

Carmen Ibáñez (Universität zu Köln)

El cuerpo como evidencia: etnicidad y género en los Andes

Resumen

Más allá de pretender un ensayo victimizador y de denuncia, lo que me propongo es poner en el debate, las luchas creativas y de resistencia de cientos de indias y cholitas que *pasean sus cuerpos* por las céntricas calles de los diferentes centros urbanos, ya no solo de Bolivia, Guatemala, México y otros países latinoamericanos, sino que están presentes en Estados Unidos, Europa y otras partes del mundo; se han resistido a estar confinadas en ‚reservas‘, que es lo que desde diferentes instituciones no gubernamentales como estatales, se había pretendido a lo largo de estos años. En este, *pasear sus cuerpos*, estas mujeres interpelan, critican, cuestionan –entre otras muchas cosas– el sistema de globalización, así como la idea cosificadora de los indios y el vapuleado concepto de modernidad. Entiendo que la etnicidad no es sólo un asunto de ascenso social, de clase, de consumo, sino también, que se construye y expresa desde el deseo de los cuerpos, ya sea por el cuerpo de los del propio grupo o por los cuerpos ‚de los otros‘. Me interesa entonces, abordar la etnicidad desde el punto de vista de la expresión del deseo, explorando qué ideales sobre feminidad, deseo, y/o estética de los cuerpos se puede encontrar en los Andes y, la relación de estos ideales en un mundo globalizado, con esto último nos surgirá la pregunta ¿Por quién es deseable el cuerpo de una cholita o de una india?

Palabras claves: etnicidad, estética de los cuerpos

Introducción

*Me gustan las imillas alzadas,
las chotas boconas
y las cholos contestonas. [1]
(Galindo, "Descolonizar" 191)*

Hablar sobre mujeres en una sociedad como la boliviana, pero que bien podría ser también la sociedad ecuatoriana, peruana, guatemalteca y muchas otras sociedades latinoamericanas, es hablar de opresión, de discriminación, de acoso, es hablar de la lucha diaria contra la primacía de una forma de Estado machista y patriarcal; y si a esto le agregamos que los mencionados países son sociedades con una fuerte presencia indígena, entonces cabría acotarle el ingrediente de la etnicidad y ahí nos tocará hablar también de desprecio, de manipulación y de negación.

Más allá de pretender un ensayo victimizador y de denuncia, lo que propongo es poner en el debate, las luchas creativas y de resistencia de cientos de indias y cholos, [2] que pasean sus cuerpos por las céntricas calles de los diferentes centros urbanos, resistiéndose de esta forma a ser confinadas en ‚reservas‘, que es lo que se ha intentado a lo largo de estos años. En este, *pasear sus cuerpos*, estas mujeres interpelan, critican, cuestionan –entre otras muchas cosas– el sistema de globalización –que no sólo genera transformaciones en el ámbito de la economía, sino también en el de la re-producción cultural–, así como la idea cosificadora de los indios y el vapuleado concepto de modernidad.

En este contexto, me interesa abordar la etnicidad desde el punto de vista de la expresión del deseo [3]. Es decir, que la etnicidad no es sólo un asunto de ascenso social, de clase, de consumo, sino también que se construye y expresa desde el deseo de los cuerpos, ya sea por el cuerpo de los del propio grupo o por los cuerpos de ‚los otros‘. Aquí cabe preguntarnos, ¿Cuáles son los cánones de estética en los cuerpos femeninos en los Andes? ¿Están estos cánones inscritos en el concepto globalizador de belleza femenina? O ¿Por quién es deseable el cuerpo de una chola o de una india?

En el desarrollo del presente ensayo, intento responder a estas y otras preguntas. Para ello el punto de partida será la idea de que, si bien la globalización provoca inevitablemente cambios que tienden a una homogeneización cultural, pues lo que se globaliza no son únicamente las instituciones políticas y las estrategias económicas, sino también las ideas y los patrones socioculturales de comportamiento y del gusto (Huber 12) encontramos ejemplos concretos de resistencia a esta homogeneización. Así entonces, si la cultura de género hegemónica que vivimos nos reitera constantemente las representaciones de feminidad en torno a un ideal de belleza como norma, el cuerpo de las indias de los Andes se presenta como un ejemplo concreto de rebeldía e interpelación; no es una rubia delgada estilo Barbie el modelo a seguir, al contrario, es la redondez del cuerpo, las caderas anchas que tienen una relación directa con la fecundidad, las trenzas gruesas, los lunares en la cara, algunos de los rasgos sobresalientes de un tipo

de belleza que contradice con el impuesto. En este contexto, para el presente estudio voy a centrarme específicamente en la puesta en escena de las cholos e indias bolivianas.

Ni la duración de mi estudio, ni el espacio de este ensayo, me permiten abarcar con la profundidad que quisiera el desarrollo de cada uno de los temas que trato en este trabajo, pero no quería dejar pasar la oportunidad de llamar la atención sobre ellos y aportar todavía *más leña* al debate.

1. La presencia indígena: Ni allá lejos ni en otros tiempos

En Chile, Guatemala, Uruguay, Bolivia y otros países latinoamericanos con fuerte presencia indígena, se han seguido desde el propio Estado procesos tenaces de exclusión, negación, asimilación o incluso desaparición de los indios.

La historia de dominación de los indios en Bolivia tiene su propio correlato, la exclusión comienza por hacer invisible a una mayoría india en los censos, [4] más tarde se intenta marginalizar a esta población en “reservas” donde se aplica la política del *indio permitido* y después se intentará extinguirlo a través del mestizaje, no entendido como una hibridación, sino más bien como una asimilación que imita de manera lacónica *al otro*, al que no es indio (Rivera, “Indígenas y mujeres en Bolivia” 2). Se contribuye de esta forma sistemáticamente a mostrar a lo indígena como un tema de minorías exóticas, que son llamadas a cuidar de lo que *los no indios* destruyeron en nombre de la mentada modernidad.

Fue en nombre de esta modernidad, que en Bolivia por ejemplo, se han internalizado prácticas que ahondan más el problema del patriarcado en las comunidades indígenas del altiplano. A continuación citaremos dos casos que nos ayudan a ilustrar este problema, por un lado Arnold y Yapita (368) que nos dan cuenta de, cómo en los años setenta la cooperación internacional aplicó la fórmula del asistencialismo bajo el título de los polémicos Clubes de Madres, que reorientaron la valoración de actividades femeninas en torno a la crianza de los hijos y la maternidad, esto contribuyó a crear una imagen maternalizada de las mujeres, situación en la cual sus saberes como pastoras, tejedoras o comadronas se vieron desvalorizados, como resultado, dicen los autores, las mujeres se comenzaron a valorar por el número de hijos que tenían, pues es, a través de este papel, que tenían acceso a las “ayudas al desarrollo” (368).

Otro caso es el que cita Rivera (*Birlochas* 132), quien haciéndose eco de esta situación crítica el sistema de microcréditos, que según su estudio de caso, interfiere negativamente en los precursores del rico capital social del que las mujeres inmigrantes son portadoras, pues ponen como garantía de pago, a su círculo más cercano de parentela y compadrazgo, es decir, es la comadre (pariente espiritual), la que garantizará que la chola va a pagar la deuda. La autora nos explica que pese a las altísimas tasas de interés que se imponen en el –eufemísticamente llamado– crédito solidario, la cartera de bancos que ofrecen créditos de fácil acceso ha tenido

una tendencia creciente sorprendente, esto demostraría la demanda insatisfecha de los créditos para un tipo de clientes que han sido persistentemente excluidos de la población beneficiaria de créditos bancarios, puesto que la clientela de la banca boliviana fue tradicionalmente una élite criolla insolvente. En el artículo se remarca que el cumplimiento, puntualidad y solvencia en el pago de las cuentas por crédito, de parte de birlochas y cholos, muestra disciplina laboral, además de su tenacidad. Rivera (*ibíd*) nos advierte sin embargo, que este tipo de crédito privado encubierto de asistencialismo (sic) se realiza bajo un complejo mecanismo de opresión e intervención cultural que crea más males que los que resuelve.

Vemos con ambos ejemplos de qué forma la patriarcalización de las estructuras sociales penetra en las comunidades ya sea rurales, como en el caso de Arnold y Yapita (367) o en las comunidades urbanas (Rivera 132-33), en ambos casos, el asistencialismo sostiene a la patriarcalización, condicionando y moldeando el accionar de estos grupos.

En el campo histórico, Barragán (62) reflexiona sobre la creación del término *chola*, pero no sólo como concepto o término, sino que lo analiza desde la puesta en escena del personaje, la autora señala que en el siglo XIX las indias que llegaban a las ciudades fueron obligadas a transformar sus ropas, un proceso que intentaba imitar las usanzas de la élite y que terminó representando de forma arcaica y caricaturesca a esta imitación. Así entonces, la adopción de una pollera, en tanto se dejan las faldas de tejido, la adopción del mantón, como una imitación a la mantilla andaluza importada por la colonia, o el uso del emblemático sombrero borsalino, son elementos que visten a una etnicidad que afirma ambiguamente las diferencias de gesto; las indias del siglo XVIII se caracterizaban por el uso del *acsu*, la *lliqlla* y la *ñañaca*, [5] y fue recién a comienzos del siglo XIX cuando paulatinamente van dejando de tenerlas, así entonces las cholos re-estilizan sus ropas, por un lado para diferenciarse de las indias y por el otro para heredarles un posicionamiento social a sus hijos, esto último actúa bajo la lógica de que los hijos ya no tendrían que pagar tributo *como indios* dando así inicio a un ascenso social. Aquí la historiadora nos plantea la pregunta ¿por qué las mestizas pobres no siguieron imitando la moda de las clases altas españolas?, tras un análisis reflexivo, Barragán (*ibíd*) afirma en su publicación, que es posible que las cholos hayan tomado conciencia de alguna manera, sobre su rol intermediario y hayan preferido ser la élite de lo indio-campesino que el escalón más bajo de lo español-mestizo.



Foto 1: Cholas paceñas bailan en la entrada del Carnaval Andino en Tarija .
Fotografía de C. Ibáñez

Hoy en día, son las cholas por ejemplo en La Paz, capital política de Bolivia, las dueñas y señoras de los sectores más lucrativos de la economía nacional, Toranzo (643) denomina a este efecto “burguesía chola”; aunque en este punto cabría subrayar que si bien estas mujeres pueden ser un ejemplo de la emergencia de un sector con alto poder adquisitivo, son también un ejemplo de que el colonialismo interno (cf. Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*) como el patriarcado pervive en el país. Sino, cómo se explica que estas mujeres no tengan ninguna representación en las llamadas cámaras de comercio del país, ni en los círculos institucionales de negocios.

En este contexto, es importante señalar que el camino para que en Bolivia hoy hablemos de un cambio de actores en la política –donde electores mayoritariamente cholos e indios votan por un igual– es precisamente porque estos actores fueron capaces de romper e interpelar con su cotidiano vivir la forma institucionalizada y por tanto cosificadora de *lo indígena*, que se traduce en ver a los indios como minorías exóticas y ancladas en un pasado inmemorial y son ellas, las indias, las que le ponen rostro a esta indianidad que se intenta invisibilizar, ellas con sus polleras, mantillas, trenzas y sombreros viven en las ciudades, no se confinan a las “reservas”, ni viven en un sólo espacio, son migrantes itinerantes que tienen propiedades en la zona Norte de Tarija, en El Alto, en el barrio Plan 3000 en Santa Cruz pero también en Buenos Aires, en Madrid, en Virginia o BÉrgamo. [6] Su potencial como portadores de formas alternas de modernidad y de comunidad es una fuente inagotable para el devenir de los tránsitos en donde se desarrollan y recurren a la creatividad y el ingenio para enfrentarse a las diferentes formas de dominación a la que están expuestas de doble manera, por ser indias y por ser mujeres.

Es en ellas, en quienes recayeron de forma directa los efectos de las reformas y contra-reformas que se aplicaron en nombre del desarrollo (Ibáñez 60-63). En el caso boliviano, el tema del machismo y el patriarcado, afecta también a los movimientos sociales, así entonces en un país privilegiado por la acción de sus organizaciones populares, cuyos objetivos se basan en la clase social, la etnia y hasta la construcción de nación, son muy pocos los que incluyen el tema de género dentro de sus demandas, aun cuando la mayoría de estos movimientos tienen una importante participación de mujeres. La presencia de las mujeres en los movimientos sociales bolivianos no se traduce en su mera presencia, sino también en el uso de lógicas de enfrentamiento y resolución de conflicto propio de las mujeres, como por ejemplo cuando transportan en sus *aguayos* las piedras para bloquear caminos, [7] o los víveres para hacer las ollas comunes que servirán como abastecimiento en los momentos de emergencia pero también cuando sobreponen el asalto verbal al físico cuando les toca enfrentarse a la policía. [8] El rechazo a la igualdad de género entre la cúpula dirigencial, pasa por todas las ideologías y corrientes. La denominada izquierda, a mediados de los ochenta no fue capaz de asumir el liderazgo de mujeres para intentar revitalizar la COB (central obrera boliviana), en vez de ello se centró en una lucha masculina de poderes, perdiendo así su legitimidad en un momento de emergencia social, como fue la imposición del Decreto de Ley 21060, que abrió al país a la economía de libre mercado.

La izquierda boliviana ha vivido durante años en la idea de que una vez superada la lucha de clases, la desigualdad de género iba a desaparecer como inferencia, aunque en su forma más conservadora, se ha llegado a presentar al tema de género como *una forma de distracción del verdadero problema*. Esta forma de entender el problema de desigualdad de género, ha sido heredado y perpetuado por el movimiento indígena, claro que con sus respectivas variantes, pero que coincide en el hecho de enfocar el tema de igualdad de género como una distracción proveniente desde *afuera*. En este sentido, aunque la afiliación tanto en organizaciones populares como en movimientos sociales es de igualdad nominal entre hombres y mujeres, en la práctica son *ellos* quienes ocupan la mayoría de las veces –sino siempre– los puestos de dirigencia, por tanto los de decisión. A los ojos de una dirigente sindical que lo explica en primera persona, el problema seguiría la siguiente lógica:

[Una mujer] antes de ser dirigente es socialmente y culturalmente designada mujer. Cuando le pregunté a un dirigente de la asociación Tiwanacu de ¿por qué siempre eligieron a varones como dirigentes principales? Él me respondió: „Porque los hombres tienen más tiempo, ser dirigente implica responsabilidad, dar tiempo y dinero. Y una mujer, generalmente, no tiene ese tiempo porque tiene que estar atendiendo a la familia“. Socialmente la mujer es considerada MUJER, cuando es una buena madre, una buena esposa. Lo que implica que antes de ser dirigente ella tiene que ser mujer. Y no solo no descuidar a los hijos, en especial

cuando tienen corta edad, sino tampoco descuidar al marido. Lo que no ocurre con los hombres, ellos no llegan a las reuniones, ni a vender con sus hijos, socialmente no es responsabilidad de ellos. Antes de que una sea elegida como dirigente (principales), tiene que llenar ciertos valores sociales, tiene que ser una mujer respetable, aunque eso no dice en los estatutos orgánicos, pero si le da responsabilidad, legitimidad ante las bases. Si has cumplido tus deberes de mujer tienes derecho a acceder a algunas estaciones de poder. Pero esos mismos deberes encargados sólo a ella son los que la encarcelan. El deber construido para que sea mujer, le aprisiona a lo que es mujer. Una persona aprisionada en el ámbito privado, y si se le permite salir, primero tiene que cumplir con todas sus obligaciones socialmente asignadas. (Sarzuri)

Comprendemos entonces, que el tema de entender a la mujer como un actor político activo, pasa porque sus demandas deban estar directamente relacionadas con sus roles de esposas pero sobre todo de madres, así entonces, sus luchas se restringen a las demandas en el ámbito privado.



Fotografía 2: Protesta para el aumento de prediarios en la cárcel de San Pedro en La Paz
Fotografía de C. Ibáñez

Los movimientos sociales bolivianos se caracterizan por una puesta en escena organizada y que apela a los sentimientos de solidaridad de quienes observan esta puesta en escena, en este sentido, Arnold y Spedding (30) hablan del *marianismo*, que es una forma que actúa bajo la lógica de apelación al sufrimiento, es así que se recurre a marchas que duran días y que se las hace a pie, a huelgas de hambre, a crucifixiones, etc., en estas formas de protesta serían las mujeres las llamadas a ponerle cuerpo a esta apelación al sufrimiento, así lo confirma otra dirigente sindical en la siguiente cita:

Las mujeres tenemos que marchar. Al mismo tiempo estamos sosteniendo nuestro hogar, si venimos desde nuestras comunidades a pesar de estar cansadas tenemos que ser cocineras y realizar las ollas comunes para todos nuestros compañeros. Señores dirigentes y caudillos si tomarías en cuenta a tus compañeras, a tus hermanas para realizar y hacer un paro cívico e indefinido, marchas indefinidas sería diferente, planificada con creatividad no pasaríamos tanta hambre, las protestas, las marchas serían efectivas y creativas como anhelamos, como soñamos las mujeres, encaminaríamos para recuperar nuestros recursos naturales, una convocatoria hecha por nosotras y con nuestras propuestas hacia la Asamblea Constituyente. (Alegre 1)

Cuando nos detenemos en el estado de la cuestión sobre los movimientos sociales en Bolivia, vemos muy poco escrito por ellas y sobre ellas. Arnold y Spedding (32-40) precisamente tematizan sobre la falta de investigación en este campo, el de la participación política de las mujeres y que, como observamos en la cita, queda mucho, desde el lado femenino por decir, interpelar y criticar a sus compañeros de lucha.

El Gobierno de Evo Morales, revolucionario en algunos aspectos, ha sido patriarcal y machista en temas de género; cabría reconocerle el hecho inédito de que en su primera gestión haya nominado a tres mujeres con pollera como ministras, sino fuera porque este tema tiene sus aristas como vamos a explicarlo en el siguiente párrafo, y también por sus constantes desagrazos, ya sea en aras de un humor, que la mayoría de las mujeres en el país no terminan de comprender o de unas afirmaciones, que viniendo del personaje público más importante del país, cobran todavía más importancia.

Tener más mujeres en el parlamento boliviano o mujeres con pollera como ministras u otros puestos de decisión no solucionan ni de lejos el problema de desigualdad, pues estas mujeres –las que ocupan espacios de poder– no siempre defienden demandas a favor de las mujeres, es más, en muchos casos se observa una posición servil y de acomodo a un discurso que privilegia al hombre solo por ser hombre. Frente al exceso de alusiones de carácter machista por parte del Presidente del país pero también de otras importantes autoridades; como el Alcalde de una de las ciudades más importantes de Bolivia, Santa Cruz, que llegó incluso a tocamientos públicos a una periodista; mujeres públicas, con aparente poder –al menos de palabra– no sólo no se han pronunciado sino que incluso han salido en defensa del aludido, por eso y más nos hacemos eco de las palabras de Galindo (*Entrevista personal*) “ninguna mujer por el solo hecho de ser mujer representa a las mujeres” y añadiría, mucho menos representa a las mujeres si su posición frente al problema es dócil, complaciente y de encumbrimiento.

Si vemos algunos ejemplos de las alusiones políticamente incorrectas, a lo que otros le podrán poner la etiqueta de *chiste*, con las que Morales se ha referido a las mujeres en los años de su mandato, quizás tengamos material suficiente para abrir un nuevo campo de

estudio dentro de lo que puede considerarse como humor. Algunos ejemplos de este extraño humor del Presidente de Bolivia los brinda Fernando Molina en un artículo para *El País*: por ejemplo cuando en un discurso público en el 2008 dijo: “Yo dije alguna vez que acabo mis años de gestión con mi cato [superficie] de coca, mi quinceañera y mi charango”; en otra ocasión, durante una visita a un pozo petrolero en el 2012, preguntó a dos jóvenes “[Son] Perforadoras o perforadas, díganme”. En un acto público dijo también que “Cuando estuve en Cochabamba las compañeras me decían: ‘Mujeres ardientes, Evo presidente’, ‘Mujeres calientes, Evo valiente’, ‘Mujeres aguantan, Evo no cansa’. Y agregó además que: “Cuando voy a los pueblos, quedan todas las mujeres embarazadas y en sus barrigas dice ‘Evo cumple”.

Desde mi posición personal, y siguiendo a Galindo („Respuesta a Walter Chávez“) acotaríamos que, un chiste machista no es un chiste, es un acto de machismo.

2. La homogeneización del deseo

A diferencia de los conquistadores más tradicionales, nosotros no estamos contentos simplemente con subyugar a los otros. Nosotros insistimos en que sean como nosotros.
(Robert Steel –ex-vicepresidente de Goldman Sachs– citado en Huber 13).

En la cultura, el rechazo a la globalización se debe básicamente –aunque hay que decir también que existen muchas otras razones– a un supuesto proceso de homogeneización. Se asume que durante el proceso de homogeneización ciertas prácticas culturales son irradiadas desde los centros hegemónicos, hacia las regiones más remotas del mundo y llevando a una pérdida de las identidades locales, con la inevitable consecuencia de la unificación cultural, no sólo del consumo sino también del gusto. En este sentido, hoy se habla por ejemplo de la „mcdonalización“ (Ritzer), [9] como sinónimo de la nivelación cultural causada por la globalización. El autor hace una analogía del proceso social actual con la lógica de producción de la multinacional de comida rápida Mc Donald’s, e identifica a éste como un fenómeno que, cada vez en mayor medida, invade las sociedades actuales; el autor critica que esta forma de producción prioriza la eficacia y se establece un culto fanático a la velocidad y a lo que es rentable. El problema teórico principal de percepciones como las de Ritzer (*ibíd*) es que entiende a la cultura como una forma pura y homogénea, sin dar lugar a mezclas e híbridos. Sin embargo, y en coincidencia con Huber (18), cabría también acotar que la difusión de determinados productos alrededor del globo no significa que éstos sean siempre recibidos pasivamente, al contrario, los flujos culturales transnacionales se acomodan a situaciones locales muy variadas y el proceso de la integración global incentiva también a múltiples respuestas, en este escenario, se subestima la elasticidad, la resistencia y el dinamismo de las culturas indígenas por ejemplo, en su capacidad de adecuar

las importaciones culturales a su contexto y de darles a éstas un significado cultural diferente, en vez de absorberlas pasivamente.

Ritzer no toma en cuenta a los países donde no existe McDonald's o donde quebró, como el caso boliviano. Las culturas en realidad nunca son puras, homogéneas y aisladas sino híbridas, heterogéneas y multiculturales y esto lo vemos ya con el tema de la imposición del catolicismo en la época colonial, y cuyo fruto es una forma *sui generis* de catolicismo que se vive en los Andes, donde por ejemplo se han fundido y confundido, dioses, ritos y fechas; como un ejemplo que nos permite graficar más claramente lo que queremos decir, mencionaremos a la Fiesta de las Ñatitas en la ciudad de La Paz.



Fotografía 3: Ñatitas, bendecidas y adornadas
Fotografía de R. Stresing

La Fiesta de las Ñatitas es celebrada cada 8 de noviembre, allí se engalanan cráneos humanos con flores, gorros, hojas de coca, cigarrillos y hasta lentes de sol. A estos cráneos humanos se les atribuye poderes milagrosos, como ahuyentar a los ladrones o en su caso, hacerles devolver los bienes robados. Para una cultura ancestralmente de comerciantes como son los habitantes de los Andes, esto cobra mayor importancia. Mientras más macabramente haya sido la muerte del extinto dueño del cráneo, mucho más milagroso se lo considera. Aunque desde la jerarquía eclesiástica hay un discurso de condena a esta fiesta, en la práctica la iglesia católica participa muy activamente de la ritualidad, pues estas Ñatitas son bautizadas en sendas misas previo pago, lo que ayuda en el generoso engorde a unas arcas ya de por sí bastante bien alimentadas. Vemos pues, cómo una fiesta, que integra elementos, para algunos macabros, como los cráneos, ritos católicos como la misa, pero también ritos indígenas como el *pijcheo*, [10] nos muestran la resistencia a una forma ortodoxa de catolicismo y que mantiene vivas tradiciones

ancestrales pero que al mismo tiempo, es una dicotomía que nos enfrenta en la medida en que somos una fusión de ambas imágenes culturales.

Así pues, las inevitables tendencias a la homogeneidad de la globalización tienen su contraste en la adaptación selectiva de los flujos transnacionales por culturas locales, en este contexto podríamos redondear que la globalización con sus múltiples facetas contrapuestas si bien destruye, pero a la vez reconstruye, formas de identidad cultural; García Canclini las llamará „culturas híbridas“ en su texto homónimo, Featherstone hablará de las „terceras culturas“, para el caso boliviano autores como Toranzo, Sánchez, Tapia, Zabaleta, Rivera (*Violencias (re) encubiertas*) entre otros, hablarán de “mestizaje”, “cultura ch’uje”, “sociedades abigarradas”, etc., la idea es que hay la emergencia de algo nuevo que se produce de la interacción entre lo global y lo local con constelaciones socioculturales nuevas y diferente de sus raíces.

Ya aterrizando en el tema que nos ocupa en el presente ensayo diremos que, dentro del intento de homogeneización cultural, el ideal de belleza cobra un lugar privilegiado y más cuando de lo que hablamos es de los cuerpos. Entonces ¿Cómo tendría que ser el cuerpo de una mujer para ser deseable? La estética de hoy privilegia la armonía de un cuerpo delgado, sin grandes curvas y, por ende, de apariencia algo débil, éstos son pues los atributos de *la mujer deseable*. En nuestras sociedades actuales caracterizadas por una exigencia cada vez mayor, la obtención de cuerpos perfectos, bellos y saludables, parece ser el objetivo fundamental de la existencia de los sujetos, críticamente Butler, en su obra *El género en disputa*, señala la imposibilidad de teorizar sobre la performatividad del género al margen de los regímenes sexuales reguladores, en este contexto parece cada vez más difícil la existencia de sujetos que *desde el pasear de sus cuerpos* interpelen, refuten y reivindiquen una otra forma de belleza.

Las cualidades de una mujer bella, alta, muy delgada y de rasgos delicados, impuesto por la cultura hegemónica, está muy lejos del concepto de belleza que culturas milenarias como las de los andes tienen en su imaginario colectivo. Los patrones impuestos de belleza promueven la discriminación hacia quienes no cumplen con las características impuestas, así entonces, en sociedades heterogénas como las andinas, y más concretamente la boliviana, los elementos discriminatorios hacia las mujeres indígenas se vuelven cotidianos y traspasan los tópicos de discriminación pues ya no sólo sería por su condición de indias sino también de *feas*.

3. El cuerpo como evidencia

La gradual migración del campo a la ciudad ha configurado entre las mujeres indígenas diversas transformaciones del canon del prototipo de la belleza femenina, éstos van modificándose de acuerdo al estrato social y/o los espacios económicos donde van integrándose, pero todavía mantienen su esencia del *ser indios* allá por donde aparezcan.

Dentro del imaginario colectivo andino, la belleza está en función de la abundancia, es decir, una mujer apreciada es aquella que sin necesidad de ser obesa, luce rellena y fuerte, una imagen que está en directa relación con la reproducción y la sobrevivencia. Así también es muy valorado el tema del cabello, largo y grueso, y para el caso de las cholitas, los lunares en la cara. Muy poco se ha investigado sobre las nociones de estética en los pueblos indígenas latinoamericanos y mucho menos si de lo que hablamos es de mujeres, para el caso boliviano, uno de los pocos que ha trabajado en el tema es Rivero, quien hace sus observaciones en pueblos amazónicos, el autor señala que, como estos pueblos se encuentran en permanente lucha por la sobrevivencia, la mujer flaca es percibida como alguien que ni aporta utilidad ni belleza, pues éste último estaría en función a la prosperidad. Tratándose de comunidades itinerantes, que se mueven de un espacio a otro de manera planificada, es preciso que la mujer resista con fortaleza los continuos recorridos, siendo capaz de cargar sus pertenencias y a los hijos. Para el caso andino, Guaygua expresa que la estética está orientada a la gordura, convirtiéndose en un patrón muy fuerte vinculado al éxito, en este contexto, el uso de la pollera, la manta y el sombrero no es bien visto si quien lleva las prendas es una mujer muy delgada. Otro elemento de singular importancia es el cabello, que es el sinónimo de abundancia y prestancia y que se sustenta en la lógica de que cuanto más largo se tiene da mayor presencia, esto en cuanto a las largas trenzas que se observan en las mujeres más cercanas a los mundos rurales y/o indígenas y, sobre la vestimenta, Cárdenas agrega que la pollera es un símbolo de prestigio entre las mujeres de las clases subalternas bolivianas, sobre todo porque es más caro que usar vestido. En los andes bolivianos, tanto en el área rural como en el urbano, mostrar la piel no se considera erótico, pues la idea del desnudo no está asociada a lo sexual, [11] las mujeres indígenas llevan mucha ropa, mientras mejor situación social y económica tenga una mujer, entonces lleva más enaguas.

La pollera es, sin duda, el símbolo de la lucha por la indianidad en la Bolivia urbana, no es poco optar por vestir mantilla y cinco enaguas en ciudades tropicales como Santa Cruz, Bermejo, Yacuiba o la región del Chapare con temperaturas que superan los 35 grados centígrados con 90% de humedad, lo cual hace de las prendas de una cholita un traje sofocante durante la mayor parte del año; y por otro lado, los conflictos regionales que en ciudades como Santa Cruz y Tarija han desencadenado en una suerte de acoso y estigmatización hacia los inmigrantes de las Tierras Altas, [12] pero que se ensaña con más fuerza en las mujeres porque como dice De La Cadena, ellas son las más indias y por tanto, con su puesta en escena le recuerdan a las élites de estas ciudades la esencia india del país, esencia a la que ellas tanto le huyen y niegan.

Vestir como cholita tampoco es fácil ni barato, podría incluso ser interpretado como símbolo de opulencia si consideramos que un traje completo puede llegar a costar a partir de 270 euros en adelante, una suma considerable si se toma en cuenta que el salario mínimo en Bolivia es de 197 euros. [13] A partir de allí existe todo un espectro de consumo que alcanza grandes despliegues

de lujo –un mantón de lana de vicuña, el material más codiciado, puede llegar a costar más de 900 euros–, hoy en día, se cuenta por ejemplo con pasarelas y diseñadores especializados en el diseño de ropa para cholos.

Desde muy temprana edad las niñas bolivianas, como muchas otras en el mundo, están expuestas a una imagen de lo que es la norma de la belleza femenina, y ésta llega a través de las muñecas Barbie por ejemplo. Una muñeca, que representa a una mujer, rubia, alta, y de unas medidas desproporcionadas e inhumanas, una representación corporal totalmente opuesta a las de sus madres y abuelas indias, que son más bien de formas redondas, cabellos negros y con unas facciones que poco tienen que ver con las ofrecidas por la muñeca de la firma Mattel. La *blancura* (sic) se presenta entonces, como un objeto del deseo, en este sentido Canessa (74) dice que hay poca evidencia en Bolivia de que los hombres mestizos y los criollos encuentren a las indias físicamente atractivas –es mucho más probable que expresen lo contrario–, el autor como Galindo (95), hablan de cómo las indias a través de la historia, son representadas como sexualmente disponibles a mestizos y blancos desde los tiempos coloniales; Silverblatt (66) sin embargo, nos alerta de que este hecho viene de mucho más atrás, ya desde los tiempos del incario, donde las mujeres además de haber sido masivamente violadas, fueron también entregadas a los conquistadores en señal de alianza política. De esto deduciríamos entonces, que el uso de mujeres fue una práctica política altamente legítima y por eso se infiere que el patriarcalismo no es una importación de los colonizadores, sino que alimentó una práctica que ya se vivía en los pueblos indígenas.

Sobre el significado y el valor social a nivel erótico de un cuerpo indio, Galindo (*Descolonizar* 104) nos habla de una “domesticación colonial del deseo erótico”, que se traduce en mestizaje y que ella prefiere llamar *bastardismo*, pues según apunta:

Es una respuesta visceral a la fracasada tesis del mestizaje, un mestizaje que jamás fue tal porque lo que gobernó el país desde su nacimiento fue la prohibición de enamorarte del indio, de la india, del moreno, de la morena, del cholo de la chola. Hubo mezcla, sí, pero siempre tatuada de humillación y menosprecio. [...] La encarnación de la virtud, de la belleza y la santidad como exclusividad de la mujer blanca, “hija de familia”, introduce un patrón racista en los conceptos sociales de belleza que pervive hasta nuestros días con muchísima vitalidad y toxicidad. La mujer blanca es bella y el acceso a ella es símbolo de poder, la “mujer morena” es fea y disponible y el acceso a ella es irrestricto (*ibíd*)

Es pues en este contexto que la autora sin tapujos nos describe, el cómo se ha construido el erotismo hacia el cuerpo de la india, en contraposición al de las *no indias*, [14] y que entabla una relación directa hacia la disponibilidad sexual.

Para ilustrar mejor el tema del erotismo en los andes, o sea, del cuerpo que se desea, nos referiremos al hecho de que en el mundo andino, rural como urbano, las paredes de espacios como los restaurantes están plagadas de imágenes de mujeres *blancas* desnudas; casi todos los calendarios de productos alcohólicos, presentan este tipo de imágenes, es cierto que últimamente han presentado imágenes de modelos con ropas indígenas estilizadas, pero hasta cuando van disfrazadas estas mujeres no son indias sino que están disfrazadas. En síntesis diremos que “un cuerpo erótico de mujer es un cuerpo de mujer blanca” (Canessa 81).

Reflexiones finales

En un contexto, que como hemos descrito hasta aquí, es hostil climatológica, económica y socialmente para la puesta en escena de las cholitas y las indias en Bolivia, cabría preguntarse ¿Por qué estas mujeres mantienen las vestimentas que las delatan como tal?. Pensamos que *pasear sus cuerpos de indias* es un acto de resistencia, de interpelación y de crítica a una sociedad que nos impone un modelo de belleza homogeneizante. Nos parece importante hablar del ingenio con que la etnicidad sobrevive, para ello presentamos el caso de las cholitas e indias en Bolivia, ellas trasladan la ritualidad heredada por generaciones a las ciudades practicando el *ayni* para sus fiestas por ejemplo, ellas alimentan las relaciones de parentesco a través del *compadrazgo*, una forma de crear redes que les ayuda en el cuidado de los niños, ellas juegan al *pasanaku* como un medio de ahorro, una forma que se desvincula de la lógica del banco y que funciona más bien a través de la confianza; estas son –entre muchas otras– algunas de las formas creativas a las que recurren para la sobrevivencia de su etnicidad.

El sufrimiento es una suerte de mecanismo redentor cuando hablamos de lo indígena y más si lo hacemos sobre las mujeres indígenas en Bolivia, autoras como Spedding o Galindo hablan del marianismo o de la redención respectivamente, ambas hablan de una lógica de sufrimiento que constituye, es decir, que si eres mujer, sufrir machismo y violencia es lo que te constituye en ser mujer. No pretendo, relativizar el peso del acoso, la humillación y toda clase de degradaciones que sufren las mujeres en el país y en otras partes del mundo, pero creo que hay que llamar sobre el campo de las resistencias y estrategias creativas de sobrevivencia cultural que mujeres como las cholitas e indias en Bolivia están poniendo en cuestión. Ellas, desde sus mantas, polleras, trenzas y/o sombreros son un ejemplo concreto y práctico de interpelación de esa idealización de víctimas, de sujetos inertes y pasivos. Su puesta en escena, las muestra, en cambio, como actores sociales que han sido capaces de repensarse y a sí mismas, aportándonos –desde sus polleras, sus mantas, sus mandiles y sombreros– un elemento clave en las luchas reivindicativas de los indios: la resistencia.

Finalmente, vemos que estas mujeres en su vida “concreta, simbólica y material” (Lozada 5), están lejos de ser meros complementos o soportes afectivos de sus parejas, al contrario, ellas

proveen –desde sus puestos de mercado, desde sus trabajos semi-esclavizados de empleadas domésticas, desde sus restaurantes y chicherías y otras muchas posiciones– a la construcción de una sociedad que las usa y las estigmatiza.

Notas

[1] *Imilla* en quechua significa niña. En el contexto cotidiano boliviano se lo utiliza con tono despectivo. Chota, en cambio, es un término acuñado por Silvia Rivera y que se refiere a las mujeres que dejaron las polleras. Y las cholos son las indias urbanas que utilizan polleras, en el desarrollo del presente ensayo profundizamos más en el término.

[2] Considero que el término indígena es un tema importado y utilizado estratégicamente en el discurso político de la llamada ayuda al desarrollo. Dicho esto, me permito el uso de la palabra indio, como un referente de rebeldía e interpelación al uso del discurso indigenista y recurro a la siguiente cita para reafirmarme, “como indios nos han dominado, como indios nos vamos a liberar” (Juan de la Cruz Villca, líder katarista, en Ticona 68).

[3] Sobre la etnicidad entendida desde el consumo cultural, hago un análisis más riguroso en mi libro *Consecuencias políticas de la migración interna en Bolivia*, en la parte referida a “diversidad y heterogeneidad pero ante todo migrantes”.

[4] Rivera (“Indígenas y mujeres en Bolivia” 6) dice que “Desde los censos de 1976 y 1992, así como en la elaboración del ‘Censo Indígena’ de Tierras Bajas (1993-95) la etnicidad ha sido consistentemente restringida e invisibilizada”. Para más detalle, véase el propio Censo Indígena de Tierras Bajas (1996) auspiciado por el PNUD.

[5] “Él acsu o urcu, en aymara, era una prenda constituida por dos piezas rectangulares cosidas que envolvían el cuerpo de los hombros a los tobillos quedando fuera los brazos. Se sujetaban en los hombros con tupus. Las lliqllas o isallo, en aymara, constituían el manto de las mujeres (T. Gisbert et al. 65-67). Las ñañacas constituían una especie de pequeñas mantillas que se colocaban en la cabeza (M. Money, 1983)” (cf. Gisbert et al. y Money, en Barragán 23).

[6] Sobre el tema, ver Marzadro.

[7] Mantas tejidas que llevan en sus espaldas a modo de mochila, que bien puede usarse para trasladar objetos o para cargar a los bebés.

[8] Sobre el tema, ver Arnold y Spedding.

[9] Mi primer acercamiento al sugerente libro de Ritzer fue a través de Huber, quien utiliza la lógica del autor para un interesante análisis sobre la sociedad del consumo en un mundo globalizado.

[10] El pijcheo es una práctica andina, en la cual se mastica coca que se dulcifica con lejía.

[11] Sobre el tema, ver Canessa.

[12] En ciudades como Tarija y Santa Cruz, desde sus respectivos Comités Cívicos, se dio rienda a un discurso xenófobo, que hacía alusión a la identidad regional como blanca y en oposición a la identidad de las Tierras Altas.

[13] Para más referencia, ver el artículo de Vargas en *Página Siete* (02.05.2015)

[14] Es importante ser cuidadoso cuando se habla de blanco en Bolivia como una categoría racial. „Blanco“, en el contexto boliviano, se refiere sobre todo a una categoría social, dado que la élite „blanca“ boliviana es compuesta de descendientes de españoles, árabes, croatas, alemanes, italianos y de muchas otras nacionalidades y grupos étnicos (a veces con alguna bisabuela india – empleada domestica del patrón – en la historia familiar), que no siempre cumplen con el concepto de „blanco“ común como se entiende en Europa o Estados Unidos, por ejemplo.

Bibliografía

- Alegre, Florentina. "Solamente somos un tumulto de defensa para facilitar el paro." *Mujeres Creando*. 1 Ene. 2005. Web. 10 Ago 2015.
- Ariñez, Rubén. "Evo, el que más años gobernará a Bolivia." *La Razón*. 22 Ene. 2015. Web. 15 Ago. 2015.
- Arnold, Denise y Alison Spedding,. *Mujeres en los Movimientos Sociales en Bolivia 2000-2003*. La Paz: CIDEM/IICA, 2005. Impreso.
- ___. "Género, etnicidad y clases sociales: La mujer en los movimientos sociales y movimientos de mujeres." *Bolivia en movimiento: Acción colectiva y poder político*. Coord. Jesús Espasadín y Pablo Iglesias. Madrid: El viejo Topo, 2007. 155-188. Impreso.
- Arnold, Denise y Juan Yapita. "Los caminos de género en Qaqachaka: saberes femeninos y discursos textuales alternativos en los Andes." *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. Comp. Silvia Rivera. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, 1996. 303-392. Impreso.
- Barragán, Rossana. "Entre polleras, lliqllas y ñañaacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república." *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. Comp. Silvia Arze et al. La Paz: IFEA/HISBOL, 1992. 85-127. Impreso.
- Butler, Judith. *El género en disputa*. México: Paidós, 2001. Impreso.
- Calés, Soledad. "Por la boca muere el Evo." *El País*. 27 Feb. 2012. Web. 15 Ago. 2015.
- Canessa, Andrew. "El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales." *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Comp. Peter Wade et al. Colombia: Colección Lecturas CES, 2008. 69-104. Impreso.
- Cárdenas, Cleverth. "¿Políticas culturales otras? La organización de sentidos desde los actores sociales de la festividad del Gran Poder." *Tinkazos*. Nov. 2008. Web. 14 Sep. 2015.
- Efe. "Critican a Evo Morales por entonar coplas machistas durante el carnaval." *La Razón*, Madrid, 22 Feb. 2012. Web. 14 Sep. 2015.
- ___. "Evo un feminista que cuenta chistes machistas." *El Deber*. 17 Feb. 2012. Web. 14 Sep. 2015.
- Featherstone, Mike. "Global Culture: An Introduction." *Global Culture*. Ed. Mike Featherstone. Londres/Nueva Delhi: Thousand Oaks/Sage, 1990. 1-14. Impreso.
- Galindo, María. "Respuesta a Walter Chávez, el rabioso." *Página Siete*. 4 Mar. 2015. Web. 14 Sep. 2015.
- ___. *Entrevista personal*. Mayo 2014.
- ___. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar*. La Paz: Mujeres Creando, 2013. Impreso.
- García Canclini Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990. Impreso.
- Guaygua, Germán. *Las estrategias de la diferencia: construcción de identidades urbanas*

- populares en la festividad del Gran Poder*. La Paz: IDIS-UMSA, 2001. Impreso.
- Guaygua, Germán, Ángela Riveros y Máximo Quisbert. *Ser joven en el Alto. Rupturas y continuidades en la tradición cultural*. La Paz: PIEB, 2000. Impreso.
- Huber, Ludwig. *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado. Estudio de caso en los Andes*. Perú: IEP, 2002. Impreso.
- Ibáñez, Carmen. *Consecuencias políticas de la migración interna en Bolivia. El caso de la zona Norte en Tarija*. En imprenta, 2016.
- Lozada, Blithz. "Comentarios bibliográficos. Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonia de los años 90." 1997. Web. 1 Dic. 2015.
- Marzadro, Mirko. "Formación de territorios migratorios. El caso de los cochabambinos de Bérnago." *Paper Serie*. Italia: UNESCO/SSIIM, 2009. 3-51. Impreso.
- Molina, Fernando. "Evo Morales: 'No quiero pensar que ustedes es lesbiana'." *El País*. 18 Nov. 2015. Web. 1 Dic. 2015.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo / Programa Indígena/Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales. *Primer censo indígena rural de tierras bajas*. La Paz: PNUD, 1996. Impreso.
- Ritzer, George. *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel Sociedad Económica, 1996. Impreso.
- Rivera, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Edit. Piedra Rota, 2010. Impreso.
- . "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy." *Willka*. 2.2 (2009): 201-24. Impreso.
- . "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". *Aportes Andinos*. 11 (2004). 1-15. Web. 15 Oct. 2014.
- . *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: Aruwiwiri, 2003. Impreso.
- . *Birlochas. Trabajo de mujeres, explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz: Mama Huaco, 2002. Impreso.
- Rivero, Wigberto. *Sexualidad y Sociedad en los indígenas amazónicos*. La Paz: Carrera de Antropología UMSA, 1995. Impreso.
- Sánchez, Mauricio. "Aproximaciones a la estética chola. La cultura de la warawa en Bolivia, a principios del siglo XXI". *Estudios del noa*. 13 (2014): 5-31. Web. 10 Sep. 2015.
- Sarzuri, Guadalupe. "Participación política de la mujer en las Asociaciones de Comerciantes. ¿Cómo participar si te encuentras atrás de unos hombres parados?". *Mujeres Creando*. 2005. Web 3 diciembre 2012.
- Silverblatt, Irene. *Luna, sol y brujas. Género y clase en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1995. Impreso.

- Spedding, Alison. "Investigaciones sobre género en Bolivia. Un comentario crítico." *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Comp. Denise Arnold. La Paz: CIASE/ILCA, 1997. 53-74. Impreso.
- Tapia, Luis. "Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política." *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*. 18 (2009): N.p. 17 Feb. 2009. Web. 10 Sep. 2015.
- Ticona, Esteban, comp. *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, qhichwanaka yatxatawipa, lup'iwipa*. La Paz: Yachaywasi, 2003. Impreso.
- Toranzo, Carlos. *Rostros de la democracia: una mirada*. La Paz: Plural, 2006. Impreso.
- Vargas, Natalí. "Decretan 8,5% de incremento y el salario mínimo sube a Bs 1.656." *Página Siete*. 02 May. 2015. Web. 10 Sep. 2015.
- Zabaleta, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural, 2008. Impreso.

Suggested Citation:

Ibáñez, Carmen. "El cuerpo como evidencia: etnicidad y género en los Andes." forum for interamerican research 10.2 (Nov 2017): 66-84. Available at: www.interamerica.de