

MURURATA

REVISTA DE LA FUNDACIÓN SARTASXAÑANI "CIAT"

AÑO 2

Nro.2



LAS CHOLAS EN LA HISTORIA DE BOLIVIA

La Paz-Bolivia

2019

MURUTA
REVISTA DE LA FUNDACIÓN SARTASXAÑANI
AÑO 2 Nro.2

Lucio Mamani Callisaya

Director del Centro de Investigación Académica Taypi

Comité Editor

Ramiro Fernández Quisbert

Portada

Mujeres de distintas regiones de Bolivia, fotografía extraída del blog,
titicacaencanto.blogspot.com

Depósito Legal: 4-3-17-17

Dirección Provincia Ingavi, Tiwanaku, 14 de septiembre

Celular: 71254168

Correos: revistamururata10@gmail.com

La Paz- Agosto-2019

Edición Digital

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL

Carlos Salas, Quispe

WARMIS VALIENTES: LA CHOLA Y LA REVOLUCIÓN SOCIAL EN BOLIVIA

Ramiro Fernández Quisbert

LA CHOLA PACEÑA EN SU ROL DE TRABAJADORA

Raquel Villca Beltrán y Víctor Gabriel Castel Uría

LA CHOLA EN LA PRODUCCIÓN BIBLIOGRÁFICA BOLIVIANA

Hilda Irenia Chura Coyo

HACIA LA POSIBILIDAD DEL MALLQUI CONTEMPORÁNEO

Ramiro Bello Gómez, Alejandro Coca Portugal

HIJOS BASTARDOS EN LA COLONIA

Lucio Mamani Callisaya.

JÓVENES Y LA REPRODUCCIÓN DE LA MASCULINIDAD

Edwin Choque Marquez

Reseñas

Luis Tapia. El momento constitutivo del capitalismo boliviano

Ramiro Fernández Quisbert

PRESENTACIÓN

El primer número de la revista Mururata, fue una apuesta ideológica, elegimos conscientemente, poner en el centro de atención y de reflexión a la historia de la mujer, para comprender los procesos de cambio que se dieron al respecto de la participación de la población femenina, en la sociedad boliviana. Ahora, en la revista nro.2, ponemos énfasis en la mujer de pollera, la mujer aymara, quechua, afroboliviana y la mujer de tierras bajas, porque su presencia en las luchas sociales y políticas fue y es siempre relevante.

Nuestro interés es sacar a la luz historias muchas veces olvidadas, de mujeres que asumieron la defensa de sus propios derechos y los de su familia, más allá de su participación en el ámbito doméstico y que incursionaron en la vida sociopolítica, marcando hitos fundamentales para las historias locales de los pueblos en Bolivia.

Aquí rememoramos las historias de las mujeres cholas, de la india chola, la chola amestizada, la chola comunicadora, la chola política, la chola cachascanista, la chola dirigente y la chola empresaria y aburguesada. Escribimos de mujeres como Manuela Gandarillas, la chola que lideró la resistencia ante los chapetones en la coronilla, en la independencia, de aquellas cholas tarijeñas que acompañaron a sus compañeros en la V división del ejército boliviano, de las rabonas, de las cholas anarquistas lideradas por Petronila Infante, de las Claudinas, es decir, de cholas retratadas en la literatura nacional, de la Miskisimi y de la Chaskañawi o de la Watawara. Y de las cholas de las luchas sociales, de María Barzola, la chola abnegada de la masacre minera de Cataví de 1942, y de la Remedios Loza, la chola que fue la primera parlamentaria en nuestro país, de la Leonilda Zurita, la chola rebelde del chapare, que capacitó a las mujeres para defender la hoja sagrada y para la toma del poder, de la Silvia Lazarte que condujo la Asamblea Constituyente y de las cholas Bartolinas, que hacen sentir su presencia rebelde en la historia de la Bolivia reciente.

El material que presentamos escudriña el pasado y presente de esta participación de mujeres aguerridas, que día a día enfrentaron una incansable lucha por salir

adelante pese a la estigmatización de su imagen y cultura, por el sistema patriarcal, pero además, por las mismas mujeres de clase media blanco-mestiza que las utilizan de empleadas domésticas, trabajadoras en el ámbito de la producción, el comercio o los servicios, y logran sus propias libertades a costa del sacrificio de mujeres indias, cholas, chotas pobres.

El primer artículo de Carlos Salas Quispe nos presenta una reflexión sobre la participación de las mujeres en el parlamento, "Representación Política de las mujeres indígenas en la Asamblea Legislativa Plurinacional". En el segundo artículo del historiador Ramiro Fernández Quisbert, se reflexiona sobre el papel político de la mujer en la historia contemporánea de Bolivia " La Chola y la revolución social en Bolivia".

En el tercer artículo de los universitarios Raquel Villca Beltrán y Víctor Gabriel Castel Uría, se ahonda en la participación de la chola en el área laboral y en general en la economía, "La Chola Paceña en su rol de trabajadora". En cuarto lugar, presentamos el trabajo de la bibliotecóloga y archivista Hilda Irenia Chura Coyo, ." *La Chola en la producción bibliográfica boliviana*" el mismo que hace una relación de lo escrito sobre el tema, hasta la fecha, pero además nos presenta un pequeño catálogo de las investigaciones realizadas en torno al tema por los investigadores nacionales y extranjeros.

En el quinto artículo de Ramiro Bello Gómez, Alejandro Coca Portugal, se explora la posibilidad de liderazgo comunal que busca comprender las nuevas dinámicas del proceso de autonomía indígena, en el marco de la última legislación sobre este tema, "Hacia la posibilidad del Mallqui contemporáneo". En el sexto artículo de Lucio Mamani Callisaya se escudriña en papeles coloniales el tema de los hijos mestizos y la inserción de ellos en la sociedad colonial, " *Hijos bastardos en la Colonia*". En el séptimo artículo Edwin Choque Marquez explora un tema también vinculado al género y la permanente reflexión sobre la relación entre varones y mujeres en las nuevas generaciones, que tienen distintas miradas sobre la sociedad boliviana; "Jóvenes y la reproducción de la masculinidad". Finalmente presentamos reseñas de libros de circulación nacional donde Invitamos a la lectura de este material y que

el mismo apoyo a la reflexión de los colectivos de mujeres organizadas. A partir de este número les anunciamos que podrá verse colgada la edición en línea, búsqúenos en

Comité editor

REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL

Carlos Salas Quispe

Resume

Las mujeres Indígenas ascendieron a la función pública en los diferentes niveles de gobierno, a través del cargo sindical, dirigentes comunales, autoridades comunales y originarias de las organizaciones sociales. Es decir, si no fuera el sindicalismo, no ocuparían espacios laborales, en las instituciones públicas del Estado Plurinacional de Bolivia, también las legislaciones bolivianas protegen a las mujeres Indígenas y no indígenas y respaldan su participación política. Por otra parte, algunas mujeres Indígenas siguen careciendo de formación académica, eso es detonante para la ocupación de puestos laborales de altos mandos y mandos medios, creemos para estos cargos se necesitan capacidades intelectuales y meritorias. Respecto a la canalización de demandas sociales, tienen débil articulación para buscar nuevos acercamientos para el desarrollo material e idea de progreso, muchos de los servidores son funcionales al gobierno, es decir, obedecen órdenes y se basan en el marco de la disciplina partidaria, por permanecer en el puesto laboral, caso contrario, son echadas del trabajo con cualquier argumento.

Palabras claves: Representación política-mujer indígena-discriminación-sindicalismo- militante partidaria- función pública-carrera política-dirigencia sindical.

Introducción

El presente estudio aborda el tema de la representación política de mujeres Indígenas en la Asamblea Legislativa Plurinacional en la coyuntura actual, concretamente en el Estado Plurinacional de Bolivia, en el nivel central de gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS).

El abordaje del tema de estudio, remarca que con la participación política de las mujeres indígenas, lograron consolidar o no, el nuevo Estado Plurinacional de

Bolivia, y posteriormente lograron encaminar la protección de los derechos fundamentales de las mujeres indígenas, por otra parte, me refiero a que con la participación de las mujeres lograron canalizar y atender las demandas sociales de las poblaciones más vulnerables.

Metodología de la investigación

Para el estudio se ha utilizado el método cualitativo y cuantitativa, también se ha acudido a la revisión hemerográfica, archivos, libros, periódicos y páginas de internet. Por otra parte, también realice algunas entrevistas a los dirigentes sindicales y comunarios de base, de los municipios del Puerto Mayor de Carabuco y Ancoraimes del departamento de La Paz, para viabilizar la presente investigación.

El estudio es explicativo y analítico, es decir, buscamos comprender cómo las mujeres indígenas de las comunidades rurales, ocupando el cargo *dirigencial sindical* ascendieron a la función pública a la Cámara de Diputados y Senadores en la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia.

Resultados y hallazgos

Desde este punto de vista, existen pocos estudios relacionados a la temática, *representación política de las mujeres Indígenas en la Asamblea Legislativa Plurinacional*. Por su parte, cabe mencionar que en épocas de los gobiernos tradicionales, tampoco las mujeres Indígenas tenían una articulación, o sea, no participan con frecuencia en la carrera política, en muchos casos no ocupaban puestos laborales de altos mandos, sin duda alguna, se las discriminaba por su condición de ser mujer.

En ese sentido antes del año 2006, la mujer indígena era discriminada en los diferentes ámbitos, laborales, educativos, económicos, culturales, procedencia socio cultural, nivel de embarazo y entre otros ámbitos. Desde el 2006, paulatinamente recién tuvo la oportunidad de activarse políticamente en diferentes niveles de gobierno los ciudadanos/as Indígenas y posteriormente las mujeres de

pollera de la región del Altiplano y del trópico de Cochabamba, particularmente organizaciones y Federaciones Cocaleras.

Por su parte cabe remarcar, que recién a principios del año 2010, la mujer ejerció el derecho de ciudadanía, participando en las diferentes instancias y niveles de gobierno de alternancia y paridad, gobierno Central, Departamental y Municipal, por lo tanto:

“Hay todo un esfuerzo importante por hacer para que la mujer decida tener una participación mucho más activa y ejerza su ciudadanía, pero eso pasa por lo que llamamos violencia silenciosa contra la mujer”, señaló. Esta “violencia” se encubre en la ausencia de recursos económicos, la condición indígena, el rol de madre, la falta de independencia económica y el acceso a la educación, entre otros factores, que son los “limitantes” con los que deben lidiar las mujeres, explicó la exdiplomática.

Los militantes partidarios, vinculación partidaria y simpatizantes a la función de gobierno Nacional, Movimiento al Socialismo lograron activarse a la Carrera política para representar a las organizaciones sociales, Bartolina Sisa y Trópico de Federaciones Cocaleras de Cochabamba y a otras federaciones campesinas.

La paridad en la ley vigente, encaminó el derecho de las mujeres indígenas sean tomadas en cuenta su participación política, y estas mujeres eran dirigentes sindicales de organizaciones sociales, que a través del sindicalismo dirigencial ascendieron al cargo de funcionario público en la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia en la cámara de Diputados y Senadores actualmente, y representan a sus organizaciones sindicales.

“El articulado 11 de la Ley de Régimen Electoral estipula que en las listas de candidatos a legisladores nacionales y subnacionales “se respetará la paridad y alternancia de género entre mujeres y hombres”. Así, el Tribunal Supremo Electoral (TSE), en 2014, diseñó un sistema informático que garantizó este requisito.”

Los estudios del autor, Quispe, Carlos David, sostienen que las mujeres indígenas de diferentes etnias culturales surgieron a través de la dirigencia sindical y manera gradual ascendieron a ser electas diputadas y senadoras en el parlamento boliviano. A pesar, de que los hombres machistas pretendían siempre manipular a las mujeres por el nivel de instrucción alcanzada. Varias de ellas, eran marginadas por el nivel de educación alcanzada, nivel expresión, nivel de embraço y nivel de procedencia rural.

Desde el punto de vista, algunos ciudadanos dirigentes sindicales de las comunidades altiplánicas sostienen y relatan, que las mujeres solamente están por calentar el asiento nomas y levantar la mano nomas, perciben salarios jugosos, capacidad no tienen ni siquiera estando en el parlamento pueden gestionar proyectos sociales para las comunidades altiplánicas para el desarrollo de nuestro pueblo. Lo más probable, es que los partidos políticos, tienen sus propias normas y leyes se basan en la conducta de disciplina y obediencia partidaria los funcionarios públicos electos, de lo contrario, son destituidos del cargo que ocupan con cualquier argumento.

Por una parte, un ciudadano común y corriente sostenía que los cargos públicos deberían las mujeres preparadas académicamente, que lleve a cabo el desarrollo material e idea de progreso en los diferentes ámbitos. Respecto el conductor del motorizado consultado relataba de esta manera:

“Mujer que no está bien preparada académicamente quiere ocupar puestos laborales de altos rangos eso no es posible en mi criterio, porque si van ocupar la función pública en cualquier nivel de gobierno debería ser mujer indígena capaz e idónea, por lo menos que tenga el nivel formación académica universitaria”.

La declaración del ciudadano se refiere, que para ocupar cargos de altos mandos y mandos medios en las diferentes instancias de gobierno se necesita capacidad intelectual, precisamente porque tienen que tener la facultad de solucionar los problemas que se presenta a diario en la sociedad. Mujer indígena que no es bien

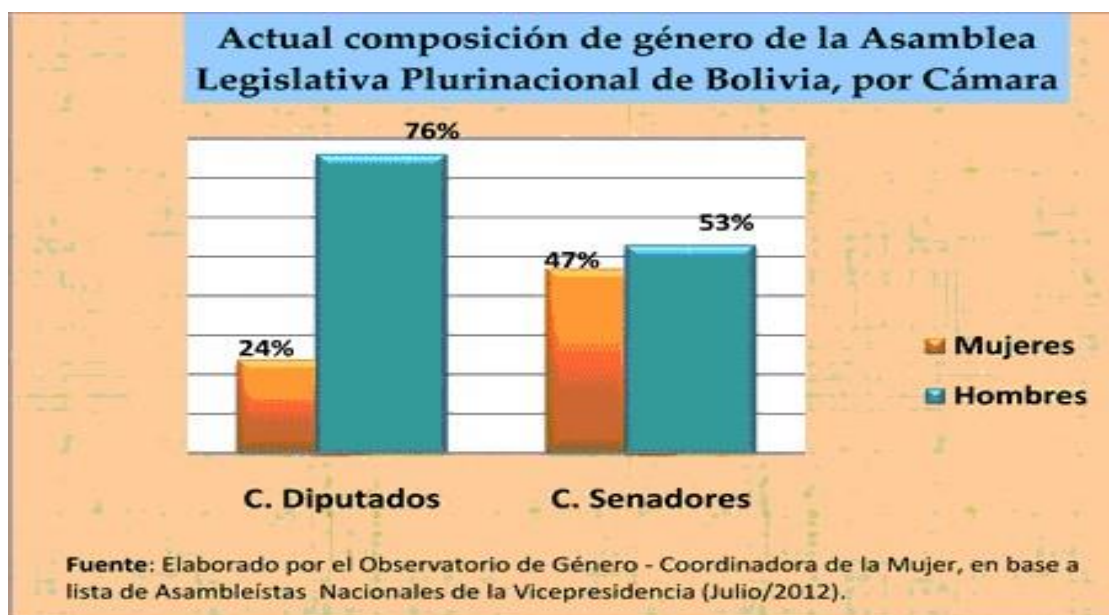
preparada académicamente atravesará con series dificultades para responder a los requerimientos y a las expectativas de los ciudadanos/as en el tema de desarrollo material e idea de progreso

Actualmente en la coyuntura actual en los tres niveles de gobierno, creemos que las mujeres Indígenas concejales no tienen la formación universitaria suficiente para ocupar puestos laborales. Otros estudios e investigaciones de políticas públicas puntualizan, que gente capaz y idónea debería ocupar la función pública en el nivel central, departamental y municipal.

Según las dirigencias sindicales remarcaban lo siguiente con respecto a la ocupación de *puestos laborales*, que las mujeres Indígenas de Bolivia que a través del sindicalismo o del cargo dirigenal, son funcionarios públicos electos, de lo contrario no ocuparían ningún espacio laboral, dan calificación los dirigentes vecinales y comunales del Municipio de Puerto Mayor Carabuco.

De un total de 130 ciudadanos /as en la cámara baja de la Asamblea Legislativa Plurinacional el 76% son diputados hombres y el 24% son mujeres que representan en el parlamento del Estado Plurinacional de Bolivia en la cámara de Diputados/as titulares. Posteriormente, en la cámara alta de un total de 36 funcionarios públicos que compone, el 47% son mujeres senadoras y el 53% son hombres, según datos proporcionados por el Observatorio de Genero-Coordinadora de la Mujer.

Gráfico 1



De la misma forma la paridad y la alternancia en la cámara baja y alta de la Asamblea Legislativa Plurinacional, está enmarcada en la Constitución Política del Estado y otras leyes emanadas por la función de gobierno. De mi punto de vista, calificamos de manera positiva la representación política en la coyuntura actual en la equidad de género de paridad. Ver el gráfico 1.

“(...) la trayectoria política de ellas como colectividad transitan en el sindicato tradicional, que estructuralmente tiene una fuerte patriarcal (...). Varias mujeres indígenas asumen la doctrina ideológica de lucha de clases del autor Marx, y ellas las mujeres con la experiencia sindical del Trópico de Cochabamba particularmente del Chapare, recién lograron participar a la carrera política con del partido del MAS.

En la anterioridad, los hombres nomas tenían oportunidades de ser dirigentes sindicales y las mujeres indígenas, tenían pocas opciones y oportunidades de ser dirigentes sindicales, por muchos factores, el nivel de educación alcanzada, trabajos domésticos, temas de embarazo, procedencia sociocultural, por la manera de expresión oral y entre otros factores limitaban la participación en ámbito sindical.

Respecto al ejercicio de la función pública, las mujeres Indígenas tendrían menor oportunidades de ser autoridades electas, es decir, no podían ocupar puestos laborales en altos mandos de la administración pública, por el constante la manipulación y chantajismo de los hombres, asimismo tampoco la ley les amparaba. Había mucha discriminación desde diferentes ámbitos e instancias gubernamentales.

Sostenían que las mujeres indígenas tenían muchas limitaciones, para ocupar cargos de dirigencias en el sindicalismo de las organizaciones sociales en los cargos jerarquizados.

“Tiene la forma de “capital” de la trayectoria sindical pero también la experiencia en represiones y movilizaciones, quienes conocen los riesgos y dificultades que los y las dirigentes vivieron, los reconocen como portadores de este capital, porque social y políticamente les otorgan mayor “respeto”; y a medida que se está más cerca o alto en la jerarquía sindical, mayor respeto consideración (...)”.

Según estudios exploratorios sobre la función pública, sostienen que la clave de éxito para ocupar los puestos laborales en el Estado Plurinacional de Bolivia, es el cargo dirigencia, autoridad comunal, dirigente sindical. Por su puesto, para ocupar cargos en la administración pública no se requiere ser profesional de ninguna disciplina, basta con ser *sindicalista* para activarse políticamente a la carrera política y que la mayoría de los ciudadanos/as le dan el apoyo de confianza a las autoridades sindicales, para que en representación de ellos/ as ejerciten el cargo de funcionario público en los diferentes niveles de gobierno.

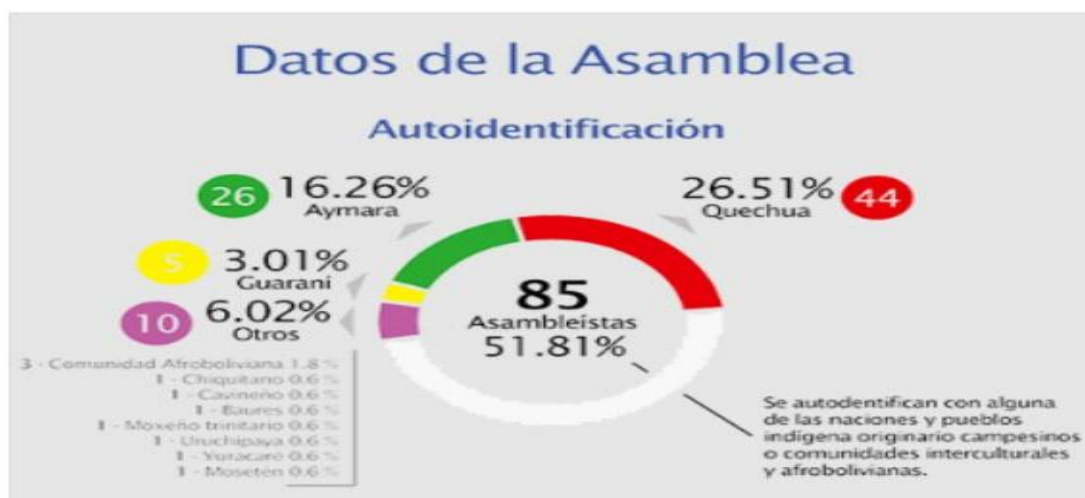
A veces, las mujeres indígenas hacen quedar mal, de mal en peor, se presume que veces las femeninas son funcionales a la función de gobierno, la representatividad no se articula a los comunarios de base y al conjunto de la población.

Los proyectos sociales, quedan en el olvido y en la postergación por las autoridades electas algunos pobladores enfatizan, sobre el caso de los políticos que para

escalar a la función pública, bien te hablan, te saludan, te atienden, pero cuando ya están en el cargo cambian de aptitud, nos desconocen y el dinero les hace cambiar a la gente en especial a los políticos oportunistas. De lo remarcado, cabe decir que algunos ciudadanos/as al ver la aptitud se frustran con los servidores públicos.

Por una parte, cabe mostrar el gráfico 2 de la Vicepresidencia se destaca que el 51.81% de los legisladores nacionales se auto identifica como indígena, es decir, 85 de los 166 que conforman ahora la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia tanto la cámara alta y baja.

Gráfico 2



Fuente: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia El gráfico 2 muestra, que el nivel de participación política está representado por equidad, paridad y alternancia de género de hombres indígenas no indígenas y mujeres indígenas y no indígenas en la gestión 2015-2020, por Cámara de Diputados y Senadores.

Conclusiones

Las mujeres Indígenas tendrían menores oportunidades de ser autoridades electas, es decir, no podían ocupar puestos laborales en altos mandos en la administración pública, por el constante la manipulación y chantajismo de los hombres, asimismo

tampoco la ley les amparaba. Había mucha discriminación desde diferentes ámbitos e instancias gubernamentales en las épocas tradicionales.

En la anterioridad, los hombres nomas tenían más oportunidades de ser dirigentes sindicales y las mujeres indígenas, tenían pocas opciones y oportunidades de ser dirigentes sindicales, por muchos factores, el nivel de educación alcanzada, trabajos domésticos, temas de embarazo, procedencia socio-cultural, por la manera de expresión oral y entre otros factores limitaban la participación en ámbito sindical. Peor en la administración pública difícilmente podrían estar en la función pública las mujeres Indígenas.

La paridad en la ley vigente, encaminó el derecho de las mujeres indígenas sean tomadas en cuenta su participación política, y que estas mujeres eran dirigentes sindicales de organizaciones sociales, que a través del sindicalismo dirigencial ascendieron al cargo de funcionario público en la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia en la cámara de Diputados y Senadores actualmente, representan a sus organizaciones sociales. Pero las mujeres Indígenas siguen careciendo de bajo nivel de formación académica o sea algunas ni siquiera lograron culminar el bachillerato, se presume que es limitante poder ejercer la función pública sin tener estudios académicos.

FUENTES

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, aprobada en febrero de 2009.

BIBLIOGRAFÍA

Quispe, Alvarado; Carlos David, Tonconi Florencia, Canavire Celia (2011) Warmis Alteñas en el puesto de la vida. Testimonio económico y político de las mujeres del comercio minorista en la ciudad de El Alto.

Ramos, Salazar; Sandra(2001). Transformaciones en la participación política de las mujeres formación de las federaciones de mujeres campesinas del Chapare.

Salas, Quispe; Carlos (2015). Políticas Públicas del Gobierno Autónomo Municipal de Apolo y su incidencia en la satisfacción a las demandas sociales de las comunidades rurales de Machua, Puchahui, Asichagua y Vaquería 20062012. En del Municipio Apolo de la provincia Franz Tamayo del departamento de La Paz, Tesis de Licenciatura– Carrera de Sociología, UMSA.

WEGRAFÍA

<http://www.condistintosacentos.com/la-representacion-politica-en-bolivia-delcongreso-nacional-a-la-asamblea-plurinacional/>

http://www.la-razon.com/nacional/ONU-destaca-presencia-mujerpolitica_0_2322367833.html

ww.coordinadoradelamujer.org.bo/observatorio/index.php/general2niv/mostrar/boton/2/sub/17/id/11/tem/2.

WARMIS VALIENTES:

LAS CHOLAS Y LA REVOLUCION SOCIAL BOLIVIANA

Ramiro Fernández Quisbert

Resumen

El artículo hace una reflexión sobre la participación de la chola en la historia política contemporánea. Escudriña en los intersticios de los criterios de descalificación de la chola de la sociedad colonial blanco-mestiza, para descubrir el real significado de la presencia de ella, en la vida política nacional y los logros y fracasos que vivieron estas mujeres como población y como líderes, cholas que enfrentaron todo un muro de discriminación étnico-racial, social y de género. Consideramos la historia de las cholas, relevantes, en la historia sociopolítica reciente y hacemos algunos apuntes respecto de los mecanismos de inserción que canalizaron para llegar a cumplir estos roles, en la política boliviana, aún invisibilizadas por una historia oficial y patriarcal, que pretendió encubrir con un manto el verdadero accionar de estas Warmis Valientes.

Palabras claves: Participación política- chola- discriminación- género- historia de la mujer- intermediación.

Introducción

La chola en Bolivia es el arquetipo de la mujer pobre, de baja estirpe, cuando alguien quiere decir un vituperio humillante, vocifera "hablas como chola de mercado", es decir, gritona, deslenguada, vulgar, grosera, sin clase, además, india, de baja condición social.

Fue así, que a diversas personas las apodaron como chola, por su comportamiento "errático o exagerado" en sociedad, por ejemplo, en sus afanes políticos a Amalia Pando la tildaron como "La chola Pando", por bocona y deslenguada. Los artistas del teatro nacional, frecuentemente mencionan a la chola y la representan en la mayoría de los casos de forma grotesca, como mujer vulgar, ignorante, de lenguaje

burlesco y poco edificante, y como tonta, menor de edad, como en la Rupertita, Tralala, Chaplin Show y la misma Jenny Serrano, como “chola transformer” en la sargento Chucha Condori, y no se salvan, los de confianzas, de radio panamericana en esa desvalorización, y en otros casos, la representan amable y vivas, como es el caso de la imilla Salustiana, personaje emblemático de David Santalla y la mujer sacrificada y sufrida representada por Agar delos.

Todas esas representaciones negativas y positivas, lo único que demuestran es que la chola, es un personaje central en la vida del país, y no se puede ignorar su participación en todos los ámbitos de la sociedad, y como no, en la misma política y lucha social.

Un video sobre la organización de las mujeres cocaleras en el Chapare, que muestra a Leonilda Zurita en su papel de líder organizadora, atrajo a mi memoria, una cantidad de nombres de cholas luchadoras en la historia boliviana, mujeres valerosas que en varias coyunturas, fueron protagonistas de primera línea. La chola Gandarillas en la lucha por independencia; en la historia del sindicalismo la florista anarquista Catalina Infante; María Barzola de las luchas mineras y las cholas Barzolas de la revolución del 52; la Chola Remedios Loza, y su participación política en el parlamento, la chola sindicalista cocalera Leonilda zurita, la Silvia Lazarte de la constituyente y las Bartolinas de la democracia y las cholas del proceso de cambio actual, marcan hitos de la historia de las luchas sociales en Bolivia.

Existen varias referencias sobre la chola en la colonia, la mujer aymara o quechua, que usaba axu originalmente, mujer a la que llamaron india, a la que en el siglo XVII le impusieron la pollera, es decir, le cambiaron el axu por la pollera española, y la denominaron “Chola”. Varios estudios sobre el tema, han sido realizados por historiadores, antropólogos, sociólogos, pongamos como ejemplo los trabajos de Mary Money (2016) “*La vestimenta en Chuquiawu Marca y sus procesos culturales (170-1930 d.C.)*” y de David Mendoza Salazar (1983) “*La chola: Símbolo de identidad paceña*” y otros¹, donde se hace mención a la chola en el largo proceso histórico,

¹ Véase la bibliografía que presenta Irenia Chura, sobre el tema más adelante.

en el que las cholas fueron cobrando un papel protagónico en la historia. En un contexto general se menciona a la chola como mujer dedicada a cumplir con los servicios personales, su rol como mi'tani de las haciendas, los obrajes, así también en su rol de luchadora, como Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, con su participación en ese largo proceso de independencia.

La chola va apareciendo con más fuerza en los relatos del siglo XIX, en el proceso de lucha por la independencia no se registra la presencia de un número significativo de mujeres cholas, aunque en la vida cotidiana ya se nota su presencia en el comercio y diversos trabajos, eso es evidente a fines de siglo. Entre los libros empastados con tapa dura correspondientes a los padrones y revisitas de la provincia Cercado (Murillo) de fines del siglo XIX, nos encontramos en el Archivo de La Paz con un libro matriz del Censo de Población realizado en el departamento de La Paz en 1877. Entre los datos existentes en dicho documento primario nos interesaron los referidos a los oficios que realizaban las mujeres, debido a que muchas veces se escucha afirmar que ellas solo se dedicaban a las labores de casa y que eran en muchos casos de menor importancia que los oficios de los varones en la sociedad paceña.

Revisando detenidamente los datos estadísticos que proporciona el libro nos pudimos percatar de varias cosas que llaman poderosamente la atención, al hacer un análisis de la vida cotidiana de la sociedad paceña de fines del siglo

XIX. Un dato curioso del censo de 1877 que constatamos es que predominaban en ese tiempo en la ciudad las mujeres, de un total de población de 18.693, los varones eran 8.088 y las mujeres 10.605, una diferencia de

2.517. A la inversa en el área rural los varones eran 109.621 y las mujeres 79.621, total 189,242, con una diferencia de 30.000 habitantes. Algo que llama la atención es que las mujeres de élite no se hallan registradas en ninguna categoría o indicador laboral y si aparecen cuando se las registra bajo la variable de raza: Se reportan a 15 mujeres europeas, 3.745 hispanoamericanas, 4.908 mestizas, 1.820 indias y 117 zambas.

Analizando el mercado laboral que ocupaban las mujeres en la ciudad de la Paz podemos observar que las mujeres no sólo se hallaban en el área de labores de casa, en los distintos cuarteles del área urbana se registraron mujeres dedicadas a diversos oficios productivos, comerciales y de servicio, en cada ámbito podemos corroborar mucha actividad.

De donde podemos inferir que la mayor parte de las mujeres que tenían algún oficio eran mestizas, indias o zambas, pues cuando se aborda el tema económico y ámbito laboral encontramos los distintos oficios a los que se dedicaban ambos géneros, en este caso, los oficios tradicionales de carpintería, herrería y otros, eran oficios de varones, pero aquí lo interesante es que en el registro del libro censal contempla los oficios a los que se dedicaban las mujeres en esos años del último cuarto del siglo XIX.

En el siguiente cuadro podemos observar los distintos oficios a los que se dedicaban las mujeres, Los distintos oficios también denotan estratificación social, es el caso por ejemplo de las monjas y las institutrices y las Costureras que probablemente eran mestizas y otros como cocineras o hilanderas que eran más oficios de indígenas, muchas de ellas estaban ubicadas en el ámbito del comercio y otras en la producción y los servicios, lo que nos indica fehacientemente que el rol de la mujer en la economía fue muy importante.

Oficios de las mujeres en 1877		
Área productiva	Área comercial	Área Servicios

Labradoras	Chicheras	Monjas
Hilanderas	Fruteras	Institutriz
Colchoneras	Cafeteras	Pulpera
Tejedoras veleras	Floristas	Domésticas
Bordadoras	Chocolateras	Lavanderas
Cocineras	Regatonas	Sirvienta
Panadera	Dulceras	
Pollereras	Confiteras	
	Escabecheras	
	Salmoneras	
	cigarreras	

Fuente: Elaboración propia en base al libro 9, prov. Cercado de 1877. ALP.

En el caso de las mujeres indígenas del área rural se las registraron como no contribuyentes, el total de las mismas era de 79.655, de las cuales 15.379 eran niñas, 7.293 solteras, 53.797 casadas, 3.226, viudas, siendo solo los contribuyentes varones de 18 a 50 años, y en algunas notas las mujeres se hallaban registradas como labradoras, una falacia e invisibilización del rol de la mujer en la sociedad conservadora y liberal que hacen las políticas estatales en este periodo, sobre la que reflexionan Rossana Barragán (2.000) y Silvia Rivera (2010), con datos del siglo XIX y XX cuestionando a la sociedad patriarcal.

En conclusión este censo de población de La Paz nos muestra a la mujer inmersa en la actividad cotidiana de la sociedad paceña, actividad socioeconómica en la que

desempeñó en esos años, como hoy lo hace con mayor intensidad, claro está con notorias diferencias en cuanto a la estratificación social, no se puede identificar en la matriz de este libro censal a que se dedicaban las 15 europeas y las 3.745 hispanoamericanas registradas, si solo eran esposas e hijas de las élites y vivían cómodamente en sus casas de haciendas o en sus casonas de la ciudad, en cambio los nombres específicos de los oficios indicaban la ocupación de esas tantas mujeres mestizas, indias y zambas, en el área urbana y en el área rural.

De esta población un buen porcentaje eran cholas urbanas y rurales, ya en el siglo XX no disminuyeron, no sólo se mantuvieron, y se insertaron mejor en la vida cotidiana de las urbes sino que hasta fueron personajes importantes del arte y la literatura, así no los explica el sociólogo Salvador Romero Pittari en su libro "Las Claudinas"(1998), donde recordando a estas protagonistas de las novelas famosas, esboza un retrato de la chola, como una mujer que hace todo por su familia, dice, "las cholas se sacrifican para que sus vástagos asciendan de clase, asumen su papel abnegado, pero a la larga es una lucha silenciosa así en el tiempo lograron que sus familias lleguen a tener movilidad social y logran tener espacios de poder", está descontado decir que algunos negaron las polleras, luego de hacerse parte de las élites de poder.

En los estudios de la guerra del pacífico de 1879 se registra la participación de muchas mujeres llamadas "Las rabonas", cholas tarijeñas que fueron en el ejército algo fundamental, pues acompañaron a los soldados en la logística y que entregaron su vida para defender la patria. Al despertar las primeras décadas del siglo XX, las mujeres ya se fueron organizando, fueron parte de las mutuales y de los sindicatos. Al despertar las primeras décadas del siglo XX.

En la guerra del Chaco se las vio igualmente, apoyando como parte de la logística, pero ya con mayores niveles de participación social, mejor organizadas en torno a la defensa de sus derechos, donde paulatinamente, se fue gestando en Bolivia una verdadera revolución social donde también la mujer de pollera sería un sector preponderante. Se sabe que las comerciantes y artesanas en los años 40,

estaban totalmente organizadas, estas Cholas Anarquistas de la Federación Obrera Femenina, las FOF que existían en varios de los departamentos del país².

Una destacada dirigente de ese momento fue la chola Catalina Infantes, que junto con otras mujeres, protagonizaron los episodios más importantes de la organización y la movilización política de esos años, hoy contamos con importantes estudios sobre su actuación Silvia Rivera y Zulema Lehm, recuperaron datos sobre su trayectoria, así también en Dibbits I. (1989), en su libro, *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de culinarias (1935-1958)*, se escudriñan aspectos relevantes de este proceso. Luego vendrían las reflexiones sobre el papel que cumplieron las cholas en la etapa prerevolucionaria, mencionándose ese infausto episodio de masacres en las minas y la participación de las cholas en las luchas sociales. Se estudia a la chola María Barzola que en 1942 en la masacre de Catavi se convirtió en una leyenda, la Chola María Barzola que marchaba al frente de la movilización de mineros y que heroicamente entregó su vida, defendiendo los derechos colectivos.

En 1947, en documentos judiciales, encontramos datos sobre 240 indígenas colonos de las haciendas de Tacanoque y Carapata de la provincia los Andes, del departamento de La Paz, confinados en el Ichilo (Santa Cruz), y la pregunta que hicimos, no se dejó esperar, ¿qué fue de sus familias, de mujeres y niños?, la respuesta que encontramos en los documentos fue, que ellas y sus hijos fueron expulsadas de las haciendas, quemados sus hogares y en algunos casos, las violaron e incluso, las mataron, aún nos falta descubrir esas historias y heroicas luchas de las cholas anarquista³.

² Rivera Cusicanqui, Silvia y otros. *"Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90"*. Rivera, S., Lehm, D. A., Paulson S., Yapita J. (1996). *Ser Mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia post- colonial de los años 90. Ministerio de Desarrollo Humano. S. Nal. De Asuntos étnicos, de género y generacionales. La Paz.*

³ En un trabajo de investigación sobre el tema, estudiamos a los indios anarquista del 47, precursores de la revolución nacional de 1952.

Con estos ejemplos de las cholas organizadas en distintos puntos geográficos del país, que luchaban por sus derechos a la educación y sus derechos políticos y civiles, desde la década del 40, sabemos que ellas protagonizaron grandes movilizaciones, que luego las ligaría al gobierno de la revolución nacional.

La chola y la Revolución social boliviana

El 9 de abril de 1952, fue la culminación de todo un proceso de acumulación social. El MNR tuvo en las cholas Barzolas, un sustento popular, que defendió el régimen, pero que también sirvió de grupo de choque, junto con San Román, protagonista de la represión de régimen, no sólo de la oposición falangista, sino de sus propios militantes, que pasaron a filas críticas u opositoras. Las cholas Barzolas fueron conocidas como las matonas del régimen, Antezana(1994) las nombra en sus estudios y recuerda el departamento político, donde también participaban estas mujeres del régimen entre cholas aymaras de origen, y las birlochas o chotacholas.

Con la caída del nacionalismo revolucionario, la frustración y temor, vino la dictadura militar, al igual que todos los movimientos sociales, las cholas, participaron en todos los ámbitos sociales, pero de una manera muy controlada y relegada al rol que le dieron las cúpulas militares “machistas” y la propia sociedad conservadora, pese a ello, la mujer aymara, quechua y tupiguarani, se involucró en todas las luchas sociales.

En los años 80s, la crisis económica más dura de nuestra historia republicana reciente, de 1982-1985, recayó en las mujeres, al ser echados los varones de sus trabajos por la relocalización, pública y privada, la mujer se vio obligada a buscar el pan del día en las calles, insertándose al mercado informal, como comerciante minorista, contrabandistas y mil oficios, para sobrevivir, fue al fragor de esta lucha por la vida, donde se gestó un gran cambio en la participación de la mujer y específicamente, de la chola boliviana. Fue en este contexto sociohistórico que del programa radial “Sabor a tierra” y “La Tribuna libre del pueblo”, canal 7 y radio televisión Popular (RTP), surgió la comunicadora Remedios Loza, que se convertiría

en la primera mujer de pollera parlamentaria⁴, acompañó a Carlos Palenque, que dio vida al partido político Conciencia de Patria (Condepa) y desde luego, como heredera política, hizo que el partido existiera, hasta que por problemas internos llegaría a su fin.

Esta participación de Remedios Loza influyó de manera determinante, para que otras mujeres de pollera, llegaran a visualizar una agenda de defensa de derechos de participación social, política, para la chola boliviana llegue a ocupar distintos cargos: presidenta de la constituyente como Silvia Lazarte, prefectas, como Sabina Cuellar en Chuquisaca, alcaldesas, concejales como Bertha Acarapi, como autoridades.

En el proceso político de los últimos 30 años, el papel de la chola fue relevante. Las cholas se organizaron mucho mejor con la apertura democrática y a lo largo de la historia política reciente, lograron la anhelada inclusión, así desde las organizaciones de base de las mujeres surgieron lideresas en las organizaciones de campesinos, obreras, amas de casa, clubs de madres, juntas escolares, dónde las cholas son mayoría, así podemos mencionar a la organización de las Bartolinas en el área rural, específicamente a las cocaleras, de los yungas y el Chapare, las comerciantes informales organizadas en enorme cantidad de denominaciones, para defender sus puestos de trabajo.

Como efectos de la crisis política y social de fin de siglo XX e inicio del siglo XXI, la participación de la chola en política y los movimientos sociales se fue acrecentando, así como fruto de la guerra del agua, la guerra del gas, se abrió la puerta al debate de una nueva asamblea constituyente y luego de una nueva constitución, la asamblea eligió como primera presidenta a Silvia Lazarte, de Santa Cruz, como dato sui generis, en Bolivia y toda Latinoamérica, en su doble condición de discriminada, como mujer e india de pollera.

⁴ Brazo derecho de Carlos Palenque en la Radio y figura destacada en la comunicación, véase, Saravia J., Sandoval G. (1991). *Jach`auru: ¿La esperanza de un pueblo? Carlos Palenque*,

En el decurso de la lucha política también surgió desde las bases cocaleras del chapare Leonilda Zurita una chola valerosa que con su empeño logró ser parte del proceso de la organización MASIPSP y desde entonces tenemos, se incrementaron las parlamentarias, alcaldesas, concejales, abriéndose paso en todos los niveles de participación, como bien sostiene, Vargas Guerrero, Elvis.

Conclusión

Pese al estigma social, la chola cumplió su papel en la historia del país, como, madre y esposa, cabeza de familia, la mujer, ha sido un factor muy importante en el proceso de la revolución social en Bolivia y desde luego, su presencia política fue de menor a mayor, en el curso de los últimos 50 años.

Como vimos en el desarrollo del tema, la chola inserta en los movimientos sociales ha logrado consolidar sus derechos civiles y reconocimiento cultural, además de su plena participación política.

Es necesario que la investigación histórica y de ciencias sociales, tomen en cuenta el estudio de este segmento mayoritario de la mujer de pollera.

FUENTES

ALP/PR, provincia cercado, 1877, censo de población de La Paz.

BIBLIOGRAFÍA

Mendoza Salazar, David. *“La chola: Símbolo de identidad paceña”*. Unidad de Patrimonio Intangible. Oficialía Mayor de Culturas. La Paz, Bolivia. 2012.

Rivera Cusicanqui, Silvia y otros. *“Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90”*. Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaria de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales. Subsecretaria de Asuntos de Género. Plural editores. La Paz, Bolivia. 1996.

Seligmann, Linda. “Estar entre las cholitas como comerciante” en la *Revista Andina* N°32. Cusco, Perú. 1998. Pp. 305-361.

Hemerografía

“20 cholitas se unen a la guardia vial” en el periódico “La Razón”. La Paz, Bolivia. Jueves, 21 de noviembre de 2013. A16.

“Choferes acatan ordenes de las guardias cholitas” en el periódico “La Razón”. La Paz, Bolivia. Jueves, 21 de noviembre de 2013. A2.

“Documentos desclasificados” en el periódico “La Razón”. La Paz, Bolivia.

Jueves, 14 de noviembre de 2013. A2.

Vargas Guerrero, Elvis. “Las mujeres al poder” en el periódico “La Razón”. La Paz, Bolivia. Lunes, 4 de noviembre de 2013. A3.

Webgrafía

Baldivieso, Gina. “La chola paceña ya es patrimonio cultural” en el periódico “La Razón”. La Paz, Bolivia. 1 de noviembre del 2013..

Fuentes orales y entrevistas realizadas sobre el tema,

Santos, Inés. 30 de abril del 2017. Taca, La Paz, Bolivia, Uría Flores, Augusto. 11 de junio del 2016. La Paz, Bolivia.

LA CHOLA PACEÑA EN SU ROL DE TRABAJADORA

Raquel Villca Beltrán y Víctor Gabriel Castel Uría

Resumen

El artículo aborda la vida económica y ámbito laboral urbano y rural de La Paz y la inserción que tuvieron que hacer en este ámbito las cholas, mujeres indias que tuvieron que adaptarse en muchos casos a los cambios que empuja la modernidad. Se ve en el estudio, como los ámbitos del comercio, los servicios y la producción, han sido escenarios donde la mujer de pollera a diversificado su participación en muchos casos con un éxito inusitado. Se retrata como en esta época las cholas jóvenes han logrado sumarse a cambios tan importantes como varitas, cacha'scanistas, futbolistas y mucho más, incluso hasta modelos de pasarela.

Palabras Clave: Inserción laboral- trabajo- modernización- comercio

Introducción

A lo largo del tiempo la figura de la chola en Bolivia, principalmente en La Paz, ha sido un personaje emblemático, el cual hasta la actualidad se destaca por ser una mujer de temple trabajadora y fuerte.

Dentro de la sociedad boliviana, la mujer se ha destacado en su rol trabajador los últimos años, de esa manera incursionando en nuevas fuentes laborales e incluso llegando a obtener altos cargos. Hoy en día la historiografía boliviana ha abarcado en su estudio a este personaje, principalmente a fines de la época colonial, el siglo XIX y el Siglo XX.



La historia del presente de la chola paceña es abordada principalmente por periodistas y sociólogos, y no tanto así por historiadores –ya que muchos de los mismos temen a hablar sobre eventos del presente- por lo que nos vemos en la imperiosa necesidad de tomar y llevar este tema a fondo, demostrando que la chola paceña es una mujer de ímpetu fuerte, perseverante, brava en la batalla, cariñosa en el amor, inalcanzable en el trabajo y que demuestra lo que vale.

La discriminación y abuso en contra de la chola paceña

La figura de la chola paceña, haciendo más énfasis en la india chola, no era muy tomada en cuenta en otros ámbitos laborales más que en lo doméstico en gran parte del Siglo XX, ya que era más vista como una simple sirvienta; fue tan vista como sirvienta que la mayoría de las cholitas que emigraban del área rural pasaban al área urbano como mano de obra, en el cual hacían el trabajo duro en las haciendas y se les pagaba no con dinero, sino con granos alimenticios.

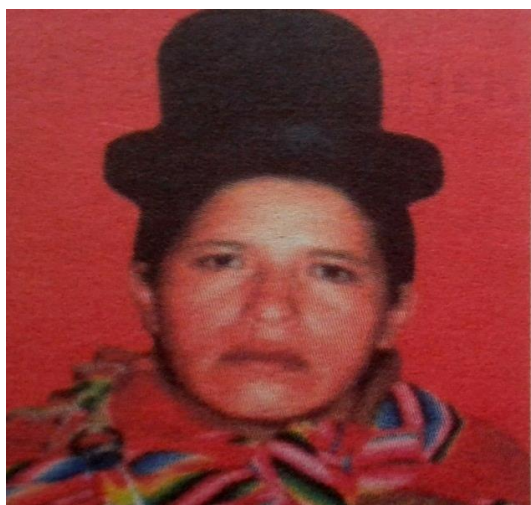
La Revolución del 52` poco o nada cambio el trato de servidumbre hacia la chola y no fue hasta los años 90` en que la mujer de pollera empezó a reclamar su derecho en otros ámbitos laborales.

Por otra parte, en la época de los 90`s había una tendencia denominada por varios intelectuales –entre ellos Silvia Cusicanqui- como birlochismo, en el cual las hijas de las cholitas se avergonzaban y no deseaban más llevar la vestimenta de la chola, por lo que nace la obra de teatro “Me avergüenzas tus polleras”, en la cual el

mensaje es que la figura de mujer de pollera es simplemente sacrificado desde todo punto de vista.

A inicios del año 2000 se crea la Asociación de Concejales de Bolivia (ACOBOL), debido a que una de sus compañeras –siendo específicos una señora de pollera- estaba siendo hostigada por parte de una autoridad municipal, razón por la cual en el año 2001 se plantea el Proyecto de Ley contra el Acoso y Violencia de Género Sin Razón.

A pesar de haberse dado este proyecto en el gobierno de Banzer-Quiroga, no se le prestó la debida atención hasta que entró a la presidencia Evo Morales; no obstante, desde nuestra perspectiva propia, siempre debe pasar primero una desgracia para que las autoridades recién se tomen cartas sobre el asunto, ya que el 12 de marzo del 2012 muere asesinada la Concejala del Municipio de Ancoraimes Juana Quispe Apaza, por lo que se le da la potestad en dicho momento a la Asamblea Legislativa Plurinacional para analizar la Ley y aprobarla cuanto antes.



Juana Quispe Apaza (+)

Fotografía de la de la Asociación de Concejales de Bolivia N°6.

Actualmente la ley 45 defiende a cualquier persona de cualquier acto discriminatorio; no obstante, el racismo hacia la cholita desafortunadamente aún continua ya que varias personas de la clase burguesa no aceptan el hecho de que desde la incursión a la presidencia del señor Juan Evo Morales Ayma la chola ha llegado a ser parte de esa clase, precisamente con su propio trabajo.

La chola paceña trabajadora en el campo



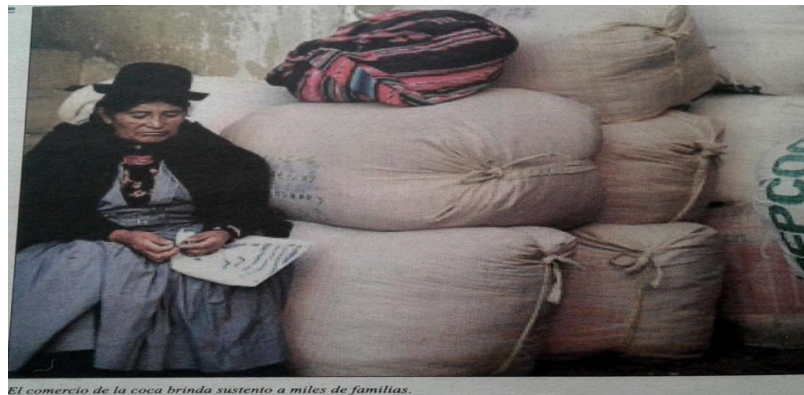
Dentro de área rural del departamento de La Paz hay un gran número de mujeres de pollera que se dedican a ser agricultoras, tal es el caso de doña Inés Santos quien vive en el pueblo de Taca ubicado en Sud Yungas. Doña Inés, al igual que muchas otras cholitas, trabaja sacrificadamente en el área agrícola.



En la misma población de Taca, encontramos a otra señora de pollera trabajadora cuyo nombre es María Condori, quien se encarga de pastear a sus ovejas como

tantas veces se ve en el transcurso del camino andino, no solo cuidando ovejas, sino otros mamíferos como toros o vacas.

Creemos que el ejemplo de Taca puede ser replicado en otras poblaciones de similar manera, ya que en el área rural tanto el hombre como la mujer se completan en la rutina de trabajo, además de los hijos, quiénes –dicho sea de paso- aprenden a ser más responsables en el campo (trabajando en el campo agrícola y ganadero) en contradicción con los jóvenes que se desarrollan en la ciudad.



Finalmente, no podemos dejar de lado el trabajo de las cholitas paceñas en referencia a la hoja de coca, ya que muchas de ellas trabajan en el campo, primero reuniendo la coca, posteriormente la embolsan, y luego las juntan en bolsas de yute para realizar el comercio de la hoja sagrada en la sede de gobierno, dentro del cual varias deben pasar frío, hambre y cansancio, esperando vender el producto que alimente a sus familias.



Las cholas tomando nuevos rubros laborales en La Paz

Elvis Vargas Guerrero, un escritor, sostiene que el siglo XXI ha dado paso a la mujer para que tome protagonismo tanto en nuevas fuentes laborales como en administrar el poder. Ya habíamos mencionado que la chola paceña no era tomada más que como sirvienta, empero esta figura ha cambiado totalmente, siendo así que ahora la chola no es solo una simple mujer doméstica, sino que ha alcanzado notables cargos en el poder.

Se puede mencionar a Remedios Loza, quien fue la primera mujer de pollera en incursionar en el ámbito político, o también a Justa Condori, quien sin duda alguna fue una de las primeras cholitas en trabajar en televisión, quien hoy en día atraviesa un serio conflicto familiar que no vamos a debatir ya que no es el centro de nuestra investigación.

Es necesario también señalar a Rosario Aguilar, exconcejala en la gestión 2005 de la Honorable Alcaldía de la ciudad de La Paz, quien –dicho sea de paso- logró ser alcaldesa interina de nuestra ciudad al suplir brevemente al por entonces alcalde de la ciudad de La Paz Juan del Granado.



Por otra parte, hace no más de cuatro años atrás, se introdujo a las primeras cholitas en calidad de guardias viales en la pujante ciudad de El Alto, lo cual nos permite

vislumbrar que la cholita se puede desenvolver fácilmente en cualquier actividad ya que es una mujer trabajadora.

Finalmente, no podemos desmerecer la labor de las cholitas que trabajan en la limpieza de los distintos domicilios de la urbe paceña, que, en muchos casos, se llegan a volver incluso parte de nuestra familia por la labor que realiza, por el sacrificio que demuestra, y porque –además y muy aparte del trabajo- logran llegar a ser una amiga más, una confidente de los patrones e incluso de los hijos



Fuente: Archivo Gabriel Castel Uría

Elizabeth Condori, la que más que señora de limpieza, fue, es y será una amiga de la familia Castel Uría.

La chola paceña en el mercado

Hoy en día la chola es un icono, sin duda alguna, en cualquier rubro que involucre el mercado, vale decir en la carnicería, como verdulera, comidera o vendiendo otros productos. Siempre – o en la mayoría de los casos- la chola usa una gran labia para atraer a sus “caseros” a sus puestos de trabajo.

Tal cual afirma Seligmann, la mayoría de las comerciantes cholas provienen del área rural para mejorar su situación económica. De la misma manera, la autora ejemplifica como de su ámbito laboral de mercado, las cholas llegan a interesarse por el ámbito político, situación que ocurrió con Remedios Loza por ejemplo, quien era comerciante antes de incursar en la política.

Conclusión

Dentro del ámbito laboral, cualquier persona puede llegar a destacar, mas la cholita paceña tiene dentro de sus genes esa fuerza llamada perseverancia, la cual la lleva a salir adelante en base al trabajo duro uy con el apoyo familiar Por otro lado, la violencia contra la mujer de pollera ha bajado, pero sigue ahí latente por las viejas paradigmas que se encuentran en la mente de nuestra sociedad.

Es tiempo de reconocer que la chola es una mujer que caracteriza al departamento de La Paz, una mujer del cual varias familias bolivianas descienden, y finalmente una mujer que – como dijimos al inicio del artículo- es sinónimo de trabajo duro, lealtad y respeto.

BIBLIOGRAFÍA

Asociación de Concejalas de Bolivia. "Concejalas bolivianas. Las verdaderas gestoras del progreso: Ley N° 243 Contra el acoso y violencia política hacia las mujeres" en *Concejal: Revista de la Asociación de Concejalas de Bolivia* N°6.

La Paz, Bolivia. 2013. Pp. 1-5.

Hobsbawm, Eric. "Introducción a la invención de la tradición". En Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Editores). *La invención de la tradición*.

Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

Mendoza Salazar, David. "*La chola: Símbolo de identidad paceña*". Unidad de Patrimonio Intangible. Oficialía Mayor de Culturas. La Paz, Bolivia. 2012.

Rivera Cusicanqui, Silvia y otros. "*Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*". Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaria de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales. Subsecretaria de Asuntos de Género. Plural editores. La Paz, Bolivia. 1996.

Simbrón García, Gonzalo. "*Imagínatelapaz. Cuando el pasado era presente*". Impresores: CIBELES. La Paz, Bolivia. 2012. Pp. 267.

Seligmann, Linda. "Estar entre las cholitas como comerciante" en la *Revista Andina* N°32. Cusco, Perú. 1998. Pp. 305-361.

Hemerografía

"20 cholitas se unen a la guardia vial" en el periódico "La Razón". La Paz, Bolivia. Jueves, 21 de noviembre de 2013. A16.

"Choferes acatan ordenes de las guardias cholitas" en el periódico "*La Razón*". La Paz, Bolivia. Jueves, 21 de noviembre de 2013. A2.

“Documentos desclasificados” en el periódico *“La Razón”*. La Paz, Bolivia. Jueves, 14 de noviembre de 2013. A2.

Secretaría de Coordinación –CONALDIT. Ministerio de Gobierno. “Las rutas del comercio de la sagrada hoja de coca” en el periódico *“La Razón”*. La Paz, Bolivia. Jueves, 21 de noviembre de 2013. A2.

Vargas Guerrero, Elvis. “Las mujeres al poder” en el periódico *“La Razón”*. La Paz, Bolivia. Lunes, 4 de noviembre de 2013. A3.

Webgrafía

Baldivieso, Gina. “La chola paceña ya es patrimonio cultural” en el periódico *“La Razón”*. La Paz, Bolivia. 1 de noviembre del 2013.

Fuentes orales y entrevistas realizadas sobre el tema

Santos, Inés. 30 de abril del 2017. Taca, La Paz, Bolivia Uría Flores, Augusto.

11 de junio del 2016. La Paz, Bolivia.

LA PRESENCIA DE LA CHOLA EN LA PRODUCCIÓN BIBLIOGRÁFICA BOLIVIANA

Hilda Irenia Chura Coyo

Resumen

La mujer indígena hoy denominada Chola o mujer de pollera, ha conseguido espacios importantes dentro de los procesos sociales históricos de Bolivia, de manera que progresivamente ha ido dignificando su identidad y posicionándose en los distintos espacios académicos, sociales, económicos y culturales. Con el artículo se pretende reflexionar conceptos como la recuperación y revalorización de la identidad de las mujeres indígenas que lidian el día a día en sus hogares, en espacios públicos desarrollándose como profesionales, emprendedoras y otros, en instituciones del estado Boliviano y/o, entidades privadas, haciendo un análisis desde la producción bibliográfica generada por distintos autores que estudian la memoria social del país.

Palabras claves: Mujer de pollera-Mujer indígena-identidad-producción bibliográfica.

La mujer de pollera es la identidad del pueblo paceño. Heredera del mestizaje, voluntariosa, incisiva en su parla cotidiana y melosa cuando tiene interés de obtener algo, es el alma de su hogar y en quien radica la economía de su familia.

Antonio Paredes Candia

Introducción

Haciendo una retrospectiva del papel de la mujer indígena denomina *Chola, mujer de pollera*, quien ha alcanzado un rol importante dentro de los procesos sociales e históricos de Bolivia, en este último tiempo, ha cobrado gran importancia debido a que se intenta dignificar su identidad y apartar los estigmas que el racismo trajo consigo desde la colonia y que dejó grabada en la piel de las mujeres. Por otro lado consolidar el posicionamiento y su rol como parte de los procesos de cambio desde siglos pasados, en este sentido se realizará una revisión bibliográfica sobre la mujer denominada chola, con la finalidad de

reflexionar elementos como la recuperación y revalorización de la identidad no solo de un grupo de mujeres que hayan sido parte de los procesos históricos, políticos y culturales, sino de aquellas mujeres que lidian el día a día, por mantener un hogar, hijos etc., y que son parte de la memoria social del país.

La mujer *chola* de Bolivia asume cada vez nuevos roles en la política, economía, periodismo, derecho y deporte, sin perder su identidad indígena, ni renunciar a su peculiar forma de vestir con su típico bombín, mantillas y polleras. Son también mujeres preocupadas por su belleza y una estética que se ha convertido en un emblema de La Paz, la sede de Gobierno de Bolivia, donde la Alcaldía prepara para el próximo viernes un desfile de *moda chola* para rendirles homenaje.

• **Análisis de las fuentes escritas sobre la Chola**

En la revisión de fuentes se ha identificado temas de alta significancia sobre la chola, una de ellas es el planteamiento que hacen las historiadoras María Luisa Soux y Ana María Lema en la obra: Las mujeres en la historia boliviana, siglos XIX y XX: de la invisibilización a la lucha por la equidad e igualdad (2017), la misma está basada en una lectura de las prácticas públicas y privadas de restricción de la autonomía y autodeterminación de las mujeres, de todas las edades y en diferentes ámbitos, como aquellas referidas a la autonomía de su cuerpo y de sus derechos sexuales y reproductivos, bajo el principio de que el conocimiento del pasado permite comprender la trayectoria de los desafíos en cuanto a la reivindicación de los derechos de las mujeres.

El análisis de la obra se centra en la participación de la mujer en los conflictos que se han suscitado en distintos periodos del proceso histórico boliviano, la sublevación general de Indios de 1780-1783 ha promovido numerosos estudios relacionados sobre todo con las rebeliones encabezadas por Túpac Amaru en el Cusco y el altiplano circunlacustre; la de Tomás Katari en la región de Chayanta y Chuquisaca, la de Túpac Katari en la región de La Paz y, finalmente, la de los Hermanos Rodríguez y Sebastián Pagador, en los partidos de Oruro, Paria y Carangas. Estos estudios han abordado el tema de la participación de la mujer indígena y su aporte sociopolítico.

En La Paz, la actuación de Bartolina Sisa se caracterizó por dos aspectos: por un lado, su gran capacidad de organización y de control de los bienes, la alimentación y la logística de los indígenas (Lema y Soux, 2017: 69). Pero estas heroínas nunca recibieron el nombre de *madres de la patria* pues no fueron incluidas en el proceso de creación de la nación por su condición femenina. Las mujeres simplemente eran vistas como las acompañantes de los procesos liderados por hombres.

Pese a ello, el nombre y el accionar de muchas de ellas han salido del espacio de los archivos para protagonizar estudios: algunos fueron impulsados por el propósito de generar nuevas heroínas para la historia patria y otros para poder analizar, desde la perspectiva de género, el rol que les tocó vivir en estos momentos de conflictos, en los cuales la vida familiar se vio trastocada, ya sea porque los hombres se iban a la guerra o porque la guerra llegaba al espacio de las familias (Lema y Soux, 2017: 98)

El estudio que realizaron Cárdenas, Espinoza y Salazar (2015) en su libro *Realidades solapadas: la transformación de las polleras en 115 años de fotografía paceña*, muestran a través de la fotografía, muchas de ellas inéditas que abarca el periodo de 1900 al 2015 giran en torno a los contextos de actividad social de las mujeres de pollera paceña en los ámbitos de la ciudad y el campo. La obra contiene una cronología bien diseñada respecto a la transformación de la vestimenta de las mujeres de pollera en La Paz, marcado por fotos históricas.

Uno de los iconos en la época contemporánea que representa muy bien a la chola es Remedios Loza quien el 1989 es elegida Diputada, quien da un sentido social trascendente siendo que existía una fuerte discriminación hacia la mujer de pollera. Remedios Loza alienta su movilidad social ascendente en estos términos: «Tradicionalmente a la mujer se la ha valorado sólo en un rol doméstico: como madre y ama de casa, actualmente está incorporándose a la actividad productiva y profesional en condiciones de desventaja: ocupa cargos de menor nivel de sueldo y responsabilidad» (El Patriota, 17-23 1989). Este discurso feminista cala hondo entre las mujeres, seducidas por el ejemplo de superación de la diputada: «Si no hubiera habido este partido, hubiéramos quedado atrás, en nuestras casas confiesa una electora. El demostrar la posibilidad de superar las barreras sociales y subrayar al

mismo tiempo las condiciones de desventaja en las cuales se encuentran las cholas frente a otros grupos, contribuye a explicar la fuerza del vínculo con el partido, que aparece como instrumento único de superación. (Alenda, 2003: 132).

Echeverría en su libro Identidad de las “Bartolinas” en el Estado Plurinacional de Bolivia, El atuendo tradicional de las indígenas bolivianas ha pasado de representar un estigma a suponer un rasgo de reivindicación racial.

La Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” CNMCIOB “BS”, se fundó el 10 de enero de 1980. A raíz del papel decisivo que muchas mujeres habían tenido en diversos bloqueos, en la época de dictadura, en 1977 empezaron los primeros sindicatos de mujeres indígenas. En 1978, hubo un congreso departamental de La Paz y el 10 de enero de 1980 se realizó el I Congreso Nacional, del que surgió la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCB“BS”), popularmente conocidas como “las Bartolinas”. Debe su nombre a la heroína aymara Bartolina Sisa, esposa de Tomás Túpac Katari que fue un caudillo de los indígenas originarios en el siglo XVIII.

Nace en el contexto de la recuperación de la democracia en Bolivia y la recomposición de las organizaciones de base, con la visión y propósito de que las mujeres del área rural participen plenamente de este proceso con una organización propia. Plenamente legitimada por su participación en los bloqueos de caminos, huelgas de hambre, marchas y otras formas de acción colectiva de los campesinos.

La “doble discriminación” que sufrimos por ser mujeres y por ser campesinas e indígenas tanto en nuestras familias, comunidades, organizaciones y la sociedad en su conjunto, nos han impulsado a la lucha contra la violación de nuestros derechos fundamentales y la defensa de nuestra participación plena y equitativa en la toma de decisiones. Tomado de: <http://www.apcbolivia.org>

En el año 1947 Carlos Medinaceli publicó su célebre novela *La Chaskañawi* (la de los ojos de estrella), que aborda uno de los temas más caros a la corriente indigenista hispanoamericana: el encholamiento, a través de los años mucho se ha escrito y dicho sobre la personalidad y características de esta mujer indígena que en tiempos precolombinos usaba su tradicional axu y que en tiempos coloniales comenzó a usar pollera, convertida esta vestimenta en su propia identidad irradiando así su ser chola a toda la sociedad, por esa condición de ser un personaje social que tuvo que luchar ante la discriminación social, racial y de género, se han hecho muchos estudios de investigación, los mismos que presentamos a continuación.

• BIBLIOGRAFÍA ESCRITA SOBRE LA CHOLA

Abellana, Ch. M. (2010). "Mujer como testigo de la historia", Delgado, Yamile y Gonzales, Maria. (Coords) En: *Mujeres en el mundo multiculturalismo, violencia, trabajo, literatura y movimientos sociales*. Valencia, LAINET, pp. 141 – 150

Alenda E. (2003). Dimensiones de la movilización en torno a Conciencia de Patria: Hacia un modelo explicativo de un caso de neopopulismo boliviano. En: *Revista de ciencia Política*, vol. XXII (1), pp.199-135.

Arteaga V. (1988). *La mujer pobre en la crisis económica, vendedoras ambulantes en La Paz*. La Paz: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.

Catari P., Iño, W. (2011). Mujeres de caridad en Oruro. El aporte de Maria Antonieta Suárez a la educación de ciegos (1932). En: Lema, Ana (Comp). *Historia de mujeres. Mujeres, familias, historias*, Santa Cruz: El País, Fundación Cultural Banco Central, MUSEF, pp. 153 – 178.

Canavesi de S. M.L. (1985). Vestimenta de la chola paceña. Universidad de la república oriental de Uruguay.

Cárdenas P. C., Espinoza M.Y., Salzar C. L. (2015). *Realidades solapadas. La Transformación de las polleras en 115 años de fotografía paceña*. La Paz, Bolivia.

Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa" - CNMCI OB-BS <http://www.apcbolivia.org/org/cnmciobbs.aspx>

Echeverría, M. (2015). *Identidad de las "Bartolinas" en el Estado Plurinacional de Bolivia*, ed. CLACSO, Ecuador

Fernández D. F. (2013). Género y mestizaje en América Latina: las figuras de la chola y la china en Los Andes. *Revista de Estudios Cotidianos – NESOP*. (3) 1, octubre.

García, R. Nocolas. (2014). Tejiendo identidades latinoamericanas: las cholas y su mundo de polleras, *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, Ensayos N°47, Buenos Aires.

Erbol digital. (2014). La identidad cultural de la mujer de pollera perdura. *En: Cultura*, 05 de septiembre.

HISBOL, IFEA, SBH, ASUR (1992). *Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera República*. En: Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes.

Lema A. M., Soux M.L. (2017). *Las mujeres en la historia boliviana, siglos XIX y XX: de la invisibilización a la lucha por la equidad e igualdad*. Fondo de Población de las Naciones Unidas – UNFPA. La Paz-Bolivia, Pág.: 170

Memorias 2° Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico. La Paz

Medinaceli, X. (1989). *Alternando la rutina. Mujeres en las ciudades de Bolivia. 1920 – 1930*, La Paz, CIDEM.

Mendoza S. D., Siglo E. (2012). No se baila asínomas...género, poder, política, clase, religión, y biodiversidad en las danzas del altiplano boliviano. La Paz, Bolivia.

Mendoza D., Siglo E. (2014). Las cholas de Chuquiago. Consejo Municipal, Gobierno Autónomo Municipal de La Paz. Bolivia.

Money, M. (2016). *La vestimenta en chuquiawu marca y sus procesos culturales (170-1930 d.C.)*, La Paz.

Money M. (1983). *Los Obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas*. Ed. Instituto de Estudios Bolivianos, La Paz.

Murillo V. J. (1982). *La pollera: investigación social e histórica*. Ed. ISLA, 89 p., La Paz.

Pacheco, P., Ormachea, E. (2000). *Campesinos patrones y obreros agrícolas: una aproximación a las tendencias del empleo y los ingresos rurales en Bolivia*, Cedla, La Paz.

Ironía Paredes, J. (2017). Con o sin pollera. *La Razón*: Opinión – columnistas, La Paz.

Paredes C. A. (1992). *La Chola boliviana*. Ed. ISLA, La Paz, Bolivia.

Peredo B. E. (1992). *Recoveras de los andes: una aproximación a la identidad de la Chola*. Fundación Solón, 2Ed.

Peñaranda V. M.A. (2008). *Análisis semiótico del traje de la chola paceña comunicación no verbal, expresiones y manifestaciones en la morenada de la entrada Folklorica del Señor del Carmen Gran Poder en la ciudad de La Paz en la ciudad de La Paz*. Tesis de comunicación, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, La Paz.

Peredo B., E. (1992). *Recoveras de los Andes*. 2da. Edición, Fundación Solón, La Paz.

Perez C. J. A. (2009). *Pepino, chorizo, ¿sin calzón? Estado y Carnaval de La Paz en el siglo XX*. En: Rossels, Beatriz y otros: Colección Fiesta Popular paceña. Tomo I Carnavañ Paceño y Jisk’a a Anata. La Paz: Asdi/Sarec.

Quiroz M., Quispe A. (2017). Bartolina Sisa, Gregoria Apaza y otras mujeres que participaron en la sublevación general de indios de 1780 – 1782. *La Razón*. (Edición Impresa) / La Paz 20 de Agosto.

Radio Atipiri (2011): La luchadora Carmen Rosa Incursiona en la Arena Política y Televisió. 16 de marzo. <http://radioatipiri.blogspot.com/2011/03la-luchadoracarmen-rosa-incursiona+enhtml.html>

- Reinaga, F. (1967). *El indio y el cholaje boliviano*. La paz: Ediciones PIAKK.
- Rivera, S. (1996). *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz: Mama Huaco.
- Rivera, S., Lehm, D. A., Paulson S., Yapita J. (1996). *Ser Mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia post- colonial de los años 90*. Ministerio de Desarrollo Humano. S. Nal. De Asuntos étnicos, de género y generacionales. La Paz.
- Rivera C. S., Lehm A. Z. (2013). *Lxsartesanxslibertarixs y la ética del trabajo*. Ed. Tinta limón y Madre selva, 205 p., Buenos Aires, Argentina.
- Rivera, C. S. (1927). Las actividades comunistas en la clase indígena. En: *El tiempo*, Sucre, 4(8). Bolivia.
- Rivera S.(1996). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. Subsecretaría de Asuntos de Género. Ministerio de Desarrollo Humano, La Paz.
- Robinson W. M. (1905): *Bolivia. The central Highway of South American, a land of rich resources and varied interest*. Philadelphia: George Barrie & Sons. <http://www.giogetta.ch/php>.
- Rothschild, J. (1981): *Ethnopolitics. A Conceptual Framework*. Nueva York: Columbia University Press.
- Salgueiro, E. (1999). *Mujeres rurales en Bolivia: "juntas por la dignidad de nuestras vidas"*. CIDEM, p.128, La Paz.
- Sánchez C. W. (2012). *Robado corazones: la mujer en la música boliviana*. Ed. Gente Común, La Paz, Bolivia.
- Sahonero, L. (1987). *El Traje de la Chola Paceña*. La Paz. Los Amigos del Libro.
- Salazar C. (1999). *Mujeres Alteñas: espejismo y simulación en la modernidad*. El Alto: Centro de promoción de la mujer Gregoria Apaza.

Saravia J., Sandoval G. (1991). *Jach`auru: ¿La esperanza de un pueblo? Carlos Palenque, RTP y los sectores populares urbanos en LA Paz*. La Paz: Instituto Latinoamericano de Investigadores Sociales y Centro de Estudios & Proyectos.

Soruco S. X. (2012). *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. La Paz: PIEB/IFEA.

Soruco S. X. (2002). *Teatro Popular en Bolivia. La afirmación de la identidad chola a través de la metáfora de la hija prodiga*. IEP, Instituto de Estudios

Peruanos, Lima, Perú. Doc. de trabajo / Informes.

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d> HYPERLINK

["http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-](http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-009&d=HASH01e49605fa814da049c65691)

[009&d=HASH01e49605fa814da049c65691"&](http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-009&d=HASH01e49605fa814da049c65691) HYPERLINK

["http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-](http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-009&d=HASH01e49605fa814da049c65691)

[009&d=HASH01e49605fa814da049c65691"&c=pe/pe-009](http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-009&d=HASH01e49605fa814da049c65691) HYPERLINK

["http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-](http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-009&d=HASH01e49605fa814da049c65691)

[009&d=HASH01e49605fa814da049c65691"&](http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-009&d=HASH01e49605fa814da049c65691) HYPERLINK

["http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-](http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-009&d=HASH01e49605fa814da049c65691)

[009&d=HASH01e49605fa814da049c65691"&d=HASH01e49605fa814da049c65](http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-009&d=HASH01e49605fa814da049c65691)

[691#](http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?a=d&c=pe/pe-009&d=HASH01e49605fa814da049c65691)

Toranzo C. (1991). *Burguesia chola y señorialismo conflictuado*. La política del silencio, ILDIS, Facultad de Economía, La Paz.

Spencer, P. (1985). *Society and the dance. The social anthropology of process and performace*. Cambridge UnivesityPress.

Stephenson, M. (1999). *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. Austin: University of Texas Press.

Taller de historia y participación de la mujer (Tahipamu). (1986). *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina 1927 -1964*, ed. Mimeografiada, pp. 79, La Paz.

Urquiza S. C. (1977). *Grandiosa Festividad del Gran Poder*. En: Beltrán Heredia, Augusto y otros (ed.): *Carnaval de Oruro, Tarabuco y Fiestas del Gran Poder*, La Paz y Cochabamba, Los Amigos del Libro.

Wadsworth, A. C., Dibbits I. (1989). *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de culinarias (1935-1958)*, Tahipamu-hisbol, La Paz.

Yanque, C. (2006). *CholaPaceña*. Documento inédito de investigación, La Paz, Unidad de Folklore y Patrimonio Intangible –DPIPC-OMC.

Zalles, O. (2017) Mircy. Historieta, VI Concurso Municipal de Historieta, Gobierno Autónomo Municipal de La Paz.

HACIA LA POSIBILIDAD DEL MALLQUI CONTEMPORÁNEO

Ramiro Bello Gómez, Alejandro Coca Portugal

Resumen

El breve estudio está centrado en proporcionar la posibilidad de la continuidad de los *mallquis* como símbolo ordenador del mundo, bajo el cual los colectivos se amparan para poder legitimarse como propietarios de espacios como de ideologías. Estas entidades se las reconoce actualmente a partir de la abstracción o conceptualización del ídolo “familiar” al cual se adscriben los actores sociales para poder encontrar o concretizar una identificación social. Para esto se ha optado por hacer el análisis de posibles personajes que serían *mallquis* contemporáneos a través de rasgos que los demarcarían como tales. Este análisis fue hecho independientemente de su obra en vida, para poder entenderlos solo a partir de su muerte y el mito que deviene de esta.

Palabras Claves: Mallquis, Identidad, Estudios Materiales.

“Juan Luis: Mi querido Chambi no pases cuidado (...) tus venerables antepasados no harán más que cambiar de residencia a un sitio preferente de un museo. Sí tú supieras que es la ciencia, aplaudirías mi proceder que no tiene más objeto que el de reunir datos y elementos valiosos para restaurar el pasado.

Chambi: Yo no sé niño, eso que dicen ciencia, pero mi deber y el cariño que me mereces me obligan a pedirte que dejes la ciencia para tu ciudad y que no la traigas a estos campos dónde solo imperan las fuerzas misteriosas de mi raza.” (El Tesoro de los Chullpas. Díaz Villamil, Antonio. 1921)

Se puede conceptualizar la historia de la ciudad de la Paz en su contexto, espacial-cultural, de muchas maneras, como la historia de su relación con otras regiones, o

la historia de las relaciones al interior. También se puede pensar la historia como la de sus pobladores, de sus objetos, de sus tipos de economía o sus sistemas políticos, sin embargo, vale la pena hacer un acercamiento desde su mundo ideológico, concretamente desde un arquetipo andino al que se le denomina *mallqui*.

Este breve estudio tiene como pretensión –quizás algo ambiciosa- de estudiar a estos personajes idílicos como son los, ya mencionados, *mallquis* como constantes históricos. Estos son una suerte de “demiurgos” en lo que vendría a ser el mundo aymara de los cuales se tiene información escrita desde las crónicas, pero que, con seguridad, existen desde mucho antes del arribo de los españoles a estas tierras. Y que persisten hasta el día de hoy con rasgos cambiados, algunos más modificados que otros.

Bien se los podría caracterizar de muchas maneras a partir de sus rasgos, pero lo que parece factible y continuo son dos factores que determinen su importancia como entidades ordenadoras y cosmogónicas. El primer factor es en cuanto a su parentesco, que define su importancia dentro una sociedad (la de La Paz) en el que aún existen remanentes del ayllu. Nos referimos con este último como la familia que no necesariamente es sanguínea. Se podría entender como la familia como principio social donde el espacio compartido es a partir de relaciones de parentesco. En todo caso una familia simbólica que se auto-identifica a partir de un antepasado en común (Albarracín 2007). Y el segundo factor de análisis, es en cuanto al ejercicio de mitos que se formulan a partir de hechos ocurridos de maneras diferentes, o bien, de hechos nunca ocurridos. Asumiendo que el mito se hace efectivo solo en su contexto. Es decir que estas narrativas son discursos que se suscitan solo a partir de los valores de una sociedad que tiene valores establecidos solo funcionales en su contexto. Como por ejemplo, mitos de personajes con cargos militares, cuando ser militar era un valor social de estatus; o de los intelectuales, que solo su mito se formula debido a estos valores en una sociedad que privilegia, de alguna manera, a este tipo de conocimiento.

Este análisis se justifica a partir de su materialidad. Asumimos, primero, que la única manera de estudiar el pensamiento es solamente desde cómo se manifiesta este

(Jung 2012) y, segundo, desde como este se encarna en la materia, pues el mito busca encarnarse (del Prado 2008). Entonces el estudio se construye con la abstracción de datos bibliográficos y con breves reseñas y estudios materiales donde se encarnan los mitos.

El concepto de *mallqui* y el *mallqui* contemporáneo

En el sentido más estricto, *mallqui* corresponde a un tipo de personaje mítico que es el antepasado común de los miembros de un *ayllu*, y este solo se consolida como una agrupación de parientes comunes. Por lo general, la manifestación material de este personaje, o estos personajes, es el de una

“momia” o una *chullpa*. Y estos eran y son venerados, y homenajeados, ofreciéndoles comida u otro tipo de ofrenda.

Usualmente se relaciona a las *panacas* incas como una forma de *ayllu*, en el que cada fundador corresponde al *mallqui* que igualmente se figuran en forma de momias y participan de la vida social (Couture 2008). Sin embargo es difícil comprobar si estas dos formas de congregaciones políticas tienen un mismo origen.

Por otro lado, y esto ya como tema fundamental del estudio, el sistema de personajes reales con un contenido narrativo como estimulante social a la identificación, es elemento cultural, sí se quiere, que se mantiene en una sociedad “mestiza”, donde se amalgaman las creencias del *mallqui* pero con factores de una sociedad occidental en un mundo globalizado. En este caso se sintetizan las “memorias cercanas” y “memorias lejanas” (Halbwachs 1992; Couture 2008) al reconocer personajes fijos, deidades menores de alguna manera, o héroes de los que se recuerda cercanamente su figura, pero los cuales son exaltados como personajes memoria lejana al ser abigarrados de mitos. Es por ejemplo el caso de muchos personajes familiares que bajo su figura se mantienen y estructuran sus descendientes. Incluso muchos de los valores que son reconocidos como virtudes se desprenden del personaje mítico, su *mallqui*.

Cabe destacar que los valores que se reconocen son relativos, también, a una sociedad que reconoce estos como virtudes. Como anteriormente mencionábamos, el ser militar, el ser un reconocido intelectual, el ser un político afamado y querido, por lo que esto está estrechamente vinculado con el momento político en el que surge el personaje.

Ejemplos de *mallquis* (ancestros) arqueológicos e históricos

En la zona andina es importante entender la complejidad de las relaciones interpersonales, las formas de organización tuvieron en origen y durante mucho tiempo una estrecha relación con la organización familiar, Rigoberto Paredes (1976) recupera la creencia de los *Achachilas* como: “antepasados que originaron la vida de cada pueblo” (Paredes:1976,35) incluyendo dicha interpretación en la leyenda Inka en la cual Viracocha crea a los hombres y les da la vestimenta y el lugar en donde nacerán, siendo estos montañas, arroyos, fuentes, picos nevados, etc.

Entonces la figura del antepasado es una imagen mítica y prevaleciente en los andes, relacionada estrechamente a esa lógica andina que se fue construyendo a lo largo de los siglos, por eso no debe sorprendernos como esta va apareciendo en diferentes formas a lo largo de la historia de los andes.

Durante las culturas del formativo (Chiripa particularmente) vemos al ser humano como sacrificio sobre esto nos ilustra el descubrimiento de una mujer decapitada como ofrenda en el templete hundido de Titimani (Portugal, 2013 [1998], 68) y no aparece una construcción de veneración como antepasado a diferencia del culto a las Huacas y Montañas que sí está institucionalizado. En Tiwanaku es común el entierro de personas bajo las zonas residenciales sobre este particular Janusek nos menciona: “la actividad mortuoria no estaba limitada a los cementerios formales (...) estaba ligada estrechamente a la vida cotidiana” (Janusek:2001, 282), por otro lado existe otros tipos de relaciones con los restos humanos como se evidencia en el descubrimiento de huesos humanos esparcidos por Akapana (Manzanilla, 1992, 73) quizás como ofrenda aunque resalta el hecho que no fueron ejecutados para dicha ceremonia más bien parece que se utilizaron cuerpos de personas ya

fallecidas, quizás como interpretaba Kolata (citado en Manzanilla 1992,82) fuesen “esqueletos de huacas capturadas.” De ese pensamiento rescatamos que quizás fuesen ancestros (no necesariamente capturados de otros pueblos) ofrecidos a la pirámide.

El culto a los muertos se hace más evidente después del colapso de Tiwanaku en el llamado intermedio tardío (1100- 1450) durante el apogeo de los grupos Aymaras quedando como testigo de esta práctica las Chullpas (cuerpos momificados) y sus respectivas torres funerarias. De la misma manera a la llegada del Inkario se mantiene el culto a los muertos, pero las relaciones de los Inkas y las chullpas Aymaras son complejas y diversas pues van desde apropiación de las mismas, reemplazo por chullpas Inkas o la simple destrucción.

Este resumen realizado a groso modo intenta ilustrar de forma breve como a lo largo de la historia de los andes se mantiene una fuerte creencia respecto a los antepasado y es posible vislumbrar que alrededor de estas figuras se generaban relaciones sociales y formas de identidad comunales y quizás también familiares.

Nos parece importante resaltar que el concepto de *Achíchala* sigue funcionando hasta el día de hoy en el imaginario de los andes, los cerros y montañas tiene actitudes humanas es decir pueden ofenderse así como beneficiar a sus seguidores, lo cual nos muestra que los ancestros y los antiguos dioses no han muerto pues se les consigna celebraciones y ofrendas en muchos lugares y se mantienen vigentes en el imaginario popular. Estas persistencias nos acercan a entender de mejor manera la gran importancia que tuvieron dichas figuras pues la construcción ideológica que representan sigue funcionando hasta el día de hoy.

Es importante también mencionar algunos ejemplos posteriores a la conquista respecto a este tipo de relación con los ancestros, por ejemplo, Tupac Amaru solía realizar sus disertaciones cerca los cementerios según Esteban Escorcena escribano del mismo Tupac Amaru (Citado en Hidalgo; 1983, 13). El mismo historiador recupera del diario de Esteban Losa la siguiente cita en donde hace referencia a Túpac Katari.

*“Al principio persuadió a los rebeldes sus secuaces, que todos los que muriesen en las batallas resucitarían a los tres días y se **arribaba a las sepulturas antiguas de los gentiles** cuyas ruinas existen en todo el Peru y a grandes voces **decía, ya es tiempo que bolvais al mundo para ayudarme**”* (Losa en Hidalgo, 1983, 13).

Esta revalorización de los antepasados no es casual, es una compleja interacción del ser andino con su historia y con su configuración cultural, misma que prevalece en esencia a través del tiempo, sobreviviendo a diferentes embates históricos.

Este tipo de ejemplos nos revela a estos antepasados llamados *mallquis* por la arqueología como seres multifacéticos, desde seres míticos que dan origen a las comunidades y las protegen (como los *Achachilas*) hasta entes particulares como las chullpas que son momificados y colocados dentro torres funerarias alrededor de las cuales se realizan ceremonias varias y que permiten al antepasado generar relaciones sociales en el presente.

Y esta es la figura a la que apela Tupac Katari a este ancestro cuya relación es de protector/humano, el mismo entendía que este ser debería levantarse y pelear para derrotar a los españoles, es decir no es un ser inerte, aun es parte de la sociedad, es decir que también puede relacionarse con su comunidad a través del tiempo quizás con nuevas funciones (una re funcionalización del muerto) pero sin dejar de ser parte activa de su grupo social.

Para concluir este aparatado nos parece menester hablar de celebraciones de raigambre histórico que aún perviven, lo haremos superficialmente ya que tenderemos un apartado específico para ejemplo actuales, pero señalamos la fiesta de “Todos Santos” y su relación con la fiesta de las “*ñatitas*” en donde se tiene una relación diferente con la muerte es decir se entiende que los muertos regresan a pasar un tiempo con sus familiares. Por otra parte, las “*ñatitas*” son objetos de adoración a las cuales se realizan peticiones de cuidado o de cualquier otra necesidad. Esto muestra un espacio de supervivencia del pensamiento andino respecto a la muerte pues estas ideas y conceptos no son de origen occidental también nos ayuda a ilustrar la mencionada re funcionalización del muerto y este

como agente vivo capaz de interactuar con el presente. También es interesante expresar que las denominadas “*ñatitas*” también deben ser atendidas y cuidadas o se corre el riesgo de ser castigado por ellas, es decir tienen actitudes humanas tal y como los *Achachilas*.

Ejemplos modernos

Para poder tener un acercamiento propio hacia estos tipo *mallquis* hemos reparado solo en lo posible y evidente ver en nuestro contexto, valga la redundancia. Es decir resaltando el fervor a estos personajes independientemente de su obra, la cual no está necesariamente relacionado con los mitos que se crean a partir de su muerte.

Pedro D. Murillo/Eduardo Abaroa

Mito

Murillo

La Coyuntura que crea la Revolución del 16 de julio posibilita y reclama la aparición del mártir, que es asesinado por el enemigo reconocido (Corona Española), Criollo considerado en el mito criollo mestizo. Se recuerdan sus últimas palabras: “La tea que dejo encendida nadie la podrá apagar”.

Abaroa

Héroe Nacional, relacionado a la defensa de Calama, ejecutado por el ejército chileno en la invasión de 1879, considerado un defensor de la patria, su leyenda se acrecenta en momentos de nacionalismo. Se recuerdan sus últimas palabras: “¿Rendirme yo? ¡Que se rinda su abuela carajo!”.

Homenajes (materialización del mito)

Murillo

Estatua

La plaza en donde fue ejecutado pasa a ser la plaza de armas de la ciudad, es homónima al mártir.

Sus cenizas se conservan en la catedral principal de la paz , su casa se convierte en museo, el 16 de julio se celebra el día de La Paz, en conmemoración de la revolución liderada por el, en el marco de dicha conmemoración las autoridades nacionales y regionales encienden una tea en la Plaza principal.

Abaroa

Avenidas, Plaza con su nombre, museo del mar, himno en su honor, desfile en el cual participan las cenizas de esta figura, mismas que fueron repatriadas.

Luis Espinal Camps /Marcelo Quiroga Santa Cruz

Mito

Luis Espinal Camps/Marcelo Quiroga Santa Cruz

La semblanza de los dos personajes es transversal a los luchadores sociales de la época de las dictaduras, sin embargo, los dos convergen en factores que se reconocen socialmente como valores-virtudes. Por ejemplo su inclinación hacia el socialismo o su afinidad al arte, al periodismo o a la ciencia.

El mito es su lucha, de la cual no se enseña en los colegios más que como viñetas de luchadores sociales, defensores de los derechos humanos e incluso opacando su afinidad al socialismo. Se los ha recuperado socialmente como luchadores por la democracia más que por sus actos concretos. En el caso de Marcelo Quiroga Santa Cruz, hasta se ha ocultado su cercanía con el partido de la Falange Social Boliviana o el Partido Social Demócrata.

Vale explicar que tan solo sus figuras transgredidas y reducidas bastan como mitos: Luis Espinal – El cura jesuita que fue impulsor de los jóvenes para una vida digna y con coherencia política y defensor de los sectores populares menos favorecidos.

Marcelo Quiroga Santa Cruz – Abogado defensor del campesinado y los obreros.

Homenajes (materialización del mito)

Luis Espinal Camps

Cual *Chullpa* en las laderas altas del valle de la ciudad de La Paz se yergue un monumento justo donde se ha encontrado el cuerpo de Luis Espinal tras haber sido torturado y muerto por la dictadura de García Mesa (1980). Este icono esta tal como se lo quiere recordar, con su *chullu* y cabello largo despeinado por el viento del altiplano. Este homenaje resalta el espacio donde fue encontrado su cuerpo, lo que parece exaltar la vuelta a donde su cuerpo permaneció. Este interés es similar los mencionados monumentos *Chullpas*, los edificios donde descansaban los cuerpos de los antepasados que bien podrían permanecer ahí por las mismas razones.

Por otro lado existe en la Cinemateca Boliviana de la ciudad de la Paz de la cual Espinal fue impulsor y director se encuentra una sala homónima al jesuita.

Marcelo Quiroga Santa Cruz

Más de las que se pueden contar con las manos son los homenajes e instituciones, calles, plaza, e incluso una ley que poseen su nombre. Por supuesto esta última se hace vigente por la profesión del político. Pero todo un conjunto de obreros y socialistas se identifican con este personaje son contar con los militantes de lo que fue el Pastido Socialista y el Partido Socialista 1 (PS1).

Como se construyen las relaciones y porque

En el caso de Murillo Y Abaroa se los considera mártires y héroes nacionales, reconocidos por sus esfuerzos en pro del Estado-nación (Revolución emancipadora y defensa del territorio nacional respectivamente) en el caso de Murillo se construye

no solo una leyenda a su alrededor sino también un santuario en el lugar de su ejecución, sus cenizas se conservan en el mismo lugar en la catedral, generándose una interesante relación (consiente o no) de cuerpo/espacio de homenaje. Lo cual a nuestro entender muestra aun esos vínculos con el pensamiento andino, si bien existe un notable mestizaje en el imaginario colectivo perviven ciertos conceptos que permean toda la ceremonia alrededor de dicho personaje.

Por otro lado en el caso de Abaroa se da un fenómeno interesante pues desde su repatriación se realizan desfiles con las cenizas de dicho mártir, es interesante pues vemos que se considera importante y respetuoso que “participe” de las ceremonias en conmemoración de su inmolación, esta participación activa del cuerpo, en este caso cenizas nos da pie a considerarlo dentro de un marco de reminiscencias de antaño pues el uso activo de las cenizas nos recuerda a las chullpas llevadas en andas para diversas ceremonias en el pasado andino.

En ambos casos se construyen relaciones sociales que generan identidad y es posible reconocerlos como antepasados mítico, es decir parte de la paceñidad se evoca en la figura de Murillo (en conocer la historia, sus últimas palabras, el desfile de teas, etc) se construyen estas relaciones de reconocimiento propio y del otro en la participación de las ceremonias específicas como algo que va más allá de la política por ejemplo, esto se ve retratado al tener a figuras políticas de diferentes corrientes y/o posiciones juntas rindiendo tributo en la plaza de armas, espacio mitificado también por ser el lugar de muerte y posteriormente de descanso de Murillo y algunos mártires. Esta relación espacio de muerte/ lugar de tributo es importante pues se constituye como una surte de santuario hacia donde se peregrina (el desfile de teas pasa por plaza Murillo) y le donde se le rinde tributo a su estatua.

El caso de Abaroa es interesante pues a pesar de repetir muchas de las relaciones que se construyen con Murillo, se va más allá y se le da un espacio preferencial a sus cenizas en los desfiles, es decir las relaciones que se generan en estos espacios están mediadas por la presencia material del mártir, su “participación” en el desfile

como acto de respeto, lo cual tiene algunas diferencias con la imagen occidental de respeto al muerto dejándolo en su tumba, desde esta visión no es bien visto la manipulación del muerto.

Entonces entendemos que esta idea de la participación de las cenizas está enmarcada en cierta forma con las reminiscencias andinas al culto al ancestro en donde se considera que el cuerpo puede y debe participar en algunos actos.

Conclusiones

Es evidente que la raigambre andina permanece en la sociedad Boliviana en particular en el caso de mártires que funcionan como generadores de identidad y de otro tipo de relaciones sociales, estas supervivencias se hacen evidentes cuando se hace desfilar las cenizas de Abaroa por ejemplo, cuando la lógica occidental manda dejar a los muertos intactos (cualquier hecho contrario sería profanación) es interesante pues el desfile se hace basado en presentar respeto es decir: al realizar una procesión con el Ancestro mítico la línea que divide a Mártir y Mallqui se hace tenue.

Quizás no hay tanta diferencia entre una comitiva Inka o Aymara desfilando con una Chullpa en andas a el ejército Boliviano desfilando con las cenizas de Abaroa un 23 de marzo.

HIJOS BASTARDOS EN COLONIA

Lucio Mamani Callisaya.

. Resumen

En el artículo se estudia el proceso de mestizaje en la colonia, como las reglas impuesta por la iglesia católica en lugar de frenar el comercio sexual más bien alentó a que la población española mediante abusos, vejaciones, acosos y porque no por medio de apasionado amor trajera al mundo a una gran cantidad de hijos fuera de la ley "hijos bastardos" que luego tuvieron que ser legitimados por la ley. Hijos mal habidos que por su parte tuvieron que vivir peripecias en una sociedad que los discriminaba.

Palabras claves: Bastardo- ilegítimo- matrimonio- monogamia.

Introducción

La introducción de valores culturales europeos, especialmente con la imposición de la religión católica, ha mutado enormemente los valores culturales indígenas. La expansión y reconocimiento de nuevo territorio de americano por los españoles, no solo significó el dominio político y explotación económica de las poblaciones indígenas, sino que también implicó la transformación de las pautas culturales. Esto posteriormente paso a soportar las mujeres dentro de la colonia simbólicamente convertido inferior ante su marido. Fue posible para mayor acercamiento a los pueblos originarios para indagar sobre sus características de vivencia diaria.

La transición del mundo prehispánico al mundo colonial significó una modificación de la posición de los hijos bastardos. Hay que escudriñar para encontrar algunas breves referencias, de hijo bastardo, que no ha logrado llamar la atención en las disciplinas ciencias sociales. Con el propósito de contribuir a despertar el interés de

una tema de tanta importancia, y de contribuir algunos elementos al estudio de una de las manifestaciones vivenciales de las diferentes épocas de los seres humanos. No existe el prejuicio de la virginidad de la mujer antes de la colonia.

Los hijos nacidos fuera del matrimonio en periodo colonial se le denominaba mediante las crónicas coloniales y por historiadores contemporáneo, bastardos, hijos naturales, hijos ilegítimos y mestizo según Bertonio, bastardo, hathjata isvalla – hatjata, adulterado bastardo y por las memorias históricas orales el concepto de isvalla se les nombra a aquellos(as) que no tienen padre y madre es decir son huérfanos (wajcha), de todo esto se entiende hombre engendrador a la concubina o a la mujer ilegítima.

Hijos naturales en el incario

La poligamia como institución familiar, estuvo presente en el pasado prehispánico. La mujer legítima reconoce a lo que es ilegítima o concubina, con toda las características de la mujer, con hijos. Como se entiende, el matrimonio polígamo era generalizado. “Marmichasitha; casarse, o amancebarse, porque marmi, significa ambas cosas, mujer legítima y también manceba” (Bertonio; 1984: 218). En la sociedad incaica, se entiende que estaba estructurada en la posición de la mujer, el número de mujeres que podían tener, cada varón, casi generalizado en todas las clases sociales por lo menos dos, y por encima con números variados de mujeres. “Un indio pobre tuviese dos mujeres y los otros que tenían puestos por mitimays tenían dos mujeres” (Poma; 1980: 164). “Pero es bien saber que no tenían por adulterio tener muchos mujeres o mancebas, ni ellas tenían pena de muerte si las hallaban con otros, sino solamente la que era verdadera mujer con quien contraía matrimonio” (Acosta; 2008: 218).

Los hijos legítimos y bastardos, cumplían obligaciones casi iguales, de esta forma eran reconocidos socialmente en los ámbitos culturales, políticos y religiosos. Al referirse a los hijos de Guayna Capac, tuvo solo un hijo legítimo el Huáscar Inca, según Guamán Poma, tenía 10 hijos bastardos con diferentes mujeres mancebas.

Según Bertonio, Bastardos son aquellos hijos(as) que no tienen padre, son huérfanos (wajcha). Tener hijos era normal, se decía de ellos sino que es hathata iswalla, porque era querido por los ceques (dioses andinos), ciertamente ellos son sufridos. A base de esto el ayllu, como una organización social, productiva y cultural de las sociedades indígenas se constituía un sistema de trabajo y producción. Esta cultura se enseñaba, “Que los padres daban a sus hijos cuando eran niños una mujer que le limpiase y sirviese hasta que tenía edad, y antes que los casasen, estas amas les enseñaban vicios y dormían con ellas” (Cobo; 1964: 249). Esta característica de las relaciones íntimas, ha sido de gozar durante la juventud de cierta libertad sexual, en algunas oportunidades era parte de fiestas ceremoniales.

Es decir son hombres que engendran a la concubina, ciertamente esta estructura de amancebarse y tener hijo en distintas mujeres, fue como una cultura, que no se puede ver como algo malo ni irónico, en este sentido, hasta un indio pobre tenía dos mujeres y varios hijos, indudablemente no era malo. Por lo cual, la mujer tenía las relaciones sexuales libre, por lo cual, tener hijos(as) era bien venido, porque era fuerza de trabajo, no tener hijo era malo, de esa manera la virginidad de la mujer no era tan importante ni controlado, la sexualidad era libre (Armaz; 2001). Esta característica de las relaciones íntimas, ha sido de gozar durante la juventud de cierta libertad sexual, en algunos oportunidades era parte de fiestas ceremoniales.

Hijos ilegítimos o naturales en colonia

La intimidad sexual de españoles con mujeres indias hubo como un producto humano, que designaron como mestizo. Los mestizos a principio de la colonia se fue construyendo, una raza separada, diferente, “es significativo que en el siglo XVI mestizo e ilegítimo se usaba frecuentemente como términos sinónimos” (Haring; 1947: 287).

Fueron hijos(as) de las violaciones, regadas por los caminos, concebidos por un soldado español que estaba de paso que nunca llegó a saber de engendrado, la ilegitimidad, siempre fue, capaz de reproducirse sobre todo en mayor cantidad. Ser mestizo, “no era mismo ser un mestizo abandonado en el vientre de la madre que

otro reconocido y criado del padre. Si este era encomendero, rico y soltero, aunque viviendo en concubinato con la madre alumbraban mejores perspectivas” (Presta; 2004: 43). Pero al igual entre los españoles, los hijos naturales o adulterados constituyeron un lugar común, para ser educados, si estaba reconocido por el padre. “Asimismo, don Francisco decía que Angelina Cuña, india natural de Copacabana, “está preñada de seis o siete meses y el póstumo que tiene es mi hijo” al que reconocía por “bastardo”, mandándole otros 500 pesos. Si fuere varón, ordenaba que su hijo don Juan lo doctrinara e hiciera buen tratamiento, como a su hermano” (Presta; 2008: 54). “Los hixos a criarse en poder de sus madres, las cuales los han criado en vicios y pasatiempos, por dos cosas: la una por su natural y tierna inclinación, y la segunda, por pensar que en vedándoles algo de lo que quieren, se han de morir, y con ellos la renta de los indios que se acaba con su vida” (Ibidem: 55).

Quispe Sisa, es una de las princesas, que ha sido trasladado para acompañar a su medio hermano Atahualpa. El Inca Atahualpa entrego en matrimonio a él Francisco Pizarro a su media Hermana Quispe Sisa, es muy joven, aproximadamente calculando de 17 ó 18 años, el conquistador se quedó complacido, y fue bautizado con el nombre de Inés Huaylas Yupanqui; Francisco Cilan, Julio Esteban; dan el argumento, el conquistador Francisco Pizarro lo nombra Isabel de Huaylas Yupanqui. Lo cierto la princesa llenó de alegría al conquistador, al darle dos hijos, “en 1534 dio a luz una niña, a la que bautizaron Francisca, (Pizarro Yupanqui) y después en 1535 al nacer su hijo Gonzalo” (Martin: s/f), Pizarro Yupanqui que murió siendo niño. Posteriormente se ignora que causas propiciaron la separación el conquistador y la princesa. En los años 1537 ó 1538, la princesa Ines Huaylas se casó con el Amuero, su situación quedo resuelto.

Después de esta boda, “separó a sus hijos Francisca y Gonzalo de la princesa (Ines Huaylas) y los puso bajo la tutela de su cuñada Ines Muñes, argumentando que al lado de Ines los niños serian educados en la cultura española y en la religión cristiana” (Ibidem). El Francisco Pizarro no se equivocó de alegarlo a su prole, su cuñada Doña Ines Muños, los cuidó y dedicó a formarlos y protegerlos.

El conquistador Francisco Pizarro, después de la boda de Ines huaslas y Ampuero, toma como mujer a la princesa Cuxirimay Ocllo y fue bautizado con nombre de Angelina, presumiblemente entre 1538 y 1539. La princesa Angelina era mujer de Inca Atahualpa, el matrimonio duró muy poco tiempo apenas 11 meses, en esta circunstancia la princesa era de 11 a 12 años, hay hipótesis estuvo presente cuando fue ejecutado el Atahuallpa. El Francisco Pizarro y Angelina tuvieron 2 hijos: Francisco que nació entre los 1539 y el Juan en los 1540, sobre todo la Angelima tendría sobre sus 18 años. Dado que, en su testamento de Francisco Pizarro, lo nombra como herederos suyos a sus dos hijos que tuvo con Ines Hualas, no se sabe de la segunda nupcial.

“Cuando francisca contaba 7 años de edad, el 26 de junio de 1541, los Almagristas al mando de Juan Rada y de Diego de Almagro, “el Mozo”, dan muerte en su propia casa a Francisco Pizarro y a su hermano Francisco Martin de Alcantara” (Cillan, Ortega y otros: 130).

El Don Hernando Pizarro, está preso en castilla, en el cárcel la Mota, en esta misma estaba encerrada la Reina de Castilla, la Doña Juana, tenía el apodo “la loca”. En esta reclusión penitenciaria, el Hernando Pizarro fue autorizado a convivir con dos damas de la sociedad de Medina del Campo, Isabel de Mercado y su tia. De este convivir y de unión, “ nacieron dos hijos de Hernando Pizarro e Isabel de Mercado, el niño murió muy joven y la niña llamada Isabel convivió en el cárcel de la mota. Al cabo de un tiempo don Hernando de canso de Isabel Mercado y la recluyo en un convento”(Cillan, Ortega y otros; 133). Casi por estas misma fechas , la Francisca Pizarro llega, donde su tío Hernando, en el castillo de la mota (carcel), meses después la sobrina y el tío se casan.

El Hernando Pizarro, fue el único sobreviviente de los hermanos Pizarro. “Hernando, contrajo matrimonio en España con su sobrina doña Francisca, hija y heredera universal del marques don Francisco Pizarro y de la princesa inca doña Ines Yupanqui Huaylas”(Cillan, Ortega y otros; : 131), la Francisca contaba de 18 años y su tio de 52 años, ambos quedaron como únicos herederos sobrevivientes. En este circunstancia, procrearon 5 hijos: Francisco, juan, Gonzalo, Isabel e Ines

Pizarro Pizarro. “Francisca Pizarro se embarca hacia la península española en 1551 con 17 años de edad, bajo el cuidado de

Francisco de Ampuero, marido de su madre Doña Ines Huaylas” (Cillan, Ortega y otros; :133). En el viaje, a Sevilla, la Francisca, “se gastará 72 maravedies en ropa y 17 maravedies en joyas toledamas. A parte de sus objetos personales, comprará una vajilla de plata para su servicio, candelabros y platos, saleros de plata, etc., gastándose dos mil ducados en oro, ...” (Ídem: 133). Estas lujosas de inversión, la Francisca había viajado a España para poder administrar los bienes de la familia sin necesidad de curador, el viaje fue en 15 de marzo de 1551.

Desde el Concilio de Trento (1545-1563), se enriquecieron las disposiciones de los principios cristianos; y de la vida familiar, “así es que los niños, aun los que nacen de padres bautizados, tienen necesidad de recibir el bautismo”. El marido tiene que ser fiel a su esposa, no puede habitar desamparado de la primera mujer y no puede estar muchas veces con varias mujeres.

Entre las mujeres indígenas se encontraban en los principales damnificados, de muchos abusos sexuales, a principio de la colonia los encomenderos desvirgan a los doncellas y fuerzan a las casadas, “...así se hacen grandes putas las indias. Los curas de los pueblos les obligan a servir como trabajadoras, prostitutas o amantes: se juntan a ellas para hacerlas mancebas y tener una docena de hijos y así multiplicar los mestizos...” (Armas; 2001: 690).

La intimidad sexual de españoles con mujeres indias hubo como un producto humano, que designaron como mestizo. Los mestizos a principio de la colonia se fue construyendo, una raza separada, diferente, es significativo que en el siglo XVI mestizo e ilegítimo se usaba frecuentemente como términos sinónimos. En aquellos primeros días de la conquista, cada español o conquistador podía engendrar diariamente un hijo, mientras las mujeres indias solo pueden ser madre una vez al año. Los propios indios en sus categorías de caciques ofrecieron a sus hijas nobles y bellas para la codicia sexual de los conquistadores o eran también la propia iniciativa de los españoles que buscaban la diversión de complacerse con las indias.

Frecuentemente, estos intercambios sexuales se constituyó “como la natural comunicación con las mujeres indias o como practicas allanadas por el derecho de conquista” (Presta; 2004: 42). En él se ve implícita la idea de que dichos hombres se aprovechaban de su poder, riqueza y jerarquía para seducir a mujeres indígenas que no se podían defender y eran incapaces de resistir, a la tentación de conseguir algún beneficio material.

A principio de la colonia las mujeres mestizas y españolas, tenían relaciones sexuales antes del matrimonio y fuera del matrimonio y concebían hijos ilegítimos, no solo perdían su reputación y honor personal, es decir si una mujer deseaba mantener su reputación publica de virginidad, no debía reconocer o criar abiertamente a su descendiente hijo que es prácticamente hijo ilegítimo. “Los habitantes de las colonias recurrían al embarazo secreto para proteger la reputación de una mujer, (...). Los embarazos secretos también podían proteger a los mujeres que engendraban hijos fuera del matrimonio” (Twinam; 1989: 140), y antes del matrimonio. En mucho de los casos en México y en Perú colonial, ocultaban al hijo, en algunas oportunidades se contrataba una mujer casada para que le cuide.

En este sentido la condición de La virginidad de la mujer era honor, en periodo colonial. La intimidad sexual, visto tradicionalmente como reproducción, de placer, libre entre dos personas, solía pasar desde temprana edad en los andes sin mayores dificultades ni miedo a sociedad, esto sufrió un cambio. Así mismo, las autoridades coloniales y eclesiásticos procedieron contra la bigamia y el adulterio, después de dictar algunas determinaciones, para la mujer la ley es la voz de su marido y ante todo tiene que obedecer y servir. Con seguridad, confiaban en que la asimilación de los principios y el dogma cristiano llevarían, paulatinamente, al abandono de la poliginia. Entre las mujeres indígenas se encontraban en los principales damnificados, de muchos abusos sexuales, a principio de la colonia.

La ilegitimidad y bigamia no era extraordinario, hasta el Concilio Trento que culmino sus sesiones en 1563, posteriormente la iglesia católica romana fortaleció sus valores de comportamientos sexuales y por el otro lado comportamientos de la población. En esta medida o bajo nuevo modelo, en las que las uniones informales

como el concubinato, el matrimonio clandestino y la bigamia, constituían transgresiones visibles a las normas y valores sociales de los españoles.

En el caso de las hijas mestizas que eran bastarda o hija natural, se garantizaba por el status de su padre, el matrimonio con los primeros encomenderos. Su situación fue más difícil a veces se los llamaban hijas naturales, en muchos casos disfrazaban como criados de la casa, que convivían, en el hogar conyugal con la mujer legítima y sus hijos legítimos.

Los hijos ilegítimos, jugaban y eran educados con los descendientes padres legítimos españoles, de quienes pertenecían a la misma clase social. Los encomenderos personas nobles que tiene riqueza para ello, les tiene que dar a sus hijos, consejo y doctrina, necesariamente tiene que vivir con su padre.

“Cierto, tienen gran culpa las madres, que de señoras – o por mexor decir necias – desdeñan de criar sus hijos, mas ya que esto de las amas no se puede excusar, hanse de dar remedios para les sacar la mala leche...” (Matienzo; 1567: 328).

El reconocimiento y la legitimización de los hijos bastardos, se convirtió en una de los problemas centrales, finalmente los españoles abordaron de manera religiosa y legalista. La solicitud de legitimización de los hijos ilegítimos, “detallaban las favorables relaciones personales de los involucrados o confirmaban su deseo de pagar exageradas sumas para lograr la legalización” (Twinam; 1989: 153), de sus hijos(as), estas solicitudes tenían menos probabilidad que se aprobara en consejo de india.

“Mucho hace al caso, para la buena crianza de los hijos, especialmente nobles, la leche que maman, porque en ella maman las malas costumbre, aunque en esta tierra no hay más que escoxer sino indias o negras, que por la mayor parte son mal acostumbradas” (Ibidem).

En ciertos casos los empadronados dicen no recordar su origen y que son de padres desconocidos, lo que podría mostrar una forma de evasión de sus lugares

originarios. Cuando se le pregunta no se sabe dónde nació ni sabe dónde se bautizó ni saben quiénes fueron sus padres y se le agrega como forastero.

Hijos ilegítimos de la población indígena en el periodo colonial

A principio los conquistadores generalmente llegaron solteros y se mezclaron libremente, con las mujeres indias, aunque no existió prohibición de venir las mujeres de España. El contacto sexual fue ciertamente uno de los espacios para el acercamiento de ambas culturas de algún sentido positivo y negativo. Sin embargo, una cantidad de los hijos nacidos de amancebamientos y de concubinatos entre españoles e indias, mestizos, en realidad llegaron a construir, una raza separada. Los matrimonios mixtos y las uniones irregulares con las mujeres indias que produjeron una clase de niños (as) o mestizos, que en su mayoría estaban al cuidado de sus madres indias. “Muchos mestizos jamás conocieron a sus padres. Solo conocieron a sus madres indígenas, amantes de los españoles” (Fuentes; 1992: 155).

Que los hijos de indias casadas sigan el pueblo de su padre, y los de soltera el de la madre, “declaramos que los Indios, hijos de indias casadas, se tengan, y reputen por el marido, y no se pueda admitir probanza en contrario, y como hijos de tal indio, hayan de seguir al pueblo del padre, aunque se diga, que son hijos de Españoles, y los de Indias solteras sigan el de la madre” (Bridikhina, 2000: 74).

Los indios para no ir a la mita, daban en alquiler a sus hijas y mujeres a los españoles que eran mineros, soldados, mestizos. La mayoría de mujeres indígenas se someten a voluntad de españoles, de esta relación nace un hijo mestizo o ilegítimo, que estará menos propenso a los trabajos forzados y a la esclavitud. “Algunos, o por su buen natural, o por la doctrina de sus padres, siguen el mejor camino de la vida” (Matienzo; 1567: 328).

En mayor cantidad de estos niños hijos de las indígenas crecieron sin educación ni de influencia mayor de la cultura española, y conformaron una clase de vagabundo que inundó “perpetuándose en la misma forma irregular, fue una fuente creciente de

criminales y prostitutas potenciales que corrompían a los indios, fueron una herida abierta para sociedad colonial española” (Haring: 1947: 301). Desde 1550 aproximadamente las autoridades de México y de Lima, a problemas similares proporcionaron un refugio a igual a escuela para los niños(as) mestizos. Se le proporcionó porque estos vivían en pésimas condiciones, con malos hábitos de vida.

Los conquistadores españoles en México buscaban algo preferido para satisfacerse de: oro, mujeres, esclavos y de otros. En este andar lo habían tomado muchas mujeres e hijas de los caciques, que los habían pedido como merced. “Había muchas mujeres que no se querían ir con sus padres, ni madres, ni maridos, sino estarse con los soldados con quienes estaban, (...), y aun algunos de ellas estaban y preñadas” (Todorov; 1987: 64).

“Después de acabadas las guerras e muertes en ellas, todos los hombres (cristianos y españoles), quedando comúnmente los mancebos e mujeres y niños, repartieron los entre si dando a unos treinta, a otros cuarenta” (Casas; (1552) 1994: 39), esto ocurrió según su cargo correspondiente. Las mujeres se quedaban en las estancias españolas, que son granjas, los trabajos pesados para los hombres, abecés los hombres alejados de sus mujeres que no veían que cosas pasaba con sus mujeres, en algunas oportunidades el hombre ya no llegaba (muerte en trabajo o en camino). Las mujeres servían como naboría en las estancias españolas, pasaban cosas inhumanas, “porque los amos de los (indígenas) les mandaba que solicitasen a los estupradores que pecaban con ellas (...), si algunos tenían alguna esclava virgen y se le violaba otro” (Ibídem: 141).

Los hijos de los vecinos de este reino como deben ser educados e instruidos

Los hijos de los conquistadores y encomenderos de este reino, “sean bien y doctrinados, porque vemos que muchos hijos de conquistadores y encomenderos y vecinos de este Reyno, o por les faltar sus padres antes de tiempo, o por el descuido que han tenido en su crianza, han salido viciosos y no bien doctrinados, y si en ello no se diese remedio, podriase fácilmente perder el Reino” (Matienzo; 1567: 327).

A los españoles les toca buscar la orientación, la educación y adoctrinamiento religiosa, a sus hijos, esto es la meta que debe alcanzar como la fuerza de la cultura. El mestizo es un individuo muy vicioso y muy dañino para indios, y han dado y dan muchos de muy malos ejemplos, por lo tanto, “los padres en particular, los cuales, tienen obligaciones a poner mayor diligencia en criar a sus hijos” (Ibídem: 327). Según el Roberto Choque, la política educativa colonial para el mundo indígena se alcanzó con la evangelización, desde aprendizaje del catecismo, pero no hay que olvidar los españoles enseñaban sus malas costumbres ociosidad, y excesos en algunas cosas todas estas pervertían a los indígenas.

Pero al igual entre los españoles, los hijos naturales o adulterados, reconocidos constituyeron un lugar común, para ser educados. “Asimismo, don Francisco decía que Angelina Cuña, india natural de Copacabana, “está preñada de seis o siete meses y el póstumo que tiene es mi hijo” al que reconocía por “bastardo”, mandándole otros 500 pesos. Si fuere varón, ordenaba que su hijo don Juan lo doctrinara e hiciera buen tratamiento, como a su hermano” (Presta; 2008: 54). “Los hijos a criarse en poder de sus madres, las cuales los han criado en vicios y pasatiempos, por dos cosas: la una por su natural y tierna inclinación, y la segunda, por pensar que en vedándoles algo de lo que quieren, se han de morir, y con ellos la renta de los indios que se acaba con su vida” (Matienzo; 1567: 327).

“Mucho hace al caso, para la buena crianza de los hijos, especialmente nobles, la leche que maman, porque en ella maman las malas costumbre, aunque en esta tierra no hay más que escojer sino indias o negras, que por la mayor parte son mal acostumbradas”. “Algunos, o por su buen natural, o por la doctrina de sus padres, siguen el mejor camino de la vida”.

CONCLUSIONES

Con seguridad, confiaban en que la asimilación de los principios y el dogma cristiano llevó, paulatinamente, al abandono de la poliginia. La transición del mundo prehispánico al mundo colonial significó una modificación especialmente de la posición de la mujer, por otro lado, tuvieron un contacto directo con los

conquistadores, así se convirtieron en sus amantes esposas mancebas, sirvientas y no hay que olvidar prostitutas.

El hijo bastardo en colonia fue el deshonor, una negativa, al mismo tiempo sigue siendo ser humano. Con esta realidad el concepto o adjetivo “bastardo” ha perdurado con fuerza, que se ha convertido en un insulto usual, de mujeres no unidas al matrimonio, en la colonia.

Actualmente en las comunidades aymaras al hijo fuera del matrimonio le dicen “jincho q’ año”, así lo nombran. Desde el siglo XVI el sexo ya era considerado pecado, prohibido de efectuarse fuera del matrimonio, desde entonces se menospreciaba a la mujer que lo hacía, peor, si nacía un hijo fuera del matrimonio, era considerada una maldición.

BIBLIOGRAFIA

Acosta, José de. (2008). historia natural y moral de las indias. editoriales, s.a., Consejo Superior de investigaciones científicas. Madrid, España.

El sacrosanto concilio de Trento. (1564). traducido al español de don Ignacio Lipez de Ayala, tercera edición.

Cillan, Cillan Francisco, Ortega, Julio Esteban y otros. (sin fecha). los Pizarro conquistadores y su hacienda. editorial, palacio de los Barrantes Cervantes. [http: bibliotecavirtualextremena.blogspot.com.es/](http://bibliotecavirtualextremena.blogspot.com.es/)

Armaz, Asin Fernando. (2001). religión género y construcción de una sexualidad en los andes (siglo XV y XVII). Revista de Indias. volumen IX, número 223.

Bridikhina, Eugenia. (2000). La mujer en la historia de Bolivia, imágenes y realidades de la colonia (antología). editorial, anthropos, primera edición. La Paz- Bolivia.

Bertonio, P. Ludovico. (1612). Vocabulario de la lengua Aymara, edición, CERES, IFRA,MUSEF.

Choque, Canqui, Roberto. (2013). La educación en la colonia. colección pedagógica Plurinacional nº2.

Casas, de la Bartolomé. (1552). Tratados, editorial, fondo cultural de México.

Fuentes, Carlos. (1992). El espejo enterrado, editorial, Fondo de Cultura Económico. país, México.

Haring, C.H. (1990). El imperio español en América, editorial, Patria. México.

Lavrin, Asunción. (1989). sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI – XVIII. editorial, Grijalbo, primera, edición. México.

Matienzo, Juan de. (1567). gobierno del Perú. París- Lima.

Martín. rubio María del Carmen. Francisco Pizarro. el hombre desconocido.
<http://www.chdetrujillo.com>.

Presta, Ana María. (2008). familias iberoamericanas ayer y hoy. editorial, asociación latinoamericana de población.

Todorov, Tzvetan. (2000). la conquista de América, el problema de otro.

Poma de Ayala, Guamán. (1990) editorial, siglo XXI. edición, undécima. México.

JÓVENES Y LA REPRODUCCIÓN DE LA MASCULINIDAD

Edwin Choque Marquez *

Resumen

El presente ensayo reflexivo, expone dos ideas principales: la primera es la reproducción de la masculinidad hegemónica (heterosexualidad compulsiva, sexismo, homofobia y misoginia) como perpetuación del sistema patriarcal; la segunda idea que se desarrolla, es en el desafío de la masculinidad de los jóvenes, quienes son excluidos por un sistema adultocentrista y que se encuentran en una moratoria social para aprender aquello que es socialmente aceptado. En mensaje oculto y como desafío, los jóvenes deben expresar su masculinidad, como el “deber ser hombres” partiendo de la construcción social del género y los patrones socioculturales establecidos.

Palabras clave: Género-cultura- sociedad- patriarcado- masculinidades- hegemonía- ser hombre- reproducción- juventud- desafíos.

A manera de introducción: juventud y la oportunidad histórica

Construir un ensayo reflexivo sobre la masculinidad y el desafío de la juventud en la reproducción hegemónica, hace alusión en primer lugar: a una autoreflexión personal que con mirada al pasado se pueden expresar y revivir vivencias que giran entre el poder y el dolor de la reproducción de la masculinidad hegemónica, en especial en las prácticas juveniles y en la etapa de colegio. La unidad educativa se configura acertadamente como refiere Jose

Coarite (2008) como un espacio de formación, legitimación y consolidación del “ser hombre” y de alcanzar el modelo masculino hegemónico.

También se configura como un espacio de la producción y el desafío frente a uno mismo y a sus pares de alcanzar y obtener un estatus, el estatus masculino, una distinción que se asemeje al “ser adulto” donde se gozan de privilegios que el

sistema patriarcal otorga a través de los mandatos sociales en cuanto a la superioridad de hombres y la subalternización de mujeres en relación del poder.

Lo anteriormente señalado no implica que como jóvenes hombres no tengan privilegios, pero una categoría de análisis en el género y el patriarcado es la variable generacional, que reconoce al adultocentrismo como una fuente principal que también genera relaciones jerárquicas de dominación y desigualdad entre los mismos hombres, no es lo mismo ser hombre adulto que hombre joven. Los niveles de ejercicio del poder son diferentes.

Por ello, el aprendizaje de la masculinidad hegemónica y los atributos designados por el sistema patriarcal se van tejiendo desde la niñez, a partir de la diferencia sexual biológica. Nacer, crecer y formarse en este sistema nos hace concebir de una manera invisible las diferencias y desigualdades de género. Este sistema perpetúa y reproduce los mandatos sociales, naturalizando las relaciones jerárquicas de poder existentes entre hombres y mujeres.

En el orden adultocentrista, hacer mención a la juventud es estigmatizarla y ligarla a la inmadurez social, bajo las consignas: “eres joven, tienes que aprender”, “son jóvenes, no tienen experiencia”, “aun te falta por vivir”, “cuando seas de mi edad, me vas a entender”, “eres joven todavía”. Estas y otras frases se manifiestan en la cotidianeidad, les quitan el valor de ser considerados sujetos de derechos y plasman la desigualdad y la exclusión de la juventud, considerándolos en la visión adulta que deben formarse para el futuro en una transición perversa que hace entre sus subjetividades y sus prácticas los aprendizajes y demostraciones para la reproducción de la masculinidad hegemónica en el caso de los hombres jóvenes.

De manera contraria al adultocentrismo vigente como bien afirma Mario Margulis, la juventud es más que una palabra, que emerge con valores de cambio y transformación social, económica, cultural y política, que han manifestado discursos contraculturales desde los años 60s, 70s y 80s adheridos a símbolos contrarios al orden social establecido. Es por eso que la juventud se configura como un actor

histórico en la sociedad y actualmente representa la oportunidad histórica para el cambio.

Sin duda, la contemporaneidad tiene rostro joven, el mundo tiene la oportunidad histórica: 1.800 millones de adolescentes y jóvenes lo afirma el Informe de Población Mundial del 2014 (UNFPA), la juventud hereda la realidad y los grandes problemas y desafíos para el presente (la desigualdad de género, cambio climático y recursos energéticos entre los principales). Es así, que la preocupación y la ampliación de la desigualdad existente, se ha presentado como un punto en la agenda 2030 (Objetivos de Desarrollo Sostenible) colocando a la igualdad en centro del y para el desarrollo y donde los y las jóvenes con presencia mundial, juegan el papel fundamental de agentes de cambio o sujetos estratégicos para el desarrollo.

Frente a la premisa equivocada de que los y las jóvenes se encuentran enajenados(as) de la realidad social y sus principales desafíos, la juventud es propositiva, contestataria y rebelde. Inmersos por su identidad generacional en el mundo postmoderno se construyen constantemente y visibilizan las imposiciones sociales y culturales. En apoyo a la transformación social cultural y política se hacen visibles en el escenario social movilizaciones feministas en debate y enfrentamiento al sistema patriarcal, dentro de ellos mujeres jóvenes que cuestionan el poder de dominación, subalternización y opresión que han creado solo exclusión y desigualdad. Las movilizaciones hablan de la despatriarcalización, “...*el termino despatriarcalización nos invita a desandar o a recuperar todo un proceso de aprendizaje histórico...*” (Uriona, 2015:11).

Sostenidos en Jimmy Tellería, “*si la masculinidad hegemónica es un proceso aprendido, también se puede desaprender*”. La problemática de la desigualdad y del poder de dominación convoca a trabajar con hombres jóvenes en desaprender y reconocer las causas y consecuencias del modelo masculino hegemónico, considerando a la juventud como aliados y actores políticos en la construcción para la igualdad y la inclusión, eliminación de la violencia hacia la mujer y el machismo que son expresiones que más daño crean y reproducen en el género.

El mandato hegemónico de la masculinidad

Se señala que es a partir de la vida cotidiana donde se manifiestan distintas formas de ser, hacer y estar en la sociedad, en el cual cada hombre en interacción, relación e interrelación dialéctica se construye; a este hecho se añaden los estereotipos, creencias que se deben adoptar: modelos o patrones socioculturales del “deber ser” hombre, sus roles y sus pautas determinadas. Este modelo predominante transfiere que el hombre sea procreador, protector y autosuficiente que va en su desarrollo humano y en línea perversa con *“Deber, pruebas, demostraciones, son palabras que nos confirman la existencia de una verdadera carrera para hacerse hombre. La virilidad no se otorga, se construye, digamos, “se fabrica”. (Badinter citado por Campos, 2007).*

En un colegio de puros varones es distinto, hablan de sus chicas, de las fiestas y de tener relaciones, a forma de broma eres casto, eres virgo te dicen o traen revistas y casinos de pornografía que obligan a ver a quienes no quieren (...) son muy molestos con los callados o con los nuevos en el curso hasta el extremo...(Joven estudiante Colegio Antonio Díaz Villamil).

El reconocimiento en el curso es importante para la inclusión y para no ser diferente o ser considerado extraño o sujeto de sospecha. Por lo tanto a veces mediante la socialización, entendido como un complejo proceso de factores multicausales que *“...superponen y moldean nuestras historias personales y colectivas. (...) las personas adquirimos habilidades y aprendemos prohibiciones que tienen que ver con la conformación de nuestra identidad (...) determinantes de lo que somos o lo que hacemos. Por medio de estos procesos socializantes, interiorizamos también el género (...) (Batres, 1999:7)*

De una manera crítica Álvaro Campos, hace mención que no se han enseñado alternativas de pensar y ser diferentes, por lo que se exige el camino de repensar

las diferencias construidas en relación al sexo, género y sexualidad, los cuales están íntimamente relacionados. Las diferencias entre hombre y mujer se encuentran basadas en el sexo, como diferencia biológica e hilo divisor a través del cual se tejen las desigualdades históricas y comportamientos constantes en la socialización con el mundo social.

La masculinidad hegemónica, en el paraguas del sistema patriarcal legitima la desigualdad y dominación de hombres expresada en machismo o micromachismos invisibles, legitimados y encubiertos (Bonino, 2008) hacia las mujeres con la finalidad de control y ejercicio del poder. Atribuidas a los roles que demarcan “(...) *prescripciones, normas y expectativas de comportamiento de lo femenino y de lo masculino: lo que realizo y cómo describo y hasta defino mi ser persona.*” (Instituto Jalisciense de Mujeres, 2008:27). Estos factores señalados anteriormente, actúan como un legado sociocultural heredado y recibido de una generación a otra.

Por ello, “*Desde niño, el hombre tiene que mostrarse fuerte, seguro de sí mismo, competitivo, ganador. Como puede verse, el hombre demuestra su hombría a través de rasgos exteriores: debe HACER cosas, debe MOSTRAR logros, debe ACTUAR de determinada manera, debe CONTROLAR a las demás personas.*” (Campos, 23:2007)

A esto, el investigador Pollack (citado por Campos, 2007) añade que los hombres aprenden el *código masculino* “(...) *que significa: “Todo está bien”. Escondemos nuestros sentimientos y necesidades más profundas tras una máscara. Esta MÁSCARA DE LA MASCULINIDAD nos hace creer que: “Yo puedo manejarlo todo, soy invencible”.* (Campos, 2007:23)

Lo interesante es que a partir de ello, la masculinidad con el patriarcado se configura de manera hegemónica según Jimmy Telleria en cuatro pilares fundamentales: la heterosexualidad compulsiva, el sexismo, la homofobia y la misoginia. Por ello, cada hombre joven expresa el machismo de mayor o menor medida, donde el poder que se ejerce es el material principal de la masculinidad hegemónica.

Desde que nací supe o vi que la mujer tiene una posición menos que el varón, porque el hombre tiene una posición superior, jefe de hogar, es pues, le sirven primero la comida y tiene peso en lo que dice, los mayores tienen más valor, porque ¡cómo son mayores!. Y eso es experiencia y respeto (...) cuando se enojan son bruscos también se pelean no miden consecuencias y son los que mandan a sus esposas y sus hijas, parece que no les valorizan, lo que se los lavan la ropa, se los cocinan...(Joven estudiante, Colegio ADV)

Esta masculinidad hegemónica, según Lucila Trufo y Hugo Huberman (2012), se expresan fundamentalmente en los mitos o “estereotipos de género” (ideas simplificadas, descripciones parciales y distorsionadas sobre las características de los hombres y las mujeres). Formas enseñadas y aprendidas que limitan e imponen modelos a seguir, que reproducen inequidades, situaciones desiguales, que transforman a los roles atribuidos en moldes rígidos que impiden la igualdad de oportunidades entre los géneros.

Los estereotipos de género asignan roles y delimitan territorios, que refuerzan el ámbito público como masculino y el privado como femenino. Todo lo que ocurre y se desarrolla fuera del hogar, reconocido, de interés general, que otorga prestigio, éxito y lugar donde se distribuye el poder, que tiene importancia productiva será el ámbito de la masculinidad, donde los hombres deben ser responsables, productivos, asumir riesgos, conquistadores, competir, demostrar autoridad y en algunos casos ser “agresivos”. (Trufo y Huberman, 2012:16)

Jóvenes estudiantes en el desafío de la masculinidad

Lo anteriormente descrito otorga un panorama importante de contextualización, iniciando por la premisa de que los jóvenes no son adultos, son excluidos, pero se les enmarca en la moratoria social, que es el tiempo para aprender y formarse para su ingreso a la vida adulta. Para tal fin, la sociedad y

principalmente la familia otorgan: la libertad, la relativa autonomía y el tiempo libre para prepararse para la vida adulta, pero de fondo se promueve el definirse y el consolidarse como hombre y la reproducción de la masculinidad hegemónica.

Es así, que desde este adultocentrismo se marca la línea de paso para los jóvenes, porque la sociedad adulta coloca el “debe ser” para poder “ser parte de” la sociedad, relacionado con los roles y las conductas de la “masculinidad hegemónica”. *“Se otorga un lugar a los hombres y a las mujeres en la familia, en la sociedad, en el mundo de la economía y de la política, legitimando y naturalizando la desigualdad en la distribución de los espacios de decisión y el acceso a los bienes materiales y simbólicos, de los que generalmente se benefician a los hombres.”* (Trufo y Huberman, 2012:12)

El desafío y la consolidación de la masculinidad en la juventud, se expresa en la cotidianeidad junto a sus grupos de pares como un espacio de legitimación: resaltar, demostrar que tienen varias enamoradas, que han iniciado su vida sexual, tener dinero, ser valientes e intrépidos son entre algunas la consolidación de su ser hombre y constatación social frente a su grupo de pares. *“Durante la juventud, la mirada del grupo de pares condiciona en gran medida el accionar de cada joven. Muchas veces sienten la exigencia de ser líderes en sus grupos o llamar la atención del resto con distintas actitudes; ser quienes tienen más llegada con las mujeres, ser los más*

“cancheros”, tomar alcohol si el resto lo hace. Hacer todo lo que sea necesario para “encajar” en el grupo.” (Trufo y Huberman, 2012:13)

El Flavio, hablaba todo el tiempo de su chica y del sexo que tenía, escribía en todo lado el nombre de Erika, con tinta de bolígrafo en su banco, en la pared y en la camisa blanca del Álvaro, él no decía nada le sacaban la chompa y se jugaba con él. El Álvaro hacía todo lo que él le decía. (...) otro grupo tenía auto, que tenía el pomitas ahí les llevaba, todo su grupo con chicas por la calle y tomaban también, hasta un día bromearon o no sé si dijeron de verdad que por la calle se lo llevaron a

una chica a su casa del pomita, como él vivía solo entre todo su grupo se la llevaron. (Joven estudiante, Colegio ADV).

Parafraseando a Trufo y Huberman, el hombre debe demostrar su hombría a través de rasgos exteriores, a través de sus cicatrices, de sus ritos de iniciación: debe hacer cosas, debe mostrar logros, debe actuar de determinada manera. La cultura marca o define modos de iniciación a los jóvenes (primeras conquistas sexuales, la autonomía por el primer trabajo, fuerza física o valentía con peleas e incluso emborracharse entre amigos. Esto marcaría momentos importantes en la vida de los jóvenes hombres, quienes se construyen en todo lo contrario que es lo femenino.

Cuando quieren pelear, la cita es en el callejón detrás del colegio, ahí hay que ir porque no están ni el regente ni profesores, ahí te puedes “quequear” sin problema, el pomitas piñaco era, usaba hasta botas con punta para pelear y patear, al del “A” lo ha tumbado y después lo ha pateado ahí fuerte. (...) Ni se ¿porque se habrán peleado?. Una vez el Carrillo de loco igual ha dicho ¿te puedo pegar? Le ha dicho al Machaca y el ¿si puedes? le ha dicho y un de repente ha salido y le ha dado un puñete. Se armó la pelea, parador y sin razón en el suelo lo ha dejado al Machaca y de ahí le ha pateado en la cara sin miedo...(Joven estudiante, Colegio ADV).

¿Recomendaciones finales? o ¿asuntos pendientes?

Sin lugar a dudas, la deconstrucción de las masculinidades y la eliminación del sistema patriarcal y la desigualdad de género es un tema pendiente y de estrategias a implementar en los Estados. No solamente consiste en la realización de leyes o nomas, aunque estas si se consideran un avance, requieren de la designación de recursos para llevar adelante políticas, programas y proyectos de inclusión, igualdad y equidad de género.

Los enfoques de género, derechos humanos e inclusión deben estar inmersos en el conjunto de acciones estatales, por su transversalidad y su valor para el desarrollo social y cultural. En el ámbito de género, por el ensayo presentado se hace visible el enfoque de masculinidades y trabajar con hombres y con la figura social de jóvenes, pues son un punto clave y desafío para desaprender la masculinidad hegemónica. Las estrategias principales deben incidir en espacios de la vida cotidiana, fundamentalmente en la familia y la transmisión de valores sociales instituidos e interiorizados desde la infancia.

Asumir estos desafíos, implican llevar adelante el discurso de despatriarcalización en la vida diaria de las personas, de las familias y de la sociedad en su conjunto. Al mismo tiempo se debe trabajar con cambios en las principales instituciones de reproducción de desigualdad, parafraseando a Álvarez y Ramos (2012), que la escuela es una de las instituciones ideológicas que en su rol normativo, ha sido a lo largo de la historia el reflejo de la sociedad en torno a la inequidad de género, de forma implícita o explícita en todos sus niveles favoreció la desigualdad y reproduce estereotipos, creencias y mitos sustentadas en la sociedad patriarcal.

Bibliografía

Batres, G. (1999). *El lado oculto de la masculinidad. Tratamiento para ofensores*. San José. Costa Rica: Embajada Real de los Países Bajos en Guatemala.

Bourdieu, Pierre. (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social*. 1ra Edición. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina editores.

Campos, Álvaro. (2007). *Así aprendimos a ser hombres*. Serie: Pautas para facilitadores de talleres de masculinidad en América Central. Volumen 1. San José. Costa Rica: Oficina de Asesoría y Seguimiento en Proyectos OSA.

Centro de Investigación Social Tecnología Apropiable y Capacitación. (2009). *Exploraciones cualitativas en masculinidades*. Serie Aportes Innovadores en masculinidades. La Paz. Bolivia: CISTAC.

Centro de Investigación Social Tecnología Apropiable y Capacitación. (2015). *Reflexiones en torno al poder: Aportes desde el feminismo y trabajo en masculinidades*. La Paz. Bolivia: CISTAC. Conexión de Fondo de Emancipación.

Instituto Jalisciense de las Mujeres, *Mujeres y hombres ¿Qué tan diferentes somos? Manual de sensibilización en perspectiva de género*, 3ra edición, México, 2008.

Lagarde, Marcela. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. 4ta Edición. México: UNAM.

Trufó, Lucila. Huberman, Hugo. (2012). *Modelo para armar. Nuevos desafíos de las masculinidades juveniles*. Buenos Aires: Trama. Lazos para el Desarrollo.

RESEÑAS

Luis Tapia. El momento constitutivo del Estado Moderno Capitalista en Bolivia, CIDES-UMSA-Autodeterminación, La Paz 2016

En una publicación en homenaje a los 30 años del Centro de Investigación y Desarrollo Estratégico (CIDES) instancia de formación posgradual de la UMSA, me encontré con el trabajo de Luis Tapia, un reconocido politólogo boliviano, pues varios de sus trabajos sobre los movimientos sociales y sobre los procesos políticos bolivianos han sido importantes, varios de ellos fueron producto de intensos debates e intercambios siendo parte del grupo Autodeterminación, que devino en grupo Comuna.

De principio debemos decir que este libro es muy equilibrado en el desarrollo de su temática, estudia el proceso histórico liberal de 1900-1952, reflexionando sobre la formación del Estado moderno capitalista en Bolivia, para ello conceptualmente considera hacer una mirada marxiana, no del militante marxista, sino del teórico que hace uso de su teoría con fines utilitarios, y desde una visión zavaletiana⁵, desarrollando algunos de sus conceptos clave, como: momento constitutivo, abigarramiento social, centralidad, formación social y otros que le sirven como herramientas teóricas para interpretar el proceso mencionado.

El texto tiene siete partes, un prólogo escrito por Cecilia Salazar, directora de CIDES, consideraciones teóricas, Bolivia como formación social tributaria, estructura económica y poder político, crisis del Estado y constitución de sujetos políticos, el momento constitutivo del estado capitalista, bibliografía utilizada. Tapia, como anuncia en la primera parte, plantea un texto de reflexión, no de análisis histórico, tomando como eje de su reflexión los planteamientos de René Zavaleta mercado, del Estado Liberal al Estado del 52 y al Estado plurinacional, en general

⁵ Se hace referencia a la obra de René Zavaleta Mercado

nos presenta en base a bibliografía conocida, algunos elementos para entender al estado tributario boliviano.

La conformación colonial, con diferencias de castas y clases, pese a la independencia siguió llevando adelante la rémora de feudalismo, hasta el 9 de abril de 1952, que con la revolución nacionalista y luego con la reforma agraria del 2 de agosto de 1953, dio algunos rasgos de cambio.

Tapia en su análisis aplica categorías marxistas, alejándose de la ortodoxia Stalinista o Trotskista, que suele recitar recetas de Nikitin y de Afanasiev, además, trabaja conceptualmente con categorías de Zavaleta, pero me parece algo novedoso, que amplíe las explicaciones sobre estos conceptos muy poco explicados por el maestro de la sociología boliviana, que muchos citan y recitan, sin lograr tener vuelo propio, se nota en Tapia, una lectura dedicada de Zavaleta y del marxismo, lo que le permite profundizar en el análisis, sin repetir lugares comunes, de discípulos, que muchas veces creen que citando una frase del grande, también los hace grandes. Tapia supera con creces este defecto de nuestros cientistas sociales, animistas y adoradores, y lo hace con solvencia, un análisis marxiano del proceso de modernización en Bolivia.

Me hubiese gustado, como lector, encontrar algunas ideas sobre el debate sobre la acumulación originaria de capital en Bolivia, realizado ya en la década de los 70s, realizada por Gustavo Rodríguez, Silvia Rivera y Juan Pablo Bacherer, que en los años 78 tuvieron un interesante debate teórico, no lo hace, seguramente considera que no era necesario, pero nosotros pensamos que sí, no se puede hablar de acumulación de capital en Bolivia, sin reflexionar si la acumulación originaria de capital es de origen externo o interno, inyección del capital transnacional o hay vínculo con la economía agraria del siglo XIX articulada con capitales comerciales o mineros, debate que si realizan, los autores citados.

No habla con propiedad de la contribución indígena, de la exvinculación de tierras, del catastro y de la prestación vial, lo que desdibuja su interpretación sobre Bolivia, como un Estado tributario, cita elementos del siglo XIX, como si valdrían para el XX,

ejemplo, de 1825 a los años 1870, la contribución indígena era casi el 50% del PIB, como lo demuestra Antonio Mitre(), Gustavo Prado(),

Erick Langer(), Tristan Platt (). Conocemos que desde 1872 adelante, la minería de la plata, configura una nueva situación en la economía del país, la contribución indígena se extingue lentamente, la moneda feble es eliminada y el monopolio de las pasta y piñas de plata como política estatal, llega a su fin, abriéndose una economía libre a la demanda y oferta, esto sumado al impulso de la venta de tierras comunales con creación de un mercado de tierras, después de la guerra del pacífico, configuran una economía de libre mercado que luego sirve de plataforma para el relanzamiento de la exportación de estaño, ante la crisis de la economía argentífera.

Me hubiese interesado que se tome en cuenta a autores como Mitre, Contreras, Rodríguez , Pacheco y otros del área de historia económica o de la economía que contribuyeron al esclarecimiento de estos temas, pero se nota que no le interesa, y trabaja con autores más convencionales a sus objetivos hipotéticos, de mostrar que evidentemente se había construido en Bolivia un capitalismo Tributario, pero bueno, aún está en el tintero del debate, hay varias preguntas que nos genera la lectura de este trabajo, que recomendamos a nuestros lectores.

Ramiro Fernández Quisbert

Historiador

