



**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**  
**CARRERA DE ANTROPOLOGÍA**

**“Ésta es la única puerta que se abre en sentido contrario”**

**RELACIONES DE GÉNERO: DESACATOS EN EL PUEBLO  
LA CONCEPCIÓN**

**Departamento de La Paz, Bolivia, 2008-2009**

**Tesis de grado presentada para la obtención del Grado de Licenciatura**

**POR: GABRIELA NUÑEZ BACARREZA**

**TUTORA: Dra. Susanna Rance**

**La Paz-Bolivia**

**Agosto, 2011**

## AGRADECIMIENTOS

Para llevar adelante ésta tesis, fue necesario el apoyo de muchas personas. A continuación, quiero agradecer a todas ellas.

A mis padres, Germán y Cecilia, por todo el apoyo que me brindaron. Gracias también por su paciencia.

A mis hermanos Juan José y Carla, que me acompañaron y me apoyaron a pesar de la distancia.

A la doctora Susanna Rance, por ser mi fuente de motivación, por haber aceptado ser la tutora de mi tesis y por ayudarme y apoyarme en los momentos que la he necesitado. La admiro mucho.

A la señora Diana<sup>1</sup> (D),<sup>2</sup> por haber compartido sus saberes y sus experiencias, porque sin ella no habría sido posible escribir mi tesis.

A todos los pobladores de La Concepción,<sup>3</sup> por su tiempo y por su cordialidad.

A mi amigo Facundo Koch, por escucharme y por sugerirme ideas durante mi investigación.

A Violeta Montellano, por guiarme en lo referido a los estudios sobre antropología de la imagen y por brindarme el tiempo necesario para la discusión del tema de mi tesis.

A Yvonne Goodson, por apoyarme y por escucharme desde el principio de mi trabajo de campo piloto, y por brindarme su amistad y sus valiosas sugerencias para mi investigación.

A María Ángela Riveros, por su tiempo y por el apoyo en la revisión de mi tesis, al igual que por sus comentarios.

A Silvia Salinas Mulder, por aportar en mi trabajo con aspectos bibliográficos sobre Antropología de Género y sexualidad.

A Silvia Rivera Cusicanqui, por sus enseñanzas impartidas y por su contribución en aspectos bibliográficos sobre Sociología de la Imagen.

---

<sup>1</sup> Pseudónimo.

<sup>2</sup> Véase la tabla 1 con el listado de las personas que participaron en mi estudio y con las abreviaciones que les asigné para identificarlas.

<sup>3</sup> Pseudónimo.

A todos mis compañeros y mis docentes de la carrera de Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), por el tiempo compartido y por todo lo aprendido junto a ellos.

A Claudia Dorado, por toda la ayuda para mejorar la redacción de mi tesis.

Finalmente, a todas las personas que se cruzaron en este camino de investigación y que me dieron sus palabras de aliento y de apoyo.

## ÍNDICE DE CONTENIDO

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>ii</b>
<b>GUÍA DE LAS CLAVES DE TRANSCRIPCIÓN DE LOS APUNTES DE CAMPO</b>	<b>vii</b>
<b>LISTA DE PERSONAS IMPLICADAS EN LA INVESTIGACIÓN</b>	<b>viii</b>
<b>RESUMEN</b>	<b>xi</b>
<b>CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
1.1. Breve historia del pueblo La Concepción	3
1.2. Planteamiento del tema de la tesis	7
1.3. Preguntas de investigación	10
1.4. Justificación de la investigación	12
<b>CAPÍTULO 2: CONSIDERACIONES TEÓRICAS</b>	<b>18</b>
2.1. Antropología de Género	19
2.1.1. Aportes de Judith Butler	24
2.1.2. La sexualidad	26
2.1.3. Teoría <i>Queer</i>	28
2.2. El chisme	29
2.3. Teoría de la representación social y antropología de la imagen	31
2.4. Teoría de las masculinidades	34
2.4.1. Sentido del humor en las masculinidades de La Concepción	35
<b>CAPÍTULO 3: ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS</b>	<b>38</b>
3.1. Enfoque interpretativo	40
3.2. Métodos utilizados en la investigación	42
3.2.1. Teoría fundamentada	42
3.2.2. Método etnográfico	44
3.2.3. Estudio de caso	45
3.3. Método autobiográfico	47
3.3.1. Mi autoubicación	48
3.4. Ética	51
3.4.1. Consentimiento informado	53

<b>CAPÍTULO 4: “LA PUERTA DEL NORTE PACEÑO”</b>	<b>55</b>
4.1. “Adán y Eva en el monte”	56
4.1.1. “Es el hombre y la mujer, así como la Biblia dice Adán y Eva”	60
4.1.2. “Es, pues, los Chunchos”	62
4.2. Analogía entre la imagen de los chunchos y la imagen clásica de Adán y Eva	66
<b>CAPÍTULO 5: “LA COMPLACEDORA DE FORASTEROS”</b>	<b>71</b>
5.1. Los vaqueros censuran a la señora Diana (D)	71
5.2. El chisme: las representaciones sociales de género en el pueblo La Concepción	74
<b>CAPÍTULO 6: “ÉSTA ES LA ÚNICA PUERTA QUE SE ABRE EN SENTIDO CONTRARIO”</b>	<b>80</b>
6.1. El caso de la señora Diana (D): “Traeré a la Galindo”	80
6.2. “Mi residencia familiar, el lugar de la esposa”	85
6.3. “Ésta es la única puerta que se abre en sentido contrario”	87
<b>CAPÍTULO 7: NOCIONES MASCULINAS EN EL PUEBLO LA CONCEPCIÓN</b>	<b>92</b>
7.1. “Rafael Domínguez Enríquez, para servirle”	92
7.1.1. “El macho machote”	97
7.2. El humor en las masculinidades del pueblo La Concepción	98
<b>CAPÍTULO 8: CONCLUSIONES</b>	<b>102</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>112</b>
<b>ANEXOS</b>	<b>126</b>
<b>ANEXO 1: MAPAS DEL CONTEXTO DE ESTUDIO</b>	<b>127</b>
<b>ANEXO 2: MUESTRAS DE LA TRANSCRIPCIÓN DE LAS CHARLAS REALIZADAS DURANTE EL TRABAJO DE CAMPO</b>	<b>130</b>

## ÍNDICE DE TABLAS, DE FIGURAS, DE IMÁGENES Y DE MAPAS

<b>Tabla 1:</b>	<b>Listado de personas que participaron en la investigación</b>	<b>viii</b>
<b>Figura 1:</b>	<b>Modelo de la Masculinidad Hegemónica</b>	<b>35</b>
<b>Imagen 1:</b>	<b>“La puerta del Norte paceño”</b>	<b>57</b>
<b>Imagen 2:</b>	<b>Óleo de Adán y Eva (1507)</b>	<b>66</b>
<b>Mapa 1.A.:</b>	<b>Provincia Franz Tamayo-Departamento de La Paz, Bolivia</b>	<b>127</b>
<b>Mapa 1.B.:</b>	<b>Mapa de Bolivia levantado por el Teniente Coronel Juan Ondarzal, el Comandante Juan Mariano Mujía y el Mayor Lucio Camacho, organizado en 1842-1859</b>	<b>128</b>
<b>Mapa 1.C.:</b>	<b>Misiones franciscanas y tribus salvajes de Bolivia (1883-1884)</b>	<b>129</b>

## GUÍA DE LAS CLAVES DE TRANSCRIPCIÓN DE LOS APUNTES DE CAMPO

C.C. N°_	Cuaderno de campo número_.
MAYÚSCULAS	Las palabras escritas íntegramente en mayúsculas indican el énfasis puesto en esos términos.
(...)	Los puntos suspensivos entre paréntesis indican la omisión de una parte del texto registrado en los apuntes de campo.
...	Los puntos suspensivos indican que el texto corresponde a una anotación incompleta en los apuntes de campo.
—	El guión largo indica momentos de silencio durante las entrevistas.
:::	Los dos puntos escritos de manera continua indican que la palabra fue alargada durante su emisión.
(Palabras)	El texto entre paréntesis indica gestos observados, risas, burlas, llantos o movimientos de las personas entrevistadas.
“Palabras”	El texto entre comillas indica que se trata de una cita textual.
[Palabras]	El texto entre corchetes indica la inserción de aclaraciones tanto en los discursos de las personas entrevistadas como en las citas textuales extraídas de la bibliografía consultada.

## LISTA DE PERSONAS IMPLICADAS EN LA INVESTIGACIÓN

A continuación, presento una lista con los nombres de las personas que colaboraron en esta investigación. Todas las personas entrevistadas residen en el pueblo La Concepción y, en su mayoría, conviven a diario con la señora Diana (D).

El pseudónimo otorgado al pueblo fue retomado del nombre de la Virgen de La Concepción, dado que muchas de las comunidades ubicadas en el Norte del departamento de La Paz, específicamente en la provincia Franz Tamayo, son creyentes de esa Virgen. De hecho, su creencia es tan fuerte en esos poblados que el 8 de diciembre realizan una fiesta para adorar y venerar a la Virgen por medio de bailes, comparsas, corridas de toros y carreras de caballos.

En cuanto a los pseudónimos asignados a las personas, éstos fueron tomados al azar. En algunos casos, las abreviaciones coinciden con la primera sílaba del nombre de los/as entrevistados/as.

**Tabla 1: Listado de personas que participaron en la investigación**

Pseudónimo	Abreviación	Características de las personas
Señora Diana	D	Nació en el pueblo La Concepción. Tiene 58 años, aproximadamente. Es una mujer independiente, propietaria de una casa, y dedicada a la veterinaria y a la agricultura. Sus actividades la mantienen activa durante todo el día.
Señora Roxana	R	Nació en el pueblo Fátima, <sup>4</sup> perteneciente al departamento de La Paz. Tiene 52 años. Es una mujer que acata las normas sociales de manera muy estricta. Es la mejor amiga y la confidente de la señora Diana.
Señor Rafael Domínguez padre	Rfp	Nació en el pueblo La Concepción. Tiene 92 años. Su voz es gruesa y tiene un tono de mando. Es el padre de la señora Diana. Ejerció un tiempo como militar, en su juventud.
Señor Rafael hijo	Rfh	Nació en el pueblo La Concepción. Tiene 52 años, aproximadamente. Es el hermano menor de la señora Diana, por cuatro años. Obtuvo el grado de Coronel. Contrajo matrimonio dos veces.
Señora Catalina	Ct	Nació en el pueblo La Concepción. Murió a los 47 años. Es la madre de la señora Diana. Vivió toda su vida en su pueblo natal. Tuvo tres hijos: Rafael, Diana y Sinda, que es la mayor. La conocí sólo por medio de las descripciones hechas por la señora Diana.

---

<sup>4</sup> Pseudónimo.

Señora Elena	El	Nació en el pueblo La Concepción. Tiene 35 años, aproximadamente. Es una mujer de curvas prominentes. Atiende su pensión en el barrio Ortihua. <sup>5</sup> Su apodo es “la flor silvestre”.
Señora Carola	C	Nació en el pueblo Asunción, <sup>6</sup> ubicado en el Norte del departamento de La Paz. Tiene 45 años. Es una mujer que sigue juiciosamente las reglas y las normas sociales. Es la hija de la señora Blanca.
Señora Blanca de Salazar	Bl	Nació en el pueblo Asunción. Tiene 70 años, aproximadamente. Es la madre de la señora Carola y la esposa del señor Oliver Salazar.
Señor Nataniel	Na	Nació en el pueblo La Concepción. Tiene 80 años. Es uno de los amigos del señor Rafael Domínguez. Es guitarrista. Se lo conoce como el “cuenta cuentos”. Tiene un carisma inusual. Es el primero en llegar a las fiestas y a las celebraciones de cualquier tipo.
Señor Oliver Salazar	Ol	Nació en el pueblo La Concepción. Tiene 75 años, aproximadamente. Es el padre de la señora Carola. Entre sus características predominan la dureza en el trato a sus familiares y la presunción por las actitudes y los comportamientos impuestos a sus hijas y a su esposa.
Señor Mario Salazar hijo	Mo	Nació en el pueblo Asunción, lugar de origen de su madre. Tiene 50 años, aproximadamente. Es el hijo del señor Oliver y de la señora Blanca, y el hermano de la señora Carola. Es uno de los principales guitarristas en las fiestas de La Concepción. En el pueblo, interpreta el papel de hombre moderno.
Señora Carla	Ca	Nació en la población San Sebastián, <sup>7</sup> cercana al pueblo La Concepción. Tiene 22 años. Es la amiga de la señora Carola. Es madre de dos hijos. Su marido es mucho mayor que ella. Una de sus características más sobresalientes es que todo el tiempo maneja una botella de agua y crítica a las personas que consumen agua del río.
Señor Benedicto Chambi	Bc	Nació en la comunidad Chilta, <sup>8</sup> situada en la periferia de La Concepción. Tiene 40 años, aproximadamente. Es el artesano que talló la puerta del salón principal del pueblo La Concepción.
Señor David	Da	Nació en Francia. Tiene 38 años, aproximadamente. Es antropólogo. Está viviendo en La Concepción por seis meses, hasta concluir la obtención de datos etnográficos para su doctorado.
Tenorio	Te	En un joven estudiante de la escuela Pardo Jiménez. <sup>9</sup> Tiene 16 años, aproximadamente. Vive en una comunidad cercana al pueblo La Concepción.

---

<sup>5</sup> Pseudónimo.

<sup>6</sup> Pseudónimo.

<sup>7</sup> Pseudónimo.

<sup>8</sup> Pseudónimo.

<sup>9</sup> Pseudónimo.

Milton	Mi	Es un joven estudiante de la escuela Pardo Jiménez. <sup>10</sup> Tiene 16 años, aproximadamente. Vive en la comunidad Chilta.
Gabriela <sup>11</sup>	G	Nací en la ciudad de La Paz. Tengo 25 años. Estoy realizando mi tesis para optar el grado de Licenciatura en Antropología.

Fuente: Elaboración propia.

---

<sup>10</sup> Pseudónimo.

<sup>11</sup> Nombre real.

## RESUMEN

Actualmente, en Bolivia, se viven procesos de transformación social, cultural, política y económica que incluyen la lucha por el respecto a las diversidades de género y a la sexualidad. En esa dirección, muchas personas hacen sentir su voz a favor de la proclamación de los derechos humanos que tiene todo/a boliviano/a.

Según reza el párrafo II del artículo 14 de la Constitución Política del Estado (2009), en nuestro país:

El Estado prohíbe toda forma de discriminación fundada en sexo, color, edad, orientación sexual, identidad de género, origen, cultura, nacionalidad, ciudadanía, idioma, credo religioso, ideología, filiación política o filosófica, estado civil, condición económica o social, tipo de ocupación, grado de instrucción, discapacidad, embarazo, u otras que tengan por objetivo o resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos de toda persona. (Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia 2009)

Esto significa que en el Estado Plurinacional de Bolivia no existe alguna ley que penalice o sancione las diversidades de género y sexuales. Por tanto, tener una orientación sexual o de género diferente a la heterosexual no es un delito.

La presente tesis corresponde a una investigación de Antropología de Género. Específicamente, se trata de un estudio que desnaturaliza las construcciones y las performatividades de género en un ámbito local amazónico. En el abordaje de la Antropología de Género, consideré el carácter multidimensional y la vocación interdisciplinaria de esa área del conocimiento que conjuga los aportes de las ciencias sociales, entre ellos la perspectiva de los estudios de las relaciones de género y de la antropología de la imagen, al igual que las nuevas nociones sobre el/la sujeto/a *queer*.

En mi investigación, a partir de un estudio de caso, expongo las relaciones de género en un pueblo del Norte del departamento de La Paz: La Concepción. Este estudio sigue un análisis profundo de las representaciones tangibles y superficiales como construcciones culturales, considerando importantes los comportamientos y las conductas apropiadas e inapropiadas para los hombres y las mujeres del lugar elegido. También fue importante considerar que el modelo de género en el pueblo La Concepción incluye supuestos, permisiones y prohibiciones sobre los cuerpos que definen los géneros.

Siguiendo la corriente teórica de la feminista Simone De Beauvoir, que en su libro *El segundo sexo* ([1949] 2010) declaró su célebre frase: “No se nace sino que se deviene mujer”, me puse a pensar en qué es una mujer. Como sugiere De Beauvoir, una persona llega a ser mujer a partir de su construcción

como sujeta, sin una determinación biológica, psíquica o económica. Esto me llevó a hacerme la siguiente pregunta: ¿Podría un ser humano hembra representar a un varón? En palabras de De Beauvoir, “una hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad” (De Beauvoir [1949] 2010:15). Comprendí la explicación de la autora con el caso de estudio aplicado a la señora Diana (D), en el que se plasma el postulado teórico referido a que no existe razón alguna para que el sexo defina el género.

Desde la Antropología de Género, estudios como el célebre ensayo de Margaret Mead, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* (1982), en el que la división sexual del trabajo y las estructuras de parentesco son analizadas para explicar los distintos papeles de género de las etnias Arapesh, Mundugumor y Tchambouli, proporcionan material empírico para cuestionar la rígida diferenciación entre caracteres femeninos y masculinos. En *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* ([1939] 1995), también de Mead, se afirma que el paso de la infancia a la adolescencia, en Samoa, era una transición y no estaba marcado por las angustias emocionales o psicológicas, en comparación con lo que sucedía en la sociedad occidental. Ambos trabajos convirtieron a Mead en la pionera de la Teoría *Queer*, cuyos postulados sentaron las bases para un cambio en el pensamiento dicotómico del contexto de Occidente.

En esta investigación, indagué y analicé las normatividades de género del entorno cultural de estudio a partir de la siguiente interrogante: ¿Cuáles son las normatividades de género establecidas en el pueblo La Concepción? Para responder a esa pregunta, recurrí al estudio de caso como un hilo conductor que contribuyó en la búsqueda de la comprensión de tales normatividades, con el correspondiente permiso de la sujeta de investigación para realizar un análisis específico, porque durante el trabajo de campo observé a una persona del pueblo demostrar rebeldía, ambigüedad y, en algunas ocasiones, provocación al orden normativo binario de género hombre/mujer. Esa persona (la señora Diana - D), por medio de sus prácticas y de sus discursos, mostró que permanentemente rompía con la continuidad entre sexo-género elaborada por su cultura dominante.

La metodología utilizada fue la teoría fundamentada, cuyo modelo de investigación y de análisis consiste en descubrir nuevas teorías a partir del propio campo de estudio. Con ello, pude identificar las particularidades en las prácticas y en los discursos de la señora Diana (D). Así mismo, mediante un cuidadoso análisis de la información compilada, identifiqué la verbalización de lo que deben ser y de lo que deben hacer los varones y las mujeres en La Concepción. Tales normatividades de género impuestas tanto a los varones como a las mujeres de ese pueblo me permitieron comprender que en el contexto de estudio existe un sistema falocéntrico y heteronormativo que oprime al ser humano,

construyendo en las relaciones de género exclusiones, censuras, discriminaciones e, inclusive, delitos de odio por ser, pertenecer o actuar de modo diferente.

La importancia de mi trabajo radica en el aporte a la comprensión de los estudios antropológicos de género sobre las diversidades sexuales y de género que cada vez se visibilizan más en Bolivia. El estudio de caso de la señora Diana (D) guió mi investigación, a fin de comprender sus desacatos; es decir, aquellas prácticas irregulares que contradicen y desordenan las normatividades de género en La Concepción. En efecto, en las prácticas de la señora Diana (D), encontré discursos de género y sexuales con una construcción diferente al esquema binario y biologicista de las normatividades de género establecidas en dicho pueblo.

Con esta tesis, pretendo aportar y enriquecer los estudios de género, así como las políticas y los programas de género relevantes para el Estado Plurinacional de Bolivia, mostrando las particularidades y las posibilidades de las actuaciones y de las relaciones de género en un contexto cultural amazónico, y saliendo de los esquemas binarios tradicionales hacia el reconocimiento de las diversidades.

*Palabras clave: Relaciones de género, desacatos, normatividades de género, metodología, teoría fundamentada, falocentrismo, heteronormatividad, Antropología de Género.*

**“Ésta es la única puerta que se abre en sentido contrario”**  
**RELACIONES DE GÉNERO: DESACATOS EN EL PUEBLO LA CONCEPCIÓN**  
**Departamento de La Paz, Bolivia, 2008-2009**

**CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN**

En una reunión de mujeres, llevada a cabo el 22 de octubre de 2008 en la casa de la señora Blanca (Bl), en el pueblo La Concepción, se discutió sobre los comportamientos “libertinos”<sup>12</sup> de la señora Diana (D). Las mujeres que asistieron a esa reunión ostentaban tener un estatus elevado en su pueblo. Fui invitada a aquel acontecimiento accidentalmente, porque ese día fui a comprar coca y lejía para la noche en la tienda de la señora Blanca (Bl). El motivo del encuentro era un juego de cartas llamado “loba”. Poco a poco, pude advertir claramente que las mujeres no sólo se concentraban en el juego, sino que estaban reunidas en un espacio en el que se dialogaba entre mujeres y sobre temas de diversa índole. Aquella noche, la señora Diana (D) fue la protagonista de la comidilla, del chisme. La conversación comenzó cuando la dueña de casa empezó a dar opciones sobre el porqué la señora Diana (D) actuaba de esa manera:<sup>13</sup>

- Bl:** Ella [refiriéndose a la señora Diana] se quedó huérfana desde muy chica (...) Creo que ni acabó la escuela.
- C:** Sí acabó. Estaba en la escuela de monjas... Su padre la metió allí para corregirla...
- Ca:** Yo, cuando me saluda esa mujer, la saludo, pero sólo el saludo (...); después van a estar hablando de mí. MI ESPOSO ME CORREGIRÍA EN DOS PATADAS si ando como ella...
- Bl:** (Con una mirada directa y penetrante, me hizo una advertencia.) ¡Hija, no vas a estarte juntando con esa mujer! Ya es adulta, es una machorra. Con las jovencitas [tienes que juntarte]. Te voy a presentar a mi nietita, la Mili; tiene un hijito, pues; [es] mi primer bisnietito. (Me muestra la foto del niño.)
- G:** Claro, doña Blanca. ¿Qué es una machorra?

---

<sup>12</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos 10 minutos después de la interacción. Charla con mujeres del pueblo La Concepción, el 22 de octubre de 2008, a horas 18:30, aproximadamente.

<sup>13</sup> *Íbidem.*

**Ca:** ¡Ay, parienta!, si supiera lo que es ¡DE LIBERTINA!, hasta a mí me ha querido influenciar. Es que no tiene hijos, pues... (Agarra las cartas contra su pecho y toma agua embotellada.) Esto me hace enflaquecer [refiriéndose al agua que está tomando], no esas aguas de melcocha, chicha; eso sí que nos engorda (...)

(Todas las señoras que estaban alrededor de la mesa asentían con la cabeza, confirmando la presunción de la señora Carla).

De la conversación anterior, surgió mi curiosidad por conocer a la señora Diana (D). ¿Quién era esa mujer con tanta personalidad? ¿Por qué advertían las pobladoras de La Concepción sobre sus acciones y sus influencias? Luego de escuchar los chismes y a medida que iba avanzando en mi trabajo de campo, mis sospechas de que se trataba de alguien tan diferente en sus prácticas y en sus discursos se fueron corroborando. Durante la investigación, también participé en los chismes de ciertos encuentros, que tienen su debido análisis en los capítulos de hallazgos de este estudio. Reconozco que he sido cómplice de algunos chismes, a fin de recabar información útil para la comprensión del estudio de caso de esta tesis.

Como en la charla todas las mujeres coincidían en chismear sobre los comportamientos de la señora Diana (D) y en advertirme que aquella persona era vista de mala manera en La Concepción, terminé dándome cuenta de que en ese grupo existía un alto grado de integración, con fines muy específicos, por lo que si alguna persona del pueblo presentaba otro tipo de prácticas era mal vista. Sobre esa base, decidí indagar más acerca de las normatividades de género en La Concepción. Así, por ejemplo, en una entrevista realizada como parte de mi trabajo de campo, la señora Carola (C) mencionó lo siguiente: “Mi mamá siempre nos ha dicho a mi hermana y a mí ‘debes ser mujercita, todo tienes que hacer bien en la casa’”.<sup>14</sup> Por otra parte, en el capítulo 7 (“Nociones masculinas en el pueblo La Concepción”), describo cómo los varones de La Concepción exteriorizan el deber ser del varón, haciendo referencia a la fortaleza y a la apariencia, que son demostradas en las burlas, en los chistes y en la astucia. A partir de ello, comprendí que las personas comunes, en el contexto estudiado, poseen rasgos que son considerados apropiados, conformando un modelo sobre cómo deben ser y qué deben hacer el hombre y la mujer en su comunidad. En contraste, la persona que traspasa los límites impuestos por las normas de género es identificada como desviada, inadaptada o loca, entre otros calificativos que se le asignan, o como machorra, para el caso de las mujeres. Entonces, desde las especulaciones sobre los desacatos

---

<sup>14</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la interacción. Charla con la señora Carola (C), en el pueblo La Concepción, el 17 de mayo de 2009, a horas 10:30, aproximadamente.

de la señora Diana (D), me propuse comprender las normatividades de género en el pueblo La Concepción.

Elegí el estudio de caso de la señora Diana (D) porque en sus prácticas y en sus discursos de género ella demostraba una complejidad única, suficiente como para convertirse en la sujeta de estudio de mi tesis y como para que yo pudiera aprender a partir de dicho estudio de caso. El camino que me propuse recorrer estuvo orientado al desarrollo de un estudio de caso tanto intrínseco como instrumental, en el que la indagación sobre “una experiencia singular tiene sentido porque nos permite responder a una inquietud, pregunta o problemática que excede la experiencia en cuestión” (Stake 2007: 3). De hecho, mi inquietud se concentró en el valor intrínseco de las prácticas y de los discursos de la señora Diana (D) en torno a sus relaciones de género. En ese sentido, analizar la singularidad del estudio de caso de la señora Diana (D) fue un medio útil para desarrollar un campo de conocimiento académico en la Antropología de Género en Bolivia.

Hasta aquí, mi intención fue introducir al/la lector/a en la comprensión de los propósitos de mi tesis. Me referí a cómo surgió mi interés por realizar un estudio de caso sobre una persona (la señora Diana - D) con prácticas y con discursos de género diferentes al modelo binario establecido en el pueblo La Concepción. Esa elección me permitió reconocer que todos los seres humanos merecemos un trato de igualdad y sin discriminación. A continuación, presento una breve descripción del contexto geográfico en el que estudié la problemática de mi investigación.

### **1.1. Breve historia del pueblo La Concepción**

Realicé el estudio de caso sobre la señora Diana (D) en el pueblo La Concepción, situado en el territorio de la provincia Franz Tamayo, perteneciente al departamento de La Paz, Bolivia. Se trata de un sitio bucólico y apacible, surcado por dos arroyuelos de agua fría. Cuando conocí el pueblo, me impresionaron sus paisajes y la sensación húmeda de la temperatura del valle. El lugar está rodeado por cerros y por bosques abiertos. Es una comunidad pintoresca, de cielo despejado y con nubes altas y vegetación aglomerada. Su panorama se destaca por la belleza de los majestuosos árboles de chilimas, de guayabas y de tarumás.

La Concepción es un municipio ubicado al Norte del departamento de La Paz, “entre los 14 y 15 grados de latitud Sur y 67 y 69 de longitud Este” (Soux y otros 1991:281). A partir de la promulgación

de la Ley de Camino carretero,<sup>15</sup> de 24 de julio de 1948, cuenta con una carretera y con una pista de aterrizaje, pues durante largo tiempo permaneció en el olvido de los poderes públicos. Según el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001, tiene una población de 13.271 habitantes. De acuerdo con la información proporcionada por el Instituto Nacional de Estadística - INE (2002), los pobladores de La Concepción son principalmente bilingües quechua-español (54.32%); le siguen en importancia los habitantes que sólo hablan quechua (24.75%), los que sólo hablan español (8.43%) y los bilingües aymara-español (1.43%).

Para los historiadores César Augusto Machicao, en *Historia de los pueblos del Norte paceño* (2000), Nazario Pardo Valle, en “La provincia Caupolicán” (1948), y María Luisa Soux y otros, en *Historia de una región paceña* (1991), el pueblo La Concepción se fue constituyendo, primero, a partir de la conquista de los incas y, posteriormente, con la llegada de los españoles, que buscaban las tierras doradas del Gran Paitití. Como Soux y otros aseguran, las misiones franciscanas “ingresaron a la parte oriental-amazónica de los Andes, y concretamente tuvieron a su cargo la provincia Franz Tamayo” (Soux y otros 1991:21), anteriormente llamada Caupolicán.

Respecto a la precisión de las etnias del Norte del departamento de La Paz, antes del coloniaje, los cronistas sólo hacen referencia a los incas. De la época precolombina, carente de información precisa, se conoce que numerosas etnias y tribus configuraron la población de Caupolicán, como los mosetenes, los lecos, los apolistas y los uchupiamonas, al igual que otros grupos menores, entre ellos los siliamas, los pamainos, los matchues, los aguachiles, los tacanas, los guarayos, los araonas, los pacaguaras, los toromonas, los cavineños, los esse ejjas, los tíatinaguas, los pasarionas, los chácobos, los sinabos, los caripunas y los chiriguas (Machicao 2009:11), que fueron denominados genéricamente como chunchos. En el mapa “Las misiones franciscanas y tribus salvajes en Bolivia”<sup>16</sup> (Machicao 2000:43), de 1883 y 1884, se detalla la ubicación geográfica de las etnias precolombinas según la raza, las costumbres y el idioma. En cuanto a la etnia leca o lapa lapa, ésta dominaba desde el valle de La Concepción hacia el Sur, en la provincia Caupolicán.

De lo anterior, se deduce que en toda la región de Caupolicán, entre los ríos Beni y Madre de Dios, se asentaron múltiples naciones denominadas chunchos, nombre cuyo origen es variado. En efecto, en tiempos del incario, ese apelativo fue utilizado “debido a las diferencias culturales existentes entre ambos pueblos [incas y chunchos] con el fin de trazar una línea entre la civilización y el salvajismo”

---

<sup>15</sup> Disponible en [www.mioruro.com/libros/derecho/LEYES/1880-1959/.../LEY-24-07-1948-1.pdf](http://www.mioruro.com/libros/derecho/LEYES/1880-1959/.../LEY-24-07-1948-1.pdf), 2 de diciembre de 2010.

<sup>16</sup> Véase el anexo 1.

(Saignes 1985:33). El encuentro de esas etnias con los primeros expedicionarios españoles originó una serie de alzamientos como consecuencia de los maltratos y del trabajo forzado a los que fueron sometidos los nativos, así como a la erradicación de sus creencias y de sus mitos por medios poco pacíficos. Según César Augusto Machicao, “la sublevación indígena en las Misiones [de Caupolicán] fue censurada por los españoles” (Machicao 2009:43). Los nativos, en cierto modo, “se hallaban familiarizados con la figura del religioso, especialmente aquellos que realizaban el intercambio de productos” (Soux y otros 1991:74). Esa cierta relación con los españoles permitió su fácil reducción, a excepción de aquellos grupos que se opusieron tenazmente. Posteriores expediciones lograron obtener los Títulos de Conquista de la Corona Española para estimular las penetraciones de los conquistadores a la zona.

En el periodo colonial, el espacio territorial Caupolicán, que hoy corresponde a la provincia Franz Tamayo, se caracterizó por su organización jerárquica.<sup>17</sup> “Una vez constituidas las misiones en sus territorios respectivos, se impusieron sus autoridades: civiles y religiosas” (Soux y otros 1991:58). Los misioneros, tanto agustinos como franciscanos, se dedicaron a la pacificación y a la unión de las etnias de diversos orígenes, hasta consolidar pueblos organizados, regidos por la tutela española y, fundamentalmente, convencidos de la vida cristiana. Según los propios cronistas religiosos, los misioneros ganaron con mansedumbre y paciencia la voluntad de los nativos, pese a la resistencia expresada por estos últimos. La obra de los misioneros fue diluyéndose paulatinamente a partir de la última fundación de La Concepción, el 8 de diciembre de 1690, por el misionero franciscano Pedro Sáenz de Mendoza (Machicao 2000:294). Dichas fuentes históricas hacen referencia al entramado poblacional que configura el contexto estudiado.

Vale remarcar que los misioneros se abrieron paso en condiciones dificultosas, entre ellas el desconocimiento del idioma, el ingreso agreste a través de la cordillera, la carencia de alimentos, la hostilidad de los originarios, las grandes distancias que debían recorrer y las enfermedades tropicales desconocidas por ellos, que determinaron que muchos sucumbieran en su labor. Después del advenimiento y de la consolidación española, en el Norte del departamento de La Paz, y luego de la obra pacificadora de los misioneros, los nativos aceptaron progresivamente las pautas y las normas impuestas.

---

<sup>17</sup> El padre Nicolás Armentia, misionero, viajero e investigador, en su obra *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre frontera de Caupolicán* (1903), relata y sintetiza informes no incluidos por estudiosos y tratadistas sobre las categorías y la importancia de las autoridades coloniales en el pueblo La Concepción.

Actualmente, el pueblo La Concepción está resguardado hacia el Norte por el Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado Madidi.<sup>18</sup> Ese Parque abarca desde las nieves perpetuas de la Cordillera de los Andes hasta la llanura amazónica de Bolivia y se caracteriza por su gran biodiversidad, tanto en flora y en fauna como en pisos ecológicos.

En el variado y cálido espacio geográfico que ocupa La Concepción, habitan agricultores/as, ganaderos varones, artesanos/as, comerciantes varones y mujeres, y un creciente sector de prestadores/as de servicios. La prosperidad del pueblo se debe a las constantes plantaciones de coca, desde el primer gobierno de Evo Morales Ayma, actual presidente de Bolivia. La mayoría de sus terrenos son fértiles y ofrecen una vista excepcional. Sus campos y sus huertas están destinados, sobre todo, a cultivos de primera necesidad, como los de yuca, de café y de arroz. En la crianza de animales, predomina la ganadería media, en especial de vacunos. En otro orden de especies de alta producción destacan las palmeras, de las que se extrae el palmito y cuyas hojas son utilizadas en las construcciones o en el techado de las viviendas. También son importantes algunas especies de textiles, como el ceibo o algodón silvestre y la seda vegetal, que se extrae del güembé, un arbusto usado para amarrar campanas, colgar objetos y asegurar puentes de madera. En cuanto a las plantas aromáticas, son importantes la vainilla, la palma siyaya, la canela silvestre, el anís y el tabaco silvestre.<sup>19</sup> El uso medicinal de la amplia y rica variedad de plantas de la zona fue extendido por los callawayas<sup>20</sup> de las localidades Curva, Chajaya, Khanlaya, Huata Huata, Inka y Chari, que habitan los alrededores de Charazani, en la provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz.

Ambiente tropical, calor, bosques, serranías bajas, humedad, ríos como medios de transporte, actividades de caza y de pesca, grupos culturales, entre ellos los aymaras, los quechuas, los lecos y los mestizos, configuran el dinámico ecosistema de la actual provincia Franz Tamayo, donde el pequeño pueblo La Concepción podría ser considerado como uno de los más bonitos de la zona. Su trazo proporciona indicios del predominio intelectual.

---

<sup>18</sup> El Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado Madidi está situado entre las provincias Iturralde y Franz Tamayo, al Noroeste del departamento de La Paz. Colinda con otras áreas protegidas, entre ellas: el Área Natural de Manejo Integrado Apolobamba, la Reserva de la Biósfera y la Tierra Comunitaria de Origen Pilón Lajas, al Sudeste, y la Reserva Nacional Tambopata y el Parque Nacional Bahuaja Sonene de Perú, al Oeste (Peñarrieta y Fleck 2007:76).

<sup>19</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla con los comunarios y con David (Da), un amigo francés de la señora Diana (D), en una comunidad cercana al pueblo La Concepción, el 27 de octubre de 2009, a horas 10:20, aproximadamente.

<sup>20</sup> Los callawayas constituyen una cultura indígena que posee un profundo conocimiento sobre las plantas medicinales. Sus terapias curativas forman parte de la sabiduría y de la belleza de la cosmovisión andina. Para mayor referencia sobre esta cultura, véase el texto de Ina Rösing, *Introducción al mundo callawayas. Curación ritual para vencer penas y tristezas: Introducción y documentación* (1990).

En ese contexto, casas de color marrón, con techos de palma, se extienden sobre la ladera de una colina donde los árboles verdes de guineos y de aceitunas se destacan entre los macizos y vigorosos árboles de castaña. Los alrededores de la plaza principal de La Concepción están adornados con árboles de saipilé, que florecen en invierno y cuya dulzura de sus flores atrae a muchas aves, especialmente a los picaflores, y es el delirio de las abejas. Sus calles se entrecruzan geoméricamente. Las chacras son el lugar de la abundancia, donde el maíz sofoca con su amarillez de oro, las frutas son pulposas, los plátanos son producidos en distintas variedades y el café despierta el olfato desde lejos, en tanto que la coca sagrada es cosechada en la mayor parte de los canchones y de las estancias.

Luego de describir el lugar donde realicé mi tesis, presento el planteamiento del tema, desde el primer trabajo piloto llevado a cabo el año 2008, a fin de dar a conocer mi motivación para indagar específicamente sobre los desacatos de la señora Diana (D).

## **1.2. Planteamiento del tema de la tesis**

El tema de investigación surgió de los hallazgos empíricos durante el trabajo de campo piloto realizado en La Concepción. Como anticipé, mi interés por estudiar la singularidad de una persona (la señora Diana - D) se originó en los chismes escuchados entre los/as pobladores/as de La Concepción. Posteriormente, el 23 de octubre de 2008, vi a la señora Diana (D) transitar por la plaza del pueblo, junto a su padre. Aquel pequeño acontecimiento confirmó el planteamiento de mi tema tesis, porque la señora Diana (D) mostraba fuerza y provocación en su caminar. Ese día, tomado del brazo izquierdo de la señora Diana (D), iba el señor Rafael (Rfp), un hombre alto y de rostro envejecido, que de joven fue uno de esos seres groseros, atrevidos y ruidosos denominados “buen mozo”, según el orden moral de La Concepción. En aquel momento, a lo lejos, escuché un grito que aludía a la señora Diana (D): “la machorra, la machorra”.<sup>21</sup>

En un posterior viaje a La Concepción, el 23 de marzo de 2009, noche de Luna llena y brillante, en los alrededores de la plaza pueblerina, encontré a una gran cantidad de gente reunida. Los varones mayores estaban acomodados en la patilla de la casa de la señora Blanca (Bl). Las señoras se encontraban debajo de los toldos. Las muchachas jugaban en los espacios abiertos, tratando de colocarse al lado de los jóvenes, cerca de sus preferidos, para lograr quizá una cita furtiva. Los/as niños/as gritaban jugando “pesca pesca”. De rato en rato, se escuchaba la voz inquisitiva de alguna madre llamando a su hija

---

<sup>21</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la observación participante, en la plaza principal del pueblo La Concepción, el 23 de octubre de 2008, a horas 12:30, aproximadamente.

adolescente, para asegurarse de tenerla cerca. Poco a poco, los grupos familiares se fueron perdiendo bajo el cobijo de los mosquiteros.

Esa noche, la señora Diana (D) me había invitado a cenar a su casa. Una vez frente a la puerta de entrada, ella realzó la voz y, con una sonrisa y una mirada profunda, me dijo: “Verás, hija (...) ésta es la única puerta que se abre en sentido contrario a todas las del pueblo”.<sup>22</sup> Sus palabras fueron las primeras señales sobre sus comportamientos. A partir de entonces, comencé a interpretar sus prácticas y sus discursos, a comprender su modo de ver la vida y a conocer otro punto de vista respecto a las demás personas de La Concepción.

Llegué a la casa de la señora Diana (D) aproximadamente a las 20:10. Alrededor de una mesa provista de una botella de coctel, y con una infaltable guitarra, participamos del encuentro la dueña de casa (D), su amigo francés, David (Da),<sup>23</sup> y yo (G). Los tres estábamos entretenidos con la charla. De pronto, la señora Diana (D) dijo: “Uno es el último en enterarse cuando hablan mal de uno”.<sup>24</sup> De ese modo, comenzó a nombrar a personajes relevantes en la historia del pueblo, entre ellos “la Loquita, los hermanos Villar, Filomena y el Misionero”,<sup>25</sup> considerados como sujetos inadaptados a las costumbres de La Concepción. Alzando su vaso, la anfitriona admitió haber “pasado la LÍNEA DE TOLERANCIA”.<sup>26</sup> Para fines de mi investigación, esa información resultó útil para comprender sus desacatos. Durante la charla, los comentarios de la señora Diana (D) fueron los siguientes:<sup>27</sup>

- G:** Ayer conocí al representante de los vaqueros. Tenían reunión, pero no me dejaron entrar al coliseo de la escuela. No insistí más.
- D:** Ah, claro pues, éstos se creen tan MACHOS, que no dejan que las mujeres entren a sus reuniones. Igualito YO ESTOY EN EL MATADERO COMO MACHO, en el campo curando animales... (Se ríe y continúa.) Sé que he pasado la LÍNEA DE TOLERANCIA, pero a mí me vale, porque es lo que

---

<sup>22</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos 10 minutos después de la observación participante y de la interacción. Charla en la casa de la señora Diana (D), junto a su amigo David (Da), el 23 de marzo de 2009, a horas 20:10, aproximadamente.

<sup>23</sup> David (Da) es un antropólogo francés al que conocí por casualidad en el pueblo La Concepción. Radicó durante los años 2008 y 2009 en el Norte del departamento de La Paz.

<sup>24</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla en la casa de la señora Diana (D), junto a su amigo David (Da), en el pueblo La Concepción, el 23 de marzo de 2009, a horas 22:15, aproximadamente.

<sup>25</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla en la casa de la señora Diana (D), junto a su amigo David (Da), en el pueblo La Concepción, el 23 de marzo de 2009, a horas 23:30, aproximadamente.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

tengo que hacer, si no ¿qué como?, si no ¿de qué vivo? Mi padre ya es mayor, necesita pues una mano fuerte a su lado...

Comencé la conversación explicando el encuentro que tuve con los vaqueros (varones) del pueblo. Seguidamente, expuse la respuesta negativa que me dieron cuando intenté entrar a su reunión en el coliseo de la escuela. Ambas intervenciones sirvieron para que la señora Diana (D) manifestara su crítica en contra de los vaqueros (varones) de La Concepción. Primero, sus palabras fueron: “ésos se creen tan MACHOS”.<sup>28</sup> Repentinamente, se comparó con ellos diciendo: “YO ESTOY EN EL MATADERO COMO MACHO”.<sup>29</sup> En su contestación, la señora Diana (D) manifestó que ella podía actuar de la misma manera que un vaquero (varón), sin pertenecer ni tener, necesariamente, el sexo masculino. Con esa situación, ella muestra la construcción de una vida diferente, con una manera de actuar que no está obligatoriamente enmarcada en los patrones de género establecidos en La Concepción. Por otra parte, la señora Diana (D) expresa su reflexión en cuanto a su actuación indicando que ha “pasado la LÍNEA DE TOLERANCIA”<sup>30</sup> en su pueblo, justamente por no responder a las normas de género de su pueblo.

A partir de la interacción anterior, pude estructurar el planteamiento de mi tesis sobre la base de la Antropología de Género, con el fin de observar de qué manera la señora Diana (D) desacata las normatividades<sup>31</sup> de su comunidad. En definitiva, la noche del encuentro con la señora Diana (D) pude advertir que ella marcaba una diferencia respecto a las actividades y a las expresiones verbales de las demás mujeres del pueblo, demostrando así que su temperamento contrastaba con el modelo ideal de mujer en La Concepción.

En esa etapa de mi investigación, también me dediqué a elaborar un bagaje teórico basado en la línea general marcada por la Antropología de Género y en la subdisciplina conocida como Teoría *Queer*. Esto porque en mis hallazgos empíricos relativos al estudio de caso de la señora Diana (D) se presentó lo que Kim Pérez Fernández-Fígares<sup>32</sup> define como trans: personas “en proceso, en transición” (Pérez

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> De la misma manera en que Judith Butler emplea el término ‘normativo’ en su texto *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* ([1999] 2001), yo lo utilizo en mi tesis como interpretación de todo aquello “perteneciente a las normas que rigen el género”, así como para “describir la violencia mundana que ejercen ciertos tipos de ideales de género” y, además, para referirme a la “justificación ética, [a] cómo se establece y qué consecuencias concretas siguen de ella” (Butler [1999] 2001:20-21).

<sup>32</sup> Kim Pérez Fernández-Fígares es licenciada en Historia y presidenta de Identidad de Género, en Granada, España. En 2007, fue nombrada por Izquierda Unida como candidata a las elecciones municipales de Granada. (Disponible en <http://www.blogger.com/profile/00687509878724552440>, 22 de febrero de 2011).

Fernández-Fígares 2000:4). Con ello, la autora establece que el género no es permanente ni fijo en una determinada coyuntura. En sus términos: “Nosotras hacemos una transición dentro del sistema sexo-género” (Pérez Fernández-Fígares 2000:5). Esto demuestra que los condicionamientos de ese sistema no son tan rígidos como parecen, propugnando una flexibilización en los códigos de género. En ese sentido, planteé los desacatos de la señora Diana (D) como prácticas transgresoras que cuestionan el sistema sexo-género y las performatividades de género esencialistas o naturalizadas, dejando abierta la posibilidad de nuevas construcciones de género en La Concepción. De hecho, la señora Diana (D), por medio de sus prácticas, deshace la ordenada relación que aparentemente existe entre sexo y género en su pueblo, y sus maneras erráticas e irregulares de actuar le sirven como una estrategia para interrumpir el *statu quo* y debilitar aquello que se da por supuesto.

En mi tesis, se evidencia una voluntad de transgresión social de la señora Diana (D) respecto a los ideales de género impuestos por su cultura. A partir de esa situación, muestro las tensiones existentes entre la perspectiva de las prácticas correctas y la perspectiva de las prácticas incorrectas, vinculándolas con los códigos de virilidad y de feminidad apropiados para la sociedad del pueblo La Concepción, que invocan el significado diferenciado de los atributos masculinos y femeninos. Tales prácticas desordenadoras (desacatos) de la señora Diana (D) confrontan el régimen de poder falocéntrico y heterosexual obligatorio, e indican que ella es una sujeta *queer*. Efectivamente, su manera de actuar pone en tela de juicio verdades que se dan por sentadas; es decir, cuestiona las normas culturales de género establecidas en su pueblo.

En este acápite, expuse el surgimiento y el planteamiento del tema de mi investigación. Seguidamente, detallo las preguntas que guiaron mi estudio.

### **1.3. Preguntas de investigación**

Durante el trabajo de campo y la fase de análisis de datos, principalmente, mis preguntas de investigación fueron cambiando. Al encontrarme con el caso de la señora Diana (D), decidí estudiar sus desacatos y las percepciones de los/as pobladores/as del pueblo La Concepción frente a esos desacatos. Abordé el estudio de caso como metodología, debido a que éste comprende el análisis de un caso particular con un examen a fondo de la cuestión. Escogí esa metodología porque los estudios de caso se realizan minuciosamente y se basan en diversas fuentes de análisis. Es decir, su valor radica en que ese tipo de estudios suele considerar un fenómeno social como una parte de un amplio grupo de instancias paralelas.

Para el análisis de los patrones culturales que norman la vida en el pueblo La Concepción y de los desacatos a esas normatividades por parte de la señora Diana (D), planteé las preguntas de manera muy abierta. Tales preguntas fueron:

**a) Pregunta general**

- ¿Cuáles son las normatividades de género establecidas en el pueblo La Concepción?

**b) Subpreguntas**

- ¿De qué manera se naturalizan el binario de género hombre/mujer y la pertenencia étnica visualmente y cómo se relacionan?
- ¿De qué manera la práctica de chismear contribuye a la continuidad del género binario en La Concepción?
- ¿Mediante qué prácticas y qué discursos culturales la señora Diana (D) desacata las normatividades de género del pueblo La Concepción?
- ¿De qué manera el modelo hegemónico de género de La Concepción regula el régimen de poder heteronormativo en las prácticas de los varones?

El objetivo principal de esta investigación es comprender cuáles son las normatividades de género que regulan, a partir de las prácticas y de los discursos, las maneras en que las personas del pueblo La Concepción conciben y se expresan en determinado género, naturalizándolas de tal manera que todo aquello que sale de ese modelo no es aceptado. Sobre esa base, por medio de un estudio de caso, busqué explorar qué modos y a través de qué prácticas y de qué discursos la señora Diana (D) transgredía las normatividades de género de su pueblo. Considero que un estudio enfocado en las transgresiones a las normativas de género es una cuestión que debe ser investigada por tratarse de una situación paradójica de la que se puede aprender sobre un caso en particular.

En el siguiente punto (“Justificación de la investigación”), menciono algunos estudios realizados en Bolivia y en el ámbito académico internacional sobre las relaciones de género y las representaciones sociales que se le otorga a la casa andina. Como es imposible cubrir todos los temas trabajados hasta el momento en el mundo, sólo incluyo los que más interés despertaron para los objetivos de esta tesis, razón por la que cuentan con una bibliografía abundante.

#### 1.4. Justificación de la investigación

De acuerdo con la publicación *Derechos Humanos de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (LGBT) en Bolivia: Diagnóstico y antecedentes* (2008), de la Fundación Igualdad LGBT, “La inclusión de algunas solicitudes del colectivo LGBT en la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE) marca un hito en la historia de Bolivia” (Fundación Igualdad LGBT 2008: 14), porque, por primera vez, el texto constitucional boliviano protege las diversidades de género y sexuales, incorporando los derechos humanos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales reconocidos internacionalmente. Ese documento, que da a conocer las nuevas perspectivas de cambio que Bolivia atraviesa, también expone que los gays, las lesbianas, los bisexuales y los trans están incluidos en el *Plan Nacional de Acción de Derechos Humanos Bolivia Para Vivir Bien 2009-2013* (2008), del Viceministerio de Justicia y Derechos Humanos de Bolivia, hecho público el 10 de diciembre de 2008, durante la conmemoración del 60<sup>mo</sup> Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Si bien el texto de la Fundación Igualdad LGBT revela que en el área urbana de Bolivia fueron creados colectivos de LGBT que luchan y reflexionan sobre los procesos de cambio en el contexto nacional, se advierte que en el área rural las personas que actúan de manera diferente o rara aún se enfrentan con procesos de discriminación y con delitos de odio. En esa dirección, mi estudio de caso sobre la señora Diana (D), en un pueblo del Norte paceño, pretende mostrar que la aceptación de la diversidad de género y sexual no está plasmada en el ámbito rural boliviano.

A continuación, describo algunas investigaciones realizadas en la línea de la Antropología de Género. Primero, menciono los textos académicos bolivianos; luego, hago referencia a investigaciones internacionales relacionadas con la temática de mi tesis.

En la década de 1980, en Bolivia, se buscó desarrollar nuevas miradas sobre la familia campesina. Al respecto, es importante el trabajo *Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer*, de Olivia Harris (1986), que desarrolla un modelo de complementariedad y de conflicto para explicar las relaciones de género entre los laymi de Bolivia. Según la autora, en esas relaciones, la división sexual del trabajo de los cónyuges define los papeles de género y crea interdependencias e intercambios tanto en lo económico como en lo simbólico y lo ritual, dando como resultado, en función de las relaciones conyugales, representaciones culturales concebidas como complementarias, en unidad y en igualdad. Sin embargo, Harris argumenta de la siguiente manera ciertos aspectos de las relaciones de género, en particular cuando los maridos se emborrachan y ejercen violencia física contra sus esposas, que no pueden ser explicados por el vínculo conyugal, sino por la manera en que operan las relaciones de género en la organización social:

[L]a oposición categórica se sustenta en la representación de la unidad de los opuestos y el orden de los géneros es complejo y está relacionado al contexto, sin asignarle mayor peso de modo consistente a una de la partes. (Harris 1986:17)

El modelo de complementariedad propuesto por Harris resultó muy sugerente para los posteriores estudios antropológicos sobre comunidades y familias campesinas de Bolivia, cuya orientación privilegió la imagen de unidad y de complementariedad entre sexos, ignorando aspectos relativos a los conflictos de inequidad de género.

En 1992, Denise Arnold, Juan de Dios Yapita y Domingo Jiménez, en su libro *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas del los Andes meridionales*, analizaron la construcción y el simbolismo de la casa andina como de género femenino. En ese trabajo, la realidad de los qaqachaka de Bolivia se ve reflejada en el componente casa como un cosmos. En efecto, los autores examinan la casa qaqachaka como un “texto cultural” (Arnold y otros 1992:34) e indican que en la división del trabajo entre los qaqachakas priman dos ejes: la visión cosmológica y la memoria cultural, ambas evocadas en la tarea de construcción de la casa, en la que los hombres recuerdan ciertos elementos de la casa y las mujeres rememoran otros. Esto demuestra una división del trabajo por sexo en la labor ritual, que complementa las diferentes tareas asignadas a hombres y a mujeres en el mantenimiento de la casa, aunque, según la aclaración de los autores, no todos los miembros de la comunidad tienen necesariamente una percepción similar.

Sobre el tema de género del desarrollo, se cuenta con abundante bibliografía. Efectivamente, la revista *Umbrales*<sup>33</sup> aportó con la publicación *Género* (2002), que da cuenta de la evolución de las teorías sobre género del desarrollo y destaca investigaciones realizadas por los/as trabajadores/as del CIDES-UMSA sobre temas relacionados con problemáticas actuales del país, entre ellas “Investigación cualitativa sobre acceso y permanencia de las niñas rurales en la escuela (Departamento de La Paz)” (CIDES-UMSA 2002), en la que se informa sobre una exploración realizada en 18 municipios rurales del departamento de La Paz, donde se buscó conocer y comprender las razones por las que los niños y las niñas no acceden a la escuela. En ese trabajo, la educación es presentada como un elemento de vinculación simbólica del entretendido rural-urbano. Otra investigación es “Conducta económica de los hogares” (CIDES-UMSA 2002), cuyo análisis considera acercamientos sucesivos a 118 hogares en La Paz, El Alto, Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra, con el fin de entender la distribución de las actividades y de las responsabilidades entre sus miembros.

---

<sup>33</sup> *Umbrales* es una revista producida por el Postgrado de Ciencias del Desarrollo del CIDES-UMSA.

Una posterior publicación de la revista *Umbrales* (número 18) tuvo como tema central el siguiente: “Género y desafíos post-neoliberales” (CIDES-UMSA 2008). Entre su contenido sobresalen los estudios orientados a investigar la problemática de género, desarrollo y globalización en Bolivia. En su conjunto, los artículos de dicha publicación examinan las políticas universales del desarrollo y, de manera particular, analizan las relaciones de género. Es el caso del artículo “Género, etnicidad y trabajo en Bolivia. Insumos conceptuales para el diseño de políticas de promoción del empleo en el marco de la equidad”, de Fernanda Wanderley (2008), en el que la autora señala los criterios que parecen centrales para el análisis de los obstáculos y de las oportunidades socio-laborales en el contexto boliviano, en el marco de las relaciones de género, étnicas y de clase, en vista de su utilidad para la formulación de políticas públicas.

De igual modo, considero importante el reporte de la investigación “Los diez géneros de Amarete, Bolivia” (1997), de Ina Rösing,<sup>34</sup> que cuestiona el esquema de clasificación bipartita de género y revela la proliferación de géneros en una comunidad de los Andes bolivianos (en el Norte del departamento de La Paz). En su artículo, la autora describe que las personas de esa comunidad tienen, además de su rol de género determinado biológicamente, otro género simbólico, dando como resultado 10 géneros. Debo reconocer que la lectura del trabajo de Rösing fue sugerente para el análisis de mi tesis, primero, porque la comunidad Amarete está situada a seis horas del pueblo La Concepción, sitio donde realicé mi investigación; segundo, porque ese estudio muestra cómo se puede aprender de lo extraño, de las diferencias, y plantea la diversidad de género en Bolivia.

Otro estudio relevante es el de Susan Paulson y Mónica Crespo, “Hay cambios y hay cambios: ¿Cómo ver más allá de los cambios indicados?”, publicado en el texto *Teorías y prácticas de género: Una conversación dialéctica* (Paulson y Crespo 1997). En su trabajo, las investigadoras desarrollan un sistema de género que, primero, en vez de tomar como objeto de estudio a la mujer o a las mujeres, se orienta a conocer el impacto sistémico de la participación de los hombres en la modernización agrícola, y, segundo, en vez de considerar que los hombres y las mujeres tienen identidades dadas, aplica la perspectiva de género a las estrategias de la vida familiar y comunal. Así mismo, y con igual importancia, Paulson y Crespo exploran las múltiples relaciones entre los elementos que confluyen en las relaciones entre géneros, como los valores, las tradiciones, las leyes, las economías, los espacios y los símbolos. La relevancia del trabajo de ambas autoras en mi investigación se basa en que sus aportes aclararon mis dudas en cuanto a los estudios de género en Bolivia. De hecho, los datos obtenidos en la

---

<sup>34</sup> Ina Rösing también realizó el inventario y el análisis de las curaciones rituales practicadas por los callawayas. Tales curaciones fueron definidas por la antropóloga como curaciones simbólicas que sirven como complemento, e incluso como fundamento, para la farmacología y la medicina empírica andina (Rösing 1990).

lectura de ese trabajo me permitieron analizar con mayor profundidad y detenimiento el estudio de caso de la señora Diana (D), principalmente en lo relativo al manejo de las relaciones entre ella, su familia y su entorno comunal cercano. De ahí que pude determinar que la señora Diana (D), con su particular modo de ser, con sus actuaciones y con relaciones de género en La Concepción, desestabiliza el esquema binario impuesto por las normatividades de género del lugar, manifiesta actuaciones dinámicas y permite comprobar que en su comunidad existe diversidad de género.

Por otra parte, en la carrera de Antropología de la UMSA, se publicaron tesis presentadas para optar el grado de licenciatura, referidas a las temáticas de interés de la Antropología de Género. Uno de esos trabajos es el de Ana María del Pilar Arispe Chacón, *La construcción de “lo femenino” y “lo masculino”<sup>35</sup> entre jóvenes varones y mujeres en el Colegio Unidad Educativa Modelo “Simón Bolívar”<sup>36</sup> Nivel secundario de La Paz* (2001), que muestra cómo el colegio es otro espacio de socialización donde se construye la identidad masculina y femenina por medio de interacciones entre los/as estudiantes. Otro estudio académico es el de Gloria Villarroel Salgueiro, *La representación de las relaciones de género en el textil de Chojñacota, provincia Titora, departamento de Oruro* (2005), que explica detalladamente la manera en que la cultura, el textil y el género se relacionan para conformar una identidad de género en la que el rol de la mujer tejedora es primordial en las actividades rituales y comunitarias, permitiendo la construcción de su identidad. Un tercer estudio es el de Violeta Montellano Loredó (2008), *Auto/representaciones de quienes se/curan: Sistemas terapéuticos en el Municipio de Aucapata (Departamento de La Paz, Bolivia 2006-7)*, que muestra los sistemas terapéuticos de Aucapata como distintas realidades construidas a partir de las autorrepresentaciones fotográficas y verbales de las personas que se/curan.<sup>37</sup> El uso de la fotografía en la investigación de Montellano le permitió representar un análogo de la realidad de algunos/as sujetos/as de Aucapata, utilizando la fotografía como un medio para la representación de los cuerpos. De ese modo, la tesista también contribuyó a que los/as investigadores/as tomaran en cuenta aspectos éticos, epistemológicos y analíticos en sus investigaciones, sin ilustrar con imágenes de personas que no habían sido consultadas y que sólo reflejaban aquello que el/la propio/a investigador/a quiso reflejar.

Respecto al estudio de Montellano, es pertinente recalcar que me ayudó a comprender los estudios de la imagen, puesto que en mi investigación elegí imágenes acordes con la temática antropológica de género. Siguiendo a Montellano, “Si consideramos que las realidades son incorporadas mediante la

---

<sup>35</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

<sup>36</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

<sup>37</sup> El *slash* es un recurso utilizado por la autora.

experiencia del cuerpo: *corpo-realidades*<sup>38</sup> (Montellano 2008:115), en antropología, cualquier temática podría ser abordada utilizando la fotografía. En el caso de mi investigación, específicamente en lo relativo al contenido del capítulo 4 (“La puerta del Norte paceño”), presento la explicación y el análisis de una fotografía que tomé al tallado de la puerta del salón de la plaza principal de La Concepción. El uso que hice de la fotografía me permitió acercarme a las normatividades de género impuestas en ese pueblo. Esa imagen se constituyó en un medio de representación de los cuerpos, de las diferencias corporales entre el hombre y la mujer, de la etnicidad (indígenas chunchos) y de las actividades y las funciones según el género, en La Concepción.

Por otra parte, en el texto *Minas, motes y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja* (2006), de Andrew Canessa,<sup>39</sup> se presentan los resultados del estudio sobre las relaciones de género y los aspectos relacionados con el lenguaje en la comunidad de Wila Kjarja. Esa investigación muestra que los valores culturales, por mucho que tengan un carácter normativo, no son considerados como leyes, por lo que los individuos tienen autonomía en su interpretación. Esto significa que, a pesar del consenso sobre lo que es apropiado para cada hombre y para cada mujer wilakjarkeño/a, existen contradicciones que demuestran que “la realidad es otra” (Canessa 2006:106).

En el contexto académico internacional, fruto de la Primera Reunión Latinoamericana de Antropología de la Mujer, llevada a cabo por el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM), en 1990, surgió el libro *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana* (1993), coordinado por Soledad González Montes. La temática general de ese trabajo apunta a una noción relacional entre género, clase, generación y etnicidad. También en el ámbito latinoamericano, el estudio mexicano *Contribuciones de la perspectiva de género a la sociología de la población en Latinoamérica*, de Marina Ariza y Orlandina De Oliveira (2000), conjuga planteamientos metodológicos de la perspectiva de género para los estudios de la población desde lo multidimensional.

Desde la perspectiva de las investigaciones citadas, la interrelación de los ejes de estatus, de género y de etnicidad, entre otros, constituye diferentes dimensiones que interactúan entre sí y, a su vez, entran en conflicto. En ese sentido, en mi investigación, consideré las relaciones de género como una de las dimensiones fundamentales de las diferencias y de las desigualdades sociales, reconociendo la existencia multidimensional que implica trabajar sobre la base de la Antropología de Género.

---

<sup>38</sup> Énfasis de la autora.

<sup>39</sup> Andrew Canessa es un antropólogo social especializado en tierras altas, específicamente con trabajos referidos a la cultura aymara de Bolivia. (Disponible en [http://firstpeoplesnewdirections.org/advisory\\_board.php](http://firstpeoplesnewdirections.org/advisory_board.php), 23 de agosto de 2011.)

En la etapa de revisión bibliográfica para mi tesis, rescaté trabajos desarrollados en la zona andina altiplánica de Bolivia y en la región andina amazónica, abordados desde la Antropología de Género. Además, presenté algunos textos académicos internacionales que influyeron en mi modo de desarrollar una investigación con orientación antropológica de género.

## CAPÍTULO 2: CONSIDERACIONES TEÓRICAS

En este capítulo, expongo las consideraciones teóricas que guiaron mi tesis, teniendo en cuenta las bases metodológicas y epistemológicas empleadas en mi trabajo de investigación. Lo hago considerando que “la teoría es una reflexión en y desde la práctica” (Sáez 1988:27, en Pérez Serrano 1994:27), y que el contexto donde se llevan a cabo la práctica, la interacción y el consenso entre los sujetos está constituido por hechos, significados y símbolos interpretados por la persona que estudia esa realidad.

Comencé leyendo el fundamental ensayo feminista de la filósofa Simone De Beauvoir, *El segundo sexo* ([1949] 2010). En él, la autora hace la siguiente afirmación:

Y en verdad basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la Humanidad se divide en dos categorías de individuos cuyos vestidos, rostro, cuerpo, sonrisa, porte, intereses, ocupaciones son manifiestamente diferentes. Acaso tales diferencias sean superficiales; tal vez estén destinadas a desaparecer. Lo que sí es seguro es que, por el momento, existen con deslumbrante evidencia. (De Beauvoir [1949] 2010:17)

Dado que, en general, la sociedad se divide en dos grupos de género, el masculino y el femenino, me puse a pensar qué pasa con las personas que no encajan en esos moldes de género, que actúan de manera diferente y que experimentan su sexo, su género y su deseo de modos diversos. Sobre ese tema, considero que carecería de sentido limitarlas en los rígidos patrones “identitarios”<sup>40</sup> provenientes de las producciones culturales.

Desde esa lectura, mi interés principal fue realizar mi tesis en el campo de la Antropología de Género. Para ello, revisé el desarrollo de esa disciplina y sus innovaciones teóricas. Cuando decidí realizar una tesis sobre la Antropología de Género en el pueblo La Concepción, comencé observando las representaciones sociales de género tangibles y superficiales entendidas como construcciones culturales. A fin de comprender esa cuestión, decidí enfocar mi atención en las prácticas y en los discursos de algunas personas del sitio elegido. En el proceso de recabar datos para mi estudio, observé que la manera de comunicarse entre las personas de La Concepción incluía chismes y habladurías en los que, frecuentemente, se destacaba la señora Diana (D), por sus comportamientos errantes.

---

<sup>40</sup> En el taller “¿Mujer o trans? La inserción de las transexuales en el movimiento feminista” (2000), Pérez Fernández-Fígares introdujo el término ‘identitarismo’, manifestando su oposición a “cualquier exageración del valor de las identidades, que es lo que se llamaría identitarismo” (Pérez Fernández-Fígares 2000:3).

Posteriormente, al conocerla y al observarla, decidí escribir un estudio de caso sobre ella. Por ser considerada como una persona diferente al resto de su sociedad, me detuve a analizar por qué sus prácticas y sus discursos recibían anatemas morales en el pueblo elegido. De ese modo, consideré incorporar en mi tesis una parte de la antropología del chisme, que me sirvió como una herramienta interesante para recabar información.

En mi tesis, fue de gran importancia indagar sobre los comportamientos apropiados e inapropiados para los hombres y para las mujeres de La Concepción. Con ello, pude conocer con claridad tanto las normatividades de género impuestas en ese pueblo como los desacatos cometidos por la señora Diana (D) hacia el género binario establecido en su contexto de origen. Luego, decidí articular en mi investigación el estudio de los cuerpos, por ser la “base material” (Butler [2002] 2008:17-49) sobre la que se construyen, deconstruyen y reconstruyen las representaciones de los sujetos. El análisis y la reflexión sobre el cuerpo surgieron a partir de algunas experiencias que tuve en mi trabajo de campo, relativas a la interpretación de una fotografía. Gracias a ello, también abordé en mi tesis una parte de la antropología visual.

Finalmente, consideré la necesidad de expresar mi afiliación a las tendencias posmodernas representadas por Butler ([1999] 2001). De hecho, estoy de acuerdo con la Teoría *Queer*, porque afirma que el género y las orientaciones sexuales de las personas son construcciones sociales y, por tanto, no existen papeles sexuales o de género inscritos por la naturaleza humana. Sobre esa base, Butler ([1999] 2001) cuestiona severamente el sistema de género binario (hombre/mujer), aborda a aquellas personas diferentes o que actúan de modo cambiante y movedizo, poniendo patas arriba las categorías binarias que se admiten sin discusión, y lucha contra la discriminación, la exclusión y los intentos de criminalización hacia esas personas. En la misma dirección que la Teoría *Queer* y el Activismo *Queer*, defiende los principios de igualdad, de equidad, de respeto, de solidaridad y de justicia social que protegen el ejercicio de los Derechos Humanos y de los derechos sexuales y reproductivos, así como la diversidad afectivo-sexual y de género.

A continuación, presento las consideraciones teóricas afines a mi tema de estudio. Los puntos que se abordan en el siguiente capítulo cobran relevancia en los posteriores análisis de mi tesis.

## **2.1. Antropología de Género**

El antropólogo Bronislaw Malinowski (1975) afirma que “[l]a antropología es el estudio del hombre que abraza a una mujer” (Malinowski 1975, en Moore 1999:13). Con esa cita, muestra su manera de entender el lugar que ocupaban las mujeres en la antropología sociocultural clásica, demostrando la

poca atención que la disciplina les daba. Si bien la presencia de las mujeres era visible en los informes etnográficos, el interés de esos estudios se limitaba a temas de parentesco, entre ellos la familia y el matrimonio.<sup>41</sup> En otras palabras, se las valoraba en tanto procreadoras de hijos/as y como agentes de equilibrio de poder entre grupos, por medio del intercambio de mujeres. Sin embargo, el principal problema no era la exclusión de las mujeres en los estudios etnográficos, sino el modo en que ellas eran representadas en los reportes. Esa mirada androcéntrica<sup>42</sup> fue criticada por presentar realidades parciales y distorsionadas.

Las antropólogas pioneras Phyllis Kaberry, Elsie Parsons, Mary Smith y Audrey Richards contribuyeron al estudio sobre las mujeres en las diferentes culturas e, indirectamente, aportaron al desarrollo de la perspectiva de género en el campo de la antropología. Ciertamente, ellas se preocuparon por conocer “la situación de las mujeres, en otras sociedades, [cambiando] el mundo androcéntrico que había marcado la disciplina” (Casares 2006:71). A pesar de que esas antropólogas realizaron investigaciones de campo acerca de las múltiples identidades y de los diversos poderes y estatus de las mujeres, sus estudios quedaron en segundo plano, como “asunto de mujeres” (Stolcke 1996:37). En contraste, el trabajo *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* ([1939] 1945), de la antropóloga Margaret Mead, tuvo amplia fama en esa época por su carácter transgresor.

El primer libro publicado por Kaberry fue *Mujer aborígen, profana y sagrada*<sup>43</sup> (1939). En ese trabajo, se examinan las relaciones de género en el ámbito de la religiosidad y se pone de manifiesto la contribución de las mujeres aborígenes australianas en la economía del grupo (Kaberry 1939:142). Por su parte, Parsons publicó el artículo “La vida india de Norteamérica: Costumbres y tradiciones de 23 tribus”<sup>44</sup> (1922), que describe los rituales de la cultura amerindia. Smith, a su vez, publicó *Baba of Karo, una mujer de los musulmanes hausa*<sup>45</sup> (1954), cuyo contenido explica cómo la antropóloga accedió al mundo doméstico donde conoció a Baba, una anciana y sabia mujer hausa que le confió su vida doméstica, y se refiere a los matrimonios poligínicos, a las relaciones de parentesco e incluso a las

---

<sup>41</sup> Como ejemplo etnográfico, el antropólogo estructuralista Lévi Strauss, en su obra *Las estructuras elementales del parentesco* ([1949] 1991), se refiere de la siguiente manera al análisis de la prohibición del incesto: “a partir del momento en que me prohíbo a mí mismo el uso de una mujer, que así se convierte en disponible para otro hombre, hay en algún sitio un hombre que renuncia a una mujer, que de ese modo resulta disponible para mí” (Strauss [1949] 1991:65).

<sup>42</sup> La definición del término ‘feminista’ como androcentrismo se refiere al “hombre como medida de todas las cosas” (Sau 2000:45). Se trata del “[e]nfoque de un estudio, análisis o investigación desde la perspectiva masculina únicamente, y utilización posterior de los resultados como válidos para la generalidad de los individuos, hombres y mujeres” (Sau 2000:45).

<sup>43</sup> Título original en inglés: *Aboriginal woman, sacred and profane* (1939).

<sup>44</sup> Título original en inglés: *North American Indian Life: Customs and Traditions of 23 Tribes* (1922).

<sup>45</sup> Título original en inglés: *Baba of Karo. A Woman of the Muslim Hausa* (1954).

guerras entre estados y a la captura de esclavos antes de la colonización británica. Por último, Richards escribió *Chisungu: la ceremonia de iniciación en la tribu Bemba de Rhodesia*<sup>46</sup> (1956). En ese estudio, la autora documenta en detalle la ceremonia y la transición de las jóvenes de esa tribu a la condición y a las responsabilidades de las mujeres adultas.

Posteriormente, en la década de 1970, los estudios referidos a las mujeres se dieron a la tarea de revisar las premisas antropológicas y trazaron como principal objetivo la “identificación de los efectos distorsionadores del enfoque androcéntrico en la construcción científica” (Casares 2006:21). El resultado de esa revisión fue la definición de la Antropología de la Mujer,<sup>47</sup> orientada a estudiar a las mujeres como protagonistas del escenario de investigación. En ese sentido, “la investigación etnográfica fue entonces concebida como una conversación ‘de mujer a mujer’<sup>48</sup>” (Salinas Mulder 2003:1), por el hecho de que “ser/sentirse mujer” (Casares 2006:27) impulsaría a las antropólogas, supuestamente, a una construcción cultural de las relaciones de género en las sociedades que estudiaban; es decir, porque “compartían la antropóloga y la informante una ‘feminidad’<sup>49</sup> en común” (Salinas Mulder 2003:1).

Una de las mayores críticas a la Antropología de la Mujer tiene que ver con el supuesto de “una feminidad universal, esencialmente definida por una opresión o subordinación compartidas” (Salinas Mulder 2003:1) entre las etnógrafas y sus sujetos/objetos de estudio. De hecho, la antropóloga Mead señala de la siguiente manera cómo su condición de mujer le facilitó el acceso a las informantes mujeres: “[r]esolví dedicarme al estudio de las adolescentes en Samoa porque, siendo yo mujer, podría lograr una mayor intimidad para trabajar con muchachas que con varones” (Mead [1929] 1995:23).

Por su parte, la antropóloga Sherry Ortner, en su trabajo “¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?”<sup>50</sup> ([1974] 1979), plantea que la valoración inferior de las mujeres se debe a que en todas las culturas son consideradas como más próximas a la naturaleza que los varones. De ese modo, Ortner sugiere que la dicotomía naturaleza/cultura se refleja en lo femenino ligado a la naturaleza y en lo masculino relacionado con la cultura. Una de las razones de Ortner para explicar por qué la mujer está próxima a la naturaleza es la asociación espontánea con el círculo doméstico, por su capacidad

---

<sup>46</sup> Título original en inglés: *Chisungu: A girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia* (1956).

<sup>47</sup> La Antropología de la Mujer supone que “la mujer estudia a la mujer” (Moore 1999:17), otorgando privilegio a la labor de la etnógrafa, por compartir una supuesta esencia femenina en común.

<sup>48</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

<sup>49</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

<sup>50</sup> Título original en inglés: “Is female to male as nature is to culture?” ([1974] 1979).

reproductiva y por su fisiología. El hombre, en cambio, es el encargado de buscar los medios culturales de creación y de domar la naturaleza. A partir de esa explicación, reflexioné lo siguiente: si la mujer es naturaleza y, por serlo, carece de límites, la imagen femenina reproductora sólo indica una función biológica del cuerpo de la mujer, uniforma el género con una esencia biologicista y suprime las características de índole social. Por otra parte, Ortner explica que se siente emocionalmente implicada con su objeto/sujeto de investigación. Con ello, demuestra su conciencia de pertenencia al grupo dominado. Al respecto, la autora indica: “Mi propósito fundamental en este artículo ha sido explicar el estatus secundario que universalmente tiene la mujer. Intelectual y personalmente, me siento muy afectada por este problema; me siento obligada a tratarlo antes de emprender un análisis de la situación de la mujer” (Ortner [1974] 1979:126).

En 1981, la antropóloga Marilyn Strathern argumentó que “la categoría de mujer, o lo que es lo mismo, la categoría de hombre, no puede darse por sabido sino que debe ser investigado” (Strathern 1981:174-222). En esa cita, la autora sugiere que la categoría ‘mujer’ debe ser investigada tal como fue investigada la categoría ‘hombre’. Ese punto de vista plantea las diferencias biológicas como base universal para la elaboración de definiciones sociales.

De acuerdo con la antropóloga Silvia Salinas Mulder, el resultado de la Antropología de la Mujer fue la “transposición de un sesgo masculino a uno femenino” (Salinas Mulder 2003:1). En consecuencia, en antropología, la concepción de lo que es una mujer ya no puede constituirse en una categoría analítica de investigación. En cualquier caso, ser mujer no es imprescindible para incorporar la perspectiva de género en un estudio; es decir, tanto hombres como mujeres pueden aplicar el enfoque de género en una investigación antropológica.

Otra antropóloga, Henrietta Moore, en su libro *Antropología y feminismo* (1999), desenmascara las definiciones y los supuestos de las categorías etnocéntricas<sup>51</sup> de la antropología clásica, cuyos fundadores plantearon como principal preocupación comprender por qué todas las culturas no eran como las suyas, demostrando así su postura etnocéntrica. Un ejemplo de ello es la transposición occidental de las categorías ‘mujer’ y ‘madre’, vinculadas a la idea de una gran variabilidad cultural de la paternidad, frente a una visión de la maternidad como más natural y universal. En mi opinión, sería oportuno indagar a fondo si en cada cultura la categoría ‘mujer’ está relacionada con la maternidad, la fertilidad y la naturalidad. Esto porque al observar a las mujeres exclusivamente por sus aptitudes

---

<sup>51</sup> El etnocentrismo es definido como “la actitud que consiste en juzgar las formas morales, religiosas y sociales de otras comunidades según nuestras propias normas, juzgando las diferencias como anomalías” (Rivière 1999:13).

biológicas, relacionándolas directamente con las nociones de maternidad, de fertilidad, de crianza y de naturalidad, se estaría otorgando una visión sesgada y reduccionista sobre cómo las mujeres desarrollan su papel de madres.

En resumen, la Antropología de la Mujer/de las Mujeres de la década de 1970 nació para denunciar el androcentrismo y revelar cómo se representaba a la mujer en la literatura antropológica. Esas primeras revisiones sentaron las bases del debate, así como el nuevo rumbo que tomaría esa disciplina.

En la siguiente década (1980), se inauguró el concepto de género como categoría de análisis antropológico. En esa etapa, se utilizaron dos denominaciones para definir las investigaciones antropológicas dedicadas al estudio de las relaciones de género en las diversas culturas: la Antropología Feminista y la Antropología del Género. Según Moore, la Antropología del Género, como área de estudio, “no hubiera podido existir antes del advenimiento de la antropología feminista” (Moore 1999:219). Sin embargo, la autora aclara que la diferencia radica en que algunos/as especialistas en Antropología del Género realizan sus investigaciones desde una perspectiva no feminista, puesto que hablar de una Antropología Feminista denotaría un compromiso político y expondría su inclinación hacia alguna de las corrientes feministas, como el feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia (Posada 2000) y el feminismo marxista, entre otras.

Ahora bien, la categoría ‘género’ ha sido interpretada de diversas maneras y desde distintas perspectivas. Así, desde el punto de vista de las academicistas, el género fue utilizado “básicamente como sinónimo de sexo: la variable de *género*, el factor *género*,<sup>52</sup> son nada menos que las mujeres” (Lamas 1995:328). Esto implica la sustitución de la categoría ‘mujeres’ por la categoría ‘género’.

Para la antropóloga Scott Wallach, el concepto de género es “una forma de referirse a la organización social de las relaciones entre los sexos” (Scott Wallach [1999] 2008:49). Efectivamente, en su texto *Género e historia* ([1999] 2008), la autora alude al género como el factor que establece la naturaleza, los comportamientos y las funciones de los individuos en la sociedad.

A partir de la década de 1990, el énfasis fue puesto en el carácter analítico y abstracto de la categoría ‘género’, a fin de romper con el sistema lógico binario.

A continuación, presento un aporte muy importante, el de Judith Butler, que sigue la tendencia de desintegrar dicho binarismo por medio de la desnaturalización de los cuerpos.

---

<sup>52</sup> Énfasis de la autora.

### 2.1.1. Aportes de Judith Butler

Cuando decidí incluir en mi tesis el estudio de caso de la señora Diana (D), fue necesario ampliar el concepto de género ligándolo a la noción de *performance* presentada por Judith Butler ([1999] 2001). Para ella, el género no se limita a la definición relacionada con los sexos, sino que se construye, y se ha construido, mediante la repetición del comportamiento, del deseo y del discurso impuestos al hombre y a la mujer por su cultura.

Desde mi punto de vista, el orden de género vigente corresponde a un sistema binario opresivo que mantiene la relación masculino/femenino como algo natural y, supuestamente, necesario para la especie humana. Esto lleva a creer que los condicionamientos de sexo y de género determinan en esencia a los sujetos. Al respecto, Butler ([1999] 2001) aporta con un análisis reflexivo sobre la opresión simbólica del discurso de género binario y las respectivas consecuencias de la sexualización del cuerpo en hombres y en mujeres. De hecho, en su obra *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* ([1999] 2001) Butler parte de lo siguiente:

La postura de que el género es performativo intentaba mostrar que lo que consideramos una esencia interna del género se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos, postulado por medio de la estilización del cuerpo basado en el género. (Butler [1999] 2001:15-16)

Para la autora, esto indica que los actos performativos,<sup>53</sup> repetitivos, modelan y definen el género al interior de una sociedad. La propuesta de Butler ([1999] 2001), que cuestiona la distinción clásica entre sexo y género, plantea por medio de la teoría de Foucault que “los sistemas jurídicos de poder *producen*<sup>54</sup> a los sujetos que después llegan a representar” (Butler [1999] 2001:34). El objetivo de ese cuestionamiento es centrar y descentrar las instituciones definitorias, como el falocentrismo y la heterosexualidad obligatoria, en vez de buscar los orígenes del género, la verdad o la esencia interna del deseo, o la identidad sexual genuina o auténtica. Por tal razón, en esta investigación, me dedico a explorar las prácticas y los discursos de la señora Diana (D), por ser una persona que desacata y subvierte las normatividades de género de La Concepción.

---

<sup>53</sup> En el texto *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* ([1999] 2001), Butler aclara que, en términos de usos lingüísticos, los actos de habla performativos equivalen al cumplimiento de una acción enunciada.

<sup>54</sup> Énfasis de la autora.

Con relación a la categoría ‘mujeres’, Butler ([1999] 2001) presenta un análisis fulminante. De hecho, cuestiona radicalmente la existencia de las mujeres como sujetos determinables e identificables. Su postura teórica apunta a la ruptura del género construido socialmente a partir de un sexo fijo, de modo que la categoría ‘mujeres’ va más allá de un determinismo biológico. El desafío está, por tanto, en la transformación de las identidades estáticas y opresoras que impiden el ejercicio libre y autónomo de los/as sujetos/as.

A partir de los postulados de Foucault, Butler ([1999] 2001) cuestiona las tendencias definitorias, entendidas como regímenes de poder/discurso, entre ellas el falocentrismo y la heterosexualidad obligatoria, que suponen una alianza con las categorías discursivas que establecen el concepto de identidad. Respecto a las categorías relativas a la identidad, éstas son “los *efectos*<sup>55</sup> de instituciones, prácticas y discursos con puntos de origen múltiples” (Butler [1999] 2001:29). Lo anterior significa que las nociones culturalmente inteligibles instituidas y mantenidas de la identidad se encargan de crear “coherencia y continuidad” (Butler [1999] 2001:50) de la persona, por medio de conceptos estabilizadores de sexo, de género, de práctica sexual y de deseo. Entonces, la identidad, mediante tales conceptos, cuestiona a los “seres con género ‘incoherente’ o ‘discontinuo’<sup>56</sup> que parecen ser personas que no se ajustan a las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas” (Butler [1999] 2001:50). De hecho, las personas que no se ajustan a las normas de inteligibilidad cultural, como la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, son clasificadas como inadaptadas y calificadas con términos negativos del lenguaje de su contexto.

Para entender las relaciones de género en una cultura falocéntrica, la antropóloga Gayle Rubin, en “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’<sup>57</sup> del sexo” (1975), siguiendo los estudios del antropólogo Lévi Strauss sobre las relaciones sociales de los sistemas de parentesco, explica de la siguiente manera el concepto de intercambio de mujeres:

[C]omo la niña no tiene “falo”, no tiene “derecho”<sup>58</sup> a amar a su madre ni a ninguna otra mujer, puesto que ella misma está destinada a algún hombre. No tiene la prenda simbólica que se puede cambiar por una mujer. (Rubin 1975:72)

Según Rubin, entonces, tener falo es poseer “la prenda” (Rubin 1975:72) para intercambiar a la mujer. En otras palabras, tener falo asegura ciertos derechos a los varones, en tanto que las mujeres, al ser el

---

<sup>55</sup> Énfasis de la autora.

<sup>56</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

<sup>57</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

<sup>58</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

falo, son consideradas como el objeto intercambiable y sin derechos. Esto se presenta en la estructura heterosexual de las sociedades, por lo que para subvertir esa situación son necesarios los descatos al orden heterosexual normativo.

En mi tesis, con el estudio de caso de la señora Diana (D), que durante toda mi investigación demostró ser una persona que revuelve el sistema falocéntrico de La Concepción, obtuve que, por medio de la nueva representación otorgada por ella a su casa, el ser y el tener falo simbolizan la recuperación de los derechos de intercambio, aquellos que son negados a las mujeres de su pueblo por el sistema heterosexual normativo impuesto por su cultura. Lo anterior está claramente detallado en el capítulo 4 de este trabajo, cuyo título lleva una frase mencionada por la señora Diana (D): “Ésta es la única puerta que se abre en sentido contrario”. Entre los hallazgos más relevantes se puede mencionar que esa sujeta, mediante sus prácticas transgresoras, abandona y transforma su cultura, su historia e inclusive su lenguaje, poniendo en crisis aquellas instituciones definitorias de identidades en La Concepción: el falocentrismo y la heteronormatividad.

### **2.1.2. La sexualidad**

Una de las maneras en las que abordo los descatos de la señora Diana (D) a las normatividades de género de La Concepción es mediante el estudio del concepto de sexualidad. Luego, realizo un análisis partiendo de la siguiente pregunta: ¿Qué significa la sexualidad y de qué manera la señora Diana (D) expresa su sexualidad en La Concepción?

Coincido con la definición de la antropóloga Silvia Salinas Mulder sobre su aproximación al concepto de sexualidad:

“[E]xperiencia histórica y personal, que se expresa en tanto vivencia de y a través de la corporalidad, como construcción y experiencia socio-cultural atravesada por relaciones de poder, que a su vez implica la percepción de un(a) mismo(a) y del entorno a partir de este cuerpo construido, que recibe y emite contenidos” (Salinas Mulder 1998:78).

Esto indica que el género, al igual que otras relaciones de poder, influyen en la manera en que la sexualidad se expresa por medio del cuerpo; es decir, se trata de un “elemento básico de la femineidad o masculinidad, de la autoimagen y el autoconcepto, del desarrollo personal” (Monroy 1997:7).

Vista de esta manera, la sexualidad es un componente fundamental de los seres humanos que no debe ser equiparado con el sexo o con las relaciones sexuales (heterosexuales), puesto que la genitalidad es

sólo una parte biológica del ser humano y de la sexualidad. Me adscribo a esa posición sociocultural porque considero que el carácter de la organización genérica binaria regula y reglamenta por medio de prohibiciones y de sanciones la manera en cómo se expresa la sexualidad, conduciendo a la exclusión o a la discriminación de las personas que manifiestan formas de sexualidad que gozan de menos aprobación social y cultural. De hecho, a partir de mis hallazgos, noté que el pueblo La Concepción presenta rasgos de una cultura falocrática (falocéntrica), instalada fuertemente en un marco de género binario, opresor y excluyente. Según Lamas, “la forma en que la cultura instala la lógica del género en nuestra percepción y conciencia conduce a estigmatizar a las mujeres que tienen un conducta sexual activa y libre: o sea, similar a la masculina” (Lamas 1995:73). Como ejemplo, cito lo que me dijo un vaquero (varón) de La Concepción, en una charla que surgió de improviso, cuando mencioné que estaba alojada con la señora Diana (D):<sup>59</sup>

**Vaquero 2:** ¡En su casa! ¿Cómo pues...? (En tono despectivo.) Si ÉSA... (en tono peyorativo) es la complacedora de forasteros... Tienes que tener mucho cuidado con la machorra.

Las palabras del vaquero (varón) reflejan tanto el modo en que algunos comunarios de La Concepción conciben las conductas sexuales de la señora Diana (D) como las categorías generadas en el pueblo, entre ellas “la complacedora de forasteros”,<sup>60</sup> que son elaboradas por la clase dominante. Cabe mencionar que las personas de estatus social elevado tienen el poder de tomar decisiones acerca de las categorías raciales del pueblo, al igual que sobre lo que es bueno o lo que es malo y sobre lo que es posible o lo que es imposible de hacer en ese contexto cultural. Con la etiqueta utilizada para desaprobado y condenar las prácticas sexuales de la señora Diana (D), por ir en contra de las normatividades de género de La Concepción, comprendí la siguiente definición de Salinas Mulder: “la conducta sexual, inscrita en un sistema de género, sirve para catalogar a las personas como normales o anormales, y para aceptarlas o discriminarlas en función a su (a-)normalidad” (Salinas Mulder 1998:79). Tal concepto teórico me ayudó a entender que los sistemas jerárquicos de poder, como el falocentrismo y la heterosexualidad normativa, tratan de normar y de regular las prácticas de vivir la sexualidad desde la dominación.

Los anteriores planteamientos dieron origen a un nuevo enfoque teórico denominado Teoría *Queer*, que relativiza los contenidos sin esencia y renuncia a cualquier referente estable. Se trata de una

---

<sup>59</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos 10 minutos después de la interacción. Charla con los vaqueros (varones) del matadero de La Concepción, el 30 de agosto de 2008, a horas 10:10, aproximadamente.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

postura con el desafío de diversificar las prácticas sexuales y las identidades de género como algo dinámico e inestable. Seguidamente, detallo lo relativo a dicha teoría.

### 2.1.3. Teoría *Queer*

Al compilar el bagaje teórico para comprender los hallazgos de mi investigación, una de las corrientes teóricas que más se aproximaba a la orientación del análisis del estudio de caso de la señora Diana (D) era la Teoría *Queer*. Entre sus representantes destacan las autoras Butler y Eve Sedgwick,<sup>61</sup> que definieron un cuerpo teórico de enorme proyección internacional. Para Sedgwick (1993):

[H]ay algo inextinguible en lo *queer*.<sup>62</sup> Es un momento continuo, un movimiento, una fuerza motriz –recurrente, arremolinada, turbadora–. La palabra *queer*<sup>63</sup> significa “a través”,<sup>64</sup> proviene de la raíz indoeuropea -*twerkw*, que en alemán da lugar a *quer* (transversal); en latín, a *torquere* (torcer); en inglés, [a] *athwart*. (Sedgwick 1993:xi-xii)

La Teoría *Queer*, en consonancia con las teorías posmodernas y feministas, cuestiona el sistema binario de oposiciones (homo/hetero, naturaleza/cultura, hombre/mujer) y las verdades absolutas sobre los/as sujetos/as, la sexualidad y la identidad. Según Susan Talburt, la Teoría *Queer* rompe los espacios fijos de la identidad porque “entiende que la sexualidad no posee significados apriorísticos, sino significados relacionales que se construyen, se imitan y son imitados” (Talburt 2005:25).

Otra acepción del término ‘*queer*’ hace referencia a lo raro, a lo extraño, a un marica o a una machorra. *Queer* implica a las personas que no entran en las categorías establecidas del sistema falocéntrico y heteronormativo. Entiendo que una persona *queer* tiene un estilo de vida raro y fuera de lo común, pero se niega a especificar en qué consisten sus prácticas, se rehúsa a precisar si desempeña un papel masculino o femenino, pasivo o activo, subyugado o dominante. En ese sentido, al observar las prácticas y los discursos de la señora Diana (D), como invertir el modo de abrir una puerta y organizar sus actividades sociales y sexuales en un estilo que podría denominarse raro, diferente, promiscuo, se

---

<sup>61</sup> Eve Sedgwick, pensadora estadounidense especializada en estudios de género, en la Teoría *Queer* (estudios *queer*) y en la teoría crítica, se graduó de la Universidad de Cornell e hizo su doctorado en la Universidad de Yale. Adicionalmente, fue catedrática Newman Ivey White de inglés en la Universidad de Duke, donde estuvo a la vanguardia de las guerras culturales, usando la crítica literaria para cuestionar el discurso dominante sobre la sexualidad, la raza, el género e incluso la literatura (Gallo 1996:283).

<sup>62</sup> Énfasis de la autora.

<sup>63</sup> Énfasis de la autora.

<sup>64</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

advierte que ella muestra sus maneras de subvertir y de quebrantar las normas de género en el pueblo La Concepción.

En palabras de Talburt, “el lenguaje *queer*<sup>65</sup> pasa del ser y de la identidad a la acción, la actuación y la representación” (Talburt 2005:25). En efecto, lo más relevante de la propuesta *queer* es pensar, reflexionar y cuestionar; es decir, desbaratar las características evidentes de las identidades fijas. La línea de pensamiento de Talburt (2005) recalca la urgencia de detenerse en la dimensión política de lo que significa pensar, considerando para ello que el pensamiento y la *queeridad*, al igual que las identidades y las comunidades, no son espaciales, sino temporales. En esa dirección, Butler (2004) sostiene que “la totalización temporal que realizan las categorías de identidad es un error necesario; y si la identidad es un error necesario, entonces la afirmación de la *queeridad*<sup>66</sup> será necesaria como un término de afiliación” (Butler 2004:230), aunque no describa totalmente a los que representa. Esto indica que la afiliación cambiará siempre sus términos y sus significados, y será vivida de manera diversa por cada miembro.

La Teoría *Queer* me ayudó a comprender las prácticas de la señora Diana (D), puesto que la subversión manifestada por ella comienza al asumir otras ideas, al negociar diferentes relaciones sociales y al priorizar su libertad, al igual que su placer individual. Ciertamente, la señora Diana (D) muestra, de ese modo, su lucha contra las constricciones del sistema heterosexista y falocentrista del pueblo La Concepción. Por tanto, el término ‘*queer*’ se aplica a esta sujeta, porque no entra en las categorías establecidas por el sistema androcéntrico de su comunidad.

## 2.2. El chisme

El chisme es un fenómeno social estudiado por múltiples disciplinas, entre ellas la psicología, la sociología, la filosofía y la antropología. Según el *Diccionario Abreviado de Oxford* (1989), el chisme (*idle talk*) es una “conversación ociosa, vacía, [a cargo de una persona] mujer en la mayoría de los casos” (citado en Gluckman 1968:33). De acuerdo con el *Diccionario de la Lengua Española* (Real Academia Española 2000), el rumor es una voz que corre entre el público o el ruido confuso de voces. Si bien el rumor y el chisme no significan lo mismo, de tanto ser aunados por los seres humanos, terminan compartiendo rasgos similares.

---

<sup>65</sup> Énfasis de la autora.

<sup>66</sup> Énfasis de la autora.

Para el antropólogo Herman Max Gluckman:<sup>67</sup>

Todo grupo necesita crear y mantener un sentimiento de historia y de límites. Los grupos, a través de la difusión de rumores, establecen sus raíces construyendo mitos y folclores que legitiman sus sistemas de valores vigentes. Los límites y fronteras del grupo son mantenidos y defendidos, pues los individuos de afuera del grupo, al no conocer estos folclores, mitos, lenguajes, jergas, etc. y por no participar de sus rumores pueden ser mantenidos a distancia. (Gluckman 1963: 307-316)

En la cita anterior, Gluckman sugiere que el rumor es un proceso de mantenimiento y de perpetuación de un grupo social. Según el autor, el rumor, en primer lugar, une al grupo y mantiene su moral y sus valores, y, en segundo lugar, facilita el control y regula las disputas internas y las aspiraciones individuales. En cuanto a la regulación de los controles internos, Gluckman (1963) opina que existe competición interna provocada por la lucha de estatus y de prestigio entre los miembros y los grupos. De hecho, para su supervivencia, un grupo necesita que esas luchas no destruyan sus valores. Así, los chismes se convierten en un mecanismo de sanción ante aquello que arremete contra las normas de comportamiento establecidas.

Ahora bien, ¿cuál es el vínculo entre las relaciones de género y el chisme? Por medio del chisme, en palabras de la antropóloga Marcela Lagarde,<sup>68</sup> “las mujeres se enseñan a ser mujeres, con las pruebas irrefutables de los hechos, con lo acaecido en sus vidas, usándose a sí mismas a manera de ilustración de lo que para ellas es universal” (Lagarde 1987:33). Por tanto, el chisme sobre las mujeres, en habladurías tanto de hombres como de mujeres, transmite los papeles de género y ataca al que no está de acuerdo con las normativas de género de su cultura.

Por su parte, Anjan Ghosh, en su artículo “Discurso simbólico: Hacia una antropología del chisme”<sup>69</sup> (1996), añade más elementos para la comprensión del chisme:

---

<sup>67</sup> Herman Max Gluckman fue Antropólogo Social. Estudió en Witwatersrand y Oxford, y llevó a cabo trabajos de campo que se centraron en los sistemas políticos de los pueblos sudafricanos, donde analizó el papel del conflicto en el mantenimiento de la cohesión social. (Disponible en [www.bookrags.com/Max\\_Gluckman](http://www.bookrags.com/Max_Gluckman), 7 de febrero de 2011).

<sup>68</sup> Marcela Lagarde es antropóloga y feminista. Fue elegida como diputada del Parlamento Mexicano en los últimos comicios de ese país. Es catedrática de los Posgrados de Antropología y de Sociología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). (Disponible en <http://www.malostratos.org/mujeres/lagarde.htm>, 25 de agosto de 2011.)

<sup>69</sup> Título original en inglés: “Symbolic Speech: Towards an Anthropology of Gossip” (1996).

[Es la] comunicación informal y privada entre una persona y un grupo pequeño y selecto, sobre la conducta de personas ausentes o eventos. El chisme florece cuando los hechos son inciertos, se desconocen públicamente o son difíciles de descubrir. En general, contiene elementos de evaluación o interpretación del evento o la persona, los cuales pueden estar implícitos o darse por sobreentendidos. (Ferry, citado en Ghosh 1996: 254)

Con la aplicación del concepto anterior al caso de rumor analizado en mi tesis (capítulo 6, “La complacencia de forasteros”, específicamente en el acápite 6.3., “El chisme: las representaciones sociales de género en el pueblo La Concepción”), sustenté que en La Concepción, cuando se esparce un rumor, las personas fortalecen las normas de comportamiento de su sociedad, convirtiéndolo en un instrumento para reproducir las normatividades de género (binarias) de su pueblo. En ese sentido, mediante la circulación del rumor, se transmiten y se fortalecen las normas sociales.

En esta tesis, estudié el chisme para indagar las representaciones sociales que median los papeles de género en el pueblo La Concepción. La teoría de las representaciones sociales “parte de que el sentido común es una forma de conocimiento social que ha sido elaborado en colectivo y que permite organizar significativamente la realidad de la que los sujetos forman parte” (Abric 2001:7). De ese modo, las frases hechas emitidas por los/as pobladores/as de La Concepción en los chismes sintetizan su visión y su concepción respecto al mundo dominante. A partir de ello, comprendí que la percepción y el conocimiento que tienen las personas acerca de su realidad fueron aprendidos, e implican la interiorización de normas y de valores que rigen las acciones tanto sociales como individuales.

Como investigadora, analizar el chisme me ayudó a comprender los canales de expresión de los/as participantes del estudio de caso. Utilicé el chisme para hablar de temas difíciles, como los comportamientos de género no aceptados de la señora Diana (D) o de alguna otra persona que presentaba algún tipo de diferencia respecto a la norma de género establecida en La Concepción.

### **2.3. Teoría de la representación social y antropología de la imagen**

En este acápite, cito los conceptos de la antropología de la imagen que me sirvieron como herramienta metodológica para entender de qué manera se naturalizan visualmente el binario de género hombre/mujer y la pertenencia étnica, en el pueblo La Concepción, y el modo en que éstos se relacionan. Mi pregunta de partida fue: ¿qué es una representación? Según el *Diccionario de la Lengua Española*, (1971) una representación es una “figura, imagen o idea que substituye a la realidad” (Real

Academia Española 1971:1135). Después de comprender ese significado, me propuse entender qué es la realidad. La noción del término ‘real’, de acuerdo con la teoría posmoderna de género, implica:

[E]ntender que lo que consideramos “real”,<sup>70</sup> lo que invocamos como el conocimiento naturalizado del género, es, de hecho, una realidad que puede cambiar y que es posible replantear, llámese subversiva o de otra forma. (Butler [1999] 2001:22).

La idea anterior indica que la realidad es una representación construida por las personas. En ese sentido, el orden del mundo no viene dado por la naturaleza, a la que generalmente los seres humanos le atribuyen las categorías de género. Comprender la realidad de esa manera demuestra que las personas construimos versiones acerca de la realidad mediante nuestras prácticas. Sobre este punto, John Berger explica que una imagen es “una visión que ha sido recreada o reproducida. Es una apariencia, o conjunto de apariencias, que ha sido separada del lugar y el instante en que apareció por primera vez y preservada por unos momentos o unos siglos” (Berger 1975:15-16). Es decir, “toda imagen encarna un modo de ver” (Berger 1975:16). Por tanto, un/a fotógrafo/a escoge entre una infinidad de vistas el tema a fotografiar y su visión contribuye bastante a la construcción de la fotografía. Ciertamente, como investigadora, escogí fotografiar la imagen de la puerta del salón de la plaza principal de La Concepción porque noté que manifestaba el aspecto binario de género hombre/mujer entrelazado con la etnia de los chunchos, perteneciente a ese pueblo.

En la antropología visual, el estudio de la imagen es muy importante, dado que ésta expone sobre una cultura y acerca de sus normatividades. Por tal razón, decidí incluir en mi tesis el capítulo 4, “La puerta del Norte paceño”, con la finalidad de acercarme aún más al conocimiento que los individuos de La Concepción tienen de su realidad inmediata. Según el autor Hans Belting:<sup>71</sup> “[d]esde el momento en que el ser humano formó una obra o dibujó una figura, eligió para ello un medio adecuado, así fuera un trozo de barro o una pared lisa en una cueva” (Belting 2007:32). Esto indica que una imagen necesita un medio concreto, un lugar propicio, tanto para tener efecto como para ser apreciada.

En el caso del análisis de la fotografía que presento en el capítulo 4 (“La puerta del Norte paceño”), examino la imagen de una pareja de nativos chunchos tallada en una puerta de madera del pueblo La

---

<sup>70</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

<sup>71</sup> Hans Belting, antropólogo alemán, es conocido como especialista en arte medieval y renacentista, al igual que en la teoría antropológica de las imágenes y en el arte contemporáneo. (Disponible en [http://hosting.zkm.de/icon/stories/storyReader\\$75](http://hosting.zkm.de/icon/stories/storyReader$75), 17 de febrero de 2011).

Concepción. Comienzo narrando mi primera percepción<sup>72</sup> sobre esa imagen, como investigadora enfocada en la Antropología de Género. Posteriormente, analizo los hallazgos obtenidos mediante charlas con los/as pobladores/as del lugar, rescatando las representaciones que ellos/as hacen actualmente sobre esa imagen. Para efectuar la lectura de la imagen en cuestión, requerí hacer una comparación con la imagen de Adán y Eva, puesto que tales personajes bíblicos fueron los más mencionados en las charlas que sostuve con los/as habitantes del pueblo.

El objetivo de ese análisis fue reflexionar sobre aquello que se cree natural (el orden binario de hombre/mujer) y a cuestionar los discursos hegemónicos de aquellas las con estatus superior, debido a que son las primeras en imponer tanto la naturalización binaria de género como la pertenencia étnica. Su inclusión en mi investigación antropológica de género estuvo basada en que el hecho de mirar es un acto propio del ser humano que da sentido a la imagen; es decir, es un proceso que permite construir, crear y transformar la realidad en imágenes. Al respecto, Belting, en su texto *Antropología de la imagen* (2007), menciona que:

Los hombres y las mujeres aíslan dentro de su actividad visual, que establece los lineamientos de la vida, aquella unidad simbólica a la que llamamos *imagen*.<sup>73</sup> La duplicidad de significado de las imágenes internas y externas no puede separarse del concepto de imagen, y justamente por ello trastorna su fundamentación antropológica. (Belting 2007:14)

En otros términos, una imagen es el resultado de las simbolizaciones individuales y colectivas que se llevan a cabo en el ámbito de lo humano. Ahora bien, “[l]a imagen tiene siempre una cualidad mental y el medio [tiene] siempre una cualidad material, incluso si en nuestra impresión corporal ambos se presentan como una sola unidad” (Belting 2007:39). Por tanto, las características de una imagen no le son propias, sino que son propias de la mirada del/a sujeto/a que la observa; es decir, son categorías mentales. En cuanto a los medios, éstos son los portadores que necesita la imagen para exteriorizarse y materializarse. Esto indica que una imagen debe ser pensada sin ser confundida con el medio que la soporta, aunque nuestra percepción suele asumirlos como una sola unidad. La distinción entre imagen y medio despierta la conciencia corporal. Esto se debe a que el cuerpo no es exclusivamente un medio de la imagen, sino también un productor de ella; en otras palabras, el cuerpo actúa como anfitrión de la imagen. Esto me llevó a pensar en el hecho de que los cuerpos construyen, deconstruyen y

---

<sup>72</sup> Utilizo el término percepción siguiendo la explicación de Belting: “Animamos a las imágenes como si vivieran o como si nos hablaran, cuando las encontramos en sus cuerpos mediales” (Belting 2007:16).

<sup>73</sup> Énfasis del autor.

reconstruyen permanentemente las representaciones de los/as sujetos/as, por lo que no son solamente productos biológicos, sino proveedores de una imagen para el cuerpo: aquello que no es natural pero que se anhela ser.

Seguir el análisis de Belting (2007) me ayudó a comprender con mayor profundidad la imagen tallada en la puerta de la plaza principal de La Concepción. Por otra parte, en mi investigación, tuve que realizar una autoetnografía sobre el uso de mi cuerpo y sobre mis prácticas de género, con el propósito de reflexionar sobre cómo construyo mi imagen de género en mi propio cuerpo. Esto me llevó a descifrar que, muchas veces, las personas apoyamos el sistema binario de género sin siquiera darnos cuenta de lo que hacemos y tomando posturas naturalizadoras.

A continuación, desarrollo la teoría de las masculinidades, que se constituye en una de las mayores contribuciones para el capítulo 7: “Nociones masculinas en el pueblo La Concepción”. Dicha teoría describe las nuevas representaciones culturales en torno a los varones, a sus derechos y a sus relaciones de pareja e intrafamiliares. El aporte de los estudios sobre la teoría de las masculinidades me permitió visibilizar las normatividades de género establecidas en La Concepción.

#### **2.4. Teoría de las masculinidades**

Según Jimmy Tellería (2002),<sup>74</sup> existe un modelo dominante masculino construido culturalmente, que se instituye como una norma e indica el deber ser del varón. Se trata, entonces, de un modelo de masculinidad hegemónica del sistema patriarcal que presenta al varón como un ser superior capaz de subordinar a la mujer y también a otros varones a los que considera inferiores. A partir de ese concepto, Tellería reflexiona sobre las masculinidades utilizando como metáfora una mesa de cuatro patas, como se muestra en la figura 1.

---

<sup>74</sup> Jimmy Tellería es director del Centro de Investigación Social y Capacitación (CISTAC), una organización no gubernamental boliviana. (Disponible en <http://cistac.org/presCISTAC/presCISTAC.htm>, 23 de agosto de 2011.)

**Figura 1: Modelo de la Masculinidad Hegemónica**



Fuente: Jimmy Tellería 2002:47.

En la metáfora citada, el significado que el autor asigna a la mesa es que está hecha de “Poder” y que las cuatro patas que la sostienen corresponden a la “Heterosexualidad Compulsiva”, a la “Homofobia”, a la “Misoginia” y al “Sexismo” (Tellería 2009:47). Los cuatro pilares de la mesa son cuestionados en los estudios sobre las masculinidades, debido a que actúan en el sistema patriarcal regulando el falocentrismo y la heterosexualidad obligatoria.

La teoría de las masculinidades me ayudó a esclarecer el trabajo de campo realizado con el padre y con el hermano de la señora Diana (D). Ciertamente, a partir de las prácticas y del lenguaje utilizado por el señor Rafael padre (Rfp) y por su hijo Rafael (Rfh), comprendí las normatividades de género que debía cumplir un varón en el pueblo La Concepción. De ese modo, cada análisis consistió en una ida y vuelta entre la teoría y el trabajo empírico.

#### **2.4.1. Sentido del humor en las masculinidades de La Concepción**

En el capítulo 7 (“Nociones masculinas en el pueblo La Concepción”), específicamente el acápite 7.2. (“El sentido del chiste en las masculinidades del pueblo La Concepción”), utilicé conceptos que me sirvieron como herramientas metodológicas para entender tanto el sentido del humor en el lenguaje como la función que cumple la risa entre los varones del pueblo estudiado.

Hace bastantes años, la antropología clásica reflexionó sobre los vínculos entre la risa y la ocupación de determinadas posiciones sociales, en particular en las relaciones familiares. Al respecto, Alfred Radcliffe-Brown, en sus investigaciones sobre África, plantea que la risa y el sentido del humor (los chistes) acompañan “aquellas relaciones que se caracterizan por ser, al mismo tiempo, de amistad y de

antagonismo” (Radcliffe-Brown [1940] 1968:200). De cierta manera, eso permitía “el reajuste de la estructura social, sin provocar grandes angustias en los individuos por el hecho de participar en una relación complicada que contenía, simultáneamente, elementos conjuntivos y disyuntivos” (Radcliffe-Brown [1940] 1968:209).

Para la antropóloga Mary Douglas, siguiendo los postulados de Sigmund Freud<sup>75</sup>, el chiste (sentido del humor) es un “ataque al control” (Douglas 1991:294) que proporciona un ahorro de energía al dejar de hacer funcionar o al relajar los mecanismos de censura del consciente sobre el inconsciente, produciendo un efecto subversivo momentáneo sobre la estructura de las ideas. En efecto, el chiste muestra la posibilidad de que “las cosas podrían ser de otra manera, se celebra algo distinto a la estructura social” (Douglas 1991:295-296). En esa línea de pensamiento, la risa, el chiste y el sentido del humor contribuyen a menudo a diluir, a suspender o, al menos, a moderar los conflictos. En ocasiones, esto se produce como un acompañamiento para liberar tensiones. Por ese motivo, se sostiene que “el humor y la risa tienen funciones sociales” (Berger 1999:108), ya sea reforzando al grupo o marcando fronteras entre las clases sociales.

El sentido de humor desempeñó un papel sobresaliente en las conversaciones que sostuve con las personas del pueblo La Concepción. La definición de sentido del humor que sigo en mi tesis corresponde a W.S. Dubberley:

[S]entido del humor es un proceso imaginativo y creativo mediante el cual la gente presenta una perspectiva simultánea de dos realidades paralelas: una, la de la situación “real”,<sup>76</sup> y la otra, de una situación creativamente distorsionada. Una perspectiva contiene en sí una relación tan incongruente con la otra, que no nos queda más remedio que reírnos a fin de aliviar la tensión. (Dubberley 1995:91)

En los encuentros que presencié en La Concepción entre los señores Rafael hijo (Rfh) y Mario (Mo), advertí que prevalecían la broma y la burla como argumentos para equilibrar tensiones. A partir de ello, comprendí que en ese pueblo, cuando un varón se burla, lo hace como si estuviera actuando en una escena de teatro, donde la burla no es sancionada, sino aplaudida por las demás personas. Por otra

---

<sup>75</sup> En la teoría psicoanalítica freudiana, la generación del rumor es analizada desde la operacionalidad del Yo. Es decir, según el pensamiento freudiano, en la elaboración del rumor existe un mecanismo llamado racionalización, que actúa en la vida psíquica. En ese proceso, a su vez, se da otro proceso en el que un sujeto deconstruye las piezas de la información, con el propósito de negar los peligros encerrados en el rumor, para finalmente poder ser interpretadas por medio de un sueño (Freud 1911:1-8).

<sup>76</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

parte, noté que los dos varones, al promover la burla, confirmaban su liderazgo masculino, provocando aplausos y carcajadas entre las personas que los rodeaban.

A lo largo de este trabajo, rescato elementos de los principales conceptos teóricos que acabo de detallar. Seguidamente, describo la estrategia metodológica que contribuyó a responder las preguntas de investigación planteadas en mi tesis.

### CAPÍTULO 3: ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS

En este capítulo, detallo el proceso metodológico seguido para el análisis de los datos del trabajo de campo que llevé a cabo entre octubre de 2008 y septiembre de 2009, y parte del año 2010, en el pueblo La Concepción. También explico cómo realicé mi estudio, teniendo en cuenta las teorías del trabajo de campo, el análisis de datos, las técnicas metodológicas y la relación con los/as sujetos/as de estudio. Finalmente, reflexiono sobre los dilemas éticos que enfrenté durante el desarrollo de mi tesis.

Empecé mi trabajo de campo desde el momento en que inicié mi etapa preparatoria en los talleres de tesis 1 y 2. En ese entonces, mis reflexiones en cuanto al planteamiento del tema de investigación, al paradigma de análisis que sería adoptado y a la revisión de las consideraciones teóricas relativas a la temática seleccionada partieron de mí misma, como investigadora. Para ello, elaboré un ensayo sobre mis relaciones de género, familiares y étnicas. Así mismo, escogí el lugar de estudio no al azar, sino sobre la base de aquella reflexión acerca mi vida y de mis relaciones sociales con la población de La Concepción. Como parte de la etapa reflexiva, planteé mi tema de tesis en torno a las relaciones de género enmarcadas en el sistema binario hombre/mujer, presuponiendo que los habitantes del contexto elegido seguían ese esquema. Sin embargo, me tropecé con una realidad distinta: una persona, la señora Diana (D), se destacaba por sus actuaciones y por sus discursos muy particulares y distintos al binarismo común de las relaciones de género en su pueblo.

Simultáneamente, exploré las corrientes teóricas de la Antropología de Género, que están desarrolladas en el capítulo 2 (“Consideraciones teóricas”). En esa exploración, descubrí que en las culturas, en general, los trabajos etnográficos sobre las mujeres habían sido planteados sólo desde el plano del parentesco y del matrimonio, presentando realidades parciales, motivo por el que recibieron muchas críticas. En contraste, estaban las investigaciones de la antropología de mujeres,<sup>77</sup> que eliminaban la participación masculina y suponían que tanto la antropóloga como la informante compartían una esencia femenina común y, por tanto, universal. Al respecto, la antropología del feminismo señala lo siguiente: “[l]a relación privilegiada entre etnógrafo e informante, establecida entre dos mujeres, depende del reconocimiento de una categoría universal ‘mujer’<sup>78</sup>” (Moore 1999:19). La postura de esa disciplina indica que la investigación etnográfica debería ser realizada de mujer a mujer, dado que

---

<sup>77</sup> La antropología de las mujeres se desarrolló fuertemente en la década de 1970, impulsando una revisión profunda de las premisas antropológicas. Su objeto de estudio estuvo constituido, precisamente, por las mujeres, en tanto éstas pertenecían a un conjunto definido por su sexo. Sin embargo, centrarse con exclusividad en ellas podría conferir una visión sesgada. Para mayor información, véase el volumen *Hacia una antropología de las mujeres* (título original en inglés: *Toward an Anthropology of Women*), editado por Reiter (1975).

<sup>78</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

muestra una sensibilidad compartida entre “subordinación de la mujer” y “hegemonía del hombre” (Moore 1999:20), con un sesgo femenino y no masculino.

Opté por enfocar mi tesis desde la Antropología de Género porque está orientada al estudio de las relaciones de género de los/as sujetos/as, sobre la base de la comprensión de las “representaciones tangibles y superficiales [que] tienen que ser entendidas como construcciones culturales con interpretaciones y significados culturalmente específicos” (Salinas Mulder 2003:2). En ese marco, la comprensión de las normatividades de género en determinada cultura resulta de gran importancia; es decir, la comprensión de lo apropiado y de lo inapropiado para los hombres y para las mujeres, y de los distintos significados atribuidos a las instituciones como la familia y el matrimonio, e inclusive a las simbolizaciones de los objetos materiales y de los cuerpos, en los que se construye y se deconstruye el género.

En el análisis y en la interpretación de mis hallazgos de campo sobre el estudio de caso de la señora Diana (D), necesité introducir la Teoría *Queer*, a fin de lograr una mejor comprensión de los descatos de esa sujeta. Según la antropóloga Casares, las masculinidades, la antropología *queer* y el ecofeminismo son “áreas de investigación muy recientes que se encuentran aun en un estado incipiente pero fecundo” (Casares 2006:12-13). Esto indica que la Teoría *Queer* está en una etapa de lucha por las diversidades de género y sexuales, que inauguró este nuevo siglo con palabras y desfiles de reclamo por el derecho de una nueva era de respeto y de reconocimiento de las diversidades de género y sexuales. En ese sentido, mis resultados me llevaron a descubrir la temática de estudio en mi tesis.

Ahora bien, dado que esa corriente de la Antropología de Género está inmersa en un paradigma de análisis de la realidad (Pérez Serrano 1994:15-42), y considerando los aspectos mencionados, elegí seguir el paradigma interpretativo, puesto que, en lo ontológico, “la realidad es holística, global y polifacética, nunca es estática ni tampoco es una realidad que nos viene dada, sino que se crea” (Pérez Serrano 1994:30). En cuanto a lo epistemológico, según la Antropología de Género, el conocimiento es una construcción y el/la investigador/a reflexiona sobre ese aspecto.

Entre los años sesenta y ochenta, en la antropología clásica, la corriente interpretativa fue declarada a partir de la antropología simbólica de Clifford Geertz (1973). Geertz se dedicó a repensar tanto las formas simbólicas como su interpretación. Su punto de partida fue la idea de que los indígenas “producen interpretaciones de su propias experiencia, [por lo que] la tarea del antropólogo es no

solamente comprender la manera en que dan formas a *sus vidas*,<sup>79</sup> sino cómo problematizan esta formación” (Bonte e Izard 1996:399). En ese sentido, como investigadores/as antropólogos/as, realizamos interpretaciones de las realidades y, además, adoptamos una postura frente a la realidad y al conocimiento. Años más tarde, esa corriente influyó en el surgimiento de la antropología posmoderna (Reynoso 1998:10-11).

### 3.1. Enfoque interpretativo

Al seguir el paradigma interpretativo, mi propósito fue comprender las normatividades de género en el pueblo La Concepción. Inicé el estudio observando las prácticas irregulares de las relaciones de género de la señora Diana (D), para entender las prácticas y los discursos reguladores (comprensión de las normatividades de género) de los individuos ese pueblo. Así mismo, analicé las representaciones sociales que revelan los papeles de género en el lugar estudiado, tal como describo en el capítulo 4 (“La puerta del Norte paceño”). Para ello, analicé la imagen y las representaciones sociales de una puerta que está ubicada en la plaza principal de La Concepción. Esto me permitió percibir y comprender las desigualdades y los conflictos de género en las relaciones familiares de la señora Diana (D). De hecho, en el análisis de los datos del trabajo de campo (capítulo 7: “Nociones masculinas en el pueblo La Concepción”), muestro cómo el señor Rafael (Rfp), padre de la señora Diana (D), ejercía diversas formas de subordinación y de violencia (emocional), tanto en hombres como en mujeres, adscribiéndose al modelo masculino hegemónico. La identificación de tales problemas fue posible porque, a medida que fui avanzando en mi investigación, se iban produciendo nuevas dimensiones y subdimensiones de estudio, entre ellas el uso del chisme y del sentido de humor, en sus diversas expresiones, que me ayudaron a comprender los descatos de la señora Diana (D).

Como señala Gloria Pérez Serrano, “[l]a investigación cualitativa no busca la generalización, sino que es ideográfica y se caracteriza por estudiar en profundidad una situación concreta” (Pérez Serrano 1994:29). Esto indica que no se indaga en las causalidades, sino que se busca comprender las acciones humanas, con el objetivo de profundizar el conocimiento de la vida social. En ese sentido, me propuse resaltar tanto las vivencias de las personas involucradas en la investigación como las construcciones culturales de las relaciones de género en el contexto estudiado.

En el texto *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes* (1994) Pérez Serrano define el enfoque interpretativo como una “construcción de teorías prácticas, configuradas desde la misma práctica y

---

<sup>79</sup> Geertz utiliza siempre el plural. Énfasis de los autores.

constituidas por reglas no por leyes” (Pérez Serrano 1994:27). Por tanto, el objetivo fundamental del paradigma interpretativo es “la comprensión de la práctica social” (Pérez Serrano 1994:27).

Mediante la interpretación del estudio de caso de la señora Diana (D), mi intención fue revelar el significado subjetivo de su modo de actuar. En la elección de su pseudónimo, por ejemplo, inicialmente opté por el nombre Luz. Sin embargo, al momento de obtener su permiso para utilizar ese pseudónimo, surgió la siguiente pregunta: ¿qué imagen quería proyectar la señora Diana (D) en el pueblo La Concepción? Sobre ese punto, registré la siguiente conversación:<sup>80</sup>

**D:** ¿Por qué utilizas el nombre de Luz?

**G:** Porque asimilé el pueblo La Concepción como un lugar oscuro y a ti como una luz en el camino.

(Con mucha cortesía y con voz fuerte, la señora Diana me explica.)

**D:** No. — (Piensa.) Sin ofenderte, no me consideró una luz... Quisiera cambiar mi pseudónimo por [el nombre de] alguien con quien me identifiqué en mi juventud, la Princesa Lady Di, DIANA, por su gran corazón de ayuda y apoyo a los necesitados; además [porque] pierde el título de Alteza Real ¿no? (...)

La sujeta de estudio tomó el nombre de la Princesa Diana,<sup>81</sup> de nacionalidad inglesa, por la importancia y la influencia que tuvo ese personaje en su juventud. Al parecer, la imagen de la Princesa Diana la ayudó a tomar conciencia como ser humano y también la influyó por la pérdida del título aristocrático en su divorcio, hecho que le legó el denominativo de Diana, Princesa de Gales. En mi observación de campo, noté que la señora Diana (D) tenía recortes de periódicos pasados y de revistas antiguas sobre los hechos ocurridos en la vida de Lady Di. Esa observación me hizo comprender la teoría de Butler ([1999] 2001) sobre los actos performativos y la construcción del/a sujeto/a a partir de las repeticiones o *performances*. Esto quiere decir que las personas no actuamos por naturaleza, sino que nos creamos, nos construimos.

---

<sup>80</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 3 y transcritos durante la interacción. Charla con la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 10 de marzo de 2010, a horas 12:30, aproximadamente.

<sup>81</sup> Diana, la Princesa de Gales, se hizo conocida a finales de 1980 por su apoyo a causas como la asistencia humanitaria a las víctimas del sida o la lucha contra el uso de minas antipersonales. Así mismo, ayudó a los/as niños/as pobres de África. Estuvo al lado de personajes como Nelson Mandela, el Dalai Lama y la Madre Teresa de Calcuta. (Disponible en [www.biografiasdepersonajes.com/.../diana-de-gales-biografia-princesa-de-gales-part-i](http://www.biografiasdepersonajes.com/.../diana-de-gales-biografia-princesa-de-gales-part-i), 15 de agosto de 2010).

En síntesis, durante el proceso de la investigación, utilicé el consentimiento informado como un “monitoreo ético, el cual promueve la participación con ‘voz y voto’<sup>82</sup> de l@s sujet@s a lo largo del estudio” (Rance y Salinas Mulder 2001:39). Con ello, pude negociar con los/as sujetos/as de estudio sus opiniones, sus sugerencias y sus percepciones para el análisis de datos.

### **3.2. Métodos utilizados en la investigación**

Durante la etapa preparatoria de mi estudio, los métodos que elegí fueron la teoría fundamentada (Strauss 1987), la etnografía (Hammersley y Atkinson 2001) y el estudio de caso (Stake 2007), que son métodos esencialmente cualitativos y coinciden en su interés por partir de datos empíricos en la investigación. En la etapa del trabajo de campo, en cambio, me dejé llevar por los datos empíricos, en lugar de partir de un marco teórico establecido. A continuación, explico detalladamente los métodos utilizados en mi tesis.

#### **3.2.1. Teoría fundamentada**

Mi trabajo tuvo como referente la teoría fundamentada, puesto que el objetivo de ese método es “generar una teoría que dé cuenta de un patrón de comportamiento que es relevante y problemático para las personas más involucradas” (Strauss 1987:34). En ese sentido, a partir de los datos recopilados en el pueblo La Concepción, mis hallazgos se constituyen en formulaciones teóricas de esa realidad. Dado que dicho método se basa en la comparación constante y en la continua revisión de la información compilada, me sirvió para elaborar categorías sociales de oposición y de contradicción; es decir, aquellas que no encajaban en las normas de género del contexto estudiado.

Las preguntas de investigación de esta tesis surgieron de una ida y vuelta constante entre el trabajo de campo y el análisis de datos. A esto se conoce como “‘muestreo teórico’, un proceso en el que la recolección de la información depende de la teoría que vaya surgiendo” (Castro 1996:69). En efecto, para Roberto Castro (1996), las entrevistas, la captura de información y la codificación no son independientes de los procesos de análisis y, al mismo tiempo, los resultados del análisis de datos contribuyen a repensar las categorías que forman parte esencial de una investigación.

Según la teoría fundamentada, resulta importante el análisis basado en códigos en vivo, que son “los términos utilizados por los actores mismos en ese campo” (Strauss 1987:33), por ser el medio a través del cual el/la antropólogo/a decide qué registrar, sobre una base analítica. Utilicé el análisis de códigos en vivo para identificar los términos empleados por la señora Diana (D), por su familia y por su

---

<sup>82</sup> Las comillas pertenecen a las autoras.

comunidad, debido a que en la búsqueda de las transgresiones sociales cometidas por ella debía comprender, primero, cuáles eran los patrones culturales que regían los mandatos sociales de La Concepción. Identifiqué los códigos en vivo a partir de las transcripciones de mis conversaciones con los/as sujetos/as que participaron en mi investigación. Tales diálogos fueron registrados en cuadernos de campo, con mis palabras y con las de los/as entrevistados/as. Mediante una revisión detallada de esos diálogos, pude entender claramente cómo los/as entrevistados/as utilizaban términos en quechua y en castellano en sus charlas cotidianas, y cómo el uso de la burla y de la risa equilibraba las tensiones sociales. Sobre esto último, seguidamente presento una muestra, cuyo análisis completo está en el capítulo 7: “Nociones masculinas en el pueblo La Concepción”.

El domingo 22 de febrero de 2009, feriado por la festividad del carnaval, la familia Domínguez (familia biológica de la señora Diana - D) se preparaba para los festejos del momento. El señor Rafael hijo (Rfh), hombre robusto, de cabellos y cejas negras y espesas, rostro casi cuadrado, pómulos y mentón destacados, y porte altivo y atrevido, con algunas copas demás, gritó al señor Mario (Mo), hijo del señor Oliver (Ol), de la familia Salazar:<sup>83</sup>

**Rfh:** Mario, Mario, por favor, cerrá la boca, que te vas a tragar todo el aire y viento de nuestro pueblo... (Rafael se dirige a Mario en tono burlesco cuando lo ve asomarse con su andar cansino, entre movimientos de bailarín y balanceando el cuerpo. Su rival, Mario, retruca con una fingida sonrisa de oreja a oreja.)

**Mo:** Claro pues, tienes razón, pero por favor levantá tu lengua... pues tengo que pasar...

(Al observar la escena, presencié la primera riña entre las familias Domínguez y Salazar.)

Durante mi trabajo de campo, advertí varias riñas con sentido del humor burlesco y noté que en la cotidianidad del pueblo La Concepción la persona que se caracterizaba por tener sentido del humor era considerada como avivada, fuerte y audaz.

Un estudio que da cuenta de la aplicación de la teoría fundamentada en el campo de la antropología es *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*

---

<sup>83</sup> Apuntes registrados en C.C. N° 2 y transcritos durante la observación de campo y la interacción. Charla entre el señor Mario (Mo) y el señor Rafael hijo (Rfh), en el pueblo La Concepción, el 22 de febrero de 2009, a horas 10:30, aproximadamente.

(Arnold y otros 2006), en el que se examinan las ventajas de usar esa teoría en la disciplina antropológica.<sup>84</sup> Entre los estudios de Arnold, elaborados con otros antropólogos y lingüistas, también destacan: *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales* (1992) y *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes* (2000). En este último, los autores utilizaron el método de caso interpretativo, “que se centra en un contexto ‘micro’ como un sitio que opera un principio ‘macro’<sup>85</sup>” (Arnold y otros 2006:59). La investigación se realizó en una escuela seccional de la comunidad Livichuco, en Qaqachaka (provincia Abaroa, departamento de Oruro), a fin de examinar los procesos de dominación estatal sobre los pueblos indígenas, en lo educativo.

### 3.2.2. Método etnográfico

Según la definición de etnografía de Martyn Hammersley y Paul Atkinson:

[E]ntendemos el término como una referencia que alude principalmente a un método concreto o a un conjunto de métodos. Su principal característica sería que el etnógrafo participa, abiertamente o de manera encubierta, en la vida diaria de las personas durante un período tiempo, observando qué sucede, escuchando qué se dice, haciendo preguntas; de hecho, haciendo acopio de cualquier dato disponible que sirva para arrojar un poco de luz sobre el tema en que se centra la investigación. (Hammersley y Atkinson 2001:15)

El método etnográfico refleja los propósitos del/a investigador/a al realizar una observación participante en la que se crea una relación de comunicación mediante la convivencia en la vida diaria. Para mi tesis, no fue fácil seleccionar el contexto y el caso de estudio. En todo momento, tuve que asegurarme de no producir falsas generalizaciones sobre las actitudes y los comportamientos de los/as pobladores/as de La Concepción. De igual modo, tuve que identificar los contextos en función de cómo la señora Diana (D), el señor Rafael padre (Rfp) y el señor Rafael hijo (Rfh) actuaban en ellos, reconociendo que se trataban de construcciones sociales. Por otra parte, para acceder a la información de los/as entrevistados/as, desarrollé estrategias apropiadas en cuanto a mis comportamientos, a mis movimientos y a mi lenguaje, así como en lo relativo a las consideraciones éticas de las negociaciones con los/as sujetos/as participantes en la investigación. Luego de localizarlos/as y de contactarlos/as,

---

<sup>84</sup> En la carrera de Antropología de la UMSA, se presentaron investigaciones para optar el grado de licenciatura utilizando como metodología la teoría fundamentada, entre ellas destacan las tesis de Yvonne Goodson, *Articulando múltiples significados: Construcciones culturales de anemias en diferentes escenarios del hospital Illimani de la ciudad de El Alto, Bolivia* (2008), y de Violeta Montellano, *Auto/representaciones de quienes se/curan: Sistemas terapéuticos en el Municipio de Aucapata* (2008).

<sup>85</sup> Las comillas pertenecen a los autores.

identifiqué algunas categorías elaboradas por los miembros de La Concepción; es decir, “categorías *folk*”<sup>86</sup> (Hammersley y Atkinson 2001:66) empleadas por el grupo para referirse a una mujer adolescente o adulta que se desvela o rompe con el modelo de mujer sumisa y pasiva ante un hombre,<sup>87</sup> entre ellas: ‘metida’, ‘machorra’, ‘complacedora de forasteros’, ‘loca’ o ‘pazña’.<sup>88</sup>

Sobre la base del trabajo de campo, del análisis de datos y de la construcción de conocimiento, desarrollé un sentido de reflexión. Así, identifiqué que tales categorías, en La Concepción, eran asignadas a las personas siguiendo criterios de género, de estatus, de etnia, de edad y de ocupación, entre otros, marcando límites y estereotipos no sólo físicos, sino también culturales.

### 3.2.3. Estudio de caso

En mi tesis, utilizo el estudio de caso como una estrategia de investigación. El origen del término proviene de investigaciones médicas y psicológicas. Se trata de uno de los métodos más antiguos aplicados para describir la vida social. Según Robert Stake, el estudio de caso “no es una elección metodológica sino una elección del objeto a ser estudiado” (Stake 2007:236). En ese sentido, elegí a la sujeta de estudio, la señora Diana (D), con el objetivo de aprender cómo entrelazaba su vida y su pensamiento hasta el punto de encontrar su libertad.

El estudio de caso en mi investigación se estructuró a partir de los chismes y de las controversias en torno a la señora Diana (D), que despertaron mi interés por conocer su vida y la situación que la llevaba a actuar de manera distinta a la de los demás miembros de su sociedad. De hecho, pasé un largo tiempo en el pueblo La Concepción, siguiendo de cerca las actividades de esa sujeta, así como reflexionando y revisando los significados de cuanto acontecía en su entorno. Definí esa fase de investigación como descriptiva, es decir, como una etapa en la que yo, en calidad de investigadora, describo las situaciones que rodean a la sujeta de estudio.

Los estudios de caso son un modo de “[i]ndagación concentrada sobre un caso único” (Stake 2007:237). Esto indica que la unicidad del caso es lo que prevalece al momento de realizar el estudio. Además, los estudios de caso proporcionan profundidad en la investigación, por lo que el/la investigador/a, al concentrarse en un solo individuo, obtiene un examen minucioso y muy de cerca de

---

<sup>86</sup> Énfasis de los autores.

<sup>87</sup> El uso de estos términos está detallado en el capítulo 5 (“Ésta es la única puerta que se abre en sentido contrario”), referido a los desacatos de la señora Diana (D), que corresponde a los apuntes registrados en el C.C. N° 1, el 26 de octubre de 2008, a horas 20:30, aproximadamente.

<sup>88</sup> En general, en La Concepción, el término ‘pazña’ es empleado para aludir a las mujeres nacidas en familias con carencias económicas o con apellidos indígenas, que habitan en comunidades alejadas del pueblo.

su sujeto/a de estudio, y puede compilar datos muy detallados. En mi tesis, el estudio de caso se originó al principio del trabajo de campo piloto, cuando empecé a notar una diferencia muy amplia entre las concepciones de la vida de la señora Diana (D) y las de los habitantes de su pueblo. Tomé la decisión de aprender sobre ese caso en particular porque el enigma amoroso que expresaba la señora Diana (D) llamó ampliamente mi atención.

Stake distingue tres tipos de estudios de caso: el intrínseco, el instrumental y el colectivo (Stake 2007:237). El estudio de caso intrínseco es aquel que puede ser desarrollado a partir del interés en un caso particular, obligándonos, inclusive, a tomarlo como objeto de estudio. En el estudio instrumental, “el estudio de caso es un instrumento para conseguir algo diferente a la comprensión [particular del estudio de caso]” (Stake 2007:17). En este segundo tipo, el caso es secundario; es decir, desempeña un papel de apoyo, aportando a la comprensión de algún problema. Su elección generalmente responde a la expectativa por avanzar en el entendimiento de otros intereses. El estudio de caso colectivo, en cambio, se aplica cuando el/la investigador/a estudia un número de casos coyunturales para examinar los fenómenos, la población o las condiciones generales. En los tres tipos de estudio, la muestra es intencionada y responde a los intereses temáticos y conceptuales que se persiguen. La elección de uno o de otro tipo responde al hecho de si se trata de un fenómeno único, de un fenómeno que posiblemente contribuya a comprender otros fenómenos o si junto con otros fenómenos permitirá la expresión paradigmática de un problema social.

En mi investigación, utilicé el estudio de caso intrínseco y el estudio de caso instrumental. El primero me permitió comprender un caso en particular; el segundo fue útil porque “examina el caso para adquirir conocimiento profundo (*insight*)<sup>89</sup> de un tema o refinar una teoría” (Stake 2007:237). Según Stake, “no hay una línea divisoria entre un estudio de caso intrínseco e instrumental: más bien, los separa una zona de propósito combinado” (Stake 2007: 237). Por tanto, los estudios intrínseco e instrumental contribuyeron a enfocarme en una persona concreta, la señora Diana (D), a fin de comprender las normatividades de género preestablecidas en La Concepción.

Respecto a la confiabilidad de las fuentes, Stake menciona que la “triangulación ha sido considerada un proceso de uso de múltiples percepciones para clarificar significados, verificando la repetición de observaciones e interpretaciones” (Stake 2007:241). Entiendo el valor de la triangulación a partir de la comprobación de las deducciones recogidas de una fuente de información de los/as investigadores/as y

---

<sup>89</sup> Énfasis del autor.

de las perspectivas teóricas. Esa práctica me ayudó a profundizar en la descripción de los datos obtenidos en el lugar de estudio.

En mi investigación, también fue importante tener en cuenta ciertos aspectos en el análisis de la información, considerando que yo, como investigadora, influyo en la construcción de los datos. Por ello, en el trabajo de campo, intenté no intervenir con mis respuestas durante las entrevistas, motivo por el que en varios análisis menciono charlas que fueron anotadas durante las interacciones. En ese sentido, retomo el concepto de “dejarse llevar” (Salinas Mulder 2001:32), que enriqueció ampliamente mi investigación por permitirme encontrar lo que buscaba: aquello desconocido sobre la señora Diana (D).

### **3.3. Método autobiográfico**

En la narración de mi tesis, apliqué el método autobiográfico para el reconocimiento explícito del proceso de construcción de conocimiento. Ese método también me ayudó a definir mi afiliación a la teoría posmoderna.

En 1998, el Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES)-UMSA publicó la revista *Umbrales*. De esa publicación, rescaté un artículo primordial de Susanna Rance: “Teorías vividas: El método auto/biográfico en los estudios de género”. En él, la autora señala que “[e]l punto de partida para la búsqueda de una teoría del método es la misma investigadora: su identidad, su historia, sus preferencias y sus deseos de actuar en el mundo” (Rance 1998:47). Es decir, se apunta a una transparencia de los relatos de las personas con las que se está trabajando.

Un estudio ejemplar del método autobiográfico, porque abre nuevas perspectivas y contribuye de manera importante a modificar nuestra visión como investigadores/as inocentes y desinteresados/as, reconociendo que este tema debería ser de reflexión constante de cada investigación, es el de Liz Stanley<sup>90</sup> (1996), que aborda distintas posiciones respecto a la cuestión de la representación y de la escritura en la investigación feminista. Su trabajo describe un proceso problemático en la relación entre el feminismo y la investigación, debido al involucramiento de las investigadoras feministas. Utilicé el método autobiográfico desarrollado por Stanley porque lo encontré apropiado para la investigación antropológica de género, ya que los/as antropólogos/as construimos cuestiones representativas de las realidades y de las vidas de las personas, aportando en nuestros estudios con puntos de reflexión.

---

<sup>90</sup> Liz Stanley es profesora de Sociología y directora del Centro Narrativa y Estudios Auto/biográficos (NABS), de la Universidad de Edinburgo, Escocia. El NABS es un centro de investigación interdisciplinario virtual. (Disponible en <http://www.sps.ed.ac.uk/NABS/>)

Para Stanley y Sue Wise (1993), la autobiografía intelectual es:

[U]n enfoque que se ocupa de hacer explícitos los procesos a través de los cuales se llega a la comprensión y a las conclusiones. Tal enfoque rechaza el mito clave fundacionalista de la observadora/investigadora desinteresada; en cambio postula un sujeto que experimenta y comprende al centro de la vida intelectual e investigativa, un sujeto cuyos procesos de razonamiento ontológicamente basados proporcionan los fundamentos para las afirmaciones del conocimiento y, por lo tanto, para todo empeño epistemológico. (Stanley y Wise 1993:5)

El método autobiográfico transparenta el proceso de construcción de conocimiento. De igual modo, presenta “un texto activo con el cual las lectoras pueden involucrarse [y] cuestionar las bases para tales afirmaciones” (Stanley 1996:6). Es decir, se ocupa de evidenciar las construcciones de conocimiento durante todo el proceso de investigación y en las conclusiones, rechazando el enfoque fundacionalista del/a investigador/a desinteresado/a. La autoubicación del/a investigador/a forma parte del método autobiográfico. Según Rance, “vidas de otras/os [Stanley 1996:2] se construyen socialmente, a partir de las identidades y los intereses del(a) autor(a)” (Stanley 1996, citado en Rance 1998:47).

Como investigadora, mi interpretación de los datos obtenidos en el trabajo de campo proviene de mi autoubicación, de la relación con los/as sujetos/as y tanto del acceso como del desarrollo de las preguntas de mi investigación. En lo posible, expliqué las razones y los intereses que pudieron influir en mi estudio. Así mismo, hice explícita mi relación con los/as sujetos/as y señalé el acceso que ellos/as me otorgaron a diferentes espacios de sus vidas. Uno de los retos durante este estudio fue reflexionar como una actora más que vive el género en todas sus expresiones, bajo sus mandatos, sus asignaciones y sus condiciones fijadas.

### **3.3.1. Mi autoubicación**

Ante el dilema de investigar sobre las transgresiones de género de la señora Diana (D) en el pueblo La Concepción, Rance me guió con el relato presentado por Luisa Muraro en el capítulo “La dificultad de comenzar” de su texto *El orden simbólico de la madre* (1994). Según Muraro, mientras hacía una exploración filosófica perfilada desde el comienzo de esa disciplina, no lograba construir conocimientos. Esto cambió cuando un profesor le dijo: “[d]ebería comenzar por los trabajos más recientes, luego ya descubrirá los inicios, si llega a verlos” (Muraro 1994:8).

Otro aporte importante que influyó en mi autoubicación fue el artículo de la antropóloga María Ángela Riveros,<sup>91</sup> “Habitando la frontera: Escuchar las ‘otras’<sup>92</sup> voces en la construcción de género” (2004). En ese escrito, la autora analiza su propia experiencia de trabajo como antropóloga aymara en la temática de género del desarrollo. Por medio del concepto de transitar la frontera,<sup>93</sup> Riveros se sitúa en un puente desde el que se despliega de adentro hacia afuera para reflexionar sobre su ubicación como antropóloga. En sus palabras, “es necesario reconceptualizar el trabajo teórico-metodológico en la antropología de los países colonizados, en donde los antropólogos son parte de lo que estudian” (Riveros 2004:611). Con ello, la autora demuestra que los/as antropólogos/as bolivianos/as tenemos un reto muy importante: reflexionar acerca de nuestra ubicación desde las que hacemos antropología.

En toda mi investigación, introduje el concepto de transitar la frontera ya que, como antropóloga, no estudio a los/as otros/as, sino, más bien, soy parte de esos/as otros/as, que se convierten en un “nosotros” (Riveros 2004:603). Dicho concepto me permitió esclarecer desde dónde hago Antropología de Género; es decir, mi posición es “mirar de ‘afuera’ pero también entrar y mirar desde ‘adentro’<sup>94</sup>” (Riveros 2004:611). Comparto muchas de las reivindicaciones posfeministas y, al mismo tiempo, participo de diversas costumbres y tradiciones del contexto en el que realicé mi tesis. De hecho, mi madre es originaria del pueblo La Concepción.

Comencé mi autoubicación cuestionándome sobre quién soy, qué hago con relación a mi tema de estudio y desde dónde estoy investigando la temática de género. Esas preguntas me sirvieron para reflexionar acerca de la relación con mi tema de tesis y con los/as sujetos/as con los/as que iba a trabajar. Eso me permitió transparentar las cuestiones éticas durante mi investigación. Para ello, necesité construir el ensayo que seguidamente presento. Éste da cuenta del lugar desde el que observo las teorías de género y de las razones por las que me introduje en esa temática. En esa dirección, exploré el contexto en el que interactuaba con mi familia, con mis relaciones sociales, tanto masculinas como femeninas, y hasta con mi etnicidad. Gracias a ese proceso de lucidez, comencé a cuestionar el constructo normativo y opresivo del género binario.

---

<sup>91</sup> María Ángela Riveros es antropóloga y docente de la carrera de Antropología de la UMSA. (Información recabada del texto “Habitando la frontera: Escuchar las ‘otras’ voces en la construcción de género” (Riveros 2004.)

<sup>92</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

<sup>93</sup> Riveros retoma el concepto de frontera de los trabajos de la antropóloga colombiana Joan Rappaport sobre los nasa. Según Rappaport, “estar en una frontera geográfica no siempre significa que uno esté ‘afuera’ como es el caso de los intelectuales nasa residentes en Popayán que se reconocen como nasa” (Rappaport 2000:5).

<sup>94</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

Soy Gabriela, hija de una mujer migrante quechua-castellano parlante, proveniente del pueblo La Concepción, situado en la provincia Franz Tamayo, en el Norte amazónico del departamento de La Paz, Bolivia. Crecí en un barrio céntrico de la ciudad de La Paz. Mi casa estaba ubicada en las laderas de una colina con calles descuidadas, frente a una cancha de tierra donde los circos ambulantes se instalaban por periodos determinados. Por las noches, ese pequeño suburbio se convertía en discotecas, en cafés y hasta en teatros al aire libre. Mi madre, bastante autoritaria, me prohibía relacionarme con las personas que promovían los espectáculos para adultos. Después de un tiempo, nos trasladamos a un barrio más tranquilo, al Este de la ciudad.

En mi adolescencia, entendí algo acerca de la violencia de género a partir de tres situaciones: la primera referida a un primo que por vestirse con los atuendos de su madre y usar su maquillaje fue rechazado por el entorno familiar y social, sufriendo de ansiedad desde los 8 años; la segunda referida a una prima que recibió abuso físico por parte de su marido; y la tercera sobre mi propia experiencia de maltratos físicos y psicológicos, a los 18 años, situación que tuve que aceptar por mi condición de mujer. Si bien esos hechos me marcaron, al cuestionar mi sometimiento a las normas de género preestablecidas, concluí que tales normatividades nos afectan a todos y a todas. De ahí surgió mi orientación en contra del sistema normativo heterosexista y falocéntrico, que limita y condena a los sujetos, sean hombres o mujeres.

Con mi autoubicación, me fue posible incorporar a la presente tesis la Teoría *Queer*. Esa perspectiva teórica, que trabaja a favor de lo *queer* y combate la heteronorma, la homofobia y los delitos de odio, influenció en mi afiliación a la corriente posmodernista, que ya había anunciado el advenimiento de los símbolos del inicio de una nueva era, de respeto a la diversidad, entre ellos la bandera con los colores del arco iris, los desfiles y el triángulo lavanda.

Personalmente, me ubico en el poder social y cultural de subvertir las normas de género. Al despertar por las mañanas, dos personas se mueven en mí: la *queer* y la antropóloga. De hecho, casi he consolidado mi formación como antropóloga y he compaginado mis prácticas *queer*, que agitan y quebrantan las maneras institucionalizadas de opresión. Ambos aspectos no me resultan contradictorios ni paradójicos. Considero que la relación entre la antropología y la Teoría *Queer*, proveniente de los clásicos postulados antropológicos de Margaret Mead, pone las bases para un cambio en el pensamiento dicotómico de género de la sociedad occidental. Mi interés por minar el constructo normativo del género tiene su origen en mi convicción sobre la limitación de oportunidades que el poder patriarcal impone a las mujeres, a los hombres, a las niñas y a los niños inconformes con el género.

El ejercicio de exponer mis antecedentes personales, mis motivaciones y mis cuestionamientos me ayudó a reflexionar acerca de qué pretendía estudiar e investigar en esta tesis, así como con quién hacerlo, para qué hacerlo y, principalmente, desde dónde hacerlo.

### **3.4. Ética**

Al introducir mi tema de tesis en un estudio de caso, en el que las narrativas recolectadas son personales y privadas de la vida de la señora Diana (D), reflexioné sobre cada encuentro y acerca de las relaciones con la sujeta de estudio, pues “toda relación social tiene la probabilidad de imposición de uno de los actores sobre el otro” (De Barbieri 1996:70, citado en Rance y Salinas Mulder 2001:33), demostrando que el ejercicio de poder está en las relaciones interpersonales. Por su parte, el género, la etnicidad, el estatus y la edad condicionan “el marco de valores, derechos y obligaciones negociados en cada contexto” (Rance y Salinas Mulder 2001:33).

En ese sentido, respecto a la manera en que los/as investigadores/as antropólogos/as construimos conocimiento y en cuanto a la ética, coincido con Susana Rance y Silvia Salinas Mulder en lo siguiente: “Un enfoque ético implica la reflexión acerca de nuestras posturas en diferentes momentos, y la acción<sup>95</sup> para construir relaciones más equitativas con las personas estudiadas” (Rance y Salinas Mulder 2001:29). Ciertamente, el estudio sobre la ética me hizo cuestionar mi labor como antropóloga, a pesar de que mi tema de tesis fue cambiando durante todo el proceso de hallazgos empíricos y según los intereses de las personas participantes en la investigación. Ese cuestionamiento se dio al utilizar las experiencias emocionales y privadas en datos científicos, así como las cuestiones de poder que mantenemos los/as investigadores/as en las relaciones con nuestros/as sujetos/as de estudio. Todo ello me llevó a pensar qué es lo que hacemos los/as antropólogos/as y para qué lo hacemos.

En este acápite, pretendo resaltar cuestiones que generalmente son dejadas de lado por los/as investigadores/as, en nuestro intento por recabar la mayor cantidad de información posible, haciendo de la antropología una ciencia objetiva y olvidando que nos estamos relacionando con personas. A partir de mis hallazgos, me puse a pensar en algunos procedimientos del trabajo de campo que, a veces, se convirtieron en dilemas éticos. Un ejemplo de ello es el chisme, que fue identificado como una acción central para recabar información, puesto que se presentaba desprevenidamente, resultaba peligroso y, muchas veces, era inevitable, por estar arraigado en la comunicación verbal entre los miembros del grupo estudiado. El propósito de mis charlas no fue buscar intencionalmente que las personas hablaran de sus relaciones de género. Al contrario, los chismes surgieron de manera

---

<sup>95</sup> Énfasis de las autoras.

imprevista, proporcionando ideas sobre las acciones correctas e incorrectas de género en La Concepción, mostrando, a su vez, los valores de las relaciones de género en ese pueblo.

En lo referido a los aspectos éticos en las investigaciones, éstos generalmente se plantean siguiendo el mandato médico “no hagan daño” (Patai 1998:122). Sin embargo, cumplir ese mandato es bastante difícil para los/as investigadores/as, dado que no siempre es posible controlar los procedimientos y los productos resultantes de una investigación. Ante ese conflicto, Daphne Patai<sup>96</sup> menciona que, como investigadoras,<sup>97</sup> hacemos algo más que generar conocimiento para el mundo y para nuestras carreras, por lo que “debemos plantear preguntas acerca de la ética de nuestro comportamiento en relación a las personas sobre quienes y con quienes investigamos” (Patai 1998:124). Pensando en ello, reflexioné acerca de mi contribución con este estudio. Considero que éste se basa, por una parte, en mi deuda para generar un conocimiento que aporte a la Antropología de Género y, por otra, en mi compromiso con las políticas que reivindican lo *queer*, dada mi seria afiliación a esa agrupación.

Al inicio de mi trabajo de campo en La Concepción, estuve inmiscuida en diversas charlas entre la señora Diana (D) y la señora Roxana (R) sobre temas que tocaban las relaciones de género. En cada encuentro, los chismes me permitieron conocer muy de cerca las ideas, las creencias y los valores de género que practicaban y usaban como discurso ambas mujeres. De hecho, por medio del chisme, cada una expresaba su postura en cuanto a las normatividades de género impuestas en La Concepción, como describo en el acápite 6.3.: “El chisme: las representaciones sociales de género en el pueblo La Concepción”. A continuación, presento un momento clave en mi trabajo empírico, que me hizo reflexionar sobre mis relaciones de campo.

El domingo 26 de octubre de 2008, me quedé sentada chismeando con la señora Diana (D) y la señora Roxana (R), en la puerta de la casa de esta última, ubicada en los alrededores de la plaza principal del pueblo. De esa situación, surgieron muchas ideas para mi tema de estudio y me puse a analizar el hecho de convertir el chisme en un dato científico, puesto que en su contenido se plasmaban normativas relativas a las relaciones de género del contexto de estudio. En ese momento, me enfrenté ante una de las dificultades por la que atravesamos los/as investigadores/as y cuestioné mi manera de

---

<sup>96</sup> Daphne Patai es profesora en el departamento de Lenguaje, Literatura y Cultura de la Universidad de Massachusetts Amherst. Es autora y editora de las siguientes publicaciones: *The Orwell Mystique: A Study in Male Ideology* (1984), *Brazilian Women Speak: Contemporary Life Stories* (1998), *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History* (1991, coeditado con Sherna Berger Gluck), *Rediscovering Forgotten Radicals: British Women Writers 1889-1939* (1993, coeditado con Ángela Ingram) y *Heterophobia: Sexual Harassment and the Future of Feminism* (1998). (Disponible en <http://thefire.org/index.php/person/3445.html>, 14 de febrero de 2011.)

<sup>97</sup> Se utiliza el término en femenino dada la posición feminista de la autora.

recabar información. La pregunta que se originó fue la siguiente: ¿la práctica del/a antropólogo/a de recabar información a partir del chisme es ética?

Los/as antropólogos/as se han dedicado con bastante interés a la teorización del chisme (escuela funcionalista) y a observar el chisme como una herramienta útil para reforzar las reglas sociales.<sup>98</sup> Al reflexionar sobre esa práctica, me di cuenta de que el chisme es la actuación más fácil que utilizamos los/as investigadores/as para obtener beneficio de las personas que investigamos, puesto que, al enfocarnos en él, resultamos involucrados de manera imprevista o prevista. En consecuencia, concluí que convertir el chisme en un dato científico sería un abuso ético porque, además de dedicar tiempo para escuchar a las personas, éstas llegan a confiar en nosotros, como investigadores/as, para comentar los chismes. Ciertamente, como afirma Patai, una parte lo que las personas “obtienen”<sup>99</sup> del proceso es precisamente la atención indivisa dirigida hacia ellas” (Patai 1998:142), aunque existan desigualdades presentes en el contexto.

Sin embargo, los/as antropólogos/as deberíamos cuestionarnos acerca de cómo llevar adelante una práctica ética al momento de emplear el chisme como herramienta para recabar información. Primero, me planteé la necesidad de reflexionar sobre las consecuencias dañinas de la práctica de chismear, dado que el chisme, en múltiples ocasiones, se emite en perjuicio de alguien o de algo que está ausente: en el caso de mi tesis, la señora Diana (D). Por tanto, consideré la decisión de que las personas dieran su autorización para figurar o no en el contenido del chisme. De hecho, considero que la cuestión ética en el caso del chisme depende de las relaciones que se van formando con las personas que forman parte de una investigación. Así fue como obtuve el permiso correspondiente para poder divulgar los chismes en mi estudio.

### **3.4.1. Consentimiento informado**

Durante todo el proceso de investigación, estuve consciente de las cuestiones éticas, entre ellas la privacidad y la negociación del consentimiento informado de los/as participantes. Dado que el acto de consentir “hace referencia a la aceptación frente a una determinada oferta” (Rance y Salinas Mulder 2001:36-37), apliqué el consentimiento informado durante mi estudio, verificando los datos recopilados a partir de las opiniones de la señora Diana (D), de su padre, de su hermano y hasta de los personajes secundarios, que contribuyeron tanto a la compilación de información como a la escritura de mi tesis. Esto me permitió retomar la reflexión sobre cómo los/as antropólogos/as utilizamos a las

---

<sup>98</sup> Véanse más detalles sobre la antropología del chisme en el capítulo 2: “Consideraciones teóricas”.

<sup>99</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

personas para una investigación y me llevó a cuestionar constantemente la ética de mi comportamiento con relación a mi sujeta de estudio y a mis estrategias en la recolección de datos. A partir de ello, por ejemplo, el uso del chisme contribuyó en mi comprensión sobre las normatividades de género en el pueblo La Concepción.

Finalmente, debido a que el estudio de caso sobre la señora Diana (D) revela transgresiones a las normas preestablecidas en su comunidad, recurrí a encubrir todo el contexto de mi tesis con pseudónimos y a respaldar la investigación con las correspondientes autorizaciones. Esto porque al hacer público mi trabajo podría crear conflictos entre los/as pobladores/as de La Concepción y la señora Diana (D). En cuanto a la decisión de cambiar el nombre del pueblo del Norte de La Paz, ésta fue personal y no el resultado de una negociación. Cabe aclarar que varios/as comunarios/as me autorizaron el uso del nombre real del contexto investigado. Sin embargo, como la investigación implica el estudio de caso de una persona con particularidades transgresoras, opté por emplear el pseudónimo La Concepción.

#### CAPÍTULO 4: “LA PUERTA DEL NORTE PACEÑO”

En este capítulo, presento el análisis de una fotografía tomada a la imagen tallada en la puerta del salón situado en la plaza principal del pueblo La Concepción. Esa elección estuvo basada en el hecho de que los seres humanos construimos representaciones de la realidad inmediata a partir de lenguajes tanto verbales como visuales. Al observar dicha imagen, me pregunté cómo construían el género los habitantes de La Concepción. Ese cuestionamiento me llevó, primero, a delimitar de mejor manera mi tema de estudio y, luego, a indagar sobre las construcciones de género de algunas personas del pueblo, sobre todo partiendo del análisis de ciertas temáticas surgidas en las charlas y en las entrevistas realizadas, en las que me detuve a analizar algunas categorías de la otredad, como el género, el estatus y la etnia.

Para completar mi análisis, en un segundo punto, expongo otra imagen que me permitió realizar comparaciones con aquella tallada en la puerta del pueblo donde llevé a cabo mi investigación. Se trata de la imagen de Adán y Eva. Su inclusión en mi estudio se debe a que en las charlas sostenidas con las personas de La Concepción detecté que éstas comparaban constantemente la imagen de la pareja de chunchos tallada en la puerta del pueblo con la imagen de esos personajes bíblicos.

Después de realizar dicho análisis, consideré necesario hacer una autoetnografía para conocer de qué manera construyo el género en mis prácticas y en mis discursos. En esa dirección, mis hallazgos me hicieron reflexionar sobre el manejo de mi cuerpo y la imagen que proyecto, al igual que acerca de mis prácticas y de mis creencias.

Una de las originalidades de este capítulo radica en que el objeto/sujeto de estudio es tratado desde una arena interdisciplinaria que conjuga los aportes de las ciencias sociales, entre ellos la perspectiva de los estudios de las relaciones de género y de la antropología de la imagen, así como de las nuevas nociones sobre los sujetos *queer*.

En mi investigación, al integrar la imagen como objeto de estudio, descubrí un lugar de reflexión en el que confluyen distintas líneas de pensamiento: por una parte, mi situación como investigadora que estudia la vida de seres humanos sensibles e inteligentes que construyen representaciones y categorías de género, de estatus y de etnia, deseosa de contribuir a la comprensión de las normatividades de género impuestas por una cultura determinada; y, por otra parte, mi búsqueda por comprender de qué manera construyo representaciones de género en mi cuerpo y en mis actuaciones cotidianas.

El impulso para escribir este capítulo lo recibí hace un año atrás, en la clase de Sociología de la Imagen, impartida por Silvia Rivera Cusicanqui.<sup>100</sup> Fue en un trabajo piloto cuando descubrí que bastaba con caminar por las calles de La Paz, Bolivia, y observar atentamente las paredes y los carteles publicitarios, para darse cuenta de la superficialidad de las relaciones de género, dado que esas imágenes transmitían la normativa de género binaria hombre/mujer que se reproduce constantemente en diversas situaciones y lugares. Dicha lógica binaria de género, que construye las ideas y los valores del contexto, a partir de la oposición sobre aquello que es adecuado como femenino y como masculino, llega a naturalizar la heterosexualidad. Para mí, ese enfoque binario divide a las personas en dos grupos y las etiqueta; de igual modo, restringe las orientaciones sexuales y se convierte en una postura esencialista. En esa dirección, con este capítulo, mi propósito es reflexionar, revisar y desconfiar de las categorías y de las representaciones de género que supuestamente son naturales y vienen dictaminadas desde tiempos inmemoriales.

#### **4.1. “Adán y Eva en el monte”**

La tarde del 24 de octubre de 2008, cuando regresaba a mi alojamiento en La Concepción, me detuvo la imagen de una puerta en la plaza principal del pueblo. Era la primera vez que veía a los indígenas chunchos tallados sobre madera. La quietud de esa imagen fue lo que me hizo observarla con fascinación. Al momento de tomarle una fotografía con mi cámara digital, sentí ansias por comprender su verdadero significado. La fotografía lograda en ese momento es la siguiente:

---

<sup>100</sup> Silvia Rivera Cusicanqui es socióloga y activista boliviana, de ascendencia aymara, vinculada al movimiento indígena katarista y al movimiento cocalero. Fundó en 1983 el Taller de Historia Oral Andina. Es autora de varios libros y también ha realizado videos y películas. Entre sus trabajos escritos sobresalen el artículo “Experiencias de montaje creativo: De la historia oral a la imagen en movimiento” (1998) y su texto *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia poscolonial de los años 90* (1996). Desde hace más de dos décadas, es profesora titular de la UMSA, en la Carrera de Sociología. Ha sido Profesora Visitante en las Universidades de Nueva York (Columbia), Austin (Texas), La Rábida (Huelva) y Jujuy, así como en la Universidad Andina Simón Bolívar, de Quito. (Disponible en <http://hemi.nyu.edu/hemi/es/conferencias-2009/item/275-09-silvia-rivera-cusicanqui>, 2 de agosto del 2011.)

### Imagen 1: “La puerta del Norte paceño”<sup>101</sup>



Fuente: Fotografía propia.

Comencé observando los rostros, la forma de los cuerpos y la indumentaria de cada uno de los personajes tallados en la puerta. Esos indígenas chunchos me revelaron la presencia de su etnia y de sus géneros en La Concepción, al igual que cuerpos definidos por su sexo.<sup>102</sup> Cuando leí el texto *Los cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Butler [2002] 2008), entendí que el sexo “no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna” (Butler [2002] 2008:18). Esto significa que las normas reguladoras del sexo actúan de manera performativa, constituyendo la materialidad de los

---

<sup>101</sup> El título de la fotografía corresponde al nombre otorgado por su autor, el señor Benedicto Chambi (Bc), y representa a los chunchos que históricamente residieron en el Norte paceño. Apuntes registrados en el C.C. N° 4 y transcritos durante la interacción. Charla con el artesano que realizó el tallado de la puerta del pueblo La Concepción, señor Benedicto Chambi (Bc), originario de la comunidad Chilta, el 1 de noviembre de 2010, a horas 12:38, aproximadamente.

<sup>102</sup> Este sistema sexo-género ha sido caracterizado por la concepción radical que sostiene que el sexo es lo biológico y el género es lo cultural (Butler [2002] 2008). Es decir, por aquella construcción cultural elaborada sobre las características biológicas que tiene una persona al nacer (mujer-varón).

cuerpos, con la intención de materializar el sexo del cuerpo.<sup>103</sup> Ciertamente, entre las señales notorias del tallado destacan dos cuerpos definidos por su sexo, con vestimenta y con accesorios apropiados. En el caso del varón, el machete en su mano derecha refleja las actividades laborales que se desarrollan en el campo, en tanto que el arco y la flecha en su mano izquierda indican las actividades de caza y de pesca. En el caso de la mujer, el sujetador de tela con el que sostiene a su hijo o hija, mientras lo/la amamanta, hace referencia a las funciones y a las actividades propias del género femenino. Es decir, en la imagen tallada, ambos cuerpos dan testimonio del género, de la etnia y de los aspectos que la cultura del pueblo La Concepción considera como femeninos o masculinos, al igual que de las funciones y de los atributos que se supone son esenciales para los hombres y para las mujeres de ese contexto.

Ese día, recordé un artículo de Rivera Cusicanqui (“Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post 52: el miserabilismo en el *Álbum de la Revolución*”<sup>104</sup> (2005), en el que se menciona que los indios y las mujeres de Bolivia son representados en dicho *Álbum* de modo estereotipado, “convirtiéndose en ornatos culturalistas en un discurso y en una visión de nación que postulaba la hegemonía absoluta de la cultura occidental, patriarcal y cristiana sobre el país, a partir del Estado” (Rivera Cusicanqui 2005:133). Lo anterior me hizo pensar y cuestionar la imagen de los indígenas chunchos de la puerta tallada en el pueblo estudiado, pues representa y revela la construcción de género de los actores dominantes, de estatus elevado, para toda la población de La Concepción. Así mismo, me pregunté de qué manera se naturalizaban visualmente el binarismo de género hombre/mujer y la pertenencia étnica en ese pueblo y cómo se relacionaban tales aspectos.

En el texto *Antropología de la imagen* (2007), el antropólogo Belting advierte de manera inicial lo siguiente: “una imagen es más que un producto de la percepción. Se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva. Todo lo que pasa por la mirada puede entenderse así como una imagen, o transformarse en una imagen” (Belting, 2007:14). Ahora bien, el “qué” está vinculado a “cómo”<sup>105</sup> (Belting 2007:15) se almacena la imagen, a través de los medios en los que percibimos las imágenes que nos llegan del exterior. En efecto, una imagen no sólo hace referencia a su constitución ontológica, sino también al medio que la difunde. Esto significa que existe una inseparable relación entre la imagen y los medios de comunicación. Para comprender mejor ese vínculo, efectué algunas indagaciones en las entrevistas que había realizado en La Concepción. De esa indagación, surgió una

---

<sup>103</sup> Para aclarar esta cuestión, Butler ([2002] 2008) menciona que el sexo no es algo que uno tiene o que uno es. Al contrario, es, más bien, “una de las normas mediante las cuales ese ‘uno’ puede llegar a ser viable, esa norma que califica el cuerpo para toda la vida” ([2002] 2008:19).

<sup>104</sup> Énfasis de la autora.

<sup>105</sup> Énfasis del autor.

nueva pregunta: ¿qué binarismo de género se repitió oralmente en las entrevistas realizadas a los/as comunarios/as del pueblo?

El día que tomé la fotografía de la puerta tallada de la plaza principal de La Concepción, dos comunarios jóvenes (varones), que vestían el uniforme de la Unidad Educativa Pardo Jiménez,<sup>106</sup> estaban parados frente a esa puerta, charlando. Me acerqué para preguntarles sobre el salón. La charla que sostuve con ellos fue la siguiente:<sup>107</sup>

**G:** Buenas tardes, disculpen chicos, ¿me podrían decir qué se realiza en este salón? (Los jóvenes se miraron y respondieron pensativos.)

**Mi:** ¡Ah!, es un salón de actividades... Un museo.

**G:** Este tallado— ¿es de algún personaje importante del pueblo [La Concepción]?

**Mi:** NO. (Se ríen.)

**Te:** Son unos chunchos NOMÁS.

**G:** ¿Es una pareja de chunchos?

**Te:** Sí, el MACHO y su mujer... (Se ríen.) El hombre con su machete y la mujer con su hijo, como ADÁN Y EVA EN EL MONTE. (Se burlan.)

**G:** ¡Ah:::!! (Asombrada.) ¿Y así son en la actualidad los indígenas del pueblo o del monte de aquí [La Concepción]?

**Mi:** Claro, así es, así siempre ha sido.

En el pueblo La Concepción, los jóvenes Milton (Mi) y Tenorio (Te)<sup>108</sup> son considerados de estatus elevado, puesto que tienen el privilegio de estudiar en una escuela porque sus familias viven en el mismo pueblo. Los/as jóvenes que viven en comunidades muy alejadas, en cambio, no pueden acceder a esa escuela, por su lejanía. De ese modo, la escuela se convierte en una institución que otorga estatus

---

<sup>106</sup> Pseudónimo.

<sup>107</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 4 y transcritos cinco minutos después de la interacción. Charla con Milton (Mi) y Tenorio (Te), dos jóvenes comunarios de La Concepción, el 24 de octubre de 2010, a horas 17:30, aproximadamente.

<sup>108</sup> Pseudónimos.

elevado a quienes asisten a ella. Tenorio (Te), al decir “son unos chunchos NOMÁS”,<sup>109</sup> subestima a las etnias que conforman La Concepción, hecho que se refleja en la mención de los chunchos con un valor peyorativo. Por otra parte, ese joven remarca el binarismo de género hombre/mujer, al comparar a los personajes del tallado con “ADÁN Y EVA EN EL MONTE”.<sup>110</sup> Su burla me pareció que tuvo la intención de demostrar su estatus elevado ante lo étnico de los chunchos. Además, al decir “el MACHO y su mujer”,<sup>111</sup> sobrevalora la práctica machista del género masculino en su pueblo. En efecto, en esa frase, se entrecruzan de manera notoria los siguientes ejes de poder: el binario de género hombre/mujer (que genera prácticas machistas en los varones), el estatus y el catolicismo, como argumentos esencialistas y naturalizados.

Cuando pregunté sobre el salón, Milton (Mi) se refirió a él como un “museo”,<sup>112</sup> es decir, a la etnia de los chunchos como una muestra de museo. En sus respuestas, ambos jóvenes dieron relevancia al binarismo de las relaciones de género: “el MACHO y su mujer... El hombre con su machete y la mujer con su hijo”.<sup>113</sup> Con ello, demostraron su modo de comprender esa imagen, delimitando el género en hombre y en mujer, con sus respectivas actividades asignadas por su cultura y en función de sus cuerpos. Por otra parte, al afirmar “así siempre ha sido”,<sup>114</sup> resaltan la idea de que los indígenas chunchos tienen un cuerpo determinado, que llevan un modo de vida acorde con ese cuerpo, que eso se da desde siempre y que, por tanto, está naturalizado.

#### **4.1.1. “Es el hombre y la mujer, así como la Biblia dice Adán y Eva”**

Seguidamente, detallo una charla que sostuve con la señora Blanca de Salazar (Bl) y con el señor Oliver Salazar (Ol), el mes de marzo de 2009. En La Concepción, esa pareja presenta ciertas características de estatus adscrito elevado, entre ellas: el apellido (Salazar), que fue heredado de los españoles, según lo recalcan constantemente; y las habilidades de la señora Blanca (Bl) para la cocina, que le otorga bastante prestigio en el pueblo. En esa oportunidad, la señora Blanca (Bl) me había invitado a tomar un té. Durante el encuentro, pude indagar sobre la puerta tallada que está en la plaza

---

<sup>109</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 4 y transcritos cinco minutos después de la interacción. Charla con Milton (Mi) y Tenorio (Te), dos jóvenes comunarios de La Concepción, el 24 de octubre de 2010, a horas 17:30, aproximadamente.

<sup>110</sup> *Ibidem.*

<sup>111</sup> *Ibidem.*

<sup>112</sup> *Ibidem.*

<sup>113</sup> *Ibidem.*

<sup>114</sup> *Ibidem.*

principal de La Concepción. Comencé la entrevista preguntando si era posible grabar la interacción. Con el permiso de ambos actores, registré lo siguiente:<sup>115</sup>

**G:** ¿Cuándo y cómo eligieron la imagen de la puerta tallada que está en la plaza?

**Bl:** Hace ya como cinco años. Ésa, del salón, es la puerta patrimonial. En una reunión hemos decidido entre los comunarios hacer un salón para las festividades del pueblo. Los profesores han dicho [que sea] algo que nos represente, de nuestra historia como concepcionos. En la puerta son CHUNCHOS, pues, y en los postes [están] los pájaros originarios del parque Madidi.

**G:** ¿Quién ha tallado la puerta?

**OI:** Hemos decidido hacer tallar con un HOMBRECITO de la comunidad de Chilta, que se podría decir [es] un buen artesano—. En poco tiempo ha hecho su trabajo.

**G:** ¿Qué representa esa imagen para usted, doña Blanca?

**Bl:** Es el hombre y la mujer, así como la Biblia dice Adán y Eva, igualito, sólo que éstos son pues indios. (En tono peyorativo.)

**G:** ¿Qué son? ¿Los chunchos?

**OI:** Ésos eran de antes de los incas, eran los indios de estos lugares, así se llamaba[n], CHUNCHOS.

La señora Blanca (Bl), al mencionar que los profesores habían sugerido un tallado que fuera la representación de su historia como comunidad concepciona, eligiendo para ello a una pareja de nativos chunchos, indica que la imagen representa, por una parte, la etnicidad en el pueblo La Concepción y, por otra, en términos sociales, al hombre y a la mujer comparados con Adán y Eva de la Biblia católica. Se trata de una imagen que manifiesta las normas de género que rigen en el pueblo La Concepción, que están basadas, primero, en el género como una construcción social biologizada;

---

<sup>115</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos después de la interacción. Charla con una pareja adulta mayor del pueblo La Concepción, el 19 de marzo de 2009, de horas 18:27 a 18:39, aproximadamente.

segundo, en el género dividido por el binarismo hombre/mujer; y, tercero, en el género entrelazado con lo étnico del contexto.

Por medio de una de las respuestas del señor Oliver (Ol), en la que remarcó elementos de estatus, entendí que él había desarrollado estrategias informales de liderazgo ante los otros varones del pueblo. En su lenguaje, el señor Oliver (Ol) utilizó una expresión peyorativa para nombrar al tallador: “HOMBRECITO de la comunidad de Chilta”.<sup>116</sup> El uso del diminutivo alude a un hombre pequeño y sometido; además, recalca la comunidad de origen del tallador. Cuando el señor Oliver (Ol) afirma “se podría decir [es] un buen artesano”,<sup>117</sup> se advierte cierto paternalismo de su parte y se conoce la posición social baja del tallador, el señor Benedicto Chambi (Bc). De ese modo, comprendí que el estatus adscrito del señor Oliver Salazar (Ol) determina su prestigio y su influencia, independientemente de sus cualidades y de sus atributos personales, hecho que influye, a su vez, en sus comportamientos excluyentes hacia otros/as, como en el caso del señor Benedicto Chambi (Bc), al que se refiere como originario de la comunidad Chilta.

#### 4.1.2. “Es, pues, los Chunchos”

El 1 de noviembre de 2010, regresé al pueblo La Concepción con la intención de buscar al señor Benedicto Chambi (Bc), el campesino y artesano que talló la puerta del salón situado en la plaza principal del pueblo, para hacerle una entrevista. Al conocerlo, comprendí que su arte, su trabajo como tallador, reside en cumplir las órdenes de las personas que tienen un estatus superior en La Concepción. Chilta, el sitio originario del artesano, es un ambiente tropical húmedo, con bosques, fauna y flora variados que le otorgan al lugar un entorno esplendoroso. Allí pude probar la chicha qoñi o pata.<sup>118</sup> El señor Benedicto Chambi (Bc) me recibió muy amablemente y me preguntó sobre el tiempo de mi estadía. La interacción que sostuve con él fue la siguiente:<sup>119</sup>

**Bc:** ¿Señorita, va [a] ir a rezar a los difuntos?

**G:** Sí, don Benedicto. ¿Usted va a preparar la mesa para los difuntos familiares?

---

<sup>116</sup> *Ibidem.*

<sup>117</sup> *Ibidem.*

<sup>118</sup> La chicha de Chilta es una bebida que se elabora con canela y anís, y a la que se añade alcohol al gusto.

<sup>119</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 4 y transcritos después de la interacción. Charla con el artesano que hizo el tallado de la puerta del pueblo La Concepción, el señor Benedicto Chambi (Bc), originario de la comunidad Chilta, el 1 de noviembre de 2010, a horas 12:38, aproximadamente.

- Bc:** Sí, mi mujer se encarga. Harta fruta pone; [también] chicha, biscocho, galleta de piña. Va [a] estar pues viniendo al tumbulucancho.<sup>120</sup>
- G:** Ya, don Benedicto. Quería preguntarle sobre la puerta que está tallada en el pueblo [refiriéndome a la puerta de La Concepción].
- Bc:** ¡Ah!, sí, yo [la] he tallado. Hace unos años ya—. (Piensa.) Cinco años ya...
- G:** Don Benedicto, yo he tomado una fotografía de la puerta para mi tesis, aún no sé cuál será el título de mi capítulo. ¿Qué nombre le pondría a la puerta?
- Bc:** (Se rió antes de hablar.) La puerta del Tuichi—. (Mostrando no estar convencido, continuó.) La puerta del Madidi—. ¡NO!, es, pues, los CHUNCHOS... La puerta del Norte paceño. (Lo interrumpí.)
- G:** Sí, ése es el nombre.

Después, el señor Benedicto me dijo que tenía que ir a trabajar y me pidió que en la noche pasara por su casa a tomar un té con té y a rezar el “tumbulucancho”.

A las 23:10, aproximadamente, volví a la casa del señor Benedicto Chambi (Bc) para rezar a sus difuntos. En el lugar, estaban su esposa, sus dos hijos varones (adultos) y sus cuatro hijas mujeres (una adolescente y tres adultas). La esposa del señor Benedicto Chambi (Bc) había preparado un licor concentrado de frutas, muy agradable. Después de pedir varias veces ese licor, el señor Benedicto Chambi (Bc) pidió probar un plato tradicional de esa fecha. Yo compartí pequeños trozos de carne seca (charque) y plátano cocido (puti). Mientras me deleitaba con la comida, pregunté al artesano lo siguiente:<sup>121</sup>

- G:** Don Benedicto, antes de tallar la puerta, ¿a qué se dedicaba?
- Bc:** No, siempre he trabajado en madera. Vienen los ingenieros y yo les ayudo [a] ir al monte para talar.
- G:** ¿Talar?

---

<sup>120</sup> En el lugar, esta expresión significa: “rezar para los difuntos”.

<sup>121</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 4 y transcritos después de la interacción. Charla con el artesano que hizo el tallado de la puerta del pueblo La Concepción, el señor Benedicto Chambi (Bc), originario de la comunidad Chilta, el 1 de noviembre de 2010, a horas 23:10, aproximadamente.

**Bc:** (Asiente con la cabeza.) Claro, pues, las talas y quemas. Así la tierra biensito [sic] sale para la ganadería.

Durante cinco o seis minutos, todos permanecemos en silencio.

**G:** ¡Ah! (Le muestro la fotografía que tomé de la puerta tallada.) ¿Por qué aquí los chunchos están así tallados?

**Bc:** Ja..., porque así eran. Los de la alcaldía, del CCRA, del CCFA, me han buscado para que yo talle. Como yo conozco las maderas, por eso...

**G:** ¿Quiénes son el CCRA y el CCFA?

**Bc:** El CCRA es el Centro Cívico de Residentes de La Concepción y el CCFA es el Comité Cívico Femenino de La Concepción.

**G:** ¡Ah!... ¿Y por qué eligió tallar a los chunchos?

**Bc:** Porque son nuestros antepasados. Usted debe saber, que viene de La Paz.

**G:** Sí, don Benedicto.

Le entrego al señor Benedicto Chambi una copia de la fotografía y él la pone sobre su mesa. Sus hijos se acercan a ver la foto. Yo me despido de toda la familia, agradeciendo por el recibimiento.

A partir del encuentro con el señor Benedicto Chambi (Bc), comprendí que la representación del binarismo hombre/mujer, vinculado al aspecto étnico, es definido en La Concepción por el grupo social que tiene un estatus superior y está relacionada con una forma de vida que involucra niveles de riqueza, de autoridad, de prestigio y de poder. Por otra parte, descubrí que el señor Benedicto Chambi (Bc), mediante su oficio, pudo acceder a un rango más elevado en la estratificación social de La Concepción, puesto que el grupo social con estatus superior (al que pertenecen la señora Blanca - Bl, el señor Oliver - Ol y los miembros del CCRA y del CCFA) es el que define los rangos que se asignan en esa comunidad.

Igualmente, en el rostro del señor Benedicto Chambi (Bc), advertí una gran satisfacción al tenerme como entrevistadora sobre su actividad artesanal. En esa situación particular, noté que el señor Benedicto Chambi (Bc) había adquirido un mayor rango en la clasificación social de la región, gracias a su propio esfuerzo y al logro profesional como artesano en el tallado de la madera. Su nueva posición

le ha servido para hacerse conocer ante la sociedad del pueblo La Concepción. No obstante, aún no goza de ciertos privilegios por su condición étnica y por la región a la que pertenece. Es decir, el señor Benedicto Chambi (Bc) no puede acceder al CCRA, como miembro activo, por lo que sólo cumple las funciones que le encargan. De lo anterior, deduzco que la representación social del binario de género hombre/mujer y su relación con lo étnico, en La Concepción, está naturalizada tanto para los habitantes de estatus elevado como para el señor Benedicto Chambi (Bc), que pertenece a un estatus menor. En ambos casos, las personas ni siquiera se dan cuenta de que reproducen ese sistema binario; sólo lo transmiten y lo acatan como norma. Por tanto, el señor Benedicto Chambi (Bc), al tallar los cuerpos de los indígenas chunchos, establece un vínculo entre éstos y su propio cuerpo, así como con las normatividades de género impuestas en La Concepción.

En síntesis, a partir de las entrevistas, comprendí ciertas características de las normatividades de género que se manejan en el pueblo estudiado. Esto significa que existe una división de los seres humanos en hombres y en mujeres, cada uno con actividades y con funciones precisas y definidas al interior de su sociedad. A su vez, el tallado de la puerta da a conocer esa elaboración cultural referida al ser y al hacer del hombre y de la mujer como seres diferentes.

Mi encuentro con el señor Benedicto Chambi (Bc) también dio origen al título de la imagen de nativos chunchos tallados en la puerta de la plaza del pueblo. Esa interacción me permitió comprender las relaciones diferenciadas entre los individuos que forman parte de La Concepción. Lo remarcable es que el tallado de los indígenas pertenecientes a los chunchos demuestra que el binarismo de género hombre/mujer y lo étnico están totalmente naturalizados, y aún perviven en la memoria cultural de los/as pobladores/as de La Concepción.

Tanto el posfeminismo como la Antropología de Género se han dedicado a estudiar la naturalización de las relaciones binarias de género. Así, en su búsqueda por comprender el sistema de poder binario que rige en las prácticas y en los discursos de las personas, señalan que “esto es asimilado y no está dado naturalmente” (Lagarde 1992:5). Esa importante reflexión me hizo pensar en el modelo binario de género que ocupa un lugar privilegiado en la sociedad concepciana, así como en la sociedad occidental, en las instituciones gubernamentales y en instituciones como la familia y el matrimonio, que funcionan a partir de ese sistema para que nos ajustemos al modelo de relaciones de género hombre/mujer.

Tomando como punto de partida la imagen de la puerta del pueblo, las entrevistas a la pareja Salazar y al artesano, y la charla con los jóvenes Tenorio (Te) y Milton (Mi), observé que las normatividades de género en La Concepción están adecuadas a un orden binario innegable, natural y necesario para constituirse como sujetos sociales. De hecho, el tallado de la puerta muestra un modelo de imagen de

las normatividades de género establecido en ese pueblo. De igual modo, en las entrevistas, se puso mucho énfasis en comparar a la pareja de chunchos tallada en la puerta con las figuras de Adán y Eva. Por tal razón, en el siguiente punto, describo y analizo una imagen de esos últimos personajes, y establezco una relación con los indígenas de la puerta del salón principal de La Concepción.

#### 4.2. Analogía entre la imagen de los chunchos y la imagen clásica de Adán y Eva

Según el antropólogo Belting, “no es posible reducir el sentido de las imágenes a su sentido actual, puesto que todavía las referimos espontáneamente a cuestiones antropológicas fundamentales” (Belting 2007:41). Al leer esa afirmación, comprendí que citar una sola imagen (la puerta tallada) podría interpretarse como la única forma del actual contexto de La Concepción, elegido intencionalmente para mi investigación. Por tal razón, para hacer un análisis completo, busqué otra imagen binaria de género. Escogí una de Adán y Eva, personajes de la Biblia católica, por contener una analogía exacta para una lectura comparativa con relación a la imagen de la puerta tallada de La Concepción.

**Imagen 2: Óleo de Adán y Eva (1507)<sup>122</sup>**



Fuente: <http://www.epdlp.com/cuadro.php?id=314>, 3 de enero de 2011.

---

<sup>122</sup> Óleo sobre tabla (209 cm x 161 cm), de Alberto Durero, en exhibición en el Museo Nacional del Prado, en Madrid, España.

Al comparar la imagen tallada de la puerta de La Concepción con la pintura de Adán y Eva, observé que ambas representan el binario de género hombre/mujer. Dichas imágenes muestran las diferencias entre lo masculino y lo femenino, dan a entender que esas diferencias entre los cuerpos son determinadas por la naturaleza humana y que el orden binario de género es un orden anterior a cualquier normatividad, institución social o significado cultural. Así, desde lo visual, mediante esa naturalización binaria, se organizan las relaciones sociales y de género, al igual que las identidades y las sexualidades, tanto femeninas como masculinas, del pueblo La Concepción, y son expresadas como medio en los cuerpos.

La antropología de la imagen sostiene que “utilizamos nuestro propio cuerpo como medio para generar imágenes interiores o para captar imágenes exteriores: imágenes que surgen en nuestro cuerpo” (Belting 2007:38). En tanto que las imágenes exteriores son creadas por un soporte determinado, las imágenes internas son procesadas por el propio aparato perceptivo. En ese sentido, el observador es el que genera la imagen a partir de asociaciones, de recuerdos y de un mundo de representaciones individuales y colectivas. Esto significa que la imagen masculina o femenina generada por el observador, en su medio, permite objetivar el cuerpo para que éste pueda ser observado, convirtiéndose en una expresión de las normatividades de género. En consecuencia, en La Concepción, el uso del cuerpo está comprendido sobre la base del sistema binario femenino/masculino.

A partir de lo anterior, observé que las imágenes analizadas se dividen visualmente en dos grupos de género, hombre/mujer, y utilizan el cuerpo para expresar ese binarismo. Al analizar los hallazgos del pueblo La Concepción, me di cuenta de que el cuerpo es la base material sobre la que se construyen los géneros (Butler [2002] 2008:53-97). Es decir, en los cuerpos se dan representaciones, imágenes y concepciones concretas, convirtiéndose en el elemento de materialidad que participa de la relación de géneros. De hecho, la antropología de la imagen indica que el cuerpo no sólo “continúa siendo un *lugar de las imágenes*<sup>123</sup> por la fuerza de su imaginación, sino también un portador de imágenes a través de su apariencia exterior” (Belting 2007:44). Esto supone que el cuerpo es el medio portador, el soporte, el lugar donde se producen imágenes. Por tanto, la imagen que hacemos *en* y *con* nuestro cuerpo puede leerse simbólicamente.

Por otra parte, en las imágenes analizadas, advertí que existe una conexión entre cuerpos y contextos históricos en los que se configuran y viven dichos cuerpos. Según la antropología de la imagen, “la imagen en el cuerpo conduce al cuerpo vivo a comportarse de conformidad con las imágenes y a ser la

---

<sup>123</sup> Énfasis del autor.

expresión de una imagen” (Belting 2007:48). En esa dirección, mediante el cuerpo, el/la sujeto/a expresa una imagen y actúa en concordancia con esa imagen.

La observación de la imagen de la puerta tallada de La Concepción, su descripción y la realización de un análisis, comparándola con otra imagen binaria, resultaron de gran importancia para reflexionar sobre cómo utilizo mi cuerpo, mi vestimenta, mi cabello y mis movimientos corporales. A partir de ello, me propuse analizar el género en mí misma. De ese modo, decidí llevar a cabo una “auto-etnografía visual de género”,<sup>124</sup> con el propósito de ver la manera en que construyo *en* y *con* mi cuerpo, al igual que con mis prácticas. He vivido casi toda mi infancia y mi adolescencia en el marco de los patrones binarios de género, es decir, he llevado una vida común al resto de mis contemporáneos. De hecho, he situado en mi cuerpo a una mujer, pero no he podido cumplir con los mandatos que se me han impuesto. Con ello, he validado el sistema binario de género, sin darme cuenta de aquello que estaba reproduciendo. Mi familia, desde mi nacimiento, plasmó en mí el modelo “adecuado” de mi sociedad, una sociedad consumista que crea, que discrimina y que excluye. Ése ha sido el resultado de mi cuerpo. Sin embargo, mi cuerpo es más que eso y mis creaciones en mi cuerpo no son solamente creaciones, sino también lo que quiero representar de mí.

En mi tesis, encontré un lugar de reflexión acerca de lo deconstruido y de lo reconstruido tanto en mis prácticas como en mis discursos sobre el sistema binario de género. De ahí que, en varias ocasiones, me paralicé pensando qué ropa me pondría, cómo camino, cómo me siento y cómo hablo, inclusive cómo debía maquillarme o no. Efectivamente, me hice las siguientes preguntas: ¿qué imagen debo proyectar?, ¿qué ocurriría si me corto el cabello?, ¿es correcto sentarme con las piernas abiertas o cruzadas?, ¿quién define lo que internalizo o exteriorizo en mi cuerpo? Dado que el binarismo no tiene una respuesta para mí, me sentí ampliamente confundida y frustrada.

Desafortunadamente, la mayor parte de la sociedad apoya esa representatividad binaria hombre/mujer, naturalizándola y cometiendo injusticias contra los/as que actúan o presentan imágenes diferentes. Para mí, fue un gran reto reflexionar sobre este punto, puesto que de esa reflexión resultó la deconstrucción de mi cuerpo y de mis prácticas. Al hacerlo, sentí que me arrancaba cadenas. No me gustan las definiciones excluyentes, binarias, que empujan a elegir entre el sí o el no, entre el blanco o el negro, entre pertenecer a lo femenino o a lo masculino. Antes que nada, yo soy Gaby, yo soy una persona, yo

---

<sup>124</sup> La antropóloga Violeta Montellano, en su ensayo inédito *Construcciones no/visuales de género: un acercamiento etnográfico para la exploración de categorías de otredad en personas “invidentes”* (2009), utiliza la frase “auto-etnografía visual de género” para referirse a la manera en que ella construía el género en su cotidianidad.

soy mi cuerpo. Mi apuesta es deconstruir imágenes excluyentes, actuaciones y discursos innecesarios de odio y de marginación. Apunto a que cada persona opte por resignificar su cuerpo y las prácticas que hace con él.

Para mí, la manera binaria de ver el mundo es un modo de representar el género de modo restrictivo, negando la existencia de las diversidades étnicas, sexuales y de género. Aceptar la figura binaria hombre/mujer como representación de las relaciones de género es una imposición de las normatividades de género en una cultura, porque ese modelo es opresivo, etiquetado y no acepta posiciones ambiguas, llegando a excluir, a discriminar y a odiar a las personas que actúan diferente. Al respecto, mi reflexión me llevó a ver el género en mí misma, en mi cuerpo y en mis prácticas; me hizo pensar en nuevas preguntas: ¿qué intenciones persigue la naturalización del binarismo de género?, ¿de qué sirve?, ¿a quién o a quiénes sirve?

Gracias a mis hallazgos, pude comprender que la naturalización del binario de género pretende tratar binariamente las realidades, es decir, intenta homogeneizar a todos/as en un modelo binario de hombre/mujer, masculino/femenino y heterosexual, con la intención de conseguir una total hegemonía para los/as que pertenecen a estatus elevados, obligando a obedecer y a encajar en el modelo de género impuesto a los/as que no se ajustan a ese rango. Ese modo binario de pensar es tan omnipresente que, con frecuencia, ni siquiera notamos que lo estamos usando. En realidad, ésa es su intención, a fin de que se crea que proviene de la naturaleza humana.

En este acápite de hallazgos, las entrevistas mostraron la clasificación por estatus en la sociedad de La Concepción, donde se da mucha relevancia a los diferentes estratos sociales a los que pertenece cada persona. Así, por ejemplo, el señor Oliver (O1) y la señora Blanca (B1) adquirieron un estatus elevado en su pueblo al conformar una pareja binaria hombre/mujer, heterosexual y con un apellido prestigioso por tener origen español, y por intentar cumplir con la normativa de las relaciones de género establecida en su contexto. En las entrevistas, también encontré que el género binario es utilizado para adquirir un rango más elevado en la estratificación social de La Concepción. Sin embargo, el problema radica en que esa lógica es utilizada predominantemente como opuestos excluyentes, por lo que no se aceptan otras categorías que no sean la de hombre y la de mujer, negando sus derechos humanos a las personas que no se ajustan a ese patrón normativo heterosexual femenino y masculino.

Cabe destacar que el estatus social remarca la existencia de las desigualdades sociales en La Concepción, aunque también otorga oportunidades para escalar en los diferentes estratos, como en el caso del señor Benedicto Chambi (Bc), que logró ascender en la escala social por medio de su trabajo como artesano. De hecho, la colectividad es la que define el rango al que pertenece un individuo, a

partir de su etnia, de su género y del cumplimiento de las normatividades sociales. Todo ese actuar que forma parte de la estratificación social, me hizo comprender que la naturalización de lo binario sirve para los/as que tienen estatus elevados y adscritos, puesto que se les concede mejores privilegios y se los/as observa como modelos a seguir. Los/as que no siguen ese modelo, en cambio, son excluidos/as, discriminados/as y maltratados/as, justamente por su etnia o por su estatus.

A continuación, presento a la persona que desacata las normas de género establecidas en el pueblo La Concepción: la señora Diana (D). Mediante la aplicación del análisis de un estudio de caso, busco comprender cómo esa persona transgrede las normatividades de género impuestas en su comunidad.

## CAPÍTULO 5: “LA COMPLACEDORA DE FORASTEROS”

En este capítulo, primero exploro los rumores sostenidos por los pobladores vaqueros varones de La Concepción, ocurridos en el matadero del pueblo, destacando los juicios y las referencias sobre los comportamientos de la señora Diana (D) y acerca de su apariencia física y de su conducta sexual,<sup>125</sup> y considerando especialmente los adjetivos atribuidos a ella en diversos sentidos. Luego, analizo el chisme como parte de las representaciones sociales. Esto me permitió identificar un sistema de creencias compartidas sobre los papeles de género normados en el lugar estudiado. La categoría del chisme surgió en el encuentro entre la señora Diana (D) y su amiga, la señora Roxana (R), momento en el que se dieron a conocer las representaciones sociales en torno a los papeles de género y a las conductas sociales aceptadas y no aceptadas en La Concepción.

### 5.1. Los vaqueros censuran a la señora Diana (D)

El miércoles 1 de noviembre de 2008, antes del medio día, el Sol irradiaba fuertemente su calor sobre el pueblo La Concepción. El paisaje llamó mi atención: tierras fértiles, plantas silvestres y animales exóticos. Al caminar cerca del matadero de ganado vacuno, me acerqué para observar el acto fatídico que sucede a diario en aquel lugar, mientras los vaqueros (varones) de distintas edades imponen su fuerza ante esos animales que luchan por salvar sus vidas. Cuando irrumpí en ese escenario, ellos comentaron: “Es la chica que se hospeda con ESA... metida”.<sup>126</sup> Como estrategia, pretendí hacer de cuenta que no los había escuchado. Después, saludé a los presentes. La conversación que se produjo fue la siguiente:<sup>127</sup>

**G:** ¡Buenos días! ¿Cómo les va?— (...)

**Vaquero 1:** ¿Qué haces por aquí? ¿Qué no era— vegetariana? (En tono de burla.)

**G:** Estoy por curiosa. Sí, me volveré VEGETARIANA...

**Vaquero 2:** ¿Estás en el alojamiento del pueblo, el nuevito de la plaza?

**G:** No, señor, estoy con la señora Diana, en su casa.

---

<sup>125</sup> Entiendo que “la conducta sexual, inscrita en un sistema de género [binario], sirve para catalogar a las personas como normales o anormales, y para aceptarlas o discriminarlas en función a su (a-)normalidad” (Salinas Mulder 1998:79).

<sup>126</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos 10 minutos después de la interacción. Charla con los vaqueros (varones) del matadero de La Concepción, el 30 de agosto de 2008, a horas 10:10, aproximadamente.

<sup>127</sup> *Ibidem.*

**Vaquero 2:** ¡En su casa! ¿Cómo pues...? (En tono despectivo.) Si ÉSA... (en tono peyorativo) es la complacedora de forasteros... Tienes que tener mucho cuidado con la machorra.

(Los vaqueros ríen a carcajadas.)

**Vaquero 3:** Mi mujer y mi hija tienen bien entendido no acercarse a esa mujer.  
(En tono alto y grueso.)

Los vaqueros, en la charla, evalúan las conductas sexuales y la apariencia física de la señora Diana (D), en una estrecha relación con los papeles de género esperados en La Concepción. En ese sentido, en la afirmación “Tienes que tener mucho cuidado con la machorra”,<sup>128</sup> se manifiesta un desprestigio a la señora Diana (D), por la apariencia masculina que presenta en su imagen corporal. Esa respuesta demuestra la apreciación estética que tienen de la mujer en La Concepción, vista desde la lógica binaria hombre/mujer. De ese modo, observé que la mujer concepciana, si no encaja en esa apreciación estética (femenina), es insultada y excluida.

Durante la interacción, entendí que el lenguaje utilizado para referirse a las acciones que no son aceptadas por la comunidad de La Concepción era violento. De hecho, los vaqueros (varones) utilizaron el disfemismo<sup>129</sup> para describir a la señora Diana (D), nombrándola de manera despectiva: “Si ÉSA... es la complacedora de forasteros... Tienes que tener mucho cuidado con la machorra”.<sup>130</sup> Tales términos despreciativos indican una manera de ejercer el poder que sanciona moralmente los comportamientos y los califica como conductas malas o no aceptadas. Esos juicios, así mismo, expresan una cultura falocéntrica (genital) que excluye la sexualidad de la mujer. Como sostiene Lamas (1995):

La forma en la que la cultura instala la lógica del género en nuestra percepción y conciencia conduce a estigmatizar a las mujeres que tienen conducta sexual activa y libre, o sea, similar a la masculina; y a reprimir y discriminar a personas homosexuales que asumen abiertamente su deseo. Ambas prácticas están teñidas

---

<sup>128</sup> *Ibidem.*

<sup>129</sup> Entiendo por disfemismo la sustitución que evita expresiones tabúes. Es decir, consiste en sustituir los términos habituales por otros malsonantes. (Disponible en <http://www.lukor.com/literatura/tabu.htm>, 23 de agosto de 2011.)

<sup>130</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos 10 minutos después de la interacción. Charla con los vaqueros (varones) del matadero de La Concepción, el 30 de agosto de 2008, a horas 10:10, aproximadamente.

por el sexismo y la homofobia, que son la expresión más negativa y violenta en el esquema cultural de género. (Lamas 1995:73)

Lo anterior indica que la conducta sexual inscrita en un sistema binario de género norma y naturaliza las maneras de vivir la sexualidad. Además, cataloga a las personas como normales o anormales, dependiendo de si cumplen o no con las normatividades culturales y de género. La expresión discursiva de esa normatividad se manifiesta “en la identificación de la sexualidad femenina con la maternidad, y en los códigos, patrones, valores y referentes del ‘deber ser’”<sup>131</sup> (Salinas Mulder 1998:80). Al respecto, presencié una charla sostenida entre doña Blanca (Bl) y sus amigas, en la que se utilizaba el término ‘machorra’:<sup>132</sup>

**Bl:** (Con una mirada directa y penetrante, me hizo una advertencia.) ¡Hija, no vas a estarte juntando con esa mujer! Ya es adulta, es una machorra. Con las jovencitas [tienes que juntarte]. Te voy a presentar a mi nietita, la Mili; tiene un hijito, pues; [es] mi primer bisnietito. (Me muestra la foto del niño.)

**G:** Claro, doña Blanca. ¿Qué es una machorra?

**Ca:** ¡Ay, parienta! Si supiera lo que es ¡DE LIBERTINA!, hasta a mí me ha querido influenciar. Es que no tiene hijos, pues... (Agarra las cartas contra su pecho y toma agua embotellada.) Esto me hace enflaquecer [refiriéndose al agua que está tomando], no esas aguas de melcocha, chicha; eso sí que nos engorda (...)

Para esas mujeres, la señora Diana (D) “es una machorra”<sup>133</sup> porque no ha procreado; es decir, porque no tiene hijos/as. Entonces, al no cumplir con la función reproductora esperada, la señora Diana (D) es excluida y evitada en los encuentros donde se relacionan las mujeres adultas de La Concepción, y también es vista con desprecio por no cumplir con el deber ser admitido para una mujer en ese pueblo. Con la frase “Si supiera lo que es ¡DE LIBERTINA!, hasta a mí me ha querido influenciar”,<sup>134</sup> Carla (Ca) alude a las prácticas y a las conductas sexuales libres y activas de la señora Diana (D). Al respecto, deduzco que Carla (Ca), en alguna ocasión, habló con la señora Diana (D) sobre esos temas y, por eso, afirma que esta última quiso influenciarla.

---

<sup>131</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

<sup>132</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos 10 minutos después de la interacción. Charla con las mujeres del pueblo La Concepción, el 22 de octubre de 2008, a horas 18:30, aproximadamente.

<sup>133</sup> *Ibidem.*

<sup>134</sup> *Ibidem.*

Por otra parte, los vaqueros (varones) de La Concepción dijeron: “Mi mujer y mi hija tienen bien entendido no acercarse a esa mujer”.<sup>135</sup> Esto revela las relaciones de poder entre géneros y generaciones, limitando a la mujer en su derecho a elegir y a decidir autónomamente; también manifiesta el mecanismo de control que los varones ejercen sobre las mujeres del pueblo. Según Foucault, “el poder es en esencia una relación conflictiva que genera sus propias resistencias” (Foucault 1984:48). En el caso de los vaqueros (varones) de La Concepción, el hecho de limitar a las mujeres es una manera de evitar que se reproduzca la transgresión a la norma.

A partir del análisis anterior, comprendí que las alusiones de los vaqueros (varones) sancionaban los comportamientos de la señora Diana (D). En su charla, pude evidenciar que los papeles de género establecidos en La Concepción no admiten conductas ambiguas, de modo que la señora Diana (D) es calificada como la “complacedora de forasteros” o la “machorra”.<sup>136</sup> Por tanto, en el pueblo estudiado, la lógica de género binaria se erige mediante parámetros excluyentes: los hombres tienen que ser masculinos y las mujeres tienen que ser femeninas y reproductoras. En consecuencia, se establece una regulación en todas las prácticas de sexualidad<sup>137</sup> que tienen las personas.

Al reflexionar sobre las charlas sostenidas con los vaqueros (varones) y con las señoras de La Concepción, concluí que el lenguaje utilizado por esos/as interlocutores/as es demasiado sexista y machista. Considero que esa situación debería cambiar, pues las múltiples manifestaciones de género y orientaciones sexuales deberían ser respetadas. En esa línea de pensamiento, sostengo que la señora Diana (D) es libre y dueña de su cuerpo, y de disfrutar y de relacionarse con él de la manera en que desee. La comprensión de las charlas analizadas me ayudó a entender la lógica del género binario, específicamente en cuanto a los límites estrictos que se imponen a todos/as los/as pobladores/as de La Concepción. Ciertamente, si alguna persona está fuera de las reglas o no cumple las normativas impuestas culturalmente en ese pueblo, es excluida, discriminada y sancionada.

## **5.2. El chisme: las representaciones sociales de género en el pueblo La Concepción**

El chisme se ha constituido en un campo de estudio necesario en la antropología. En su texto “Chisme y Escandalo”<sup>138</sup> (1963), el antropólogo Herman Max Gluckman define el chisme como uno de los

---

<sup>135</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos 10 minutos después de la interacción. Charla con los vaqueros (varones) del matadero de La Concepción, el 30 de agosto de 2008, a horas 10:10, aproximadamente.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> Coincidiendo con Salinas Mulder, sostengo que la sexualidad “puede manifestarse como amor, erotismo, amistad, apreciación estética... La genitalidad es entonces sólo un aspecto de la sexualidad” (Salinas Mulder 1998:78).

<sup>138</sup> Título original en inglés: “Gossip and Scandal” (1963).

“fenómenos sociales y culturales más importantes que tenemos que analizar” (Gluckman 1963:307). Por otra parte, como señala Anjan Ghosh, “el/[la] antropólogo/[a] es, de hecho, alguien que escucha el chisme y un chismoso en sí mismo” (Ghosh 1996:251). Ciertamente, el término griego que se utiliza para definir la profesión antropológica se traduce al inglés como *scandalmonger* y al español como murmurador o propagador de habladurías.

En mi trabajo de campo, advertí que el chisme se destaca en distintos eventos de la vida de los pobladores de La Concepción, jugando un papel central en la comunicación compartida entre los miembros de la comunidad. Por tal razón, la finalidad del presente acápite es conocer qué papel cumple el chisme en el pueblo estudiado y cuáles son las representaciones sociales que por la mediación del chisme se producen respecto a los papeles de género y a la sexualidad. Para ello, analizo diversos aspectos en torno a los efectos del chisme en la vida cotidiana de la señora Diana (D).

Considerando que el chisme es una práctica que repercute de múltiples maneras en las interacciones, seguidamente, presento un diálogo entre mujeres. Éste da a conocer las funciones del chisme en el pueblo La Concepción.

El domingo 26 de octubre de 2008, me quedé sentada con la señora Diana (D) frente a la puerta de la casa de una de sus amigas, la señora Roxana (R), en los alrededores de la plaza principal del pueblo. Mientras tomábamos chicha, la señora Roxana (R), de 52 años, aproximadamente, dijo:<sup>139</sup>

**R:** ¿Estás de mal humor? Te lo advierto, te vas a enfermar.

(Entonces, la señora Diana se acerca y responde.)

**D:** (...) ¿Irás esta noche a jugar loba?

**R:** No, estoy aburrida de ir todas las noches::: con esas doñas. Lo único que saben es criticar a las chicas. Y el otro día me enojé ¡FUERTE!, porque estábamos en la puerta con ese don (...)

**G:** ¿Quién?

**R:** Esto en secreto. Un tipo, el que se sienta allí, ¡mira! (Apunta con la mano.)  
[Está] Con su cerveza. Como mujer, habla::: mal de las chicas. Estaba

---

<sup>139</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcrito alrededor de media hora después de la interacción. Charla en la casa de la señora Roxana (R), en el pueblo La Concepción, el 29 de octubre de 2008, a horas 20:30, aproximadamente.

pasando Marielita,<sup>140</sup> la hija de doña Bertha,<sup>141</sup> no ve, y tenía puesta esa solerita, y esa chica tiene, pues, buen cuerpo, diciendo que era una METIDA, hasta estas horas andando por la calle. Ésa, la de la tienda.

**G:** ¿Una qué? ¿Qué es “metida”?

**D:** Que se mete con todos los hombres. (Aclara la señora Diana.)

**R:** Sí, sí, que anda, pues, en fiestas y [con] hombres. (Luego de la aclaración, continuó.) No me pareció correcto que esas cosas, pues, estén diciendo. Imagínate yo, que tengo una hija mujer. Tú, Diana, con tu hijita no habrías permitido que hablen eso ¿no? No tienen derecho.

**D:** Si de mi igual hablaban (...) Las cosas que me enteraba.

**R:** Cómo voy a permitir que hablen así. Y le [he] dicho bien siempre:::, se nota::: que no tienen hijas mujeres. (Con su mano, hace un movimiento amenazante.)

En el anterior extracto, se percibe un chisme entre amigas. En él, la señora Roxana (R), pensando como madre y mujer, defiende a una joven de la que hicieron comentarios sobre su comportamiento. En la afirmación “era una METIDA”,<sup>142</sup> se manifiesta el uso de adjetivos despectivos hacia las conductas no aceptadas de la joven. Por otra parte, también sobresale la representación de cómo deben ser y actuar las mujeres del pueblo La Concepción: deben ser femeninas en su apariencia; deben vestir de acuerdo con su sexo biológico, sin pasar la línea de lo inadecuado; pueden salir hasta determinada hora; y, además, deben reprimir su conducta sexual. En ese sentido, si una mujer tiene varios novios o amigos es tachada de metida.

Cuando exploré sobre la categoría del chisme, tuve que identificar los códigos en vivo, que son un aspecto importante del enfoque metodológico de esta tesis. En el caso del chisme entre las dos amigas, encontré códigos de comunicación con determinada connotación oculta, por lo que son identificados solamente por los miembros de la comunidad de La Concepción. Se mencionó que un “don”<sup>143</sup> hablaba

---

<sup>140</sup> Pseudónimo.

<sup>141</sup> Pseudónimo.

<sup>142</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcrito alrededor de media hora después de la interacción. Charla en la casa de la señora Roxana (R), en el pueblo La Concepción, el 29 de octubre de 2008, a horas 20:30, aproximadamente.

<sup>143</sup> *Ibidem*.

mal de las chicas y que de una joven de buen cuerpo había dicho: “[es] una METIDA, hasta estas horas andando por la calle”.<sup>144</sup> En esa frase, sobresale el adjetivo “metida”,<sup>145</sup> que es utilizado para expresar de manera negativa algunas prácticas y conductas sexuales de las mujeres de La Concepción. Esa connotación alude a diversos aspectos de la conducta de Marielita, especialmente en lo referido a lo sexual. Sobre este tema, De Certeau<sup>146</sup> y otros, en su texto *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar* (1999), señalan lo siguiente:

Cuando se trata de una alusión sexual, el registro lingüístico cambia inmediatamente: se habla en torno al sexo, de manera lejana, a través de una manipulación muy fina, sutil, del lenguaje, cuya función ya no es dilucidar, sino “dar a entender”.<sup>147</sup> (De Certeau y otros 1999:24-25)

Ese dar a entender del que hablan De Certeau y otros investigadores aparece en el chisme oral proporcionado por la señora Roxana (R), particularmente por medio de los juicios y de las referencias a los comportamientos de la joven Marielita, sobre todo en lo relativo a su modo de vestir, a su reputación y a sus conductas sexuales. Por otra parte, encontré que el chisme en La Concepción es una estrategia para fortalecer el estatus y los intereses personales. Así, la señora Roxana (R), al contar acerca de lo que ese “don”<sup>148</sup> dijo de las conductas inadecuadas de Marielita, inicia un chisme sobre algo que otra persona dijo. En ese chisme, da a conocer que no le parece correcto que en el pueblo se digan esas cosas, pues tiene una hija mujer. Al parecer, la señora Roxana (R) defiende a Marielita por cuestiones de interés y de estatus, debido a que no quiere que su hija sea mal vista, al igual que esa otra joven.

En mi estudio, también percibí que el chisme tenía un carácter aleccionador y suponía que las personas involucradas en el acto de chismear estaban dispuestas a evaluar y a interpretar el evento o a la persona que lo producía. Siguiendo a la autora feminista Lagarde, el chisme “[d]ebido a su carácter aleccionador, contiene siempre como elemento estructural implícita o explícitamente una moraleja” (Lagarde 1993:349). Otros autores, entre ellos Sarah Wert y Peter Salovey, enfatizan el aprendizaje de

---

<sup>144</sup> *Ibidem.*

<sup>145</sup> *Ibidem.*

<sup>146</sup> El jesuita francés Michel De Certeau fue historiador y filósofo. Nació en Chambéry, el 17 de mayo de 1925, y murió en París, el 9 de enero de 1986. (Disponible en [www.dialnet.unirioja.es/servlet/fichero\\_articulo?codigo=2070705&orden=0](http://www.dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2070705&orden=0), 23 de agosto de 2011.)

<sup>147</sup> Las comillas pertenecen al autor.

<sup>148</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcrito alrededor de media hora después de la interacción. Charla en la casa de la señora Roxana (R), en el pueblo La Concepción, el 29 de octubre de 2008, a horas 20:30, aproximadamente.

normas sociales por medio del chisme, dado que éste consiste en narrativas que describen las consecuencias que una determinada persona enfrenta por no haber respetado tales normas (Wert y Salovey 2004). En ese sentido, el chisme serviría para aprender de las discrepancias ajenas y desalentar a las personas a actuar de cierta manera.

De lo anterior, se deduce que el chisme entre las mujeres de La Concepción revela las normas de género establecidas en ese pueblo; es decir, determina el modo en que debe actuar una mujer joven, en este caso Marielita, ya que de presentar otro tipo de conductas para vivir su sexualidad sería vista de manera negativa y despreciativa, por estar infringiendo la regla de género compartida por la comunidad concepciana. En La Concepción, por tanto, el chisme es un fenómeno de comunicación y de información de las normatividades de género y de la sexualidad; es un relato que bien podría recrear un acontecimiento. En efecto, el chisme narrado por la señora Roxana (R) permitió a las personas que estuvimos presentes reconstruir tanto el acontecimiento como la manera en que las conductas de la joven Marielita fueron rechazadas y apuntadas.

El chisme se caracteriza por su anonimato y, a su vez, por las múltiples autorías, ya que los/as involucrados/as en él agregan, modifican, maximizan o minimizan ciertos acontecimientos, de acuerdo con su perspectiva. En los chismes, todos/as somos cómplices. Revelar la autoría implicaría una burda verdad. Entonces, el poder del chisme está en su anonimato. Justamente, Krista Van Vleet,<sup>149</sup> en su estudio “Teorías parciales: chisme, envidia y etnografía en los Andes”,<sup>150</sup> señala que “la función del chisme es un estabilizador social de vínculos y límites” (Van Vleet 2003:492).

En el caso del chisme analizado, éste fue utilizado como un mecanismo para imponer límites a las acciones autónomas de las personas de La Concepción. Esto quiere decir que el chisme conlleva la regulación de acciones y de valores desde una perspectiva moralizante. También pude advertir el carácter coercitivo del chisme, dado que contar algo de alguien (chismear) podría traer consecuencias, como una sanción o una puesta en ridículo. La señora Roxana (R), al decirme “Esto en secreto”,<sup>151</sup> demuestra que el chisme tiene un carácter ilícito y confidencial, por lo que es transmitido a personas

---

<sup>149</sup> Krista Van Vleet es profesora asociada de Antropología y Sociología, en Bowdoin College, y directora del Programa de Estudios Latinoamericanos, también en Bowdoin College. Da cursos de antropología interrelacionados con los estudios latinoamericanos y los estudios sobre las mujeres, los *gays* y las lesbianas. Sus investigaciones se centran en las prácticas y en las políticas tanto de género como de parentesco entre los indígenas andinos de Bolivia. (Disponible en [www.bowdoin.edu/faculty/k/kvanvlee/](http://www.bowdoin.edu/faculty/k/kvanvlee/), 15 de noviembre de 2010.)

<sup>150</sup> Título original en inglés: “Partial theories. On Gossip, envy and ethnography in the Andes”.

<sup>151</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcrito alrededor de media hora después de la interacción. Charla en la casa de la señora Roxana (R), en el pueblo La Concepción, el 29 de octubre de 2008, a horas 20:30, aproximadamente.

conocidas. Por otra parte, me di cuenta de que se trataba de un “chisme = castigo” (Lagarde 1993:349), pues comprendí que podrían existir escarmientos por divulgar el chisme, entre ellos diversas maneras de segregación social. En ese sentido, el chisme también podría ser un generador de conflictos, en la medida en que podría dar lugar a reclamos, a rupturas, a desprestigios o a exclusiones del círculo social inmediato, ocasionando, inclusive, que la víctima se vea forzada a hacerse a un lado del grupo, ya sea por decisión propia o de otros, o, en su defecto, a adoptar distintos tipos de conducta para complacer a la comunidad.

A partir de mi análisis, comprendí que cuando alguien cuenta chismes a otra persona, sobre un/a tercero/a, está implícita una relación de confianza entre las dos primeras. Esto supone que existe confidencialidad. Sin embargo, no quiere decir que esa confidencialidad no pueda ser quebrada por alguna de las dos personas, hecho que podría llevar a una situación conflictiva. Para mí, el chisme compartido entre la señora Diana (D), la señora Roxana (R) y yo (G) construyó una relación de confianza y tuvo un sentido positivo para mi investigación.

Desde mi experiencia como investigadora, sostengo que estudiar el chisme es particularmente interesante para la Antropología de Género, debido a que se ponen al descubierto importantes aspectos que son considerados prohibidos. Efectivamente, el chisme me ayudó a comprender los canales de expresión que la sociedad de La Concepción utiliza para hablar de temas difíciles. Así mismo, comprendí que el chisme no es solamente un intercambio de información, sino que chismear podría convertirse en un acto dañino, dado que fortalece vínculos e identidades de género y sociales normadas por un sistema heterosexista y falocéntrico. Sobre esto, Gluckman (1963) menciona que el chisme tiene la función de delimitar la membresía de un determinado grupo social, así como de mantener sus valores y sus normas de comportamiento, fortaleciendo de ese modo la unidad como grupo.

En este acápite, señalé que en La Concepción, mediante el chisme, se resaltan las representaciones sobre lo que deben ser las mujeres. Es preciso acotar que el chisme también manifiesta referencias sobre el tipo de conductas asociadas al género y a la sexualidad en ese pueblo, que son erigidas a partir de una cultura falocéntrica y heterosexista.

Seguidamente, de manera más específica, analizo los hallazgos del estudio de caso de la señora Diana (D) y presento las reflexiones pertinentes.

## **CAPÍTULO 6: “ÉSTA ES LA ÚNICA PUERTA QUE SE ABRE EN SENTIDO CONTRARIO”**

En este capítulo, exploro los desacatos cometidos por la señora Diana (D) a las normas culturales de género establecidas en el pueblo La Concepción. La frase “Ésta es la única puerta que se abre en sentido contrario”, emitida por ella mientras giraba la llave con su mano derecha y jalaba la puerta principal de su casa para abrirla, me proporcionó la pista central para hacer un análisis que permita cuestionar la dicotomía normativa de género (masculino/femenino) y poner en relieve la importancia de las diversidades sexuales en el pueblo estudiado.

El año 2008, cuando conocí a la señora Diana (D), concepciana de nacimiento, observé a una persona de fuertes raíces rurales y con un temperamento enérgico como para imponer su libertad, provocativa, indecente y atractiva. A pesar del origen católico de sus padres y no obstante haber estudiado en una escuela dirigida por monjas, ella practica muy poco el catolicismo. Su madre, la señora Catalina (Ct), estableció su lazo matrimonial a partir de un arreglo que le hicieron con el señor Rafael Domínguez (Rfp), poseedor de una estancia ubicada a media hora del pueblo. “Ése tiempo así era pues::: A los 13 años se ha casado mi madrecita (...)”, contó la señora Diana (D).<sup>152</sup> La señora Catalina (Ct) tuvo tres hijos, Sinda, Rafael y Diana, a los que transmitió las pautas culturales de su pueblo natal.

Seguidamente, presento el estudio de caso de la señora Diana (D), una persona cuyo carácter la impulsa a luchar por lo que cree. Ella refleja una energía poco común, sin duda muy notable, que desata constantes pleitos con sus vecinos y con sus familiares.

### **6.1. El caso de la señora Diana (D): “Traeré a la Galindo”<sup>153</sup>**

Durante el trabajo de campo, la señora Diana (D) me habló de su vida muy libremente. Para ella, no existen imposibles: le basta con tener una idea en la cabeza para lograr sus metas. No tiene pelos en la lengua. En su cotidiano, lo más importante es la “libertad”,<sup>154</sup> y en ella radica tanto su mayor virtud como su mayor pecado, pues su concepto de libertad frecuentemente no corresponde con el de los

---

<sup>152</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla en la casa de la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 23 de octubre de 2008, a horas 21:25, aproximadamente.

<sup>153</sup> María Galindo es socióloga y líder boliviana del colectivo Mujeres Creando, un grupo que ha transformado tanto el pensamiento como la acción feminista en Bolivia.

<sup>154</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos durante la interacción. Charla con la señora Diana (D), en la casa de su padre, el señor Rafael (Rfp), en el pueblo La Concepción, el 12 de abril de 2009, a horas 13:30, aproximadamente.

demás pobladores. De hecho, por decir a los cuatro vientos que en su pueblo hay “machismo”,<sup>155</sup> que las esposas son abusadas por sus maridos y que también se cometen abusos contra la gente del campo, la señora Diana (D) se mete con frecuencia en muchos líos. En una ocasión, me contó lo siguiente: “Vieras— cómo me tratan. Al llegar nomás a la chacra, me insultan y hasta a veces me tiran palos. Yo trabajo sola en la chacra, porque para mí nadie me lo trabaja”.<sup>156</sup> En otro momento, después de sostener una conversación con su amiga Roxana (R), sobre un conflicto de esta última con su esposo, la señora Diana (D) dijo: “Bueno, pero ¿por qué se enoja conmigo, si sólo he dicho lo que pensaba?”.<sup>157</sup>

Dianita, como la llamaban de niña, fue un “terremoto” en la escuela. Desde muy pequeña, y gracias a las monjas de la congregación cistercienses, aprendió a leer. También gracias a ellas, se sabía de memoria la geografía y casi toda la historia del pueblo La Concepción. La señora Diana (D) es todo un personaje. Es tan singular que bien podría ser nombrada como sujeta *queer*. A veces, es temible y, sobre todo, muy humorística. Es sumamente letrada, tanto así que sus interpretaciones políticas resultan de tendencias feministas con influencia del movimiento Mujeres Creando.<sup>158</sup> Según me contó, donde va, averigua y, principalmente, escucha. Se podría decir que una de sus pasiones o entretenimientos es comentar los chismes políticos, económicos, sociales y hasta ecológicos de Bolivia.

El 25 de octubre de 2008, la señora Diana (D) me invitó a almorzar a su casa, donde se presentó una situación de tensión cuando en la conversación sostenida junto a su padre surgió el tema de mi tesis. En el instante en que mencioné el término ‘género’, ella acentuó su voz y su padre también intervino:<sup>159</sup>

**D:** Traeré a la Galindo [refiriéndose a María Galindo, del colectivo Mujeres Creando], para que se acabe [con] el MACHISMO en el pueblo de La Concepción, y pondré *graffitis* en todo el pueblo.

---

<sup>155</sup> *Ibidem.*

<sup>156</sup> *Ibidem.*

<sup>157</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos 10 minutos después de la interacción. Charla con la señora Diana (D), en la puerta de la casa de la señora Roxana (R), en el pueblo La Concepción, el 28 de octubre de 2008, a horas 14:05, aproximadamente.

<sup>158</sup> El colectivo Mujeres Creando, fue fundado en 1992 por María Galindo y Julieta Paredes. Es autodefinido como anarcofeminista y conocido en el ámbito nacional por sus *performances* públicos, por sus campañas muy difundidas y, principalmente, por sus *graffitis* pintados en todo el país. Este movimiento cuenta con un portal que da a conocer su trabajo, su propuesta y sus experiencias. (Disponible en [www.mujerescreando.org/](http://www.mujerescreando.org/), 21 de agosto del 2010.)

<sup>159</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos después de la observación participante. Charla con la señora Diana (D) y con su padre Rafael (Rfp), durante el almuerzo en la casa de la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 25 de octubre de 2008, a horas 12:10, aproximadamente.

**Rfp:** Ay, hija, te pondrás a rajetear [realizar *graffitis*], pues, las paredes del pueblo. (En tono de burla.— Luego se pone serio y me pregunta.) ¿A qué has venido? ¿A abrirles los ojos a nuestras mujeres? (El ambiente se torna tenso.)

**G:** No, yo solamente vine a hacer mi tesis y aún está por definirse qué escribiré, señor Rafael.

**Rfp:** Señorita, ¿usted está en contra de nosotros, los hombres?

**G:** No, señor Rafael.

A partir de la anterior interacción, advertí que la señora Diana (D), con su adscripción a un movimiento feminista, suele provocar molestias en las personas “inteligibles”,<sup>160</sup> respecto a las normas culturales del pueblo La Concepción. Efectivamente, al hacer público que sus pensamientos coinciden con los del movimiento feminista Mujeres Creando, ella acomete contra el poder y el control de su padre en su familia. Interpretando la reacción del señor Rafael padre (Rfp), resulta que la sola mención de María Galindo, una de las representantes del grupo Mujeres Creando, lo alarma y le provoca en el rostro una expresión de ofensa. En su respuesta “te pondrás a rajetear...”,<sup>161</sup> él se burla de los *graffitis*, menospreciando así el mensaje emitido por su hija.

La señora Diana (D) declaró su postura feminista como una manera de ir en contra del sistema impuesto por las normatividades culturales y de género de su pueblo. En efecto, la apreciación que hace sobre el movimiento feminista Mujeres Creando indica que su interés está basado, mayormente, en la habilidad de ese colectivo por subvertir mediante grafitos el orden que la excluye. En ese sentido, la señora Diana (D) da a entender que quiere hacerse ver y hacerse escuchar, por lo que la manifestación de su postura feminista se constituye en uno de los desacatos más fuertes cometidos por ella ante su sociedad. Se trata, posiblemente, de un paso “incorrecto”,<sup>162</sup> para reaccionar contra la cultura dominante de su pueblo, como una especie de revuelta liberadora de los convencionalismos. Esto se debe a que, en La Concepción, no es fácil admitir públicamente la adscripción a un movimiento

---

<sup>160</sup> Judith Butler, en su texto *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* ([1999] 2001), explica que el término ‘inteligibles’ se refiere a las personas que en algún sentido instituyen y mantienen las relaciones de coherencia y de continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. En otras palabras, la coherencia y la continuidad son normas de inteligibilidad socialmente instituidas y mantenidas.

<sup>161</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos después de la observación participante. Charla con la señora Diana (D) y con su padre Rafael (Rfp), durante el almuerzo en la casa de la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 25 de octubre de 2008, a horas 12:10, aproximadamente.

<sup>162</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 3 y transcritos después de la observación participante. Charla en la casa de una mujer migrante concepcioniana, en la ciudad de La Paz, el 12 de julio de 2009, a horas 13:40, aproximadamente.

feminista, debido a que existe una resistencia al cambio. En palabras de la feminista Marcela Lagarde, “[c]ambiar significa, entonces, transgredir” (Lagarde 1992:27). En la conversación sostenida en la casa de la señora Diana (D), percibí el temor del señor Rafael padre (Rfp) al movimiento feminista Mujeres Creando, por relacionar los desacatos de su hija con la adscripción que ella tienen a ese movimiento.

Otro aspecto importante para analizar los hallazgos del estudio de caso de la señora Diana (D) es el machismo,<sup>163</sup> utilizado en varias ocasiones para referirse a las prácticas de los varones, que excluyen o discriminan de algún modo a las mujeres. Según el *Diccionario ideológico feminista*, “[e]n la realidad concreta el machismo lo constituyen aquellos actos, físicos o verbales, por medio de los cuales se manifiesta de forma vulgar y poco apropiada el sexismo subyacente en la estructura social” (Sau 2000:171). Esto quiere decir que el machismo es una práctica en la que el sexismo se esconde, directa o indirectamente, y que no necesariamente es practicado por los varones, sino también por las mujeres. En cuanto al sexismo, éste se refiere al “[p]roceso de construcción identitaria, reproducido por la educación, los medios de comunicación, [que] tiene un alto contenido de mensajes de diferenciación y discriminación entre hombres y mujeres” (Tellería 2009:48). En ese sentido, abarca todos los ámbitos de la vida y de las relaciones humanas, y se manifiesta otorgando un carácter de inferioridad al sexo opuesto.

Para tener una mejor comprensión de lo ocurrido en la charla presentada, consideré importante aplicar el Método del Diálogo de Saberes,<sup>164</sup> dado que mi propósito fue escuchar los discursos y los conocimientos de las personas investigadas. Así, en el proceso de escuchar la postura del señor Rafael padre (Rfp), comprendí las primeras pautas sobre las normatividades de género en La Concepción. Su cuestionamiento amenazante cuando mencioné la palabra ‘género’ fue: “¿A qué has venido? ¿A abrirles los ojos a nuestras mujeres?”.<sup>165</sup> Sus palabras me llevaron a reflexionar acerca de mi presencia en ese pueblo, como investigadora en el ámbito de la Antropología de Género. También me puse a pensar en el desafío de “entender estos encuentros y desencuentros en los que se ubica el trabajo de género en nuestro país” (Riveros 2004:605).

---

<sup>163</sup> La práctica machista se desarrolla de manera más detallada en el séptimo capítulo de mi tesis (“Nociones masculinas en el pueblo La Concepción”), por medio de un análisis que sigue el modelo hegemónico masculino propuesto por Jimmy Tellería (2002).

<sup>164</sup> El Método del Diálogo de Saberes, de Susanna Rance (2002), es una metodología alternativa para la investigación cualitativa. Permite que el/la investigador/a reflexione sobre sus prácticas y sus discursos al momento de intercambiar criterios con otras personas (Rance 2002).

<sup>165</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos después de la observación participante. Charla con la señora Diana (D) y con su padre Rafael (Rfp), durante el almuerzo en la casa de la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 25 de octubre de 2008, a horas 12:10, aproximadamente.

Comprender el desencuentro que tuve con el señor Rafael padre (Rfp) me enfrentó con un dilema: ¿cómo perciben las personas de La Concepción la presencia de alguien que investiga sobre el tema de género? Coincidiendo con Riveros (2004), en las comunidades rurales de Bolivia, se desarrollaron distintos talleres sobre género, a cargo de diversas instancias de organismos no gubernamentales o del Estado. Muchas veces, desde su postura feminista, las capacitadoras impartieron contenidos de acuerdo con los códigos culturales de determinada población. Entiendo que el propósito de la acción feminista consistía en construir conocimiento y reconocimiento de las mujeres del mundo rural amazónico, como parte de la resistencia al machismo, por lo que su compromiso buscaba desarrollar una cultura feminista basada en la solidaridad, la reciprocidad, la empatía, la alteridad, la sensibilidad y el respeto hacia el/la otro/a, con la capacidad de escuchar. Sin embargo, “[e]n las comunidades llamadas rurales, el ‘género’<sup>166</sup> tiene que ver con muchas cosas y quizás no exactamente con lo que las profesionales especialistas en el tema quieren transmitir” (Riveros 2004:65). Esto significa que, en variadas ocasiones, los/as investigadores/as feministas nos encontramos en una situación compleja e iniciamos nuestras investigaciones tratando de obtener determinada información o queriendo probar algo de las teorías feministas. No obstante, por cuestiones de ética, los/as investigadores/as debemos reflexionar sobre cada discurso y práctica que pretendemos aplicar en un determinado contexto.

Al proponer mi tema de tesis, busqué construir un diálogo con las personas que trabajarían en mi investigación, para así tener una comprensión sobre el estudio de caso de la señora Diana (D) y acerca de las normatividades de género de su pueblo. Por ello, en la conversación con el señor Rafael padre (Rfp), mi respuesta no estuvo orientada a discutir la temática de género, sino a escuchar su postura, porque “confrontar a otros/as con nuestro saber puede traducirse en opresión” (Rance 2002:8).

El señor Rafael padre (Rfp), al preguntarme “¿A qué has venido? ¿A abrirles los ojos a nuestras mujeres?”,<sup>167</sup> muestra tener plena conciencia de que las mujeres de La Concepción tienen los ojos cerrados, es decir que entienden los géneros masculino y femenino desde los condicionamientos y los mandatos impuestos por su cultura. Por otra parte, cuando el señor Rafael padre (Rfp) me dice “Señorita, ¿usted está en contra de nosotros, los hombres?”,<sup>168</sup> manifiesta su percepción sobre el término ‘género’, que se encuadra en una lucha de las mujeres contra los hombres. Ese

---

<sup>166</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

<sup>167</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos después de la observación participante. Charla con la señora Diana (D) y con su padre Rafael (Rfp), durante el almuerzo en la casa de la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 25 de octubre de 2008, a horas 12:10, aproximadamente.

<sup>168</sup> *Ibidem*.

cuestionamiento me hizo pensar en cómo la señora Diana (D) es percibida en su pueblo y, justamente, me ayudó a delimitar de mejor manera mi tema de tesis.

A continuación, expongo una práctica irregular de la señora Diana (D), que la convierte en una persona singular y transgresora.

## **6.2. “Mi residencia familiar, el lugar de la esposa”**

Una tarde, alrededor de las 15:30, la señora Blanca (Bl) decidió acceder a una entrevista conmigo. Esa mujer, de aproximadamente 70 años y con gran habilidad en la cocina, es propietaria de la pensión “Doña Blanca”, ubicada en los alrededores de la plaza principal del pueblo La Concepción. Tiene dos hijos, una mujer y un varón: Carolina y Mario. Posee dos casas: una en La Paz y otra en La Concepción. Su marido tiene una sola idea en la cabeza: ser alcalde del pueblo, por segunda vez. Tales características permiten a la señora Blanca (Bl) tener un estatus elevado en su comunidad.

En la charla, la señora Blanca (Bl) vestía un traje gris de dos piezas, combinado con una camisa blanca, deshilada por las mangas, zapatos de tacón grueso y un delantal floreado de color anaranjado. La conversación que sostuve con ella fue la siguiente:<sup>169</sup>

**G:** Doña Blanca, ¿qué importancia tiene para usted su casa?

**Bl:** Mucha, pues. Yo tengo dos casas a mi nombre. — Es, cómo diría, — mi residencia familiar, el lugar de la esposa.

**G:** ¿Dónde prefiere estar en su casa?

**Bl:** ¿Cómo?— ¿Mi lugar preferido en mi casa? La cocina. Me encanta cocinar.

Las palabras de la señora Blanca (Bl) aluden a que la casa es el lugar donde debe estar la mujer. Su respuesta me mostró que en La Concepción existe un orden que norma los sitios en los que deben actuar los sujetos según el género asignado por su sexo. Su respuesta “¿Mi lugar preferido en mi casa? La cocina. Me encanta cocinar”<sup>170</sup> me llevó a plantearme la siguiente pregunta: ¿Será que sus

---

<sup>169</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la interacción. Charla en la casa de la señora Blanca (Bl), en el pueblo La Concepción, durante el descanso después del almuerzo, el 23 de julio de 2008, a horas 15:30, aproximadamente.

<sup>170</sup> *Ibidem.*

actividades están relacionadas con el “deber ser”<sup>171</sup> asignado a la mujer en La Concepción? Desde el punto de vista de género, “a las mujeres se nos asigna cantidad de actividades que no son consideradas trabajo y eso marca parte de la existencia de [las] mujeres” (Lagarde 1992:30). En el caso de la señora Blanca (B1), su actividad de cocinera fundamenta su papel como mujer en el pueblo La Concepción.

Con la frase “Yo tengo dos casas a mi nombre”,<sup>172</sup> la señora Blanca (B1) da a conocer que es poseedora legítima de dos inmuebles. Para esa mujer, la casa tiene gran importancia: refleja el estatus social al que pertenecen los sujetos que habitan en ella. Según la señora Blanca (B1), la casa es el lugar donde se establece la familia y en el que la esposa es un componente fundamental. Respecto a su lugar preferido, la cocina, donde se preparan los alimentos, es posible aplicar la perspectiva matrifocal, que considera la casa como “una matriz reproductiva femenina, un orificio animado y de género específico, un recipiente y cornucopia de la abundancia del cual se recicla continuamente la riqueza en forma de productos alimenticios” (Arnold y otros 1992:48).

Interpretando la entrevista realizada a la señora Blanca (B1), la casa simboliza el dominio doméstico; es un receptáculo donde se establece la familia. La ideología matrilineal menciona que la casa “obtiene el *género femenino*,<sup>173</sup> mientras que a otros elementos más transitorios se los percibe como moviéndose en la periferia. Los hombres se encuentran de modo bastante explícito ‘fuera de la casa’<sup>174</sup>” (Arnold y otros 1992:46). Según esa teoría, las mujeres (las esposas) son el nudo central de la riqueza de la casa, en tanto que a los varones les corresponden las labores externas a ella.

Los datos proporcionados por la señora Blanca (B1) me acercaron al análisis que Judith Butler hizo sobre “La significación del falo” (1985), de Jacques Lacan. Esto me aportó en la comprensión del falocentrismo como un modelo por medio del cual se conocen otros objetos.

En primer lugar esta versión de la génesis de las relaciones epistemológicas implica que todos los objetos cognoscibles tendrán un carácter antropomórfico y androcéntrico. En segundo lugar este carácter androcéntrico será fálico. (Butler [2002] 2008:124)

---

<sup>171</sup> Según Lagarde, existen fuentes de poder que, con relación a los géneros, definen “qué cosa es ser mujer u hombre, estableciendo un deber ser derivado de las semejanzas entre unos y las diferencias en relación a los otros” (Lagarde 1992:24). Esto quiere decir que los sujetos se van construyendo a partir de ese deber ser.

<sup>172</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la interacción. Charla en la casa de la señora Blanca (B1), en el pueblo La Concepción, durante el descanso después del almuerzo, el 23 de julio de 2008, a horas 15:30, aproximadamente.

<sup>173</sup> Énfasis de los autores.

<sup>174</sup> Las comillas pertenecen a los autores.

Siguiendo la explicación de la autora, todos los objetos que están en el entorno del ser humano presentan el principio del falocentrismo; es decir, “[l]a imagen del cuerpo [del hombre] es el principio de toda unidad que [é]ste percibe en los objetos” (Lacan 1985:166-168). Después de leer el análisis de Butler, concluí que, efectivamente, las relaciones de género y las simbolizaciones de los objetos cognoscibles se entienden en función de convenciones culturales heterosexuales y fálicas. A partir de ello, comprendí que los comentarios de la señora Blanca (B1), referidos a su casa y al lugar que le corresponde a la mujer, se enmarcaban en el planteamiento del falocentrismo, ya que en La Concepción todo se crea y se orienta en torno a él.

El mensaje que transmite el falocentrismo es interiorizado desde que nacemos, desde el momento en que se produce, como dice Melanie Klein, “la primer relación exclusiva con la madre [...], cuando esta relación se ve perturbada demasiado pronto, el padre aparece prematuramente” (en Kristeva 2001:134). Esto quiere decir que la madre no está ahí como mujer, con su cuerpo, sino como posesión del hombre. En consecuencia, aprendemos a percibirnos a través de la mirada del hombre. Al respecto, por medio de mis hallazgos, pude darme cuenta de que el falo es el núcleo básico de una socialización devastadora entre géneros, pues da origen a la misoginia, al sexismo y a lo heterosexual normativo, y rechaza todo lo que no esté en el marco de lo normado culturalmente. Igualmente, es el origen que privilegia, en todo aspecto, al varón ante la mujer, desvalora el cuerpo de la mujer y alienta las normatividades de sociedades patriarcales.

La mención que hace la señora Blanca (B1) sobre su gusto construido por la cocina es, justamente, uno de los mandatos asignados culturalmente a las mujeres, dado que contribuye a marcar su deber ser, como parte de las normatividades de género de La Concepción. Igualmente, el hecho de representar la casa como de género femenino, estableciendo que todo lo del entorno es masculino, y de asegurar que la casa es el lugar donde debe estar la mujer, asociándola con la capacidad reproductora de la mujer, es una manera de delimitar los binarios adentro/afuera, hombre/mujer, público/privado. Tal comprensión sobre el falocentrismo me pareció importante y me llevó a preguntarme lo siguiente: ¿mediante qué prácticas y qué discursos culturales la señora Diana (D) desacata las normatividades de género del pueblo La Concepción?

### **6.3. “Ésta es la única puerta que se abre en sentido contrario”**

Cuando regresé al pueblo La Concepción, el 23 de marzo de 2009, la señora Diana (D) me invitó nuevamente a hospedarme en su casa. Accedí a su invitación un tanto tímida, porque ella se mostró más insistente que en cualquier momento pasado. Desde luego, yo tenía una razón para aceptar: observar más de cerca a esa persona tan singular de La Concepción. La casa de la señora Diana (D)

está situada en el barrio Jardín,<sup>175</sup> conocido también como “el barrio más antiguo”<sup>176</sup> del pueblo. Es un espacio cuyos elementos reflejan el simbolismo que la señora Diana (D) otorga a su vida y a sus relaciones sociales y de género. En la entrada, se puede observar la imagen de la Virgen de La Concepción. La puerta principal es pequeña y de madera envejecida.

En el trayecto hacia la vivienda de la señora Diana (D), yo iba tomada de su brazo. Cuando nos encontramos con su amigo David (Da), la señora Diana (D) comenzó a explicarnos que su idea primordial al construir su vivienda fue tener “una casa donde [ella] pueda descansar”.<sup>177</sup> Al acercarnos al lugar, dos perros bravos ladraban en los alrededores y las gallinas se escapaban al advertir nuestra presencia. Por ese motivo, la señora Diana (D) se limitó a recomendarnos que procuráramos conocer el ambiente, para así tener un mejor relacionamiento con sus animales. Antes de entrar a su casa, ella mencionó lo siguiente:<sup>178</sup>

**D:** Aquí es, con sus disculpas jóvenes. (Se inclina hacia el cerrojo de la puerta y eleva el tono de voz.) Ésta es la única puerta del pueblo que se abre en sentido contrario. (Con su mano derecha gira la llave y jala hacia ella la puerta principal de su casa.)

**Da:** (Abre los ojos asombrado.) ¿En serio es la única? (Sonríe.)

**G:** ¿En serio se abre al revés? (Pregunto.)

**D:** Sí, hija. Van a ver pues—. ¿Quién me va [a] reclamar, no?

**Da:** Eres única, Diana (...) (En un castellano tosco, me comenta.) Esta señora es diferente, interesante (...) (Luego pregunta a la señora Diana.) ¿Las flores que plantaste en tu jardín son bastante exóticas, Diana, dónde las conseguiste?

**D:** Las traigo de lejanías, aquí nomás no sale[n]...

---

<sup>175</sup> Pseudónimo.

<sup>176</sup> Apuntes de registrados en el C.C. N° 1 y transcritos después de la interacción. Charla con dos pobladores varones, en el puente que cruza hacia el barrio Jardín desde el pueblo La Concepción, el 27 de septiembre de 2008, a horas 8:40, aproximadamente.

<sup>177</sup> Apuntes registrado en el C.C. N° 2 y transcritos alrededor de una hora después de la interacción. Charla en la entrada de la casa de la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 23 de marzo de 2009, a horas 20:10, aproximadamente.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

**Da:** ¿De dónde?

**D:** De allá—, del parque [refiriéndose al parque Madidi]. Adentrando, es muy colorido, de todo siempre hay...

Cuando la señora Diana (D) abrió la puerta de su casa en sentido contrario, me dio la sensación de que esa práctica, acompañada de su discurso, estaban al revés, porque tal simbolización del falo en la puerta no coincidía con ninguno de los órganos a los que éste simboliza, demostrando así su carácter transferible, flexible y desplazable. En consecuencia, pensé que la acción de la señora Diana (D) pretendía dar visibilidad a aquello que no se advierte ante los marcos de referencia heterosexuales. Como menciona Wittig, “la homosexualidad [y las demás diversidades sexuales] no aparece más que de forma fantasmática, débilmente y en ocasiones no aparece en absoluto” (Wittig 2006:67).

Por otra parte, la acción de la señora Diana (D), consistente en abrir la puerta de su casa en sentido contrario, es una práctica de resignificación que perturba y desestabiliza la representación privilegiada del falo en el pueblo La Concepción. Además, al decir “¿Quién me va [a] reclamar, no?”,<sup>179</sup> la señora Diana (D) demuestra valentía y enfrentamiento contra cualquier adversario/a. Según Maffía, “[e]l transgénero, sustantivando la expresión, tiende a burlarse o [a] desestabilizar —como procedimiento provocativo y desafiante— aquellas prescripciones destinadas a dogmatizar pautas de convivencia” (Maffía 2003:35). Efectivamente, la señora Diana (D) había provocado a su padre al mencionar su afiliación al Movimiento Mujeres Creando y, en varias ocasiones, había cuestionado las actitudes de su amiga Roxana (R).

Con la acción de abrir la puerta en sentido contrario al habitual, la señora Diana (D) muestra una perspectiva diferente a la representación de la casa en La Concepción. Como expliqué en el punto anterior, en el pueblo de la señora Diana (D), la casa es considerada como de género femenino; es decir, como una matriz reproductiva femenina, receptora, que refleja el control y el manejo por parte de las mujeres. En el orden normativo, las puertas de una casa se abren hacia adentro, para así poder ingresar al espacio interior, como práctica de recepción. La señora Diana (D), con la puerta de su casa, que se abre hacia afuera, cambia esa práctica y pone en tela de juicio el poder controlador que tiene el falo masculino. Se podría decir que la puerta de la casa de la señora Diana (D) demuestra la confusión entre el ser y el tener falo, es decir, “desestabiliza la lógica de no contradicción en la que se basa la idea de que tiene que ser una cosa o la otra, propia del intercambio heterosexual normativo” (Butler [2002]

---

<sup>179</sup> *Ibidem.*

2008:139), otorgando de ese modo una nueva representación de la puerta de su casa y cuestionando el sistema binario heterosexual normativo de su pueblo.

Ahora bien, la representación que la señora Diana (D) otorga a su puerta quita la posición privilegiada al falo, apartándolo de la forma heterosexual normativa de intercambio, y lo resignifica.<sup>180</sup> De ese modo, ella rompe la cadena significante en la que opera el falo y ejerce el poder de castrar. Esto quiere decir que la señora Diana (D), mediante la reiteración subversiva de la puerta, hace que el falo signifique de modo diferente al clásico concepto de que éste equivale a prefigurar y a valorizar cierta parte del cuerpo en el que opera de manera “privilegiada”.<sup>181</sup> De acuerdo con Lacan, tener falo es una posición simbólica que “instituye la posición masculina dentro de una matriz heterosexual” (Butler [2002] 2008:103). Según esa versión heterosexista de la diferencia sexual, se dice que los varones tienen el falo y que las mujeres son el falo, estableciendo así una relación entre falo y pene, en función de quién lo posee. No obstante, la teoría lacaniana, al sostener “[y] es aún menos el órgano, pene o clítoris, que simboliza” (Butler [2002] 2008:131), sugiere que el falo no es un órgano ni es un efecto imaginario, sino que es “un significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado” (Lacan 1985:670).

Por su parte, Butler ([2002] 2008) propone entender el falo con características transferibles; vale decir, desde su capacidad de simbolizar otras partes del cuerpo u otras cosas semejantes al cuerpo. Sobre este punto, la autora explica lo siguiente: “Consideremos que el hecho de ‘tener’ el falo puede simbolizarse mediante un brazo, una lengua (...). Y que ese ‘tener’ esté en relación con un ‘ser el falo’<sup>182</sup> que es, a la vez, parte de su propio efecto significante” (Butler [2002] 2008:139). Con esas afirmaciones, Butler indica que el falo lesbiano combina el orden de tener el falo y el de ser el falo, desestabilizando la idea de intercambio heterosexual normativo y abriendo la posibilidad a que el falo signifique de maneras diferentes y, por tanto, a que la diferencia sexual, la anatomía y el género sean sitios de resignificaciones proliferantes.

Al respecto, la señora Diana (D), al dar la vuelta la puerta de entrada a su casa, transgrede el sistema de poder falocéntrico de su pueblo. Con esa acción, consigue resignificar la puerta de su casa, cuestionando lo que significa tener falo y ser el falo. Considero que la noción de falo asignada a la

---

<sup>180</sup> Esta cuestión es explicada en el capítulo 2 de mi tesis, “Consideraciones teóricas”, a partir del análisis antropológico presentado por Rubin en “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1975).

<sup>181</sup> Para Lacan, esto indica que la condición de significante privilegiada del falo es producida de manera preformativa; es decir, mediante su repetición.

<sup>182</sup> En esta cita, todas las comillas pertenecen a la autora.

puerta de la casa de la señora Diana (D) critica el orden heterosexual de La Concepción, aquel que mediante el cuerpo postula dos únicas actitudes sexuales y corporales opuestas: hombre/mujer. Como sostiene Butler([2002] 2008), cualquier cuerpo podría simbolizar el falo y, como lo demuestra la señora Diana (D), cualquier objeto cognoscible podría también encarnar el falo simbólico, rehusando a que sea entendido en función de convenciones culturales heterosexuales. De ese modo, la señora Diana (D) produce un nuevo imaginario, determinado ya no por el género binario, y va en contra de lo heterosexista, mediante su práctica de abrir la puerta en sentido contrario.

Al inicio de este capítulo, mencioné que la señora Diana (D) podría ser nombrada como persona *queer*, dado que los/as sujetos/as *queer* ponen patas arriba las categorías que se dan por sentadas, a fin de luchar contra aquellos delitos de odio que sufren por parte de su sociedad. En el pueblo La Concepción, las formas irregulares, diferentes y extrañas de actuar de la señora Diana (D) son, en definitiva, acciones de un sujeto *queer*. En la Teoría *Queer*, la persona “es un fenómeno complicado y contradictorio” (Morris 2005:36), caracterizada por la movilidad, por la ambigüedad y, en ocasiones, por la provocación.

El discurso y las prácticas tan diferentes de la señora Diana (D) me enseñaron a ver más allá del género binario (hombre/mujer) y me llevaron a cuestionar mi manera de construir el género y mi sexualidad. De ella aprendí mucho y, así mismo, comprendí que no debemos encasillarnos en un solo modelo de género impuesto por una cultura heterosexista y falocéntrica. De igual modo, la forma de ser de la señora Diana (D) me permitió reflexionar sobre las condiciones de vulneración de su derecho al libre desarrollo de su personalidad, en su localidad, así como a tomar conciencia y a decidir dar mi apoyo a la lucha por el reconocimiento y el respeto a la diversidad.

En el siguiente capítulo, interpreto las prácticas masculinas del padre de la señora Diana (D), el señor Rafael (Rfp), y de su hermano Rafael (Rfh). Cabe señalar que cada dato etnográfico obtenido tiene su debida reflexión y su correspondiente análisis sobre la base de una articulación entre las teorías de género y los estudios sobre masculinidades.

## CAPÍTULO 7: NOCIONES MASCULINAS EN EL PUEBLO LA CONCEPCIÓN

En este capítulo, exploro aquellas normatividades de género que establecen el modelo masculino en el pueblo La Concepción. El primer acápite incluye algunas anécdotas del señor Rafael Domínguez (Rfp), padre de la señora Diana (D), que fueron contadas por su mejor amigo, el señor Nataniel (Na). En un segundo punto, describo una discrepancia entre el señor Rafael hijo (Rfh) y el señor Mario (Mo), hijo del señor Oliver Salazar (Ol), ocurrido después del festejo por las Bodas de Oro de los esposos Salazar, pobladores de La Concepción. Tanto el señor Rafael padre (Rfp) como el señor Rafael hijo (Rfh) me ofrecieron una apertura a otras construcciones culturales del objeto de estudio, como el uso del sentido del humor y del chiste.

### 7.1. “Rafael Domínguez Enríquez, para servirle”

De la conversación con el señor Nataniel (Na), de 80 años, y el señor Rafael padre (Rfp), de 92 años, rescato algunas anécdotas atesoradas en la memoria del primero. Dichas remembranzas se refieren a las vivencias del padre de la señora Diana (D), el señor Rafael padre (Rfp), y me permitieron descifrar las normatividades de género establecidas para los varones del pueblo La Concepción. La conversación se dio en la estancia del señor Rafael padre (Rfp), con el permiso y la invitación de la familia Domínguez. Mi análisis está centrado en la comprensión de las normatividades de género del pueblo estudiado, es decir, en el papel que debe cumplir un varón de ese grupo cultural para el reconocimiento de su estatus, de su género y de su etnia.

El acontecimiento ocurrió el domingo 27 de octubre de 2008, entre las 12:11 y las 12:45 del medio día, en la estancia grande y bellísima de los Domínguez, que actualmente sólo pertenece a Rafael hijo (Rfh), el descendiente mayor varón del señor Rafael padre (Rfp). Al respecto, en una ocasión, la señora Diana (D) me dio a entender de la siguiente manera la razón por la que ella no pudo acceder a las tierras de su padre: “Él [Rafael hijo (Rfh)] puede porque es macho, tiene su mujer, tiene sus hijos... Mi padre dice que ‘el hombre sabe llevar una familia’.”<sup>183</sup> De ese modo, comprendí que Rafael hijo (Rfh), por ser varón, tenía el derecho a heredar esas tierras y que la señora Diana (D), por ser mujer, no podía hacerlo, sino que debía trasladarse a la casa de su marido, en caso de contraer matrimonio. Además, según las palabras de la señora Diana (D), su padre Rafael (Rfp) cree que un varón sabe manejar las tierras de mejor manera.

---

<sup>183</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla con la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 29 de octubre de 2008, a las 22:45, después de la charla con la señora Roxana (R).

La estancia visitada está situada en una región generosa y ubérrima de La Concepción, en una profunda cañada donde las chozas campesinas de palma lucen dispersas en ese pequeño y estrecho valle. En el río del lugar, abundan suches y sábalos, y, en lo profundo del bosque, acechan jaguares. Entre los exquisitos alimentos que ahí se producen destacan los ubitos (aceituna negra dulce) y el dulce para hacer la chancaca con maní. El trato que recibí por parte de los Domínguez, y que éstos dan a todo visitante que privilegiadamente llega a ese paraíso inolvidable, fue proverbial.<sup>184</sup>

El día de mi visita, el señor Rafael padre (Rfp), de fuerte vozarrón, regordete y elocuente, transitaba por la estancia, como estudiando el camino. La expresión que él usa fielmente es: “Rafael Domínguez Enríquez, para servirle”.<sup>185</sup> Entre sus ocurrencias, pude registrar lo siguiente:<sup>186</sup>

**Na:** Yo soy el que más sabe de este mi compadre (...), porque éste mi compadre es un descosido. Su primer gusto: el trago y las mujeres. Fiestas::: teníamos en esta estancia. Y ¡NO!, NO CUALQUIERA PODÍA IR A LAS FIESTAS.—

**G:** ¿No cualquiera? ¿Cómo es eso?

**Rfp:** No, pues, sólo los parientes de CALAÑA, de ALTA ALCURNIA.

**Na:** Ay, este mi compadre, siempre ha querido SER EL MANDAMÁS. Te voy a contar, pues.— Tomábamos en la taberna. Siempre acabábamos con peleas. Él empezaba todo. Este mi compadre durmiendo siempre estaba en las mesas del bar. Una vez, se levanta somnoliento y resbala con todo su corpachón sobre las guitarras del grupo que habían estado tocando. Al caerse de mareado en la taberna, sobre dos guitarras, EXCLAMÓ FUERTE, con esa su voz: “¿Por qué ponen guitarras donde tengo que caerme?” (Risas.)— Es, pues—, el provinciano popular, pegao a la tierra como la etiqueta a la botella. Su mujer, su *llunku* palomita Catalina, que en paz descanse, todo le ha soportado.

---

<sup>184</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla con el señor Nataniel (Na) y el señor Rafael padre (Rfp), en la estancia del padre de la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 27 de octubre de 2008, desde las 12:11 hasta las 12:45.

<sup>185</sup> *Ibidem.*

<sup>186</sup> *Ibidem.*

(Mientras tanto, el señor Rafael alardeaba de mujeres, de imillas que se había “comido” en su estancia.)

**Rfp:** Aquí, siempre estas pazñas..., ¡ah!, conmigo han estado hartas imillas, hartas flores silvestres me he comido... (Habla con voz fuerte. Incluso tuve la impresión de que estaba perdiendo el sentido del oído. Sin embargo, me confirmaron que esa voz la tiene desde su juventud.)

(Su hija Diana, mosqueada y bastante irónica, interviene.)

**D:** ¡Qué ñatas, qué imillas...! ¡Si ya no puedes, viejo estás...!

**Rfp:** ¡Qué ya no puedes ni qué carajo! ¡Tráiganme [a] una de 15 y ya verán!  
(Responde enojado.)

En la interacción descrita, noté la potencia creativa en el lenguaje del señor Nataniel (Na) para contar las anécdotas de su amigo Rafael padre (Rfp). De igual modo, advertí una necesidad de diferenciación entre los varones, es decir, una marcación de estatus, en la que se reconocen como propios algunos comportamientos y se consolida un sentimiento de ajenidad con los otros. Las frases “NO CUALQUIERA PODÍA IR A LAS FIESTAS” y “sólo los parientes de CALAÑA, de ALTA ALCURNIA”<sup>187</sup> indican el estatus social elevado al que consideran pertenecer el señor Rafael padre (Rfp) y el señor Nataniel (Na), en La Concepción. Entonces, el estatus del señor Rafael padre (Rfp) es definido desde la relación con las otras personas y crea una identificación social que involucra prestigio y reconocimiento.

Al decir “estas pazñas..., ¡ah!, conmigo han estado hartas imillas, hartas flores silvestres me he comido...”,<sup>188</sup> el señor Rafael padre (Rfp) expresa términos que identifican a las mujeres generalmente jóvenes: ‘pazñas’, ‘flores silvestres’, ‘imillas’. En sus palabras, el señor Rafael padre (Rfp) manifiesta su constante preocupación por demostrar su virilidad mediante su conducta sexual. Con ello, se presenta un claro ejemplo de heterosexualidad compulsiva. En efecto, el lenguaje del señor Rafael padre (Rfp) busca hacer valer su masculinidad convenciéndose y convenciendo a los demás acerca de su virilidad.

---

<sup>187</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla con el señor Rafael padre (Rfp), con el señor Nataniel (Na) y con la señora Diana (D), en la estancia del primero, en el pueblo La Concepción, el 27 de octubre de 2008, a horas 13:30.

<sup>188</sup> *Ibidem.*

La heterosexualidad compulsiva, mencionada por Tellería como parte del “Modelo Masculino Hegemónico”,<sup>189</sup> indica las influencias del entorno respecto a la construcción identitaria<sup>190</sup> de los varones. Sobre este punto, Tellería sostiene que “[e]n una sociedad donde se privilegia y se reconoce la heterosexualidad como ‘única y natural’,<sup>191</sup> forma de relación sexual, los hombres buscan el reconocimiento social” (Tellería 2009:48). Para el autor, la heterosexualidad no es el problema, sino su práctica compulsiva, puesto que surge de la necesidad de valoración y de aceptación.

En la charla, el señor Nataniel (Na) presenta a su amigo Rafael padre (Rfp) como un “descosido”,<sup>192</sup> es decir, como una persona habladora y popular entre los hombres de su pueblo, cuyos signos de virilidad<sup>193</sup> y de vinculación con su estatus son el ser fuerte, conquistador, bebedor y mujeriego. El modelo que representa el señor Rafael padre (Rfp) corresponde a ciertas características del modelo hegemónico de género. Siguiendo los estudios sobre masculinidades, se trata de la línea que se sigue para llegar a “ser hombre” (Tellería 2009:49), dado que la masculinidad es la manera aprobada de ser hombre en determinada cultura.

Por otra parte, la señora Diana (D) cuestiona a su padre diciendo: “¡Qué ñatas, qué imillas...! ¡Si ya no puedes, viejo estás...!”.<sup>194</sup> Tal afirmación supone que la virilidad no es tan natural como se cree, sino que otros factores, entre ellos la edad, determinan si se sigue el modelo masculino hegemónico. Ante el cuestionamiento de su hija, el señor Rafael padre (Rfp) manifiesta su enojo alardeando de la siguiente manera: “¡Qué ya no puedes ni qué carajo! ¡Tráiganme [a] una de 15 y ya verán!”.<sup>195</sup> Esa intervención indica que el señor Rafael padre (Rfp), como hombre, se ve obligado a probar su virilidad, en un

---

<sup>189</sup> Este modelo fue presentado por Tellería (2002) como una propuesta de cambio de las percepciones sobre los géneros, sin restricción a lo masculino y a lo femenino (binario). En su metáfora, el autor recurre a una mesa para simbolizar la masculinidad.

<sup>190</sup> En “¿Mujeres o trans? La inserción de las transexuales en el Movimiento Feminista” (2000), Kim Pérez F.-Fígares explica que la mente requiere conceptos para entender la realidad. Sin embargo, cuando éstos se convierten en definiciones, señalan límites y se vuelven excluyentes y separatistas. A eso se denomina identitarismo.

<sup>191</sup> Las comillas pertenecen al autor.

<sup>192</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla con el señor Rafael padre (Rfp), con el señor Nataniel (Na) y con la señora Diana (D), en la estancia del primero, en el pueblo La Concepción, el 27 de octubre de 2008, a horas 13:30.

<sup>193</sup> En esta investigación, retomo la explicación de Elisabeth Badinter (1993) sobre la virilidad. Entiendo por virilidad una construcción social, es decir, creada por una cultura, que no es estática y que varía en función de la edad, de la clase social y de la etnia. Se refiere a las características de poder que ejerce un hombre en sus relaciones sociales y culturales. Está asociada con la masculinidad, con el ser fuerte, exitoso y capaz, y con la ostentación del control.

<sup>194</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla con el señor Rafael padre (Rfp), con el señor Nataniel (Na) y con la señora Diana (D), en la estancia del primero, en el pueblo La Concepción, el 27 de octubre de 2008, a horas 13:30.

<sup>195</sup> *Ibidem*.

intento por desafiar el tiempo y su edad. De lo anterior, se deduce que el padre de la señora Diana (D) se guía por el orden natural sobre qué es ser hombre, intentando demostrar que su virilidad es un factor permanente de su masculinidad.

En ese orden de pensamiento, internacionalmente, cabe mencionar la existencia de una serie de estudios sobre masculinidades, que pone en evidencia las maneras en las que la masculinidad se construye e indica el esfuerzo extremo necesario para estar a la altura del modelo de hombre impuesto culturalmente, así como el sufrimiento, en caso de no lograrlo. Al respecto, Elisabeth Badinter aporta con el siguiente mensaje: “*Deber, pruebas, demostraciones*<sup>196</sup> son palabras que nos confirman la existencia de una verdadera carrera para hacerse hombre” (Badinter 1993:18).

Mediante la charla analizada, comprendí las normas sociales que rigen el modelo masculino hegemónico en La Concepción. Las habilidades que intenta demostrar el señor Rafael padre (Rfp) son estrategias para hacer valer su masculinidad, a partir de la fuerte presión de su sociedad que lo constriñe a realizar ejercicios de dominación y de control hacia las mujeres y hacia los otros varones, a fin de adecuarse al ideal masculino de su pueblo. Otro elemento importante es la necesidad de aceptación y de aprobación pública, es decir, de reconocimiento social, que el señor Rafael padre (Rfp) demuestra para constatar su hombría. Con el caso del señor Rafael padre (Rfp), también comprendí que el código de masculinidad apropiado en el pueblo La Concepción es más accesible para el varón socialmente privilegiado, en tanto éste cuente con los recursos propios de su estatus.

Al analizar mis hallazgos, me cuestioné sobre cuáles son las repercusiones que conlleva la masculinidad hegemónica en La Concepción. Así, luego de observar al señor Rafael padre (Rfp), encontré que el hecho de tratar de cumplir con los mandatos, con las exigencias y con los modelos asignados por la masculinidad hegemónica en La Concepción repercute en las conductas y en las actitudes de los pobladores, manifestándose en el abuso de poder y de autoridad, en la prepotencia, en la poca manifestación de los sentimientos y tanto en las relaciones como en las comunicaciones superficiales con otras personas de la comunidad, al igual que en la poca capacidad de aceptación de la diversidad sexual.

Por otra parte, en las prácticas y en los discursos del señor Rafael padre (Rfp), advertí que el estatus, la etnia y la heterosexualidad como normativa profundizan las desigualdades y la subordinación en el pueblo estudiado. Ese cuestionamiento a la masculinidad hegemónica y al género imperante en La Concepción apunta a repensar la construcción de una sociedad diferente, con nuevas relaciones

---

<sup>196</sup> Énfasis de la autora.

sociales justas y respetuosas de la diferencia y del trato igualitario, sin importar el sexo, la etnia y la preferencia sexual y política.

A continuación, presento una charla entre el señor Rafael padre (Rfp) y la señora Cristina (Cr). Ésta revela la manera en que las mujeres de La Concepción refuerzan la construcción del modelo masculino de su comunidad.

### 7.1.1. “El macho machote”

La tarde gris del domingo 5 de julio de 2009, cuando las sombras se pintaban extrañas y las aves reposaban en la gran quietud de la parroquia del pueblo, a la hora de oración en el Convento Cisterciense, el señor Rafael padre (Rfp) apuró su paso hacia su estancia. En el camino, se cruzó con la señora Cristina (Cr), una mujer de prominentes caderas. Los dos se lanzaron picarescas intenciones, provenientes de la chispeante personalidad de ambos personajes. La señora Diana (D) y yo (G) caminábamos por detrás del señor Rafael padre (Rfp). Fue entonces que la señora Cristina (Cr) se detuvo y, con su peculiar alarido, se dirigió al padre de la señora Diana (D):<sup>197</sup>

**Cr:** Ajá, Rafael, EL MACHO MACHOTE, del que DICEN que ninguna mujer se escapa cuando le acecha el ojo. Ven, pues, ahora, está oscureciendo, nos aprovecharemos. (Le habla en tono desafiante.)

**Rfp:** Ay:::, Cristinita,— de las ganas que te tengo ni el diablo se compadece.

(Por detrás, la señora Diana y yo soltamos carcajadas imparables.)

En esa interacción, la expresión “EL MACHO MACHOTE, del que DICEN que ninguna mujer se escapa cuando le acecha el ojo”,<sup>198</sup> enunciada por la señora Cristina (Cr), corresponde a un piropo que alaba la masculinidad y la fama de mujeriego del señor Rafael (Rfp). A partir de ello, entendí que el varón, en La Concepción, resulta mujeriego no tanto por su libido, sino por una necesidad de afirmación de su masculinidad.

En cuanto a la señora Cristina (Cr), ésta da una prueba de que en el pueblo estudiado las mujeres son las que constituyen los referentes para la construcción de la masculinidad y el fortalecimiento del patriarcado. Efectivamente, cuando ella le dice al señor Rafael padre (Rfp) “Ven, pues, ahora, está

---

<sup>197</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla entre el señor Rafael padre (Rfp) y la señora Cristina (Cr), en el camino a la estancia del padre de la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 5 de julio de 2009, a horas 19:05, aproximadamente.

<sup>198</sup> *Ibidem.*

oscureciendo, nos aprovecharemos”,<sup>199</sup> también demuestra una heterosexualidad compulsiva. Esto me llevó a reflexionar sobre ese problema en La Concepción, dado que en la relación entre la señora Cristina (Cr) y el señor Rafael padre (Rfp) noté un poderoso componente compulsivo acaparador que coarta la libertad de la señora Cristina (Cr) y afecta sus sentimientos, sus afectos, su pensamiento y sus palabras, que permanece dominada por la heterosexualidad compulsiva. Lo anterior se traduce en que la señora Cristina (Cr) no puede pensar, sentir ni hablar sin recurrir a una medida masculina.

El señor Rafael padre (Rfp), al responder con otro piropo (“de las ganas que te tengo, ni el diablo se compadece”),<sup>200</sup> intenta, con galantería, mantener el carácter tradicional de su virilidad. En ese tipo de cortejo, pude observar el dualismo de oposición que caracteriza lo heterosexual normativo en La Concepción.

Por último, también noté que el término ‘macho’ es un componente valorativo para la representación social de la hombría del varón en el pueblo La Concepción. De hecho, me di cuenta de que ese modelo denota, en la parte verbal, la importancia de confirmar constantemente la virilidad. Por tanto, resulta evidente que el señor Rafael padre (Rfp), por medio de la heterosexualidad compulsiva, busca mantener las relaciones de poder entre sus amigos/as y sus familiares. Es importante destacar que el estatus elevado del señor Rafael padre (Rfp) le ha permitido acceder a ese modelo masculino.

## **7.2. El humor en las masculinidades del pueblo La Concepción**

Para el festejo de las Bodas de Oro de la familia Salazar, una de las fiestas más festejada y esperada del año 2009, en el pueblo La Concepción, los preparativos se hicieron en la casa de los padrinos, con mucha antelación. Durante la celebración, hubo “trompeaduras”,<sup>201</sup> y reñidas peleas, al influjo de las bebidas alcohólicas.

El día del festejo, presencié dos pleitos entre el hijo de la familia Salazar, el señor Mario (Mo), y el hijo de la familia Domínguez, el señor Rafael (Rfh). El primer percance se produjo alrededor de las 10 de la mañana del 22 de febrero, cuando el señor Rafael hijo (Rfh), un hombre robusto, de cabellos y cejas

---

<sup>199</sup> *Ibidem.*

<sup>200</sup> *Ibidem.*

<sup>201</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla con la señora Carola (C), en el pueblo La Concepción, el 21 de febrero de 2009, a horas 12:25, aproximadamente. En la interacción, la señora Carola (C) alude a las “trompeaduras” ocurridas en la fiesta.

negras y espesas, rostro casi cuadrado, pómulos y mentón destacados, boca abierta y porte altivo y atrevido, con algunas copas demás, empezó a gritar al señor Mario (Mo), hijo del señor Oliver (Ol):<sup>202</sup>

**Rfh:** Mario, Mario, por favor, cerrá pues tu boca, que te vas a tragar todo el aire y viento de nuestro pueblo. (Habla burlescamente en el momento en que ve a Mario asomarse, con su andar perezoso, entre movimientos vacilantes y balanceando el cuerpo.)

**Mo:** Claro, pues. Pero,— por favor, levantá tu lengua... bocón, que me voy a tropezar (...), pues tengo que pasar... (Mario, su rival, retruca con una sonrisa burlona de oreja a oreja.)

En ese primer encuentro, en el que el señor Rafael hijo (Rfh) hace una broma al señor Mario (Mo), noté rivalidad y conflicto entre los dos varones. Ciertamente, el señor Mario (Mo) responde burlescamente, con la intención de defenderse y de agredir al señor Rafael hijo (Rfh). Con ello, los dos varones entran en competencia para demostrar su hombría.

El segundo pleito ocurrió también la calurosa mañana del festejo, que corría apresuradamente en la pensión de la señora Blanca de Salazar (Bl), donde varios vecinos del lugar departían entre risas y cervezas. El señor Rafael hijo (Rfh) apareció con un sábalo (pescado) comprado ese mismo día y el señor Mario (Mo) intervino de la siguiente manera:<sup>203</sup>

**Mo:** ¿Cómo compras uno sólo, querido Rafaelito, para esa boca? Eso será, pues, [un] ispi. Debías comprar unos 10. (Suelta una carcajada, coreada por todos los presentes.)

(En el lugar, el ayudante de Rafael hijo informa sobre la burla. Rafael hijo, ni corto ni perezoso, se acerca a Mario, con su pausado caminar y similar discurrir, y le responde.)

**Rfh:** Las apariencias engañan, querido Mario. La gente cree que porque tengo boca grande soy tragón. En cambio, vos... La gente cree que porque eres cabezón eres inteligente y eres nomás un burro de mierda...

---

<sup>202</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla entre el señor Mario (Mo) y el señor Rafael hijo (Rfh), en el pueblo La Concepción, el 22 de febrero de 2009, a horas 10:30, aproximadamente.

<sup>203</sup> *Ibidem.*

(Al escuchar la broma, las personas que estaban alrededor emiten carcajadas.)

Al igual que en el primer pleito, el segundo presentó un intercambio de lenguaje burlesco entre los dos varones, aunque esta vez fue iniciado por el señor Mario (Mo) y con mayor agresividad, debido a que incluyó insultos. En el último caso, la intención del humor fue utilizada como una indirecta, pues se tenía que demostrar quién tenía mayor capacidad de soportar una broma. De igual modo, observé que entre ambos varones la broma era aceptada y tolerada en la medida en que se producía bajo un principio limitado; es decir, de acuerdo con lo permitido en función de la posición social de pertenencia de ambos protagonistas en su pueblo. Sobre este aspecto, en su ensayo “Parentesco y bromas”<sup>204</sup> ([1927] 1928), Marcel Mauss explica que el chiste y la broma contribuyen a “establecer y mantener un orden y unas jerarquías sociales, unos derechos diferenciados, así como [a] fijar determinados valores morales en las relaciones” (Mauss [1927] 1928:2).

El análisis de los encuentros entre los dos varones de La Concepción permite establecer que el estatus social cumple un papel muy importante en ese pueblo. Efectivamente, en las interacciones descritas, los dos varones compiten por ganar mayor estatus, demostrando quién tiene mayor capacidad para hacer una broma. En el segundo pleito, además, un varón de menor estatus (el ayudante) es la persona que informa sobre la alusión al señor Rafael hijo (Rfh). Ese hecho revela su limitación para responder a la broma. A partir de lo anterior, comprendí que en La Concepción sólo es posible bromear, e incluso conseguir la resolución de conflictos, “si todos los participantes son más o menos del mismo estatus y están todos ellos igualmente orientados hacia el humor” (Norrick y Spitz 2008:1668).

La broma y las maneras de reaccionar ante ella dependen de “un cúmulo de variables entre las que está[n] la cultura, la biografía, la ideología, la ética y el estatus” (Dubberley 1995:91). En los encuentros presenciados, los dos varones se valieron de la broma, principalmente, para probar su masculinidad. Así, demostraron que las relaciones intragenéricas en La Concepción se definen no sólo en términos de la cultura, sino también en términos del estatus. De igual modo, encontré que la broma se utiliza en el espacio masculino del pueblo estudiado para la construcción de la masculinidad hegemónica de un ser provocador y competitivo, con la idea de que es necesario probar ante los demás y probarse a uno mismo quién es el que triunfa con la mejor broma. Desde esa lógica, observé que el señor Rafael hijo (Rfh), luego de recibir la broma del señor Mario (Mo), pagaba a este último con la misma moneda. No hacerlo habría significado, en su contexto, que no es capaz de defenderse,

---

<sup>204</sup> Título original en francés: “Parentés à plaisanteries” ([1927] 1928).

demostrando debilidad ante los demás, aspecto que no es permitido entre las relaciones masculinas de su pueblo, porque sería considerado del género opuesto.

Como otro punto de análisis, durante la observación de los dos pleitos, presté atención a las personas que estaban en el lugar. Éstas emitían risas a grandes carcajadas, dado que los mensajes de las bromas entre los dos varones de La Concepción contenían indirectas de rivalidad y porque conocían la rivalidad entre el señor Mario (Mo) y el señor Rafael hijo (Rfh). Sin embargo, en palabras de Douglas “sería erróneo suponer que la prueba de un ácido de un chiste reside en si produce o no risa. (...) [U]no puede apreciar un chiste sin de hecho reírse, por otras razones, que no sean la percepción del chiste” (Douglas 1968:362). Con ello, la autora sostiene que el enfoque sobre lo cómico adquiere un aspecto colectivo y que la risa sólo es posible cuando existe cierta intimidad y cuando los participantes mantienen una estrecha relación amistosa, compartiendo el conocimiento de la rivalidad y de las normas intragrupalas del contexto.

Al reflexionar sobre cómo funciona el humor en el espacio de los varones de La Concepción, comprendí que a partir del humor y de la mofa se forjan consideraciones discriminatorias. Es decir, por medio de las respuestas entre los dos varones del pueblo, noté temor ante la posibilidad de personificar pasividad y debilidad (que podrían demostrarse en el caso de no contestar una broma), principalmente si la persona que bromea es del mismo sexo. Claramente, en La Concepción, esto evidencia cierto grado de misoginia, dado que el varón que no responde a una broma podría ser comparado con una mujer.

## CAPÍTULO 8: CONCLUSIONES

En este último capítulo, resumo los hallazgos principales de mi estudio, respondiendo a las preguntas centrales de investigación. Primero, presento algunas reflexiones intercalándolas con el resumen de dichos hallazgos, adscribiéndome al paradigma interpretativo.<sup>205</sup> Luego, comento ciertas articulaciones que hice para la comprensión de las normatividades de género en La Concepción, referidas al uso de la antropología de la imagen, del chisme y del humor como herramientas teóricas. Con ello, mi objetivo es contribuir a los procesos de transformación del género y de la sexualidad que actualmente vive el país, y enriquecer los estudios de género, así como las políticas y los programas de género relevantes para el Estado Plurinacional de Bolivia, mostrando las particularidades y las posibilidades de las actuaciones y de las relaciones de género en un contexto cultural amazónico, y saliendo de los esquemas binarios tradicionales hacia el reconocimiento de las diversidades.

### **¿De qué manera se naturalizan el binario de género hombre/mujer y la pertenencia étnica visualmente y cómo se relacionan en La Concepción?**

En el primer capítulo de hallazgos, analicé una fotografía que tomé a la imagen tallada en la puerta del salón situado en la plaza principal de La Concepción. Con ello, indagué cómo las personas de ese pueblo naturalizan el binario de género hombre/mujer con relación a lo étnico. Mi observación y mi análisis se concentraron en los lenguajes tanto verbales y visuales de mis hallazgos como en las categorías de otredad, entre ellas el estatus, el género y la etnia. En un segundo momento, elegí una imagen de Adán y de Eva para leerla en comparación con la imagen de la puerta tallada de La Concepción. Esto se debió a que las personas con las que sostuve charlas mencionaron con frecuencia tal comparación.

El hecho de investigar la naturalización del binario de género hombre/mujer me llevó a un proceso de autocuestionamiento. Mi conclusión fue que mi aprendizaje del mundo procede de una sociedad que heredó un pensamiento dominante occidental, en el que existen sólo dos sexos y en el que a un cuerpo de macho le corresponde actuar como varón y, por el contrario, a un cuerpo de hembra le corresponde actuar como mujer. En consecuencia, todo lo que está fuera de esa normativa es entendido como destabilizador. Cuando planteé realizar el análisis de la imagen binaria de género en La Concepción,

---

<sup>205</sup> Este paradigma fue aplicado por Violeta Montellano Loreto en su trabajo de tesis para la Carrera de Antropología de la UMSA (“Triste morir, ¿no?: Reflexiones sobre epistemología y ética en Antropología de la Salud”), que fue expuesto en la XXI Reunión Anual de Etnología (RAE), llevada a cabo en La Paz, en agosto de 2007.

pensé que debería realizar una autoetnografía visual de género para “ver”<sup>206</sup> de qué manera construyo el género en mis prácticas y en mis discursos, considerando que mi cuerpo es la base material que proyecta las imágenes que quiero expresar.

Por medio de una charla con dos varones de La Concepción, Milton (Mi) y Tenorio (Te), encontré que esos jóvenes, con su lenguaje verbal, expresaban subestimación hacia las etnias del grupo poblacional que constituye su pueblo, que en conjunto son denominadas chunchos. En efecto, esos jóvenes se refirieron a ellos como una muestra de museo. De igual modo, ambos varones remarcaron el binario de género hombre/mujer refiriéndose a los indígenas chunchos de la imagen de la puerta analizada como “Adán y Eva en el monte”.<sup>207</sup> Con esa comparación burlesca entre sus etnias y los personajes del catolicismo, los jóvenes revelaron que visual y verbalmente delimitaban el género en hombre y en mujer, con las correspondientes funciones asignadas según esa división de género. Además, encontré que esa comparación estaba sustentada en el estatus elevado que consideraban tener esos varones en La Concepción, por asistir a una escuela ubicada en el pueblo. Por último, los dos jóvenes (varones) reafirmaron el modo naturalizado del binario de género hombre/mujer y de la pertenencia étnica en sus vidas, respondiendo “Claro, así es, así siempre ha sido”,<sup>208</sup> como si nada hubiese cambiado en el tiempo.

En una siguiente charla registrada y analizada, la señora Blanca (Bl) y el señor Oliver (Ol) destacaron el privilegio que recibieron al ser consultados, junto a los profesores del pueblo, para elegir la imagen que debía ser tallada en la puerta del salón principal de La Concepción, por pertenecer a un estatus elevado en la estratificación social de su comunidad. Al mencionar que para el tallado de esa puerta debía elegirse algo representativo, como la imagen indígena de los chunchos, demostraron su pertenencia étnica. Por su parte, la señora Blanca (Bl) también comparó al hombre y a la mujer de la imagen tallada con Adán y Eva, personajes de la Biblia católica. A partir de lo anterior, en el pueblo La Concepción, descubrí la naturalización del género binario hombre/mujer, entrelazado con lo étnico (los chunchos).

---

<sup>206</sup> El uso de comillas en este término se debe a que la antropóloga Montellano, en su ensayo inédito *Construcciones no/visuales de género: un acercamiento etnográfico para la exploración de categorías de otredad en personas “invidentes”* (2009), señala que el hecho de investigar mundos no visuales la llevó a cuestionarse sobre el privilegio que se le da al sentido de la vista en la sociedad occidental.

<sup>207</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 4 y transcritos cinco minutos después de la interacción. Charla con Milton (Mi) y Tenorio (Te), dos jóvenes comunarios de La Concepción que estaban parados frente a la puerta del salón de la plaza principal del pueblo, el 24 de octubre de 2010, a horas 17:30, aproximadamente.

<sup>208</sup> *Ibidem.*

Posteriormente, analicé el caso del señor Benedicto Chambi (Ch), el artesano que talló la imagen de la puerta elegida para mi estudio. Dado que él reside en una comunidad cercana a La Concepción, no posee un estatus adscrito elevado; es decir, su posición social corresponde a un estatus menor. Sin embargo, pudo acceder a un rango más elevado en la estratificación social de La Concepción por medio de su oficio artesanal, cuando respondió al requerimiento del grupo social con estatus superior al que pertenecen la señora Blanca (Bl), el señor Oliver (Ol) y los miembros del CCRA y del CCFA, que le asignaron un rango social mayor en el pueblo. De ello, pude deducir que las personas de La Concepción están determinadas por su estatus social, por su pertenencia étnica y por el sistema binario de género hombre/mujer, que actúa como un factor naturalizador. De hecho, entre los pobladores de ese pueblo, el modelo binario de género está tan profundamente arraigado que ni siquiera se dan cuenta de que se trata de un sistema de oposición excluyente que continúa siendo reproducido en los discursos, en las prácticas y en las imágenes de la comunidad.

El análisis de los hallazgos del primer capítulo me llevó a cuestionar el modelo de género binario hombre/mujer y a revisar permanentemente mis prácticas y mis discursos reproductores de ese sistema que oprime a los seres humanos, así como a desconfiar de las definiciones y de los atributos que supuestamente son naturales y que vienen dictaminados desde tiempos inmemoriales. De igual modo, el primer capítulo me permitió descubrir, mediante el análisis comparativo de las imágenes elegidas, cómo utilizo mi cuerpo y cómo con él, sin darme cuenta, también reproduzco el sistema binario de género opresor. Esto me sirvió para deconstruir y construir nuevas prácticas corporales y nuevos discursos en mi vida, fortaleciéndome como persona.

### ***Reflexiones sobre la ética al momento de utilizar fotografías***

Siguiendo a Montellano, “[l]a fotografía, aún ante su cualidad o defecto de pretender representar un análogo a ‘la realidad’,<sup>209</sup> tiene la gran capacidad de ser un medio para la representación de los cuerpos” (Montellano 2008:115). Esa definición me llevó a preguntarme lo siguiente: ¿Qué es lo que captamos al momento de tomar una fotografía? Dado que en antropología es posible abordar cualquier temática utilizando fotografías, en el capítulo 4 (“La puerta del Norte paceño”), empleé la fotografía como una representación de las relaciones del género binario y reflexioné sobre el manejo del cuerpo en La Concepción.

Al considerar en mi análisis aspectos éticos, epistemológicos y analíticos, pude encontrar en la imagen de la puerta tallada el sentido con relación a mi tema de investigación, sin necesidad de ilustrar mi

---

<sup>209</sup> Las comillas pertenecen a la autora.

trabajo con imágenes de personas que no fueron consultadas. En ese sentido, tuve en cuenta los criterios y los permisos de algunos/as entrevistados/as respecto al uso de la imagen tallada de La Concepción. Tales consultas de permiso y de criterios fueron realizados con la intención de no reflejar solamente aquello que yo, como investigadora, quería mostrar, sino de dar a conocer la representación de esa imagen para las personas de La Concepción. Esto me llevó a plantearme algunas cuestiones que me parecieron precisas para llevar una práctica ética en mi investigación, entre ellas: reflexionar sobre el uso de la fotografía en mi tesis, obtener la debida autorización del señor Benedicto Chambi (Bc) para publicar en mi estudio la imagen de su tallado y entregar una copia de la fotografía analizada al artesano. En ese sentido, hubo una negociación directa con la persona que creó la imagen del tallado de la puerta de La Concepción.

### **¿De qué manera la práctica de chismear contribuye a la continuidad del género binario en La Concepción?**

En el capítulo 5 (“La complacedora de forasteros”), analicé los comentarios de una conversación ocurrida en el matadero de La Concepción, con los vaqueros (varones). Para complementar mi análisis, incluí la charla que sostuve con la señora Blanca (Bl) y con sus amigas. De manera coincidente, en ambas conversaciones, se aludieron a las prácticas y a las conductas sexuales inaceptables de la señora Diana (D), la sujeta central del estudio de caso de mi tesis. Posteriormente, en un encuentro entre la señora Diana (D) y su amiga, la señora Roxana (R), surgió el chisme como categoría de análisis, que me ayudó a comprender mejor tanto las normatividades de género en La Concepción como los descatos de la señora Diana (D).

En los comentarios emitidos por los vaqueros (varones), pude advertir que la señora Diana (D) no encajaba en los cánones de la lógica binaria de género de La Concepción, cuyo postulado establece que el hombre debe ser masculino y que la mujer debe ser femenina. En consecuencia, al no actuar de manera femenina, la señora Diana (D) es adjetivada como la “machorra”.<sup>210</sup> Con sus intervenciones, esos varones también demostraron que su cultura es falocéntrica. Ciertamente, expresaron juicios de valor sancionadores de las conductas sexuales activas y libres de la señora Diana (D), como el de “la complacedora de forasteros”.<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos 10 minutos después de la interacción. Charla con los vaqueros (varones) del matadero de La Concepción, el 30 de agosto de 2008, a horas 10:10, aproximadamente.

<sup>211</sup> *Ibidem.*

En la charla entre la señora Blanca (B1) y sus amigas, la señora Diana (D) también fue designada como la “machorra”.<sup>212</sup> Sin embargo, esas mujeres me explicaron que la nombraban de esa manera por no haber procreado. Cabe destacar que el hecho de no tener hijos/as no sólo califica a la señora Diana (D) de acuerdo con su función reproductora (si no procrea no es mujer, es una machorra), sino que la limita en su acceso a las reuniones con las mujeres adultas de La Concepción y la ubica en un estatus menor. Al respecto, planteo mi oposición a ese pensamiento de género binario excluyente que establece para la mujer, de manera exclusiva, la función reproductora de la especie, como si los varones no tuvieran nada que ver en la procreación. Además, sostengo que esa cuestión requiere una pertinente reflexión, porque una mujer, por decidir no procrear, no puede ser calificada de modo despreciativo y excluyente en su sociedad.

En la frase “si supieras lo que es, ¡DE LIBERTINA!, hasta a mí me ha querido influenciar”,<sup>213</sup> emitida por una de las mujeres presentes en la charla apenas citada, la señora Diana (D) nuevamente resulta nombrada de manera despreciativa y excluyente, como consecuencia de sus prácticas y de sus conductas sexuales activas y libres. Sobre este punto, pienso que las conductas sexuales activas y libres no son un privilegio exclusivo de los varones, sino que tanto mujeres como varones tienen el derecho a construir su sexualidad en función de lo que piensan y de lo que sienten. Además, considero que las mujeres merecen disfrutar de su sexualidad y que no deben ser consideradas sólo por su capacidad reproductiva.

Por medio de las dos conversaciones descritas, entendí que el modo en que la cultura de La Concepción maneja la lógica binaria hombre/mujer conduce a estigmatizar y a discriminar a la señora Diana (D) por sus prácticas, por sus discursos y por sus conductas sexuales activas y libres.

Como anticipé, la categoría del chisme surgió en una conversación entre la señora Diana (D), su amiga Roxana (R) y yo (G). Mi análisis estuvo centrado en las representaciones sociales que por mediación del chisme reproducen los papeles de género y las conductas de sexualidad en La Concepción. Inicialmente, el chisme presentó un carácter aleccionador respecto a lo que se considera como conducta aceptada o como conducta no aceptada en ese pueblo, reflejando la cohesión del grupo, con sus limitadas normatividades de género. Luego, con la advertencia de la señora Roxana (R), referida a que yo no divulgara el chisme que había escuchado, comprendí que si lo hacía podría provocar consecuencias conflictivas entre las personas involucradas. Esto me permitió entender claramente el

---

<sup>212</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos 10 minutos después de la interacción. Charla con las mujeres del pueblo La Concepción, el 22 de octubre de 2008, a horas 18:30, aproximadamente.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

carácter coercitivo del chisme en el contexto estudiado. En el chisme compartido entre las dos amigas, también surgieron adjetivos despectivos para referirse a las conductas no aceptadas o transgresoras de las normatividades de género de La Concepción. Fue el caso del término ‘metida’, cuya connotación negativa conlleva una moraleja: en La Concepción, para no ser considerada como una metida, una mujer debe tener recato sexual. Del mismo modo, el chisme dio a conocer cómo debe vestirse una mujer y hasta qué hora debe salir, demostrando que el ejercicio de la sexualidad y su control están estrechamente ligados a la construcción de los papeles de género en el pueblo.

Después de reflexionar sobre mi participación en el chisme, como investigadora, sostengo que éste contribuyó en mi búsqueda de la comprensión sobre las normatividades de género establecidas en La Concepción. De hecho, fue necesario estar involucrada en ese chisme para que me sirviera como vehículo de comunicación de las pautas, de las normas y de las reglas referidas a los límites de la feminidad y de la masculinidad en el pueblo estudiado. A partir del chisme entre las dos amigas, entonces, comprendí la manera en que la señora Roxana (R) consideraba que una mujer debía ser y debía hacer en su pueblo, reproduciendo la normativa hegemónica de género de su comunidad. En el chisme, la señora Roxana (R) también dio ejemplos, como el de “metida”,<sup>214</sup> para dar validez y perpetuación a las restricciones impuestas al género en su pueblo.

### ***Reflexiones sobre la ética en la práctica de chismear***

A continuación, me referiré a algunas reflexiones que surgieron en mi estudio con relación a la ética sobre el uso del chisme en una investigación antropológica. Fundamentalmente, realizaré algunos cuestionamientos en torno al uso del chisme y a la importancia del vínculo entre el chisme y las relaciones de género en La Concepción. Si bien los/as antropólogos/as nos dedicados al estudio de las culturas, como parte de las reflexiones éticas, deberíamos cuestionarnos acerca de cómo llevar adelante una práctica ética al momento de emplear el chisme como una herramienta para recabar información.

Decidí utilizar el chisme en mi tesis a partir de las reflexiones surgidas en el trabajo de campo (véanse los capítulos 1, 3 y 5), particularmente en algunos de los comentarios emitidos por las personas que chismearon sobre las prácticas no aceptadas de la señora Diana (D) y por ella misma. Esto me permitió comprender, desde el chisme, las normatividades de género en La Concepción, así como tener en cuenta ciertos criterios éticos de las personas involucradas en mi tesis respecto al chisme. Con ello, me

---

<sup>214</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 1 y transcritos alrededor de media hora después de la interacción. Charla en la casa de la señora Roxana (R), en el pueblo La Concepción, el 29 de octubre de 2008, a horas 20:30, aproximadamente.

planteé la necesidad de reflexionar sobre las consecuencias dañinas de la práctica de chismear, dado que el chisme, en múltiples ocasiones, se emite en perjuicio de alguien o de algo que está ausente. Por tanto, el/la investigador/a debe considerar la decisión de las personas de figurar o no en el contenido del chisme. De hecho, considero que la cuestión ética en el caso del chisme depende de las relaciones que se van formando con las personas que forman parte de una investigación.

En mi tesis, con las reflexiones éticas como investigadora sobre la práctica de chismear, pude poner al descubierto importantes aspectos de las normatividades de género de La Concepción y, al mismo tiempo, pude darme cuenta de cómo yo chismeaba en esas conversaciones.

### **¿Mediante qué prácticas y qué discursos culturales la señora Diana (D) desacata las normatividades de género del pueblo La Concepción?**

El estudio de caso sobre la señora Diana (D) guió mi propósito por comprender las normatividades de género en La Concepción, dado que esa sujeta *queer* mostró la inversión de las normas sociales de género impuestas en su pueblo. De hecho, la señora Diana (D) demostró ser una persona capaz de dejar escuchar su voz ante su padre, el señor Rafael (Rfp), para indicar su afiliación al movimiento feminista boliviano Mujeres Creando y para sugerir que sería capaz de llevar a la fundadora de ese colectivo hasta La Concepción, con el fin de acabar con el machismo en el pueblo. Con esa actitud, la señora Diana (D) arremetió contra las normatividades de género de su comunidad, escandalizando a su padre.

La señora Diana (D), al plantear su postura afín a la orientación del movimiento Mujeres Creando, demostró su capacidad de confrontación con la normativa pública de género en La Concepción. Esa acción me enseñó a luchar, como antropóloga y como ser humano, por los diversos movimientos que reivindican mejores condiciones de género y de sexualidad en las culturas.

Al conocer la casa de la señora Diana (D), observé una práctica de transgresión al falocentrismo, plasmada en la manera errática e irregular de abrir la puerta principal de su vivienda. Fue entonces que la señora Diana (D) dijo: “Ésta es la única puerta que se abre en sentido contrario”.<sup>215</sup> Para interpretar esa práctica como transgresora, basé mi análisis en la postura que define la casa como un cosmos y, en el Norte de La Paz, la representa como perteneciente al género femenino, con funciones determinadas para las mujeres. Mis resultados se originaron a partir de los datos obtenidos con la señora Blanca (Bl). Para comprender mis hallazgos, efectué mi análisis considerando los postulados de las teorías de

---

<sup>215</sup> Apuntes registrado en el C.C. N° 2 y transcritos alrededor de una hora después de la interacción. Charla en la entrada de la casa de la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 23 de marzo de 2009, a horas 20:10, aproximadamente.

Butler([1999] 2001) y ([2002] 2008), que me ayudaron a entender que el falocentrismo se constituye en un modelo mediante el cual se conocen otros objetos. En efecto, en La Concepción, las relaciones de género y las simbolizaciones de objetos cognoscibles se entienden en función de convenciones heterosexuales y fálicas.

Por su parte, la señora Diana (D) hizo una representación distinta y ambigua de su casa, invirtiendo las representaciones androcéntricas admitidas sin discusión en su pueblo, referidas al falo como ocasión privilegiada del órgano masculino. Es decir, resignificó el falo por medio de la puerta de entrada a su casa, insistiendo en el carácter transferible de éste, que equivale a desestabilizar la distinción entre ser y tener el falo. Esto implica que no existe necesariamente una lógica de contradicción entre aquellas dos oposiciones.<sup>216</sup> Así, al representar la confusión referida a tener falo y a ser el falo, la señora Diana (D) plasmó simbólicamente la teoría de Butler ([2002] 2008) sobre el falo lésbico y le abrió la posibilidad a una nueva significación, restándole su privilegio masculinista y heterosexista.

Como sugerencia, planteo que los/as sujetos/as deberíamos reflexionar sobre las normatividades de género establecidas por nuestras culturas y dejar de dar por sentadas las imposiciones sociales. El falocentrismo evidencia las injusticias que se viven en las relaciones de género, por lo que todos/as deberíamos poder acceder a los beneficios otorgados por el hecho de tener el falo. Lo interesante del caso de la señora Diana (D) es que demuestra que si todos/as tuviéramos el falo sería igual a decir que ninguno/a lo tiene. Esto contribuiría a una organización social sin jerarquías, es decir, a un sistema sin exclusiones de género, de sexo, de raza o de opción sexual. Considero que las mujeres no son las únicas que deberían luchar contra las normatividades excluyentes de género. Al contrario, todos/as deberíamos hacerlo para cambiar los sistemas normativos de género que nos oprimen.

### **¿De qué manera el modelo hegemónico de género de La Concepción regula el régimen de poder heteronormativo en las prácticas de los varones del pueblo?**

El padre de la señora Diana (D) usa la siguiente frase de presentación: “Don Rafael Domínguez Enríquez, para servirle”. Si bien él es un hombre de alta alcurnia, como él mismo se considera, por haber sido el dueño de una de las estancias más extensas de La Concepción, la señora Diana (D), por su reputación, por la manera en que expresa un género distinto a su sexo y por sus preferencias sexuales

---

<sup>216</sup> Judith Butler, en su capítulo “El falo lesbiano y el imaginario morfológico”, explica el carácter transferible del falo, donde el ser y el tener falo pueden confundirse, desestabilizando la ley de no contradicción propia del intercambio heterosexual normativo (Butler 2008:139).

no normativas, es excluida de las relaciones familiares con su padre y con su hermano, que la limitan en sus derechos de parentesco y económicos.

A partir de la entrevista realizada al señor Nataniel (Na) y al señor Rafael padre (Rfp), también comprendí las normatividades de género establecidas para los varones de La Concepción. Ciertamente, con los comentarios del señor Rafael padre (Rfp), en los que intentaba probar constantemente su virilidad, informando sobre sus prácticas sexuales promiscuas, surgió que la heterosexualidad compulsiva es parte de las normatividades de género en La Concepción, dado que un varón debe cumplir ese mandato para ser considerado como hombre. Por otra parte, la masculinidad que representaba el señor Rafael padre (Rfp) me dio a conocer una construcción basada en el poder y en la admiración que él es capaz de crear ante los otros varones del pueblo.

En un posterior análisis sobre la interacción entre el señor Rafael (Rfp) y la señora Cristina (Cr), advertí cómo esa mujer participaba activamente en la producción y en la reproducción de las normatividades binarias de género de La Concepción. Así, con su piropo “EL MACHO MACHOTE”,<sup>217</sup> ella manifestó que en las normatividades de su pueblo rige la masculinidad como hegemonía, con la capacidad para dominar, controlar, censurar y subordinar a hombres y a mujeres. Así mismo, a partir de esa interacción, comprendí que la masculinidad hegemónica en La Concepción decreta la heteronormatividad. Esto se evidenció cuando la señora Cristina (Cr) desafió al señor Rafael padre (Rfp) diciéndole: “Ven, pues, ahora, está oscureciendo, nos aprovecharemos”.<sup>218</sup> Esa intervención, al estar cargada de tal naturalidad, podría estar indicando que esa práctica está totalmente aceptada y moralizada en el pueblo donde apliqué mi investigación.

A su vez, el señor Rafael padre (Rfp) demostró que la masculinidad en La Concepción es construida, que no viene dada desde el nacimiento y que debe ser ganada sobre la base de constantes pruebas, demostraciones y deberes. Efectivamente, en La Concepción, las normatividades de género imponen un modelo masculino hegemónico que sólo es alcanzable en función de la posición social, de la edad y de la etnia, que son los ejes de poder para cumplir con los mandatos asignados por la cultura del pueblo. Si bien el señor Rafael padre (Rfp) posee determinadas cualidades que lo construyeron como hombre hegemónico en su comunidad, entre ellas el aspecto económico y sus alardes de mujeriego y de bebedor, su hija, la señora Diana (D), con sus singularidades en sus comportamientos, no permite que

---

<sup>217</sup> Apuntes registrados en el C.C. N° 2 y transcritos durante la observación participante y la interacción. Charla entre el señor Rafael (Rfp) y la señora Cristina (Cr), en el camino a la estancia del padre de la señora Diana (D), en el pueblo La Concepción, el 5 de julio de 2009, a horas 19:05, aproximadamente.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

su padre llegué a cumplir con el honor de hombre hegemónico ante la sociedad de La Concepción. Esto significa que la construcción de la masculinidad, en ese pueblo, varía enormemente según las relaciones de género. De ahí que el señor Rafael padre (Rfp) resulte cómplice en la elaboración de la masculinidad hegemónica de su pueblo, por tener contacto con ese tipo de masculinidad, aunque no lo encarna por completo, debido a que el parentesco demostró ser un factor importante para hacer valer la masculinidad hegemónica.

Por medio de la observación al señor Rafael hijo (Rfh), advertí que el poder se hereda, se conserva y hasta se comparte en La Concepción. Esto fue corroborado con el análisis de las interacciones entre dos varones que frecuentemente hacían chistes, lo que me posibilitó comprender cómo se construye la masculinidad en esos sujetos: en primer lugar, la competencia entre ambos demostró quién era capaz de soportar los chistes; en segundo término, los chistes pudieron ser compartidos por los dos varones, debido a que pertenecen a la misma clase social de La Concepción; y, por último, ambos sujetos fueron premiados con risas y carcajadas de las personas que estaban cerca al momento de la interacción. En contraste, en esa misma interacción, observé a un empleado (varón) del señor Rafael hijo (Rfh), un hombre subordinado a otro hombre y con limitadas opciones de participar en los chistes. En otras palabras, el estatus social subalterno del empleado (varón) lo colocaba en las relaciones estructurales de La Concepción como a un ser desprovisto de poder. El señor Rafael hijo (Rfh), en cambio, por su posición económica y social, tenía el poder para dominar, exigir, reprimir, controlar y censurar a los que no lo tenían.

Finalmente, las reflexiones sobre esas relaciones entre masculinidades me demostraron que el modelo hegemónico impuesto para el varón, en La Concepción, es discriminatorio, intenta homogenizar a los varones en un molde estático y ejerce control tanto físico como psicológico sobre los sujetos. También pude notar que los varones de La Concepción asumen la masculinidad hegemónica, así como sus valores desigualitarios y discriminatorios, y que los reproducen en sus comportamientos cotidianos. En consecuencia, dicho modelo masculino hegemónico imposibilita las relaciones igualitarias de género.

## BIBLIOGRAFÍA

### Referencias de publicaciones

ABRIC, Jean-Claude. 2001. “Introducción” y “Las representaciones sociales: aspectos teóricos”, en *Prácticas sociales y representaciones*, pp. 7-32. Ediciones Coyoacán: México D.F.

ALIGHIERI, Dante. [1307] 1982. *The divine comedy of Dante Alighieri: Inferno*. Bantman Books: Nueva York.

ARAUJO TRINDADE, Zeudi. 2005. “Comunicação e socialização do conhecimento: o boato e a fofoca como objeto de estudio em representações sociais”, en *Representações sociais, uma teoria sem fronteiras*, pp. 71-83. Museu da República: Río de Janeiro.

ARISPE CHACÓN, Ana María del Pilar. 2001. *La construcción de “lo femenino” y “lo masculino” entre jóvenes varones y mujeres en el Colegio Unidad Educativa Modelo “Simón Bolívar” Nivel secundario de La Paz*. Tesis presentada para optar el grado de Licenciatura en Antropología. Publicada UMSA. La Paz.

ARIZA, Marina y DE OLIVEIRA, Orlandina. 1999. “Género, trabajo y exclusión social en México”, en *Estudios demográficos y urbanos*, volumen 15, número 1, pp. 11-33. El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de México (UNAM): México, D.F.

ARIZA, Marina y DE OLIVEIRA, Orlandina. 2000. *Contribuciones de la perspectiva de género a la sociología de la población en Latinoamérica*. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México: México D.F.

ARIZA, Marina y DE OLIVEIRA, Orlandina. 2005. “Cambios y continuidades en el trabajo, la familia y la condición de las mujeres”, en Elena Urrutia (coord.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*, pp. 43-86. El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer: México D.F.

ARIZCURINAGA, Marcela. 2006. *Construcción de las masculinidades araona/s en el presente*. Tesis presentada para optar el grado de Licenciatura en Antropología. Inédita. UMSA: La Paz.

ARMENTIA, Nicolás. 1903. *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre frontera de Caupolicán*. Imprenta de Estado: La Paz.

ARNOLD, Denise; JIMÉNEZ, Domingo; y YAPITA, Juan de Dios. 1992. *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*. Editorial Hisbol e Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA): La Paz.

ARNOLD, Denise; JIMÉNEZ, Domingo; y YAPITA, Juan de Dios. 1996. “Los caminos del género en un ayllu andino: los saberes femeninos y los discursos textuales alternativos andinos”, en Silvia Rivera (ed.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90*. Colectivo Integral de Desarrollo (CID): La Paz.

ARNOLD, Denise y YAPITA, Juan de Dios. 2000. *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. ILCA y UMSA: La Paz.

ARNOLD, Denise; SPEDDING, Alison; y PEREIRA, Rodney. (Mario Yapu, coord.). 2006. *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB): La Paz.

BADINTER, Elisabeth. 1993. *XY La identidad masculina*. Editorial Alianza: Madrid.

BAPTISTA GUMUCIO, Mariano y MCFARREN, Peter. 1994. *La fe viva*, pp.131-132. Fundación Cultural Quipus: La Paz.

BARFIELD, Thomas. 2000. *Diccionario de Antropología*. Siglo XXI Editores S.A.: México D.F.

BARTHES, Roland. 1986. *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos y voces*. Paidós: Barcelona.

BAUMAN, Richard. [1972] 1989. “Identidad diferencial y base social del folklore”, en *Serie de Folklore*, pp. 27-46. Departamento de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires: Buenos Aires.

BELTING, Hans. 2007. *Antropología de la imagen*. Traducido por Gonzalo María Vélez Espinosa. Editorial Katz: Buenos Aires.

BERGER, John. 1975. *Modos de ver*. Editorial Gustavo Gili: Barcelona.

BERGER, Peter. 1999. *Risa redentora: La dimensión cómica de la experiencia humana*. Editorial Kairos: Barcelona.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. 1991. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores: Buenos Aires.

BLACHE, Martha. 2007. “De boca en boca: el chisme en la trama social de la pobreza”, en *Avá (Posadas)*, número 10, pp. 149-151. (Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-16942007000100009&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942007000100009&lng=es&nrm=iso))

BLOOR, Michael. 1978. “On the analysis of observational data: a discussion of the worth and uses of inductive techniques and respondent validation”, en *Sociology*, volumen 12, número 19, pp. 545-552. *International Journal of Sociology*. (Disponible en DOI: 10.1177/003803857801200307)

BONTE, Pierre e IZARD, Michael. 1996. *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Editorial Móstoles: Madrid.

BUTLER, Judith. [1999] 2001. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós: México D.F.

BUTLER, Judith. [2002] 2008. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós: Buenos Aires.

BUTLER, Judith. 2004. “Regulaciones de género”, en *La ventana*, revista de estudios de género, número 23, pp. 8-35. Traducción de Moisés Silva. Universidad de Guadalajara: Guadalajara.

CANESSA, Andrew. 1997. “Género, lenguaje y variación en Pocabaya, Bolivia”, en *Más allá del silencio: Las fronteras del género en los Andes*, pp. 233-250. ILCA y Corporación de Investigación y Acción Social y Económica (CIASE): La Paz.

CANESSA, Andrew. 2006. “Capítulo 5. Chachawarmi: Negociando (des)igualdades de género”, en *Minas, motes y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, pp. 104-121. Editorial Mamahuaco: La Paz.

CASARES, Martin Aurelia. 2006. *Antropología del género: cultura, mitos y estereotipos sexuales*. Editorial Cátedra: Madrid.

CASTRO, Roberto. 1996. “En busca del significado: Supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo”, en Ivonne Szasz y Susanna Lerner (comps.), *Para comprender la subjetividad: Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, pp. 57-85. El Colegio de México: México D.F.

CHÁVEZ José. 1944. *Historia de Moxos*. Editorial Fénix: La Paz.

CIDES-UMSA. 2002. *Género*. “Investigación cualitativa sobre acceso y permanencia de las niñas rurales en la escuela (Departamento de La Paz)”. CIDES-UMSA. La Paz.

CIDES-UMSA. 2002. *Género*. “Conducta económica de los hogares”. CIDES-UMSA. La Paz.

CIDES-UMSA. 2008. *Género y desafíos post-neoliberales*. CIDES-UMSA. La Paz.

DAES, Érica. 1995. “Seminario sobre un foro permanente para las poblaciones indígenas” (Copenhague, 26-28 de junio de 1995), en *El Foro permanente de los Pueblos Indígenas*, pp. 68-76. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA): Copenhague, Dinamarca.

DE BALLIVIÁN, Manuel Vicente e IDIAQUEZ Eduardo. 1890. *Diccionario Geográfico de la República de Bolivia*, Tomo I. Imprenta y Litografía del Nacional de La Paz: La Paz.

DE BARBIERI, Teresita. 1992. “Sobre la categoría de género. Una introducción teórico-metodológica”, en *Fin de Siglo. Género y cambio civilizatorio*. Editorial de las Mujeres: Santiago de Chile.

DE BEAUVOIR, Simone. [1949] 2010. *El segundo sexo*. Ediciones Sudamericana (bajo el sello de Debolsillo): Buenos Aires.

DE CERTEAU, Michel y otros. 1999. *La invención de lo cotidiano-Tomo 2: Habitar, cocinar*. Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (UIA/ITESO), Departamento de Historia: México D.F.

DOUGLAS, Mary. 1968. “The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception”, en *Man*, pp. 361-376. University of California Press: Berkeley.

DOUGLAS, Mary. 1991. “Jokes”, en Chandra Mukerji y Michael Schudson (eds.), *Rethinking Popular Culture. Contemporary Perspectives in Culture Studies*, pp. 291-310. University of California Press: Berkeley.

DUBBERLEY, W.S. 1995. “El sentido del humor como resistencia”, en *Género cultura y etnia en la escuela: informes etnográficos*, pp. 91-111. Paidós Ibérica: Barcelona.

FOUCAULT, Michel. [1976] 2008. “El dispositivo de sexualidad”, en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, pp.75-126. Siglo XXI: Buenos Aires.

FOUCAULT, Michel. 1984. “Si no hubiese resistencia no habría relaciones de poder. Un diálogo entre Michel Foucault, Bob Gallagher y Alexander Wilson”, en *La cultura en México*, suplemento *Siempre*,

“Tres conversaciones con Michael Foucault sobre Piere Reviere, la historia de la sexualidad y el movimiento gay”, pp. 44-57. Universidad Autónoma de México: México D.F.

FOUCAULT, Michel. 1988 “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, número 3, pp. 14-15. Editorial Journal Storage (Jstor): México, D.F.

FREUD, Sigmund. 1911. *Formulaciones sobre los dos principios del suceder psíquico*, tomo 3. Psychoanalyt: Viena.

FRÍAS, Jackeline. 1998. *La mujer y el varón aymara migrante en la comunidad “Milluni Bajo” de la ciudad del Alto*. Tesis presentada para optar el grado de Licenciatura en Antropología. Inédita. UMSA: La Paz.

FULLER, Norma. 1993. *Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

FULLER, Norma. 1997. *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

FUNDACIÓN IGUALDAD LGBT. 2008. *Derechos Humanos de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (LGBT) en Bolivia: Diagnóstico y antecedentes*, Informe para la Red LGBT del Mercosur. Organización Fundación Igualdad LGBT: Santa Cruz de la Sierra.

Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. 2009. *Constitución Política del Estado*. (Disponible en: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/verGratis/36208>)

GARCÍA, Brígida y DE OLIVEIRA, Orlandina. 2007. “Trabajo extradoméstico y relaciones de género: una nueva mirada”, en María Alicia García (coord.), *Género, familias y trabajo: rupturas y continuidades. Desafíos para la investigación política*, pp. 49-87. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO): Buenos Aires.

GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books: Nueva York. (Traducción en español: *La interpretación de las culturas*. 1987. Editorial Gedisa: México D.F.)

GHOSH, Anjan. 1996. “Symbolic Speech: Towards an Anthropology of Gossip”, en *Journal of Indian Anthropology and Sociology*, volumen 31, pp. 251-256. Centro de Estudios en Ciencias Sociales Calcuta: Calcuta, India.

GLASSER, Barney y STRAUSS, Anselm. 1967. *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Aldine: Nueva York.

GLUCKMAN, Herman Max. 1963. "Gossip and Scandal", en *Current Anthropology*, Papers in Honor of Melville Jean Herskovits, volumen 4, pp. 307-316. The University of Chicago Press: Chicago.

GLUCKMAN, Herman Max. 1968. "Psychological, Sociological and Anthropological Explanations of Witchcraft and Gossip: A Clarification", en *Man*, volumen 3, número 1, pp. 20-34. The University of Chicago Press: Chicago.

GONZÁLEZ MONTES, Soledad (coord.). 1993. "Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina", en *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, pp. 17-52. El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer: México D.F.

GONZÁLEZ MONTES, Soledad. (Elena Urrutia, coord.) 2005. "Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena", en *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*, pp. 165-200. El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer: México D.F.

GOODSON, Yvonne Lucille. 2008. *Articulando múltiples significados: Construcciones culturales de anemias en diferentes escenarios del hospital Illimani de la ciudad de El Alto, Bolivia, 2006-2007*. Tesis presentada para optar el grado de Licenciatura en Antropología. Inédita. UMSA: La Paz.

HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. 2001/1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós: Barcelona.

HARRIS, Olivia. 1986. *Complementariedad y conflictos. Una visión andina del hombre y la mujer*. Allpanchis phuturinga: Cusco.

INE. 2002. *Censo Nacional de Población y Vivienda*. INE: La Paz.

INSTITUTO GEOGRÁFICO MILITAR (IGM). 2000. *Atlas digital de Bolivia*, Multisoft C.D. Windows 95-98. IGM: La Paz.

JIMÉNEZ, Rafael. 2002. *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Icária: Barcelona.

KABERRY, Phyllis. 1939. *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*. George Routledge: Londres.

KRISTEVA, Julia. 2001. *El genio femenino: 2. Melanie Klein*. Paidós: Buenos Aires.

- LACAN, Jacques. 1985. "La significación del falo", en *Escritos 2. Siglo XXI*: México D.F.
- LAGARDE, Marcela. 1987. "El chisme", en *FEM*, volumen 11, número 53, pp. 28-33. UNAM: México D.F.
- LAGARDE, Marcela. 1992. *Identidad de género*. Informe del curso ofrecido en el Centro Juvenil Olof Palme del 25 al 30 de Abril de 1992. Organización Canadiense para la Solidaridad y el Desarrollo, Organización Internacional del Trabajo, Organización Panamericana de la Salud y Ayuda Obrera Suiza: Managua, Nicaragua.
- LAGARDE, Marcela. 1993. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Coordinación del Posgrado de la UNAM: México D.F.
- LAMAS, Marta. 1995. "Cuerpo e identidad", en *Género e Identidad*, pp. 61-81. Tercer Mundo: Bogotá.
- LAMAS, Marta. 1997. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género", en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Coordinación de Humanidades, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM: México D.F.
- LENGERMANN, Patricia y BRANTLEY, Jill. 1997. "Capítulo 8. Teoría feminista contemporánea", en *Teoría sociológica contemporánea*, pp. 353-410. McGraw-Hill: México D.F.
- LOSA, Gregorio. 1971. "La vivienda aymara", en *Pumapunku*, pp. 68-73. Instituto de Cultura Aymara: La Paz.
- MACHICAO, César Augusto. 2000. *Historia de los pueblos del Norte paceño*. Prefectura de La Paz-UMSA: La Paz.
- MACHICAO, César Augusto. 2009. *Violencia en el Norte paceño*. Fénix Editores: La Paz.
- MAFFÍA, Diana. 2003. *Sexualidades migrantes, género y transgénero*. Feminaria: Buenos Aires.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1975. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Península: Barcelona.
- MARTÍ, Josep. [2000] 2004. "Transculturalización, globalización y músicas de hoy", en *Revista Transcultural de Música*, número 8 (Número Internacional Normalizado de Publicaciones Seriadas - ISSN), versión en línea: 1697-0101.

- MARTIN, Kay y BORRÉIS, Bárbara. 1978. *La mujer: un enfoque antropológico*. Anagrama: Barcelona.
- MAUSS, Marcel. [1927] 1928. "Parentés à plaisanteries", en *Annuaire de l' École Pratique Des Hautes Études, Section des sciences religieuses*. París. (Disponible en DOI: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.par>)
- MEAD, Margaret. [1939] 1995. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Editorial Abril: Buenos Aires.
- MEAD, Margaret. 1982. *Sexo y temperamento de en tres sociedades primitivas*. Ediciones Cátedra: Madrid.
- MINISTERIO DE JUSTICIA, VICEMINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS. 2008. *Plan Nacional de Acción de Derechos Humanos Bolivia Para Vivir Bien 2009-2013*. La Paz.
- MONROY, Anameli. 1997. "Salud, Salud Sexual y Reproductiva y Adolescencia. Marco de Referencia". Documento de Trabajo del Taller sobre Sexualidad y Adolescencia. CORA: México D.F.
- MONTELLANO, Violeta. 2007. "Triste morir, ¿no?: Reflexiones sobre epistemología y ética en Antropología de la Salud", disertación expuesta en la RAE XXI, el 23 de agosto de 2007, en el MUSEF, La Paz.
- MONTELLANO, Violeta. 2008. *Auto/representaciones de quienes se/curan: Sistemas terapéuticos en el Municipio de Aucapata (Departamento de La Paz, Bolivia 2006-7)*. UMSA: La Paz.
- MONTELLANO, Violeta. 2009. *Construcciones no/visuales de género: un acercamiento etnográfico para la exploración de categorías de otredad en personas "invidentes"*, ensayo inédito. La Paz.
- MONTERO, Rosa. 2006. "Simone De Beauvoir voluntad de ser", en *Historias de mujeres*, pp. 76-78. Punto de Lectura: Madrid.
- MOORE, Henrietta. 1999. "Género y estatus: la situación de la mujer", en *Antropología y feminismo*, pp. 25-57. Editorial Cátedra: Madrid.
- MORRIS, Marla. 2005. "El pie zurdo de Dante pone en marcha la teoría *queer*", en Susan Talburt y Shirley Steinberg (eds.), *Pensando queer: Sexualidad, cultura y educación*, pp. 35-50. Graó: Barcelona.
- MURARO, Luisa. 1994. "La dificultad de comenzar", en *El orden simbólico de la madre, Cuadernos inacabados 15*, pp. 3-15. Editorial Horas y Horas: Madrid.

NORRICK, Neal y SPITZ, Alice. 2008. "Humor as a resource for mitigating conflicts in interaction", en *Journal of Pragmatics*, volumen 40, pp. 1661-1686. Saarbrücken: Alemania. (Versión en línea: DOI:10.1016/j.pragma.2007.12.001)

OLAVARRÍA, José. 2001. *Y todos querían ser (buenos) padres*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO): Santiago de Chile.

ORLOVE, Benjamin y CUSTRED, Glynn (eds.). 1980. "The alternative model of agrarian society in the Andes: Households network, and corporate groups", en *Land and power in Latin America: agrarian economies and social processes in the Andes*. Holmes y Meier Publisher INC: Nueva York.

ORTNER, Sherry. [1974] 1979. "Is female to male as nature is to culture?", en Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, pp. 67-88. Stanford University Press: Stanford.

PACHAGUAYA, Pedro. 2007. *El modelo local de género en la gestión de las vertientes de cantón Santiago de Huari*. Tesis presentada para optar el grado de Licenciatura en Antropología. Inédita. UMSA: La Paz.

PARDO VALLE, Nazario. 1948. "La provincia Caupolicán", en *Monografía de La Paz en su IV Centenario*, tomos I y III. Editorial López: Buenos Aires.

PARSONS, Elsie. 1922. *North American Indian Life: Customs and Traditions of 23 Tribes*. Americana: Nueva York.

PATAI, Daphne. 1998. "Las académicas estadounidenses y las mujeres del tercer mundo ¿Es posible la investigación ética?", en *Umbrales*, número 4. CIDES-UMSA: La Paz.

PAULSON, Susan y CRESPO Mónica. 1997. "Hay cambios y hay cambios: ¿Cómo ver más allá de los cambios indicados?", en Susan Paulson y Mónica Crespo (comps.), *Teorías y prácticas de género: Una conversación dialéctica*. Embajada Real de los Países Bajos: La Paz.

PEÑARRIETA, Lia y FLECK, Leonardo. 2007. *Beneficios y costos del mejoramiento de la carretera Charazani-Apolo*, Serie Técnica, número 14. Conservation Strategy Found: La Paz.

PÉREZ FERNÁNDEZ-FIGARES, Kim. 2000. "¿Mujeres o trans? La inserción de las transexuales en el Movimiento Feminista", ponencia para las Jornadas Feministas de Córdoba, España (diciembre de 2000).

(Disponible

en

<http://www.ucm.es/info/rqtr/biblioteca/Transexualidad/MUJER%20O%20TRANS.pdf>)

- PÉREZ SERRANO, Gloria. 1994. *Investigación cualitativa: Retos e interrogantes*. La Muralla S.A.: Madrid.
- PLATT, Tristan. 1980. “Espejos y maíz: el concepto de *yanantin* entre los macha de Bolivia”, en Enrique Mayer y Ralph Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*, pp. 139-182. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial: Lima.
- POSADA, Luisa. 2000 “De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia”, en Celia Amorós (coord.), *Feminismo y Filosofía*. Síntesis: Madrid.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. [1940] 1968. *Estructura y funciones en la sociedad primitiva*. Anagrama: Barcelona.
- RANCE, Susanna. 1998. “Teorías vividas: El método auto/biográfico en los estudios de género”, en *Umbrales*, número 4, pp. 43-58. CIDES-UMSA: La Paz.
- RANCE, Susanna. 2002. “El Método del Diálogo de Saberes”, en *Experiencias en Investigación Sociocultural*, pp. 7-16. CIEPP: La Paz.
- RANCE, Susanna. 2007. “La proliferación de discursos en los estudios de género”, en *Estudios de la filosofía práctica e historia de las ideas*, revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, pp. 13-22. Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales (INCIHUSA): Mendoza.
- RANCE, Susanna y SALINAS MULDER, Silvia. 2001. *Investigando con ética: aportes para la reflexión*. Comité de Investigación, Evaluación, Políticas de Población y Desarrollo (CIEPP)/Population Council: La Paz.
- RAPPAPORT, Joane. 2000. “Los Nasa de frontera y la política de la identidad en el Cauca indígena”, ponencia presentada en el IX Congreso de Antropología en Colombia. Universidad del Cauca Facultad de Ciencias Humanas y Sociales del Departamento de Antropología: Colombia.
- Real Academia Española (RAE). 1971. *Diccionario de la Lengua Española*. RAE: Madrid.
- REITER, Rayna. 1975. *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press: Nueva York.
- REYNOSO, Carlos. 1998. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Editorial Gedisa: Barcelona.

RICHARDS, Audrey. 1956. *Chisungu: A girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. Faber: Londres.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1996. *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia poscolonial de los años 90*. CID: La Paz.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1998. "Experiencias de montaje creativo: De la historia oral a la imagen en movimiento", en *Memoria Encuentro diálogo sobre escritura y mujeres*. Taller Ayllón Contreras Gutiérrez, Prada Sélum, Embajada Real de los Países Bajos: La Paz.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2005. "Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post 52: el miserabilismo en el *Álbum de la Revolución*", en *Tinkasos*, número 19. PIEB: La Paz.

RIVEROS, Ángela. 2004. "Habitando la frontera: Escuchar las 'otras' voces en la construcción de género", en *XVIII Reunión Anual de Etnología (RAE). Biodiversidad y Pueblos Indígenas*, tomo I. MUSEF: La Paz.

RIVIÈRE, Claude (1999): *Introduction à L'Anthropologie*. HACHETTE: París.

RÖSING, Ina. 1990. *Introducción al mundo callawayá. Curación ritual para vencer penas y tristezas: Introducción y documentación*. Los Amigos del Libro: Cochabamba.

RÖSING, Ina. 1997. "Los diez géneros de Amarete, Bolivia", en Denise Y. Arnold (comp.), *Más allá del silencio: Las fronteras del género en los Andes*, pp. 77-92. ILCA y CIASE: La Paz.

RUBIN, Gayle. 1975. "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en Marta Lamas (comp.), *La construcción cultural de la diferencia sexual* (1996), pp. 35-96. PUEG: México D.F.

SAIGNES, Thierry. 1985. *Los Andes Orientales: Historia de un olvido*. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES): Cochabamba.

SALINAS MULDER, Silvia. 1998. *Más allá de sueños y contradicciones: Identidad, poder y sexualidad en adolescentes de zona peri-urbanas de La Paz y El Alto*. Viceministerio de Educación Alternativa: La Paz.

SALINAS MULDER, Silvia. 2003. "Cuerpos y géneros: diversas miradas desde la antropología", presentación inédita del Encuentro *Drag Queen: Lenguajes corporales, transgresión transformista*. La Paz.

SAU, Victoria. 2000. *Diccionario ideológico feminista*, volumen I. Icaria: Barcelona.

SCOTT WALLACH, Joan. [1999] 2008. "El género una categoría útil para el análisis histórico", en *Género e historia*. Traducción de Consol Vilá I. Boadas. Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma de la Ciudad de México: México D.F.

SEDGWICK, Eve. 1993. *Tendencias*. Duke University Press: Durham, Carolina del Norte.

SILVERBLATT, Irene. 1990. *Luna, Sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas: Cusco.

SIMPSON, John y WEINER Edmund (eds.). 1989. *Diccionario Abreviado de Oxford*. Clarendon Press: London.

SMITH, Mary. 1954. *Baba of Karo. A Woman of the Muslim Hausa*. Yale University Press: Londres.

SOUX, María Luisa y otros. 1991. "Apolobamba, Caupolicán, Franz Tamayo", en *Historia de una región paceña*. Prefectura del Departamento de La Paz, UMSA: La Paz.

STAKE, Robert. 1988. *Investigación con estudio de casos*. Traducido por Roc Filella. Morata: Madrid.

STAKE, Robert. [2007] 1994. "Case studies", en Norman Denzwhytein e Yvonna Lincoln (eds.), *Handbook of qualitative research*, pp. 236-247. SAGE Publication Ltda: Thousand Oaks, Londres y Nueva Delhi.

STANLEY, Liz. 1996. "La madre de la invención: Necesidad, escritura y representación", en *Feminism & Psychology*, volumen 6 (1), pp. 45-51. Traducción de Katy Oxtton para el CIDES-UMSA, en 1996. SAGE Publication Ltda.: Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi.

STANLEY, Liz y WISE, Sue. 1993. *Breaking out again: Feminist ontology and epistemology*. Routledge Publications: Londres.

STOLCKE, Verena. 1996. "Antropología del género: El cómo y el porqué de las mujeres", en Joan Prat y Ángel Martínez (eds.), *Ensayos de Antropología Cultural*. Editorial Ariel: Barcelona.

- STRATHERN, Marilyn. 1981. "Culture in a Netbag: the manufacture of a subdiscipline in anthropology", en *Man*, número 16, pp. 665-688. Universidad de California: Estados Unidos.
- STRAUSS, Anselm. 1987. "Introduction", en *Qualitative analysis for social scientists*, pp. 1-39. Cambridge University Press: Cambridge, Nueva York y Melbourne.
- STRAUSS, Lèvi. [1949] 1991. *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós: Barcelona.
- TALBURT, Susan y STEINBERG, Shirley. 2005. *Pensando queer sexualidad, cultura y educación*. Editorial Graó: Barcelona.
- TALBURT, Susan. 2005. "Introducción: contradicciones y posibilidades del pensamiento *queer*", en *Pensando queer sexualidad, cultura y educación*, pp. 25-34. Editorial Graó: Barcelona.
- TELLERÍA, Jimmy. 2002. "Sobre masculinidad", en *Perspectiva de género en la cultura democrática*. Diakonía: Paraguay.
- TELLERÍA, Jimmy. 2009. *2do Encuentro de Estudios sobre Masculinidades*. Equipo de Apoyo CINTAC: La Paz.
- TELLERÍA, Jimmy y BERS, Henry. 1996. *Informe sobre masculinidades. Cuerpo y Territorio (CISTAC)*: La Paz.
- TELLERÍA, Jimmy y BERS, Henry. 2005. *1er Encuentro de Estudios sobre Masculinidades*. Equipo de Apoyo CINTAC; La Paz.
- TREBLICOT, Joyce. 1990. "More Dyke Methods", en Azizah al-Hibri y Margaret Simons (eds.), *Hypatia reborn: Essay in feminist philosophy*, pp. 140-144. Indian University Press: Bloomington.
- VAN VLEET, Krista. 2003. "Partial theories. On gossip, envy and ethnography in the Andes", en *Ethnography*, volumen 4, pp. 491-519. Bowdoin College: Estados Unidos.
- VILLARROEL SALGUEIRO, Gloria. 2005. *La representación de las relaciones de género en el textil Chojñacota, provincia Totora, departamento de Oruro*. Tesis presentada para optar el grado de Licenciatura en Antropología. UMSA: La Paz.
- WANDERLEY, Fernanda. 2008. "Género, etnicidad y trabajo en Bolivia. Insumos conceptuales para el diseño de políticas de promoción del empleo en el marco de la equidad", en *Umbrales*, número 18, pp. 145-169. CIDES-UMSA: La Paz.

WERT, Sarah y SALOVEY, Peter. 2004. "A Social Comparison Account of Gossip", en *Review of General Psychology*, volumen 8, número 10, pp. 122-137. American Psychological Association (APA): Washington D.C. (Disponible en doi: 10.1037/1089-2680.8.2.122)

WITTIG, Monique. 1981. "The point of view: Universal or Particular", en *Feminist Issues*, volumen 3, número 2. Beacon Press: Boston.

WITTIG, Monique. 1992. *The straight mind and other essays*. Beacon Press: Boston.

WITTIG, Monique. 2006. "A propósito del contrato social", en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales: Madrid.

YOUNG, Pauline. 1939. *Scientific social surveys and research. An introduction to the background, content, methods and analysis of social studies*. Prentice Hall: Nueva York.

### **Referencias de sitios web**

Bowdoin College USA, 15 de noviembre del 2010: [www.bowdoin.edu/faculty/k/kvanvlee/](http://www.bowdoin.edu/faculty/k/kvanvlee/)

La vaca, 28 de noviembre del 2010: [http://lavaca.org/deci-mu/deci-mu-con-mujeres-creando/Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, 20 de julio 2011:](http://lavaca.org/deci-mu/deci-mu-con-mujeres-creando/Gaceta%20Oficial%20del%20Estado%20Plurinacional%20de%20Bolivia,%2020%20de%20julio%202011)  
<http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/view/36208>

Marla Morris, Associate Professor, 20 de noviembre del 2010:  
<http://coe.georgiasouthern.edu/foundations/marla.html>

Portal de Mujeres Creando/Ahora Bolivia, 21 de agosto del 2010:  
<http://www.ahorabolivia.com/2008/02/28/portal-de-mujeres-creando/>

Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, 18 de agosto del 2010: [www. Pueg.unam,.mx/editorial/autor02.php](http://www Pueg.unam.mx/editorial/autor02.php)

*Revista Transcultural de Música*, 18 de agosto 2010: [www. Sibertrans.com/trans/trans6/biografias.htm](http://www.Sibertrans.com/trans/trans6/biografias.htm)

*Revistas bolivianas*, Universidad Católica Boliviana, número 22-23, agosto de 2009 (ROCA, José Luis. 2007. "Insurrección de los indios de Mojos", en *Ni con Lima ni con Buenos Aires, la formación de un Estado Nacional de Charcas*, capítulo IX. Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Plural Editores. La Paz): [www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/rcc/v10n23/v10n23a12.pdf](http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/rcc/v10n23/v10n23a12.pdf)

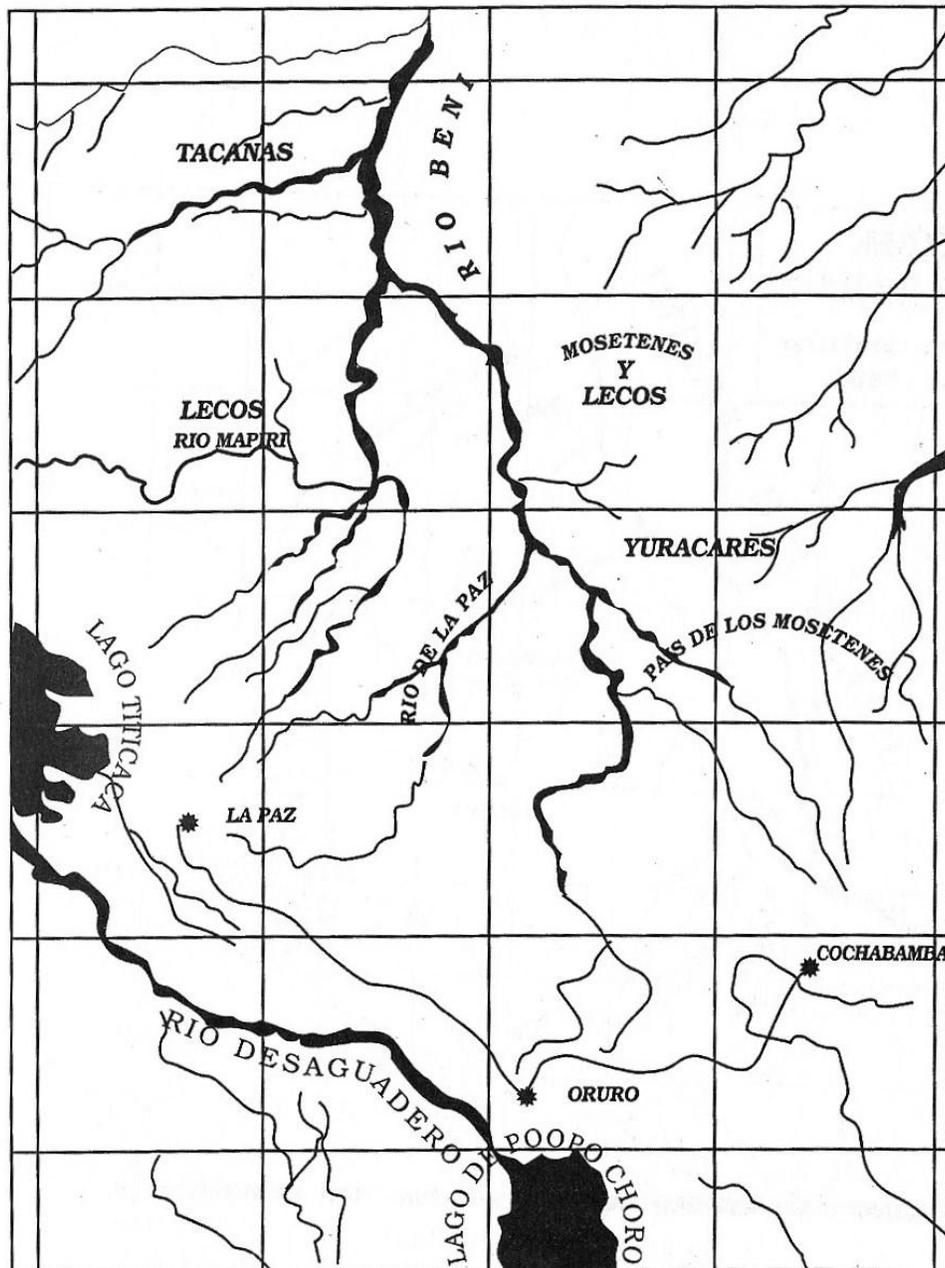
## **ANEXOS**

En el primer anexo, presento los mapas relacionados con el contexto geográfico de la investigación, para ilustrar el espacio político en el que desarrollé mi estudio. Tal demarcación corresponde al Norte del departamento de La Paz. Sin embargo, por cuestiones éticas, no incluyo una delimitación específica para el pueblo estudiado.

En el segundo anexo, expongo tres muestras de charlas realizadas durante el desarrollo de mi tesis.

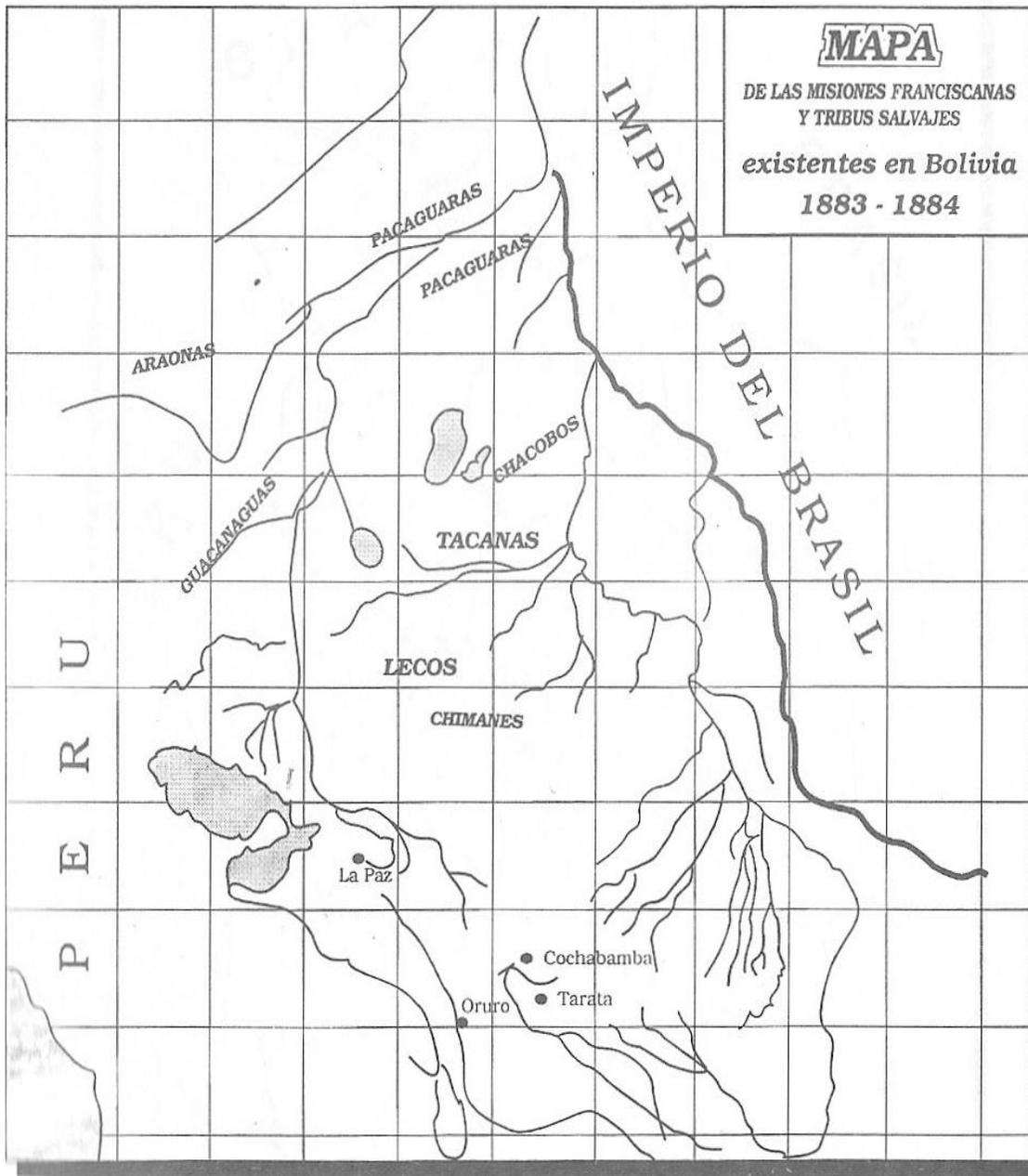


**Mapa 1.B.: Mapa de Bolivia levantado por el Teniente Coronel Juan Ondarzal, el Comandante Juan Mariano Mujía y el Mayor Lucio Camacho, organizado en 1842-1859**



Fuente: Machicao, César Augusto. 2000. *Historia de los pueblos del Norte paceño*, p. 42. Editorial Fénix. La Paz.

**Mapa 1.C.: Misiones franciscanas y tribus salvajes de Bolivia (1883-1884)**



Fuente: Machicao, César Augusto. 2000. *Historia de los pueblos del Norte paceño*, p. 43. Editorial Fénix. La Paz.

## ANEXO 2: MUESTRAS DE LAS TRANSCRIPCIONES DE LAS CHARLAS REALIZADAS DURANTE EL TRABAJO DE CAMPO

### Charla 2.1.: Transcripción del C.C. N° 1

- Tema:** Charla con mujeres del pueblo La Concepción.
- Fecha y hora:** Miércoles 22 de octubre de 2008, 18:30, aproximadamente.
- Lugar:** Tienda de la señora Blanca (Bl), La Concepción, provincia Franz Tamayo, departamento de La Paz, Bolivia.
- Interacción:** Conversación entre la señora Blanca (Bl), la señora Carola (C), su hija Carla (Ca) y yo (G).
- Forma de registro:** Anotación en el cuaderno de campo durante la observación y después de la misma.
- Fecha de transcripción:** Viernes 10 de abril de 2009, 10:35.

#### Contexto:

El día miércoles 22 de octubre de 2008, me dirigí a la tienda de la señora Blanca (Bl) para comprar una libra de coca y cigarrillos. Al momento de la venta, la señora Carola (C) me preguntó dónde me estaba alojando. Le respondí que me estaba quedando al frente, en el alojamiento nuevo. La señora Carola (C) me invitó a compartir su juego de cartas y a *piqchar* coca. Alrededor de la mesa de juego, las mujeres intercambiaban chismes sobre la señora Diana (D) y sus actitudes libertinas. Por ello, pregunté con bastante curiosidad quién era esa persona que representaba un papel tan importante en esa sociedad. Estaba anocheciendo. Aproximadamente a las 19:15, la señora Blanca (Bl) dijo:

- Bl:** Hombre y mujer tienen dos personalidades, una en la casa y otra afuera.—  
Puede ser que en la casa sea una cosa y afuera otra.—
- Ca:** Yo, por mis hijos, meto las manos al fuego... A los hijos varones hay que apoyar más, porque las mujeres levantan el vuelo... (Conversan sobre la educación que debe darse a los/as hijos/as.)
- C:** ¡Sí, las mujeres son más fuertes! (Exclama.) Pero tampoco como la Diana...  
¡Ésa ya no es mujer! ¡Qué será!...

**Bl:** Ella se quedó huérfana desde muy chica, pues, hija. No tuvo madre quien le enseñe. Creo que ni acabó la escuela.

**C:** Sí acabó. Estaba en la escuela de monjas... Su padre la metió allí para corregirla...

**Ca:** Yo, cuando me saluda esa mujer, la saludo, pero sólo el saludo (...), después van a estar hablando de mí. MI ESPOSO ME CORREGIRÍA EN DOS PATADAS si ando como ella...

(La señora Blanca, con una mirada directa y penetrante, me hace una advertencia.)

**Bl:** ¡Hija, no vas a estarte juntando con esa mujer! Ésa es realmente, es uno y después es otra cosa afuera. No, peligroso...

**G:** Claro, doña Blanca.

**Ca:** ¡Ay, parienta!, si supiera lo que es, ¡DE LIBERTINA!, hasta a mí me ha querido influenciar. (Agarra las cartas contra su pecho y toma agua embotellada.) Esto me hace enflaquecer [refiriéndose al agua que está tomando], no esas aguas de melcocha, chicha; eso sí que nos engorda (...)

(Todas las señoras que estaban alrededor de la mesa asienten con la cabeza, confirmando la presunción de la señora Carla).

## Charla 2.2.: Transcripción del C.C. N° 2

- Tema:** “Don Rafael Domínguez Enríquez, para servirle, 92 años”.
- Fecha y hora:** Domingo 26 de octubre de 2008, 12:11-12:45.
- Lugar:** Estancia del señor Rafael Domínguez, estancia Santa Teresa,<sup>219</sup> provincia Franz Tamayo, departamento de La Paz, Bolivia.
- Interacción:** Conversación entre el señor Rafael padre (Rfp), el señor Nataniel (Na), la señora Diana (D) y yo (G).
- Forma de registro:** Grabación y algunas anotaciones del contexto en el cuaderno de campo.
- Fecha de transcripción:** Miércoles 3 de julio de 2009, 15:40.

### Contexto:

El domingo 26 de octubre de 2008, el señor Rafael (Rfp) me invitó a almorzar a su estancia. Anteriormente, algunos muchachos que prestan sus servicios al señor Rafael (Rfp) habían carneado una vaca. Ese día, comimos carne de res fresca, yuca frita, mote y chipilo (plátano frito). La zona de Santa Teresa cuenta con inagotables frutos y vegetación, con gallinazos y hermosas aves, como el yurí, de color blanco, loros, pavas y parabas. Entre los reptiles, además de la cascabel, destacan la víbora sapo, que vive en los arroyos, y la machajwaya, que no es venenosa. En el lugar, también se observaban el yumanu o cerdo solitario y el chancho de monte, que anda en manada. Los nombres anteriores fueron informados por los cuidadores de la estancia, que respondían a mi impresión y a mi miedo ocasional hacia esos animales.

En el comedor del señor Rafael (Rfp), estábamos sentados él, el señor Nataniel (Na) y yo (G). El señor Nataniel (Na) comenzó a contar sucesos ocurridos al señor Rafael (Rfp), hace 30 ó 40 años atrás. Su dialecto era festivo y cantado, como una cueca boliviana. Dado que llamó mi atención, decidí hacerle una entrevista. El señor Nataniel (Na) es un hombre muy sociable e interesante. Aceptó de manera muy cordial y con entusiasmo realizar una entrevista grabada. Como la temática de la entrevista estaba referida al señor Rafael (Rfp), al finalizarla se la hice escuchar. Él, sonriendo, se acordó de las anécdotas contadas por su amigo y me permitió redactarla en la tesis.

---

<sup>219</sup> Pseudónimo.

El señor Rafael (Rfp), hombre de fuerte vozarrón, regordete y elocuente, transita por el pueblo como si estuviera estudiando el camino. Su fiel expresión es: “Don Rafael Domínguez Enríquez, para servirle, 92 años y la herramienta corriente”. Entre sus ocurrencias pude grabar lo siguiente:

**Na:** Yo soy el que más sabe de este mi compadre (...), porque éste mi compadre es un descosido. Su primer gusto: el trago y las mujeres. Fiestas::: teníamos en esta estancia. Y ¡NO!, NO CUALQUIERA PODÍA IR A LAS FIESTAS.—

**G:** ¿No cualquiera? ¿Cómo es eso?

**Rfp:** No, pues, sólo los parientes de CALAÑA, de ALTA ALCURNIA.

**Na:** Ay, este mi compadre, siempre ha querido SER EL MANDAMÁS. Te voy a contar, pues.— Tomábamos en la taberna. Siempre acabábamos con peleas. Él empezaba todo. Este mi compadre durmiendo siempre estaba en las mesas del bar. Una vez, se levanta somnoliento y resbala con todo su corpachón sobre las guitarras del grupo que habían estado tocando. Al caerse de mareado en la taberna, sobre dos guitarras, EXCLAMÓ FUERTE con esa su voz: “¿Por qué ponen guitarras donde tengo que caerme?” (Risas.)— Es, pues—, el provinciano popular, pegao a la tierra como la etiqueta a la botella. Su mujer, su *llunku* palomita Catalina, que en paz descanse, todo le ha soportado.

(Mientras tanto, el señor Rafael alardeaba de mujeres, de imillas que se había “comido” en su estancia.)

**Rfp:** Aquí siempre estas pazñas..., ¡ah!, conmigo han estado hartas imillas, hartas flores silvestres me he comido... (Habla con voz fuerte. Incluso tuve la impresión de que estaba perdiendo el sentido del oído. Sin embargo, me confirmaron que esa voz la tiene desde su juventud.)

(Su hija Diana, mosqueada y bastante irónica, interviene.)

**D:** ¡Qué ñatas, qué imillas...! ¡Si ya no puedes, viejo estás...!

**Rfp:** ¡Qué ya no puedes ni qué carajo! ¡Tráiganme [a] una de 15 y ya verán! (Responde enojado.)

### Charla 2.3.: Transcripción del C.C. N° 1

- Tema:** “Traeré a la Galindo”.
- Fecha y hora:** Sábado 25 de octubre de 2008, 12:10 aproximadamente.
- Lugar:** Casa de la señora Diana, en el pueblo La Concepción, provincia Franz Tamayo, departamento de La Paz, Bolivia.
- Interacción:** Conversación entre el señor Rafael padre (Rfp), la señora Diana (D) y yo (G).
- Forma de registro:** Anotaciones en el cuaderno de campo.
- Fecha de transcripción:** Jueves 4 de julio de 2009, 21:30.

#### Contexto:

El 25 de octubre de 2008, la señora Diana (D) me invitó a almorzar a su casa, donde se presentó una situación de tensión cuando en la conversación sostenida junto a su padre surgió el tema de mi tesis. En el instante en que mencioné el término ‘género’, ella acentuó su voz y su padre también intervino:

- D:** Traeré a la Galindo [refiriéndose a María Galindo, del colectivo Mujeres Creando] para que se acabe el MACHISMO en el pueblo de La Concepción y pondré graffitis en todo el pueblo.
- Rfp:** Ay, hija, te pondrás a rajetear [hacer graffitis], pues, las paredes del pueblo. (En tono de burla.— Luego se pone serio y me pregunta.) ¿A qué has venido? ¿A abrirles los ojos a nuestras mujeres? (El ambiente se torna tenso.)
- G:** No, yo solamente vine a hacer mi tesis y aún está por definirse qué escribiré, señor Rafael.
- Rfp:** Señorita, ¿usted está en contra de nosotros, los hombres?
- G:** No, señor Rafael.