticias/docs/libro_ogm_al_socla-rallt_091.pdf

Marc, J., Mulner-Lorillon, O, Bellé, R (2004). Glyphosate-based pesticides affect cell cycle regulation, *Biology of the Cell*, 93(3): 245-249.

Merlo, S., Spampinato, S., Canonico, P. L., Copani, A. *et al* (2010). Alzheimer's disease: brain expression of a metabolic disorder ¿ *Trends in Endocrinology and Metabolism*, 21(9): 537-544

Mercurio P., Flores F, Mueller J. F., Carte S., Negri A. P. (2014). Glyphosate persistence in seawater. *Marine Pollution Bulletin*, 85 (2): 385-390

Ministerio de Salud. ASIS. (2011) Análisis de Situación de Salud. Región de Salud Tacna. Dirección Ejecutiva de Epidemiología. Perú. Análisis de situación de salud. Región de salud Tacna. ASIS. (Consultada el 26/05/2017) Disponible en: <https://es.scribd.com/document/132290376/ASIS-TACNA-2011>

Ministerio de Salud. Secretaria regional Ministerial de salud. Región de Arica y Parinacota (2010). Diagnóstico de situación de salud Región de Arica y Parinacota. 2010. Documento elaborado por el Departamento Salud Pública y Planificación Sanitaria. Secretaria regional Ministerial de Salud, Región de Arica y Parinacota.

Ministerio de Salud. SEREMI (2012). Situación epidemiológica del virus de inmunodeficiencia humana en la Región de Arica y Parinacota. 1990-2011. Departamento de Salud Pública, Unidad de Epidemiología. Chile

Ministerio de Salud Gobierno de Chile (2012a). Departamento de Epidemiología. Informe vigilancia intoxicaciones agudas por plaguicidas. Chile: Ministerio de Salud.

Ministerio de Salud. Departamento de Estadísticas e información de salud DEIS (2014). Indicadores básicos de salud Chile 2014. Chile: Ministerio de Salud. (Consultada el 10/05/2017) Disponible en: <http://www.deis.cl/wp-content/uploads/2015/08/IBS-2014.pdf>

Ministerio de Salud Gobierno de Chile, ONUSIDA (2014). Informe Nacional de Progreso sobre Sida en Chile GARPR, 2014.

Ministerio de Salud de Chile (2015). Departamento de Epidemiología. División de Planificación Sanitaria. Informe Nacional: evolución de la infección por VIH/SIDA Chile 1984-2012. *Rev. chil. infectol.* [online]., vol.32, suppl.1 [citado 2017-05-03], pp.17-43. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S071610182015000100003&lng=es&nrm=iso.

Oficina de Estudios y Políticas Agrarias (ODEPA) (2014). *Una mirada a la industria semillera*. Chile: Ministerio de Agricultura. Gobierno de Chile.

Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH-SIDA (ONUSIDA) (2013). Informe Mundial. Switzerland: ONUSIDA.

PAHO (1990). Working Group on AIDS case definition. *Epidemiol Bull*, 10(4), 9-11. (Consultada el 12/02/2016) http://www1.paho.org/english/dd/ais/EB_v10n4.pdf

Papadopoulos-Eleopoulos, E, Turner, V y Papadimitriou, J (1993). Is a Positive Western Blot Proof of HIV Infection? *Biotechnology (N Y)*, 11(6), 696-707.

Pignarre, P. (2005). *El gran secreto de la industria farmacéutica*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Ramírez Hita, S. (2013) Problemas metodológicos en las investigaciones sobre VIH/SIDA en Bolivia. *Ciência saúde coletiva* [online]. Rio de Janeiro 2013, vol.18, n.5, pp. 1321-1329. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232013000500017&script=sci_abstract&tlng=es

Ramírez Hita, S. (2016) Cuando la enfermedad se silencia. Sida y toxicidad en el oriente boliviano. URV, España. Disponible en: <http://www.publicacions.urv.cat/lilibres-digitalis/antropologia-medica/11-antropologia-medica/616-cuando-la-enfermedad-se-silencia>

Robin, M. M. (2012) Nuestro veneno cotidiano. La responsabilidad de la industria química en la epidemia de las enfermedades crónicas. Península

Rott-Bernstein, R. (1993). Rethinking Aids: The tragic cost of premature consensus. New York: Free Press.

Samsel, A., Seneff, S. (2013). Glyphosate's suppression of cytochrome P450 enzymes and amino acid biosynthesis by the gut microbiome: pathways to modern diseases. *Entropy*, 15(4): 1416-1463.

Scribner, E. A., Battaglin, W.A., Gilliom, R. J. Meller. M.T (2007) Concentrations of glyphosate, its degradation product, aminomethylphosphonic acid, and glufosinate in ground and surface-water, rainfall, and soil samples collected in the United States, 2001-06S. Geological Survey Scientific Investigations Report 2007-5122

Seralini, G.E., Mesnage, R., Clair, E., Gress, S. *et al* (2011) Genetically modified crops safety assessments: present limits and possible improvements. *Environmental Sciences Europe*, 23:10

Seligmann, M., Warrell, D., *et al.* (1994). Concorde: MRC/ANRS randomised double-blind controlled trial of immediate and deferred zidovudine in symptom-free HIV infection. *Lancet*, 343 (8902), 871-881.

Shisana, O., Rehle, T., Simbayi, L., Zuma, K., Jooste, S., N Z, Onoya, D. (2014). *South African National HIV Prevalence, Incidence and Behaviour Survey, 2012*. Cape Town: HSRC Press.

Siches, E, Avilés, Cl. (2010). Análisis epidemiológico del VIH/Sida en la Región de Arica y Parinacota. Diferencias con el país 1987-2009. *Rev Chil Salud Pública*, 14(2-3), 271-290.

Swanson N, Leu A., *et al* (2014) Genetically engineered crops, glyphosate and the deterioration of health in the United States of America. *Journal of Organic Systems*, 9 (2), 2014, 6-37

Trillo, A. (2006). Decodificando el sida como un sistema inteligente de aniquilación. (consultada el 24/ 02/2015) Disponible en: <http://www.arsenalterapeutico.com/wp-content/uploads/2015/07/Decodificandoelvirusdelsida.pdf>

Thongprakaisang, S., Thiantanawat. A. Rangkadilok, N. *et al.* (2013) Glyphosate induces human breast cancer cells growth via estrogen receptors, *Food and Chemical Toxicology*, 59: 129-136

Turner, P. (1994). *I heard it through the Grapevine: Rumor in Africa-American culture*. Berkeley. University of California Press.

Joint United Nations Programme on HIV/AIDS (UNAIDS) (2016) Prevention Gap Report. Disponible en <http://www.unaids.org/en/resources/documents/2016/prevention-gap>

World Health Organization (WHO) (1986). Acquired immunodeficiency syndrome (AIDS) Workshop on AIDS in Central Africa, Bangui 22-25 October 1985. *Wkly Epidem Rec*, 44:342.