

Temas Sociales 54

Revista de la Carrera de Sociología

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS (IDIS) "MAURICIO LEFEBVRE"

Universidad Mayor de San Andrés

La Paz - Bolivia, mayo de 2024

Temas Sociales 54

Revista de la Carrera de Sociología

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS (IDIS) "MAURICIO LEFEBVRE"

Universidad Mayor de San Andrés



La Paz, Bolivia, mayo de 2024

Temas Sociales 54

Revista de la Carrera de Sociología

Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) - Facultad de Ciencias Sociales

Carrera de Sociología

Instituto de Investigaciones Sociológicas (IDIS) "Mauricio Lefebvre"

Campus Universitario de Cota Cota, Av. Andrés Bello esq. Calle 30 A

E-mail: idis@umsa.bo

Web: <http://www.umsa.bo/web/idis>

Telfs.: 2798666 - 2776865 - 2440388 - 68224069

La Paz - Bolivia

Director de la Carrera de Sociología

Lic. David Llanos

Director del IDIS a.i.

Oscar Vargas del Carpio Ribert

Director de la revista

MSc. F. Raúl España Cuellar

Comité editorial

Hubert Mazurek, Institut de Recherche pour le Développement, Francia

María Teresa Zegada, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia

Mario Murillo Aliaga, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia

Comité asesor científico

Maya Aguiluz Ibargüen: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades,
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Alberto Bialakwosky: Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Fernando Calderón: Universidad Nacional de San Martín, Argentina

David Llanos: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia

Eduardo Paz Rada: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia

Ximena Soruco Sologuren: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia

Francisco Zapata: El Colegio de México, México

Producción editorial

Editora: Mónica Navia Antezana

Diseñadora: Carolina Ramírez Camacho

Revisión de la traducción: Alison Spedding Pallet

Especialista en marcación de la revista: Víctor Rojas

Impresión: Grupo Impresor SRL

ISSN versión impresa: 0040-2915

ISSN versión online: 2413-5720

D.L.: 4-3-72-10 P.O.

Las opiniones expresadas en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores.

Impreso en Bolivia-Printed in Bolivia

Índice

PRESENTACIÓN.....	7
-------------------	---

INVESTIGACIÓN

Victimización y resiliencia: experiencias de sobrevivientes de violencia feminicida en Bolivia	
Marlene Choque Aldana	11

Bolivianas con <i>hijab</i> : mujer, género e islam	
Amanda Frias Nogales	33

Pastoreo de camélidos y organización territorial en la comunidad originaria de Chacaltaya	
Wilson Poma	69

Participación de mujeres en un proyecto cafetalero en La Paz, Bolivia	
Claudia Villanueva Arano y E. Flavio Zeballos Paz	95

APORTES

Mirando desde el sur: genealogías de los estudios campesinos en Bolivia	
Elena Peña y Lillo Llano	125

La educación técnica, una estrategia de oportunidades laborales en Bolivia	
Héctor Luna Acevedo	149

Cochabamba: configuración del poder desde la colonia hasta el siglo XX	
Yuri F. Tórrez	173

RESEÑAS

<i>Por qué no hablo con blancos sobre racismo</i> , de Reni Eddo-Lodge	
Javier García Bellota	205

<i>Resignificando espacios y relaciones. Voces de docentes sobre la convivencia en la escuela en tiempos de pandemia</i> , de Lucía Elena Rodríguez Mc Keon	
Johnny V. Barrios Barrios	209

Presentación

La revista *Temas Sociales* nace como con el objetivo de difundir la producción investigativa de docentes y estudiantes de la Carrera de Sociología. Ha contribuido a la difusión y conocimiento de investigaciones sobre distintas temáticas que atraviesan la compleja realidad nacional, bajo los principios del pluralismo teórico y metodológico. Desde su creación, a fines de los años sesenta, ha sufrido los avatares emergentes de las dictaduras militares, de las políticas asfixiantes de los gobiernos neoliberales y de los neopopulismos. Ha acompañado también el proceso de construcción de la identidad de la disciplina de la sociología en el país. No es casual, por ejemplo, que en el número 4 de la revista, se publique un artículo de Heinz Sonntag sobre lo que debería ser un sociólogo(a), en un país tercermundista y dependiente.

El número 54 de *Temas Sociales* publica cuatro artículos en la sección de Investigación: “Victimización y resiliencia: experiencias de sobrevivientes de violencia feminicida en Bolivia”, de Marlene Choque Aldana; es una investigación del IDIS, en la cual se aborda, desde una perspectiva sociológica crítica, y a partir del enfoque biográfico, los hitos de las mujeres de algunos municipios de Bolivia, tanto durante la trayectoria de victimización como durante la resiliencia. El siguiente artículo, proveniente de la Carrera de Sociología, “Bolivianas con *hijab*: mujer, género e islam”, de Amanda Frias Nogales, presenta los resultados de una investigación que estudia la participación y la posición de mujeres en tres comunidades musulmanas de la ciudad de La Paz, quienes asumen un rol protagónico que fortalece a la práctica y a la vida comunitaria. El artículo “Pastoreo de camélidos y organización territorial en la comunidad originaria de Chacaltaya”, de Wilson Poma, de Flacso Ecuador, estudia la organización territorial de una comunidad del departamento de La Paz especializada en la crianza de camélidos mediante una investigación cualitativo-etnográfica. Por último, el artículo “Participación de mujeres en un proyecto cafetalero en La Paz, Bolivia”, de Claudia Villanueva Arano y E. Flavio Zeballos Paz,

también de la Carrera de Sociología, analiza las características de un proyecto cafetalero de la provincia Sud Yungas del departamento de La Paz y las causas que provocaron su cierre. En la sección de Aportes, se presentan los siguientes artículos: “Mirando desde el sur: genealogías de los estudios campesinos en Bolivia”, de Elena Peña y Lillo Llano. Desde Tarija, la autora hace una revisión de 15 estudios realizados en nuestro país en torno al campesinado, en los cuales se exponen los principales paradigmas de abordaje y comprensión de lo campesino como sujeto, clase económica, identidad y forma de vida, planteando algunos de los desafíos que se perciben para su estudio, más allá del eje central de Bolivia. El siguiente artículo, proveniente de la Universidad Pedagógica de Bolivia, es “La educación técnica, una estrategia de oportunidades laborales en Bolivia”, de Héctor Luna Acevedo. El autor se detiene en la educación técnica en Bolivia en relación con las oportunidades laborales para jóvenes y adultos en el país. Cierra esta sección el artículo “Cochabamba: configuración del poder desde la colonia hasta el siglo XX”, de Yuri F. Tórrez. En el artículo, hace una revisión histórica sobre la configuración del poder regional cochabambino que se remonta a la colonia y se extiende hasta finales del siglo XX. Dos reseñas, una de Javier García Bellota y otra de Elena Rodríguez Mc Keon, completan este número. Invitamos a los y a las lectoras a leer estas importantes contribuciones al conocimiento en el campo de las ciencias sociales.

Mgs. Oscar Vargas del Carpio Ribert
Director a.i. del IDIS

INVESTIGACIÓN

Victimización y resiliencia: experiencias de sobrevivientes de violencia feminicida en Bolivia*

Victimization and resilience: experiences of survivors of attempted femicide in Bolivia

Marlene Choque Aldana

Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre” (IDIS)

Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia

E-mail: marlene.choque.a@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6016-9471>

Fecha de recepción: 10 de febrero de 2024

Fecha de aceptación: 26 de marzo de 2024

* La investigación de la cual se deriva este artículo contó con el apoyo de la estudiante Tatiana Calle, auxiliar de investigación extracurricular, del Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre” (IDIS), de la Carrera de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, y de la asistente de investigación de la Carrera de Sociología, estudiante Paola Tusco.

Declaro no tener ningún tipo de conflicto de interés que haya influido en mi artículo.

Resumen: El artículo presenta los principales hallazgos de una investigación sobre las trayectorias de violencia y de resiliencia de mujeres sobrevivientes de intento de feminicidio íntimo en las ciudades de La Paz y El Alto, en Bolivia. Esta investigación apuntó a cubrir la ausencia de la perspectiva de las víctimas en los estudios sobre el feminicidio. Adoptó la noción de violencia feminicida como *continuum* y proceso, frente a la concepción del feminicidio como hecho puntual consumado. Con base en una serie de entrevistas biográficas narrativas, se reconstruyeron las trayectorias de victimización (vórtices en que se incrementa la pérdida de autonomía de las víctimas y el sentimiento de propiedad sobre ellas por parte de los agresores) y las trayectorias de resiliencia (en las que fueron relevantes las familias y círculos cercanos, la determinación, el compromiso con los hijos, el altruismo, la decisión de cumplir ciertas tareas) y la terapia especializada.

Palabras clave: Feminicidio, violencia, violencia feminicida, resiliencia, mujeres sobrevivientes, violencia estructural, parejas controladoras, enfoque biográfico, La Paz, El Alto, Bolivia.

Abstract: This article presents the main findings of research on the trajectories of violence and resilience of women survivors of attempted intimate femicide in the cities of La Paz and El Alto, Bolivia. The research aimed to fill the gap due to the absence of the victims' perspective in studies on femicide. It adopted the notion of feminicidal violence as a continuum and process, as opposed to the conception of femicide as a puntual consummated fact. Based on a series of narrative biographical interviews, the trajectories of victimization (vortexes in which the loss of autonomy of the victims and the feeling of ownership over them by the aggressors increase) and the trajectories of resilience (in which families and circles determination, commitment to the children, altruism, the decision to fulfill certain tasks) and specialized therapy were relevant.

Keywords: Femicide, violence, femicide violence, resilience, women survivors, structural violence, controlling couples, biographic approach, La Paz, El Alto, Bolivia.

INTRODUCCIÓN

Bolivia se destaca en Sudamérica por su elevada tasa anual de feminicidios y su relativamente baja tasa de homicidios. En los últimos años, ocupó el primer lugar en tasas de feminicidio y el séptimo en tasas de homicidio (Cf. Cepal, 2023; Banco Mundial, 2022). Al margen de las distintas tipificaciones legales y al margen de los posibles subregistros en todos los países, las cifras revelan y al mismo tiempo encubren este problema, que es uno de los principales de la sociedad boliviana. La violencia contra las mujeres se expresa en estas cifras anuales que suelen rondar el centenar. Al mismo tiempo, centrarse en el número de víctimas fatales esconde el hecho de que la violencia no es solo el desenlace fatal, que hay otras manifestaciones violentas que afectan a las mujeres y erosionan la vida social en general y que aun la violencia feminicida es más que las pérdidas irreparables; se inicia con agresiones que van en escalada y no concluye con la muerte, ya que extiende sus efectos en las familias y en la sociedad en general.

Reducir el feminicidio a un hecho cumplido e irreversible tiene consecuencias en la comprensión de la violencia y también en las propuestas para prevenirla y reducirla. Induce a una visión incompleta, en tanto que omite, sobre todo, la perspectiva de sus participantes y especialmente la de las víctimas. Problematicar y suplir esa carencia dio origen al proyecto: “‘Mi vida ya no era mi vida’. Trayectorias de victimización y resiliencia de mujeres víctimas de intento de feminicidio en las ciudades de La Paz y El Alto (2014-2021)”, realizado en el Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre”, de la Universidad Mayor de San Andrés, el año 2022. El proyecto apuntó a dar cuenta de las rutas por las que optaron las víctimas que sobrevivieron a intentos de feminicidio íntimo en municipios de la región metropolitana de La Paz con el fin de identificar las circunstancias y los elementos que convergieron para que pudieran sortear la agresión y reconducir sus vidas. A partir de los testimonios de algunas de las entrevistas biográficas del proyecto, este artículo se aparta de la visión sobre el feminicidio como un hecho consumado y perpetrado por algún individuo violento y, más bien, propone abordarlo en términos de violencia feminicida como *continuum*. Esto permite adoptar una perspectiva de proceso y relacional para entender las trayectorias de victimización y resiliencia

y, mediante la figura del vórtice, complejizar la noción de “ciclo de violencia”, incorporando desde el principio la posibilidad del escalamiento.

Se expone en primera instancia una discusión sobre los estudios acerca del feminicidio que incluyen la perspectiva de las víctimas, sobre la resiliencia como proceso, capacidad y resultado y sobre la dinámica de la violencia de pareja. Los tres aspectos (el feminicidio, la resiliencia y la dinámica de la violencia) se articulan alrededor de la comprensión de la violencia feminicida como proceso y como *continuum*, lo cual permite abordar de manera integrada las trayectorias de victimización y resiliencia. Se introduce además la figura de vórtice de violencia para entender las escaladas que pueden conducir a agresiones fatales. En un siguiente apartado, se describe la metodología, en la que sobresale la perspectiva biográfica, desarrollada a través de entrevistas narrativas prolongadas. Posteriormente, se presentan las trayectorias de victimización y resiliencia de las personas que participaron en la investigación. El artículo concluye con una discusión alrededor de la idea de *continuum* y de la resiliencia como proceso de recuperación de recursos que se desarrolla de modo implícita o explícitamente colectivo. Las conclusiones enfatizan algunos rasgos del *continuum* y la necesidad de adoptar una perspectiva corresponsable en la lucha contra la violencia.

REVISIÓN DE LA LITERATURA Y MARCO TEÓRICO

En la creciente bibliografía sobre el feminicidio, es notoria la ausencia del punto de vista de las víctimas de violencia “casi fatal”, crucial para entender las situaciones y procesos a los que tuvieron que sobrevivir (WHO, 2012, p. 6). En general, más allá de posibles *perfiles de la víctima*, no se cuenta con suficientes estudios que se dediquen a las víctimas de feminicidio. Si se considera el feminicidio como un hecho cumplido, es lógica y prácticamente imposible recoger información desde su perspectiva. Los *proxies*, las covíctimas familiares, sobre todo, tienen sus propias percepciones, cuentan con información incompleta o sesgada, y, en muchos casos, este carácter parcial de los datos con que cuentan se debe a que las propias víctimas les ocultaron detalles de su situación. Los testimonios en las denuncias judiciales (en varios casos, las víctimas habían denunciado a sus agresores por otros hechos de violencia) son también parciales y además se enmarcan en

los requerimientos del sistema judicial (centrados en los hechos y no en las percepciones o en la subjetividad de las personas). Por el contrario, si se da relevancia al proceso de la violencia feminicida y no al hecho consumado e irreversible de la agresión fatal, es posible incorporar la perspectiva de las víctimas, sobre todo, de las sobrevivientes de intento de feminicidio.

Hablando del feminicidio íntimo, en tanto que proceso la violencia feminicida es un *continuum* que va de los actos aparentemente más inofensivos a las agresiones potencialmente fatales. Es un proceso en el que la figura de protector da paso paulatinamente a la de gendarme y después a la de agresor. La violencia feminicida sería: “una situación progresiva, que puede terminar con la muerte violenta de mujeres; y se aborda como un *continuum* de violencias que ellas enfrentan para mantenerse en el orden social” (Bejarano, 2014, p. 13). La idea de *continuum de violencia* permite entender esa transformación, en la que no pueden distinguirse categorías discretas. En un *continuum* se reconocen dos aspectos: un elemento básico y una progresión. De acuerdo con la formulación más aceptada del *continuum* de violencia, el aspecto básico “es *el abuso, la intimidación, la coerción, la intrusión, la amenaza y la fuerza que los hombres usan para controlar a las mujeres*”; pensar en la progresión permitiría “documentar el recorrido de abuso, intimidación, coerción, intrusión, amenaza y fuerza” (Kelly, 1988, 76). En el caso específico del feminicidio íntimo, que es el más común en Bolivia, el elemento básico sería el *sentimiento de propiedad del agresor sobre la víctima*; la progresión se expresaría en la *escalada* y combinación de distintas formas de violencia: psicológica, física, sexual (Cf. Kelly, 1988). La misma noción de *continuum* permite enlazar la violencia directa que sufren las mujeres con la violencia estructural que enmarca y sustenta las relaciones desiguales.

Los estudios con sobrevivientes de violencia feminicida son escasos. En conjunto, no alcanzaron una saturación en términos de perspectivas ni de prácticas metodológicas. Los pocos estudios cuantitativos y mixtos reconocen algunos factores de riesgo que conducen a la violencia casi fatal de pareja; entre ellos, sobresalen la posibilidad de una separación, la convivencia con hijos de la víctima y de otro padre distinto de su pareja actual y, en lo circunstancial, el uso de sustancias psicotrópicas (Cf. Campbell *et al.*, 2003). Los estudios cualitativos se basan en pocos casos (en entrevistas con tres o

cuatro sobrevivientes); confirman la reiteración de agresiones verbales y físicas previas al intento de feminicidio y la dificultad que enfrentaron las víctimas cuando buscaron ayuda (Cf. Weil, 2016). En Bolivia no hay otras investigaciones que se dediquen explícitamente a las sobrevivientes de intento de feminicidio.

En relación con la resiliencia, ésta puede ser entendida como “el proceso y el resultado de adaptarse exitosamente a experiencias de vida difíciles o desafiantes, especialmente a través de la flexibilidad y el ajuste mental, emocional y conductual a las demandas externas e internas” (American Psychological Association, APA, 2015, p. 910). La perspectiva adoptada en este trabajo pone énfasis en la resiliencia como proceso y no tanto en sus acepciones como capacidad y resultado (Cf. Southwick *et al.*, 2014). Por ello, se dio importancia a las *trayectorias de resiliencia* y se destacaron algunos elementos que convergieron en ellas: el apoyo de las familias y las redes informales, la atención profesional, y los proyectos y fines personales. Para comprender el desarrollo de las trayectorias, se adopta una perspectiva de la resiliencia como conservación y recuperación de los recursos (económicos, lazos sociales, autoestima, elementos materiales), puestos en riesgo y perdidos en las trayectorias de victimización (Cf. Hobfoll, 1988, 1989).

Tal como puede inferirse de lo indicado anteriormente acerca de los estudios con sobrevivientes de intento de feminicidio, existen pocas investigaciones sobre su resiliencia. Sin embargo, en las últimas décadas, se produjo una preocupación creciente por las víctimas de violencia de género y por los factores que contribuyen a una recuperación saludable después de enfrentar experiencias traumáticas de violencia. Dependiendo del contexto cultural (*grosso modo*, si es más occidental individualista o más colectivista), varía la importancia de los factores individuales y los factores sociales (Cf. Burnette, 2017; Burnette y Hefflinger, 2017). Sobresale un estudio cualitativo que entre los factores externos incluye el apoyo social formal e informal y, entre los individuales, aspectos tales como el redescubrimiento personal, el altruismo, el optimismo, las actividades físicas y la adopción de metas nuevas. El contexto social puede favorecer la resiliencia, pero también puede perjudicarla si los círculos más cercanos, la familia o las amigas dan prioridad a la continuidad de

las parejas a pesar de la violencia o se asume que las agresiones fueron causadas por alguna falta en que incurrieron las víctimas (López-Fuentes y Calvete, 2015).

En el presente artículo, se adopta la figura de vórtices de violencia. Parte de la noción de círculo de violencia o de *la teoría de la violencia del ciclo Walker*, usada para entender la violencia de pareja. Esta teoría propone que la violencia se produce de manera recurrente en varias fases sucesivas: “1) acumulación de la tensión, 2) incidente de maltrato agudo y 3) contricción amorosa” (Walker, 1984, p. 95). En la primera, se dan agresiones desconectadas unas de otras: insultos, maltrato físico leve, que aparentemente se aplacan (lo cual da a la víctima la idea errónea de que puede controlar al agresor), pero que van acumulándose. La segunda fase se inicia cuando la situación estalla y el agresor inflige daños severos a la víctima; concluye cuando el agresor se detiene y la tensión se reduce. En la tercera, el agresor da muestras de arrepentimiento, pide perdón y ofrece cambiar; la víctima lo perdona, la situación se estabiliza y se sientan las bases de una nueva iteración del ciclo (Walker, 1984, pp. 95-96; Cf. Walker, 1979). Algunos autores proponen agregados a estas tres fases: acumulación, intimidación, explosión, remordimiento, persecución, luna de miel (WISE, 1998). Aquí se reconoce la existencia de un momento de *calma* posterior a la contricción y anterior a una nueva acumulación de tensiones.

Tal como se utiliza en este texto, la figura del vórtice da prioridad al punto de vista de la víctima y asume que en cada iteración las situaciones son diferentes; ni los puntos de partida ni las relaciones entre los sujetos son iguales que en la ocasión anterior (a diferencia de la noción de vórtice, pensar en *ciclos* puede insinuar esta imagen de retorno a la misma situación). Las iteraciones son cada vez más breves e intensas y pueden iniciarse en cualquier momento, ya que podrían activarse las tensiones acumuladas en cualquier otra ocasión anterior. Existe una escalada en la que la mujer pierde elementos que hacen a su subjetividad, de manera que, si sale de la relación, “sale como una versión gastada de su antiguo yo” (Carrington, 2012, p. 456).

METODOLOGÍA

Sobre la base de la comprensión de la violencia feminicida como proceso y de la necesidad de registrar las percepciones de las sobrevivientes, se optó por un enfoque biográfico (lo cual da pie al reconocimiento de puntos de inflexión o *turning points* en las vidas de las personas), y el desarrollo de entrevistas narrativas. El proceso de realización de las entrevistas alimentó la discusión teórica, de manera que las categorías analíticas se fueron desarrollando y adaptando en el proceso. Se tomaron en cuenta 13 casos; las entrevistas duraron hasta ocho horas en varias sesiones. La investigadora tuvo un proceso de capacitación previo con profesionales psicólogas para la realización de este tipo de entrevistas por la sensibilidad de los temas que se abordarían. Los nombres que aparecen en los testimonios que se presentan aquí fueron cambiados.

Se partió de la idea de que las narrativas son una mediación metodológica importante para abordar procesos de subjetivación, gracias a que permiten rescatar las formas y los discursos con los que los sujetos reconstruyen sus vidas al contar sus experiencias. Una de las características de la entrevista narrativa es que la persona entrevistada articula un relato en variaciones sobre la forma básica de exposición-nudo-desenlace. Las narraciones recogidas permitieron reconstruir las aporías y las trayectorias que experimentaron y atravesaron las protagonistas de la investigación para superar las situaciones de adversidad y de escaladas de violencia. También permitieron conocer los procesos de resiliencia y la capacidad de las sobrevivientes como sujetos para sobreponerse a las situaciones límites y salir adelante fortalecidas.

Al margen de su utilidad para registrar y ordenar la información, para algunos autores, no hay posibilidad de hablar de resiliencia si el sujeto no logra una narrativa de afrontamiento y transformación: “en definitiva un proceso que podríamos llamar resiliente representa, entre otras cosas, la elaboración de una nueva interpretación de los acontecimientos y de los contextos y, por ende, una nueva mirada de las personas” (Madariaga *et al.*, 2014, p. 12). Es decir, se requiere una construcción discursiva, elaborar un relato que ayude y permita la reconfiguración de la vida. El proceso resiliente se sustenta en el poder evocador del relato, su fuerza transformadora y constructora de nuevas realidades.

HALLAZGOS

1. Las trayectorias de victimización

En primer lugar, debe explicitarse que no hay un único “perfil de víctima” o “perfil de sobreviviente”. La diversidad de casos y situaciones no implica que la violencia feminicida amenace a todas las mujeres por igual, sin importar los factores socioeconómicos o culturales. Aunque se pone énfasis en los elementos comunes, en los casos considerados en el estudio se observan diferencias relevantes, sobre todo, en el proceso de resiliencia después de la agresión casi fatal.

Más allá de esas diferencias, las entrevistas biográficas realizadas confirman que, al margen de su experiencia frente a la violencia feminicida, para las mujeres en la vida cotidiana hay un encuentro constante con formas abiertas o veladas de violencia (que pueden ser o no ser reconocidas como violencia), que no impactan de la misma manera en los varones. La violencia contra las mujeres es estructural; es parte del orden social. Tal como una de las entrevistadas afirmó, no se “entra” en un ciclo de violencia, ya que la violencia contra las mujeres existe estructuralmente y está presente en todos los ámbitos de la vida social y personal. Esta condición estructural se manifestó en la presión social que obligó a la misma entrevistada, cuando era adolescente, a contraer matrimonio por haber quedado embarazada. Posteriormente logró huir de un intento de feminicidio y debió encarar su vida sola, sin condiciones económicas para sustentarse a sí misma ni a sus hijos ni apoyo para desarrollar sus proyectos de vida o perseguir sus aspiraciones.

Entonces yo tengo que trabajar y después me voy a Santa Cruz para que no me la quiten (a mi hija) (...) Pero ya me empieza a llamar la atención (...) la organización desde las mujeres, cómo a todas nos pasaba, yo ya empezaba a ver, antes no me daba cuenta, siendo adolescente no me daba cuenta la violencia que vivían las mujeres y ya después de que yo la vivo me empiezo a dar cuenta. En Santa Cruz, por ejemplo, cómo hay trata y tráfico, la prostitución esta cosificación del cuerpo yo la he vivido mucho más profundamente allá, ¿no? (Alba).

Las agresiones feminicidas que las entrevistadas enfrentaron se enmarcan en esa violencia estructural. No se reducen a actos puntuales y episódicos. Son parte de un *continuum* que puede iniciarse en hechos aparentemente inofensivos y va en escalada. Tal como se indicó, en esta progresión, *el que inicialmente jugaba el papel de protector se convierte en gendarme y después en agresor*. Desde el punto de vista de la víctima, la expresión de este proceso es la paulatina pérdida de confianza en sí mismas, de autoestima y de control sobre ciertos recursos (materiales o personales) o condiciones que tenían a disponibilidad: el apoyo de la familia y las amistades, empleo o recursos económicos, e, incluso, prestigio o reconocimiento público.

En los casos estudiados, la sucesión de momentos de calma, acumulación, agresión y arrepentimiento y perdón se produce bajo la forma de un vórtice en el que van cambiando las relaciones, la intensidad de la violencia y, sobre todo, se acrecientan el sentimiento de propiedad, en el agresor, y la pérdida de autonomía, en la víctima, con lo cual se transforman sus propias identidades.

La violencia se manifiesta en elementos pequeños que pueden ir creciendo en importancia y canalizar otros conflictos. Así, temas sin relevancia aparente pueden desencadenar escenas de violencia. Cuando la pareja empieza a vivir estas situaciones recurrentemente, diferentes elementos “insignificantes” pueden convertirse en *detonantes* de nuevos incidentes. Cualquier hecho cotidiano puede contribuir a acumular las tensiones preexistentes y “disparar” un nuevo episodio de violencia y generar una escalada. El siguiente relato extenso muestra cómo un desacuerdo aparentemente inocuo, sobre dónde dormir luego de una fiesta, terminó en una agresión física extrema en vía pública. Las tensiones habían empezado el día anterior, por el hecho de que la mujer había decidido ir sola a una fiesta de excompañeros de bachillerato.

Puedo contarlo. Es algo que tal vez yo tengo que aprender (...) yo quiero ayudar a las mujeres, si tal vez leyendo o escuchando mi historia puedan evitar tal vez vivir este tipo de experiencias es lo importante. Bueno, mi historia comenzó el día 5 de septiembre (...) me escribió uno de mis excompañeros de colegio, (...) él me dijo: “Ven mañana, como es día del peatón (...) queremos hacer una parrillada, varias personas del curso van a venir”. Y como yo no los veía años, dije: “Ya, está

bien, voy a ir” (...) Entonces, yo le dije a mi expareja: “Bueno, amor. Voy a salir mañana, mis compañeros me han invitado a una parrillada, entonces, voy a ir”, así. Y él no vio el mensaje, tampoco me respondió (...) Cuando resulta que ese día sábado él llega como a las once de la noche... Y él me dice: “Quería hacer otras actividades contigo, quería que vayamos en bicicleta” (...) Entonces, él ya se pone mal, así (...)

Al día siguiente yo me levanto temprano, a las seis (...) y le digo ya: “voy a ir”. “Vamos”, me dijo. Y yo no quería ir con él. ¿Por qué? Bueno, tal vez esa parte me he saltado; bueno, meses atrás él me ha golpeado también (...) A las doce fue que nos encontramos [con los compañeros], fuimos a comprar todo (...) comimos como a las tres de la tarde, (...) fue un compartimiento bonito (...) Bueno, como a eso de las seis de la tarde, él me escribe y me dice: “Ya es tarde, ¿a qué hora te vas a venir?”, me dice. Entonces yo le dije: “A las siete ya estaba pensando yo salir y venirme”. “Ya pues, vení o si no yo me voy a ir a otro lado o voy a salir a una discoteca”, así me dijo. Yo le dije: “Si quieres, puedes salir”, le dije. “Ah, ves. No te importa”, así me estaba tratando de chantajear, digamos (...)

Entonces hablé con mi compañero, el dueño de casa, (...) le pregunté si podía venir mi pareja (...) Ha llegado aproximadamente a las nueve de la noche (...) ya hemos comenzado a compartir entre todos mis compañeros hasta como las diez. Luego de eso decidimos trasladarnos a casa de otro de mis compañeros (...) fuimos entre tres parejas, todos tenían sus parejas ahí (...) Fuimos ahí, estuvimos compartiendo y todo estaba tranquilo.

A eso de las dos, dos y media de la mañana ya decidimos retirarnos porque ese día de esa madrugada ya era un lunes. (...) Yo tenía que ir a la planta a hacer mis pasantías (...) así, con él hemos hablado “sí, vámonos”. Yo en mi mente he pensado que nos íbamos a quedar en mi casa, que era solo a seis cuadritas de donde estábamos, pero resulta que mi pareja quería volver a su casa: “No, vamos a mi casa”. Yo le dije: “No, pero si mi casa es aquí”, todavía eran las dos de la mañana y media, entonces era peligroso.

Entonces ahí fue donde empezaron los problemas, ya empezamos a discutir. Me dijo: “Ah, hoy te pierdes todo el día, te has venido sola” (...) y ya me ha empezado a celar: “Que seguramente con tus compañeros, con alguno seguramente estabas, por eso no querías que yo vaya”, así.

Yo ya, para evitar problemas me fui caminado en dirección a mi casa. No sé qué ha pasado. Le ha dado su ataque de rabia y me ha agarrado, me ha jaloneado

y eh... [sollozando] me ha arrastrado y cuando hemos llegado a la esquina él [pausa breve, solloza] me ha hecho caer al suelo. Yo estaba boca abajo al piso y ahí donde me ha empezado a pisar la cabeza [se suena la nariz] y desde ese momento no me acuerdo nada (...)

Sí, igual estaba mareada, él se ha aprovechado de que yo no podía defenderme y me ha empezado a pisotear la cabeza y ahí es donde uno de los testigos me ha salvado, supuestamente había escuchado los gritos, ha salido y me ha rescatado [silencio, solloza].

Ocho de la mañana más o menos llegó mi papá del campo al centro de salud donde yo estaba, mi papá dice que no podía creer cómo estaba porque, bueno, hasta que llegue ya me habían suturado las heridas [siempre sollozando] estaba abierta mi ceja, estaba sangrando por la nariz, bueno estaba todo hinchada, es lo que me dijo mi papá.

Yo he reaccionado cinco días después en el hospital, las denuncias las ha realizado la primera parte mi papá, él ha sido el que ha iniciado el proceso, todo eso (Paloma).

Un elemento fundamental en esta dinámica es que la culpa se descarga en la víctima y se refuerza la impunidad del agresor. Lo que en un momento se da como ruego (“voy a cambiar, pero no me dejes”) se manifiesta en otro como amenaza.

Y no sé cómo, pero las discusiones siempre por más que él haya hecho algo mal, yo terminaba siendo la culpable, siempre, o sea, siempre había algo que daba la vuelta la tortilla (Ana).

Yo le dije a él, digamos: “No, no me gusta la forma, no me puedes obligar”. Entonces, “Sí, voy a cambiar”, eso él decía, “pero no me dejes”. Esa palabra siempre la tenía: “No, no me dejes” (Felipa).

“Despertá”, yo le dije (...) Él estaba borracho. “Ya me cansé, yo me voy”, le dije. Y me dice: “Le voy a matar a tu hija si haces lo que...”, y yo le dije: “Intentá y el que va a morir vas a ser vos, intentá”, y me dice: “Vas a ver” (Natalia).

Cuando la violencia en las relaciones de pareja se manifiesta de manera recurrente, las víctimas van perdiendo la capacidad de valorar la intensidad y gravedad de la misma y, sobre todo, de reaccionar para frenar las agresiones. En algunos casos, se callan, intentan ocultar y, a pesar de que

los hechos violentos pueden haber traspasado las puertas de su mundo privado, en vez de pedir ayuda y hablar de las agresiones con sus familiares y personas cercanas, optan por minimizar o dejar pasar estas agresiones.

1.1. Encerradas en los círculos

En varios casos, las entrevistadas vivieron situaciones de aislamiento o encierro, sin contacto con las personas de sus círculos cercanos. Para algunas de ellas, el encierro distó de ser una metáfora porque estuvieron recluidas efectivamente, en un cuarto de alojamiento, de una casa o de un departamento, sin posibilidad de comunicarse con otras personas. Los secuestradores se apropiaban de sus documentos, dinero y teléfonos celulares para impedir que se comunicaran con sus familias, que pidieran ayuda o escaparan. El secuestro era acompañado por agresiones físicas, sexuales y psicológicas (amenazas contra ellas y sus familias, especialmente contra sus hijos). Los relatos recogidos en las entrevistas dan cuenta del afianzamiento del sentimiento de propiedad de parte de los agresores. Este afianzamiento se dio en todos los casos, sin importar si el compromiso con el agresor era serio ni el tiempo que la víctima lo conocía.

Uno de los momentos claves marcados en el vórtice se relaciona con la primera vez que las víctimas tomaron conciencia de la gravedad de la violencia vivida. Las entrevistadas refirieron experiencias que podrían asimilarse al estadio del espejo en el psicoanálisis, ya que ver sus lesiones en el espejo o leer sus propias declaraciones al firmar sus denuncias en la Policía les hizo reconocer la severidad de las agresiones que sufrían, la imposibilidad de esconderlas, las probables consecuencias y la necesidad de pedir ayuda para superar su situación.

Pero yo sentía ese resentimiento, mucho resentimiento por el hecho de que él ya me había golpeado. Y es demasiado doloroso, muy aparte de lo físico es que me ha decepcionado como persona, como pareja. (...) siento mucho dolor y digo: ¿cómo es posible que haya aguantado eso y que haya seguido con él? Me arrepiento demasiado (Paloma).

Me miré al espejo y era toda quemada. Estaba con muchas ampollas en mi brazo, o sea, estaba toda con ampollas, estaba negro, estaba toda (...) estaba horrible (Narda).

En esos días y en hacer la denuncia me había dado cuenta y había tomado conciencia de lo que había pasado. Y es mi primer encuentro con la denuncia como una forma de visibilización de lo que me estaba pasando (Alba).

Tomar conciencia de la violencia vivida y de la condición de víctima, a través de verse en el espejo, mirar las heridas en su propio cuerpo o leer sus denuncias, les ayuda a asumir y aceptar las experiencias dolorosas vividas; fue el primer paso para salir de esa condición. A partir de eso se dio inicio al proceso de resiliencia, que aquí se ve como la recuperación del control sobre los recursos que se habían ido perdiendo en cada ciclo de los vórtices de violencia.

2. Las trayectorias de la resiliencia

En las entrevistas, se reconstruyen las experiencias de las sobrevivientes, las experiencias límite (haber “tocado fondo”, haber visto la muerte de cerca) y también las experiencias esforzadas de salida de las espirales de violencia, de plantear una “huida hacia adelante” para ellas mismas y para sus hijos, convivir con el temor, buscar apoyo, trabajar y generar ingresos, seguir los costosos procesos judiciales, asistir a movilizaciones exigiendo justicia para otras mujeres violentadas, acompañarlas y darles apoyo emocional y contención en momentos de gravedad. Son procesos complejos que cada una refiere de manera diferente; pero que expresan por igual la convergencia de una decisión de recuperarse, abrazar un motivo para ello, contar con un mínimo de respaldo en la familia o los círculos más cercanos y también, en todos los casos, el apoyo profesional.

Una de las inquietudes de interés teórico que a priori se presentaron en la investigación se refería a si la resiliencia dependía más de condiciones individuales (una personalidad resiliente o resistente), los vínculos sociales (un entorno de respaldo afectivo, económico y social favorable) o elementos como la cultura o las condiciones estructurales institucionales.

Más allá de esa aparente contraposición, tal como se indicó, tomar conciencia de que una es víctima puede contribuir a cortar las espirales de violencia, en tanto que “salir” de esa identidad de víctima puede convertirse en un fin intermedio para reconducir la propia vida:

...y el 2020 yo me soñé con mi abuelo, que en paz descanse (...) y era tipo jardín, era hermoso y me hace echar en sus piernas y me dice: “Hija, por qué te

escondes, te están llamando, tienes que hablar”, me dice. Yo le digo: “No, papi, me puede hacer algo”. “No, hija, tienes que hablar, tú eres la víctima aquí, él se tendría que esconder, no vos”, me dice, y yo le digo: “Papi, no”, y me despierto. Y dije que pasó eso, y hasta que yo he dado, yo he pensado ahí, yo dije sí, yo soy la víctima, yo por qué me tengo que esconder, a quién hice daño (...) yo no le debo a nadie (Natalia).

En este caso, la afirmación de la identidad de víctima es al mismo tiempo la afirmación de la inocencia, la certeza de que, si existe un culpable, es otro. Uno de los rasgos más comunes de los vórtices de violencia de pareja es que en cada ocasión el agresor gana impunidad y la culpa se carga paulatinamente en la víctima. La figura del abuelo muerto es la que permite esta doble afirmación e insta a dejar de esconderse.

2.1. La familia, las amigas y las redes informales

Tener la posibilidad de contar con quién conversar, alguien con capacidad de escucha y comprensión, tener quién ayude en el cuidado de los hijos y quién apoye económicamente es valorado de manera muy positiva por las entrevistadas sobrevivientes de feminicidio. Esto puede darse en la familia (con las madres y las hermanas, en primera instancia) y con las amigas y amigos cercanos. La certeza de que son entendidas y apoyadas en sus círculos de familia y amistad es fundamental para el proceso de resiliencia.

Por otra parte, el compromiso con las personas queridas (padres, hermanas y hermanos y, sobre todo, los hijos), pensar en su posible sufrimiento, es también un motor de la recuperación. La responsabilidad por los hijos tiene una importancia crucial en los procesos de resiliencia. *Se sobrevive por y para los hijos*. En las entrevistas realizadas con las sobrevivientes de intento de feminicidio, cuando se indaga sobre las razones que las alientan a recuperar y o reformular sus aspiraciones y propósitos de vida, cuidar a los hijos e hijas, a los padres o a otros familiares, es una de las principales motivaciones que las propelen a seguir, incluso cuando están deprimidas, abandonadas y desalentadas por los largos procesos judiciales. Esto se resume en las siguientes declaraciones:

El motor que me ha inspirado a volver a levantarme es el hecho de que mi padre me dijo: “Dios te ha dado otra oportunidad de estar con vida, la vida te ha dado una oportunidad más de respirar y es porque tienes que hacer cosas grandes. Si no, ya hubieras muerto”, me dijeron, y muchas personas me dijeron eso. (...) entonces yo tengo que buscar superarme, tengo que ser la persona grande que espero, yo quiero ser una buena profesional, quiero estudiar más, quiero aprender muchas cosas y eso tengo que lograrlo con esfuerzo, eso es lo que me ayuda a levantarme cada día (Paloma).

Yo creo que lo que ha evitado que yo me deprima o se haga más complejo todo ha sido mi hija, ¿no? Mi hija no tenía ni un año, entonces tenía que criarla, tenía que cuidarla, tenía que trabajar para darle de comer. Mi mamá ya no vivía aquí en La Paz. Entonces yo tengo que trabajar y después me voy a Santa Cruz para que no me la quiten (a mi hija). Según la jueza, me la podían quitar (Alba).

La importancia de los hijos es fundamental. Más allá de constituir un motor en su vida, los hijos pueden ser las primeras víctimas de la violencia feminicida. Un elemento identificado como crítico en algunos procesos de violencia fue el hecho de que la mujer tenía hijos de un padre biológico diferente de su agresor. Por otra parte, existe la percepción de que una “mujer sola” está más sola cuando es soltera y tiene hijos que cuando no los tiene y está efectivamente sola (Cf. Choque, 2021, p. 95).

2.2. Apoyo profesional

La terapia individual o colectiva brindada por profesionales fue útil en todos los casos, no solamente para el restablecimiento después de las agresiones sino para articular la narrativa de las escaladas de violencia y reconocer que lo que en un principio parecía protección era “otra cosa”: “Me trataba bien, me hablaba bonito, siempre se preocupaba. Pero luego resulta que la preocupación había sido otra cosa, que recién me he ido dando cuenta por el hecho de que he ido a hacer terapia” (Melissa). Fue determinante en los procesos de recuperación:

Y cuando he empezado a tomar las terapias ya me he vuelto más segura, ya se ha aligerado mi estado de ánimo (...) Me ha ayudado bastante, nunca yo iba a pensar que tener a alguien que te escuche y que te oriente de manera sincera ayuda demasiado. (...) Por eso al psicólogo que me ha ayudado yo lo aprecio demasiado

(...) de manera buena con paciencia me ha ayudado a abrir mis emociones, mis sentimientos, a mejorar me ha ayudado. Por eso tal vez me ha dado más fuerzas para seguir adelante en mi caso (Paloma).

No obstante, hay que aclarar que no todas las víctimas y sobrevivientes de feminicidio tienen posibilidades de acceder a apoyo terapéutico profesional especializado. El apoyo estatal es limitado por falta de personal, los horarios y la distancia para que las víctimas puedan acceder a dichas terapias. Las ONG que trabajan en la lucha contra la violencia de género ofrecen terapias individuales y grupales efectivas, pero su alcance es limitado, y muchas veces las víctimas no tienen posibilidades ni tiempo para seguir apoyos sistemáticos, sea por el tema del costo económico o falta de tiempo, pues se requiere de procesos prolongados, personalizados y sostenidos para contribuir a la resiliencia de las sobrevivientes.

2.3. Los proyectos personales y el altruismo

Los proyectos personales, las tareas pendientes, son también importantes fuerzas motrices en los procesos de resiliencia. Estas tareas pueden referirse a aspiraciones profesionales y también a la búsqueda de justicia por las agresiones sufridas. En algunos casos, se trata del proceso judicial contra el agresor. Esta acción exige valentía y determinación, en tanto que bloquea explícitamente la opción de olvidar las agresiones y las experiencias de victimización:

Ahora yo soy la que ha tomado el mando de mi caso, yo soy la que anda de día y de noche, a mi papá solamente ya le informo qué estoy haciendo día a día, y yo soy la que anda, yo soy la que corretea y la que va a discutir. Bueno, antes discutía con la fiscal, ahora discuto con los jueces, con sus asistentes (...) Entonces me ha ayudado a liberarme demasiado, me ha ayudado a crecer, me ha ayudado a entender el porqué de ciertas cosas (Paloma).

Bueno, y en Santa Cruz me pongo a trabajar, a cuidar a mi hija, ya intento estudiar, pero no lo logro así que me dedico solamente a trabajar (...)

Entonces creo que empiezo a tomar una posición más política y hablar de esto con otras mujeres y eso hace que no me deprima, que no piense que es el fin del mundo o que nadie me va querer con una hija, digamos. Mi mamá a veces me

decía: “Es mejor que no te metas con nadie porque nadie te va querer con una hija”. Y yo ahí ya pensaba que tampoco me interesaba que nadie me quiera sino que yo quería vivir mi vida y criar a mi hija, ¿no? Eso (Alba).

La resiliencia puede asociarse en cierto modo con el inicio de la ruptura de los ciclos de violencia, tanto por la salida de la víctima de las relaciones en que sufre agresiones como por el corte de la “transmisión intergeneracional” de la violencia (que equivale a evitar que otras personas sufran violencia en el futuro). La preocupación por los demás también es otra vía para el proceso de resiliencia, y lo que anima a las sobrevivientes (y a cóvictimas inclusive) a convertirse en activistas que apoyan a otras víctimas de violencia, asesorando en los procesos judiciales, o en seguimiento y acompañamiento a los juicios, marchas, denuncias en medios. En los casos considerados en la investigación, además de la preocupación por los hijos, tuvo importancia el altruismo, especialmente en la participación en grupos y campañas contra la violencia.

DISCUSIÓN

Abordar el problema a través de la violencia feminicida permite ubicarlo en un contexto mayor que la situación de agresión fatal y entender esta violencia como un *continuum* en el que el elemento básico es el sentimiento de propiedad del agresor sobre la víctima y la progresión se da combinando diversas formas de violencia.

Asumir la violencia feminicida como *continuum* a su vez amplía el foco del análisis para entender y revisar las representaciones que se usan para el estudio de la violencia de género: círculo, ciclo, espiral, vórtice. Frente a la figura de ciclo, se adopta la de vórtice, porque permite examinar los cambios en la frecuencia y la intensidad y entre una iteración y otra de los procesos de agresión y perdón (y los momentos asociados de arrepentimiento y culpabilización de la víctima).

El punto de vista de las víctimas (en este caso, de intentos de feminicidio íntimo) es indispensable para abordar el *continuum* de violencia y entender que en cada iteración hay cambios no solo en la intensidad de la violencia sino en los sujetos mismos. En el caso de los agresores, se observa una transición de la figura de *protector* (y proveedor y jefe de hogar) a la de

gendarme (cuidador, guardián, vigilante) y después a la de *agresor* (*disciplinador*) como tal. En el caso de las víctimas, se identificaron las siguientes posiciones de sujeto: *víctima pasiva-silenciosa* y en indefensión, *víctima denunciante* (que se abre a hablar del problema), *víctima activa* (que toma decisiones y empieza a realizar acciones para defenderse), *víctima empoderada* que decide romper la espiral y separarse, y *sobreviviente*.

El proceso de resiliencia combina varios factores individuales y externos. No se trata exclusivamente de una capacidad individual, de una “persona resiliente”, aunque sin duda las entrevistadas realizaron esfuerzos prolongados, dignos de ser reconocidos. Tampoco es una resiliencia “comunitaria” arraigada en elementos culturales. Es, sobre todo, una empresa implícita o explícitamente colectiva para dar condiciones a la adaptación a un nuevo escenario postraumático. Junto a la acción de las propias sobrevivientes, se basa en las familias, en las amigas, en las organizaciones e instituciones de apoyo y en el estado. La recuperación exige grandes esfuerzos individuales. Esos esfuerzos pueden ser insuficientes si no se cuenta con un respaldo social e institucional que garantice en primera instancia que las agresiones no se repitan y se brinde la estabilidad suficiente y el acompañamiento como para que las sobrevivientes puedan recuperarse. El apoyo en el cuidado de los niños, el sostén económico, tener a alguien que las escuche, todos esos aspectos son parte de las trayectorias de resiliencia.

CONCLUSIONES

La violencia contra las mujeres es parte del orden social. En la investigación, se constató que la violencia no es una desviación del orden y que los daños de las agresiones directas y también las *externalidades* de la violencia feminicida son asimiladas por las mujeres y por los niños: las víctimas directas, los hijos, las madres, las hermanas, las amigas, las activistas solidarias. Los efectos de la violencia son absorbidos en el marco de las estructuras sociales. *Las estructuras sociales mismas mantienen rasgos y determinaciones patriarcales.* Esto es notorio en el Estado, que no asume políticas de prevención ni corresponsabilidad. El sistema judicial reproduce visiones patriarcales y expulsa a las víctimas de los procesos debido a los prolongados procesos.

La *violencia feminicida* en Bolivia es un fenómeno generalizado y naturalizado. Se presenta en todos los sectores sociales y niveles educativos. Si bien las mujeres con autonomía económica contarían aparentemente con más recursos (económicos, sociales, de información e institucionales), esto no les asegura que, cuando “ingresan” en una dinámica de violencia prolongada y en escalada, puedan tener la capacidad de acción (*agency*) para tomar decisiones oportunas y poder salir de las espirales de violencia, recuperar su autonomía y proyectos de vida.

La resiliencia es un proceso que implica la restauración o recuperación del control por parte de las víctimas sobrevivientes, de los recursos que fueron perdiendo en las trayectorias de violencia. Ellas buscan mantener o recobrar la autoestima, situaciones laborales, lazos sociales, objetos materiales y recursos económicos. En algunos casos, esto significa *empezar de nuevo* en otro lugar, lejos de la familia, de los amigos y de la casa, una especie de autoexilio como única salida para alejarse y protegerse de las amenazas de los agresores y borrar el estigma de la agresión misma.

En este proceso, las redes familiares, sociales e institucionales tienen un rol fundamental. Los familiares, amistades, compañeras de trabajo y otras personas que están cerca de las víctimas, durante o en el momento posterior a los hechos de violencia, son claves porque están presentes para brindar apoyo económico, dar sustento y contención emocional, y pueden acompañar, cobijar y escuchar las experiencias dolorosas vividas por las sobrevivientes. El “ser escuchadas” es un proceso necesario que ayuda al proceso de reflexividad o “toma de conciencia” del proceso violento vivido.

El apoyo terapéutico es crucial para la contención y atención a las víctimas mediante procesos especializados, sostenidos e individualizados, que les ayuden a elaborar discursiva y emocionalmente las dolorosas experiencias vividas, proceso necesario para alcanzar la resiliencia y continuar sus proyectos de vida.

Para atacar las causas que están en la base de los hechos de violencia de género, se requiere diseñar e implementar políticas integrales sostenidas contra los valores y prácticas patriarcales en diferentes ámbitos, como la familia, la educación, la justicia, la policía y toda la institucionalidad pública encargada de atender y dar protección a las personas que sufren violencia.

REFERENCIAS

- APA (American Psychological Association) (2015). *APA Dictionary of Psychology*. Washington: APA.
- Banco Mundial (2022). *Homicidios intencionales (por cada 100.000 habitantes). Latin America & Caribbean*. Datos. <https://datos.bancomundial.org/indicador/VC.IHR.PSRC.P5?locations=ZJ>
- Bejarano Celaya, Margarita (2014). El feminicidio es solo la punta del iceberg. *Región y Sociedad*, 26(4), 13-44. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-39252014000600002&lng=es&tlng=es.
- Burnette, Catherine E. (diciembre de 2017). Family and cultural protective factors as the bedrock of resilience and growth for Indigenous women who have experienced violence. *Journal of Family Social Work*, 21(1), 45-62. doi: 10.1080/10522158.2017.1402532
- Burnette, Catherine E., y Hefflinger, Timothy S. (enero de 2017). Identifying community risk factors for violence against indigenous women: A framework of historical oppression and resilience. *Journal of Community Psychology*, 45(5), 587-600. doi: <https://doi.org/10.1002/jcop.21879>
- Campbell, Jacquelyn C., Webster, Daniel, Koziol-McLain, Jane, Block, Carolyn, Campbell, Doris, Curry, Mary Ann,... Kathryn Laughon (julio de 2003). Risk factors for femicide in abusive relationships: Results from a multisite case control study. *American Journal of Public Health*, 93(7), 1089-1097. doi: <https://doi.org/10.2105/ajph.93.7.1089>
- Carrington, Ann M. (julio de 2012). The Vortex of Violence: Moving Beyond the Cycle and Engaging Clients in Change. *British Journal of Social Work*, 44(2), 451-468. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/23723261>
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2023). *Feminicidio*. Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe. <https://oig.cepal.org/es/indicadores/feminicidio>.
- Choque Aldana, Marlene (2021). *Los rostros de la violencia de género. Feminicidio, sus situaciones, procesos y consecuencias en los municipios de La Paz y El Alto (2010-*

- 2018). La Paz: IDIS-UMSA; Coordinadora de la Mujer. Recuperado de <https://n9.cl/hkmr1>
- Hobfoll, Stevan. E. (1988). *The ecology of stress*. Washington: Hemisphere.
- Hobfoll, Stevan. E. (marzo de 1989). Conservation of resources: A new attempt at conceptualizing stress. *American Psychologist*, 44(3), 513-524. doi: <https://doi.org/10.1037//0003-066x.44.3.513>.
- Kelly, Elizabeth (1988). *Surviving sexual violence*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- López-Fuentes, Iratxe, y Calvete Esther (julio de 2015). Building resilience. A qualitative study of spanish women who have suffered intimate partner violence. *American Journal of Orthopsychiatry*, 85(4), 339-351. doi: <https://doi.org/10.1037/ort0000070>
- Madariaga, José María, Palma, María de las Olas, Surjo, Pilar, Villalba, Cristina, y Arribillaga, Ana (2014). La construcción social de la resiliencia. En J. M. Madariaga (coord.), *Nuevas miradas sobre la resiliencia: ampliando ámbitos y prácticas* (pp. 8-20). Barcelona: Gedisa.
- Southwick, Steven, Bonanno George, Masten, Ann, Panter-Brick, Catherine, y Yehuda Rachel (octubre de 2014). Resilience definitions, theory, and challenges: interdisciplinary perspectives. *European Journal of Psychotraumatology*, 5(5), 1-14. doi: <https://doi.org/10.3402/ejpt.v5.25338>.
- Walker, Lenore E. (1979). *The battered woman*. Nueva York: Harper & Row.
- Walker, Lenore E. (1984). *The battered woman syndrome*. Nueva York: Springer.
- Weil, Shalva (octubre de 2016). Failed Femicides Among Migrant Survivors. *Qualitative Sociological Review*, XII(4), 6-21. doi: <https://doi.org/10.18778/1733-8077.12.4.01>
- WHO (World Health Organization) (2012). *Understanding and addressing violence against women*. Ginebra: World Health Organization.
- Women's Issues and Social Empowerment (WISE) (1998). The cycle of violence. Recuperado de <http://www-old.infoxchange.net.au/wise/DVIM/DVDynamics.htm#Phases>.

Bolivianas con *hijab*: mujer, género e islam*
Bolivian women with *hijab*: woman gender and islam

Amanda Frias Nogales
Carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia
E-mail: camilafrinog@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8382-1363>

Fecha de recepción: 10 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 14 de abril de 2024

* Declaro no tener ningún tipo de conflicto de intereses que haya influido en mi artículo.

Resumen: En Bolivia, la diversidad religiosa es un tema poco estudiado. Durante el trabajo de investigación, se aplicó la metodología cualitativa, usando la observación participante entre 2015-2020 en las tres comunidades musulmanas de la ciudad de La Paz, incluyendo entrevistas en profundidad a miembros de las diferentes comunidades musulmanas. El objetivo central es examinar la participación y la posición de las mujeres dentro de estos espacios religiosos, el cómo ellas construyen y negocian su identidad con sus espacios cotidianos. Se concluye que las mujeres en las comunidades islámicas toman un rol protagónico que fortalece a la práctica y vida comunitaria y son quienes cargan el mayor peso simbólico, posicionando al islam en el espacio público urbano, permitiendo su incremento, todo ello coadyuvado por las lecturas de la doctrina con perspectivas positivas sobre el rol de las mujeres.

Palabras clave: Comunidades islámicas, islam, musulmán, mujer, género, religión, identidad, derechos, emancipación, *hijab*, La Paz-Bolivia.

Abstract: In Bolivia, religious diversity is a poorly studied topic. During the research work, I applied qualitative methodology, using participant observation between 2015-2020 in the three Muslim communities of the city of La Paz, including 28 in-depth interviews with members of different Muslim communities. The central objective is to examine the participation and position of women within these religious spaces, how they construct and negotiate their identity with their everyday spaces. It is concluded that women in Islamic communities take a leading role that strengthens community practice and life and are the ones who carry the greatest symbolic weight, positioning Islam in the urban public space, allowing its increase, all aided by readings of the doctrine with positive perspectives on the role of women.

Keywords: Islamic communities, Islam, Muslim, woman, gender, religion, identity, rights, emancipation, *hijab*, La Paz-Bolivia.

INTRODUCCIÓN

La presencia de musulmanes en Bolivia es un fenómeno relativamente reciente que pasa desapercibido por el escaso número de miembros que tienen las comunidades; este dato es difícil de establecer, porque no se cuenta con registros. Según estimaciones de las propias comunidades, la población es de mil quinientos a tres mil musulmanes étnicos¹ y conversos en todo el país, que se encuentran distribuidos en diferentes grupos, estando al menos ochenta familias registradas en la Cancillería del Estado (Chuquimia, 2015). En las comunidades estudiadas, la membrecía es fluctuante; por ello, es difícil establecer un número exacto de feligreses; un estimado adecuado es de al menos ciento cincuenta entre las tres asociaciones. El caso paceño es particular, dado que la comunidad se conforma por musulmanes migrantes de retorno, bolivianos que conocieron y se convirtieron al islam² en el extranjero y que, a su regreso, iniciaron una práctica comunitaria (American Foreign Policy Council, 2020; Frias, 2022). Si bien existen registros de población árabe en la región desde 1900 (Asbun, 2000), la práctica religiosa no está necesariamente relacionada, porque musulmán y árabe no son términos intercambiables y el desarrollo comunitario no está relacionado con los procesos migratorios de musulmanes étnicos en esta etapa. En el caso cruceño, podemos encontrar comunidades desde la década de los ochenta vinculadas al *boom* de la explotación de hidrocarburos, que atrajo migración de musulmanes; de este modo, se conformó la comunidad más numerosa de Bolivia en la actualidad.

Al ser un fenómeno reciente, los estudios sobre la práctica de esta religión son inexistentes en la academia nacional, que ha priorizado estudios relacionados al sincretismo andinocristiano y dinámicas de conversión en las comunidades evangélicas (Flores, 2008; Prado, 1997). O por la “idea institucionalizada (...) de la religión como instrumento de dominación y

1 Los musulmanes étnicos son musulmanes nacidos provenientes de países con sistemas culturales islámicos, pueden o no ser practicantes culturales.

2 Islam significa sometimiento total a la palabra y voluntad de Dios plasmada en el Corán. Esta sumisión u obediencia abarca todos los aspectos de la vida de las personas, significando esto que el islam rompe toda distinción entre “religión y realidad cotidiana autónoma” (Khoury, 1981, p. 15). Esta religión es entendida como un modo “completo” de vida, es decir, que el islam rige todos los aspectos de la vida cotidiana y espiritual de un musulmán o musulmana.

engaño” (Spedding, 2004, p. 13). Esta tendencia en los estudios se podría denominar como un *prejuicio del marxismo de manual* arraigado en la tradición académica. Los estudios sobre diversidad religiosa con perspectiva de género aún son escasos; de hecho, la experiencia de las mujeres musulmanas conversas, por fuera de algunos artículos de prensa, es desconocida. Diferentes investigadoras han enfatizado en el análisis de la participación de las mujeres en el mundo islámico, rescatando el rol de las mismas dentro de las comunidades (Adlbi, 2016; Rivera, 2015; Valcárcel, 2014). Este trabajo busca aportar conocimiento en la misma línea sobre los roles que cumplen las mujeres en las comunidades musulmanas paceñas, lo que cobra relevancia por la creciente islamofobia debido a la asociación de lo islámico con el terrorismo y la misoginia, lo cual deriva en la deshumanización de los y las musulmanas en todo el mundo. Por otra parte, es preciso hacer un acercamiento sistemático a las diferentes expresiones religiosas que conviven en un Estado como el boliviano, que pretende ser laico.

Este artículo registra los hallazgos logrados de las observaciones realizadas acerca la participación de las mujeres en las comunidades islámicas que conviven en la ciudad de La Paz, Bolivia, y se desprende de la investigación denominada “La comunidad de *Allah*: procesos de conversión y dinámicas sociales de la comunidad islámica de la ciudad de La Paz” (Frias, 2022), realizada entre 2015 y 2020, para la obtención del título de licenciatura en Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés³. Se trabajó con tres comunidades musulmanas que conviven en la ciudad: Ahlul Bait (Comunidad de Dios), ubicada en el barrio de Sopocachi, de tendencia chiita, y las comunidades de tendencia sunnita Isa ibn Maryam (Jesús hijo de María), ubicada en el barrio de Miraflores y As Salam (La paz sea con ustedes), ubicada en el barrio de Sopocachi. Estas comunidades tienen un origen común, pero se han fragmentado por razones doctrinales, políticas y administrativas. A pesar de esta división, debido a la génesis en común, los testimonios de las mujeres registrados de las tres comunidades son similares en cuanto a la experiencia de ser mujeres en

³ La investigación se realizó bajo la tutoría de la Dra. Alison Spedding, investigadora de la Universidad Mayor de San Andrés.

comunidades islámicas en el contexto boliviano. Por ello, las distinciones entre éstas no es imprescindible⁴.

El objetivo de la tesis fue el análisis de los procesos de conversión y de las características organizacionales de las comunidades. Las preguntas de investigación guía fueron las siguientes: ¿Cuáles son las características y la historia de conformación de las comunidades musulmanas en la ciudad de La Paz? ¿Cómo son las dinámicas sociales mediadas por la religión dentro de las comunidades y entre las comunidades? ¿Cuál es el proceso de conversión que atraviesan los y las hermanas de la comunidad musulmana? ¿Cómo son las relaciones de género mediadas por la religión que se desarrollan en las comunidades? El objetivo de este artículo es comprender la forma en la que las mujeres bolivianas conversas al islam vivencian esta elección debido a la observante practica que demanda esta religión.

Los resultados presentados se estructuran en los siguientes apartados: en primer lugar, se aborda una reflexión teórica en cuanto a los conceptos centrales de la investigación y una breve reflexión doctrinal acerca del trato que han recibido las mujeres como sujetas creyentes y miembros de las comunidades religiosas judeocristianas e islámicas. Este análisis resulta indispensable para comprender el rol, las motivaciones y los discursos de las mujeres dentro de las comunidades islámicas en Occidente. En segundo lugar, se expone el análisis de las experiencias de las hermanas musulmanas, donde se explica la relación que van a establecer las mujeres con la comunidad y con la religión.

Si bien la investigación se centró en hacer un acercamiento holístico en las diferentes comunidades, el artículo se enfoca en la participación de las mujeres en las comunidades, y en demostrar cómo ellas no asumen roles

4 “El islam chiíta y el islam sunnita tienen un mismo origen, comparten los cinco pilares del islam y los siete pilares de la fe islámica. Las divisiones históricas tienen una motivación política más que doctrinal; en 632, con la muerte del profeta, se inicia una pugna por quién debía ser el sucesor del mismo. Los musulmanes chiítas sostienen que Muhammad designó a su yerno y primo Ali como su sucesor y por eso en el islam chiíta este es considerado el primer califa, mientras que para los sunnitas el primer califa después de la muerte del profeta es Abu Baker, quien es elegido por la *mashura*, porque consideraban que el califa debía ser elegido y no un puesto heredable; sin embargo, Abu Baker no es reconocido por los chiítas. Si bien inicialmente la ruptura es de tipo político, esta ruptura se va profundizando en términos doctrinales y de prácticas” (Frias, 2022, pp. 38-39).

sumisos o secundarios dentro de su práctica religiosa, y explorar si son miembros proactivos que fortalecen la comunidad. A su vez, se pretende invitar a la reflexión en cuanto a la centralidad de lo religioso y cómo esto influye en diversos campos de la vida social.

MARCO TEÓRICO

El islam es un tema de interés para la academia occidental desde hace décadas. Esta cuestión se ha abordado desde diversos puntos de vista. Algunos estudios se han enfocado en comprender las sociedades islámicas; entre otros, se han publicado textos clásicos sobre la expansión del islam en Asia y los procesos de adaptación de esta religión en diferentes contextos. En uno de los ineludibles (Geertz, 1994), se analiza el proceso de masificación del islam en Indonesia y se compara la práctica que se desarrolla en el país asiático con la de los países árabes —más tradicional— como Marruecos. A finales del siglo XX, debido a las migraciones masivas de musulmanes a Europa y Estados Unidos, a causa de conflictos como la guerra civil del Líbano, la guerra civil en Siria y la ocupación de Palestina, toma centralidad en los estudios la aparición de comunidades sólidas y el fenómeno de la conversión de occidentales a esta religión (Al-Qwidi, 2002; Bowen, 2009; Böz, 2012; Kose, 1994). En esos años, también se estudia al islam desde sus perspectivas y prácticas políticas (Giddens, 2013).

En Latinoamérica, los estudios sobre la presencia del islam en la región son relativamente recientes y se han enfocado en tres problemáticas: el origen de las comunidades (árabes/islámicas) y su relación con la migración. Segundo, los procesos de desetnización y adaptación de la religión y conversión para la implantación de esta religión en sustratos católicos (Argueta Pérez Coronado, 2020; Castellanos, 2010; Montenegro, 2007, 2015; Taboada, 2010). Estos estudios coinciden en que los primeros indicios de musulmanes étnicos que se vinculan con la constitución de las comunidades actuales en la región datan de la segunda mitad del siglo XX por la masificación de la migración de árabes palestinos, libaneses y pakistaníes a raíz de conflictos en estos países; éstos, en la década de los años cincuenta, constituyen comunidades de paisanos, pero que, al buscar reivindicaciones

identitarias, también constituyen comunidades de creyentes⁵. Al conformarse estas comunidades de creyentes, se ve la necesidad de consolidarlas, por lo que se incorporan musulmanes conversos, lo que abre una veta importante de investigación sobre las características del proceso de conversión. Una tercera problemática discernible con respecto a la presencia del islam en la región es su visibilización y su vínculo con actividades políticas. Esto tomó mayor relevancia en Argentina, por los atentados a la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), en los que se señaló a la embajada de Irán y, por tanto, a la comunidad chiita por estos hechos (Vagni, 2015).

Sobre mujeres en el islam en América, varias autoras (Amway, 2006; Frias 2022; Montenegro, 2015; Rivera, 2015; Valcárcel, 2014) han investigado el lugar de la mujer en las comunidades locales. Las autoras coinciden en que las mujeres migrantes y conversas son las principales difusoras y quienes cargan el mayor peso simbólico por la adopción de la vestimenta islámica en la cotidianidad, visibilizando a las comunidades en el espacio público; además, la observancia a los preceptos coránicos y la persistencia en la práctica permiten la supervivencia y el crecimiento de las comunidades.

Con respecto a las comunidades islámicas locales, se identificaron informes institucionales recientes realizados por el American Foreign Policy Council (2020). En éstos, se brinda información sobre los antecedentes de la comunidad de Santa Cruz y su proceso de consolidación en asociación en 1997, año en el cual se estableció la primera mezquita reconocida en Bolivia. Por otra parte, existen esfuerzos de musulmanes bolivianos conversos de dar a conocer y difundir el islam. A través, de la construcción identitaria, combinando elementos de la “cultura regional” y elementos doctrinales del islam, conforman una identidad propia; esto es particular de la comunidad chiita, cuyos miembros se reconocen como indígenas y afirman que ser aymara no impide ser musulmán (Chambi, 2013, p. 10).

Los conceptos que orientan la investigación fueron los de religión y conversión. La necesidad de definirlos radica en comprender el fenómeno de la implantación del islam en un sustrato católico donde no existe vínculo histórico ni cultural (Argueta Pérez Coronado, 2021). Se comprende la re-

5 Si bien podemos encontrar presencia de musulmanes en otras etapas históricas, incluso desde la colonia, estas experiencias no lograron consolidar comunidades y no pasan de ser hechos anecdóticos (Taboada, 2010).

ligión como un instrumento de legitimación que mantiene la realidad definida socialmente y que es efectiva porque relaciona las precarias construcciones efectuadas por la realidad empírica con la “realidad suprema”; a su vez, es un instrumento de comunicación y conocimiento, que da lugar a un acuerdo “sobre el sentido de los signos y el sentido del mundo” (Berger, 1969; Dianteill y Löwy, 2009). Por otro lado, “la religión es una de las fuerzas más influyentes en la sociedad, conformada por las relaciones de unas personas con otras, influenciando a la familia, la comunidad, la economía y la vida política” (McGuire, 2002). Debido al proceso de secularización en las sociedades (europeas), esta legitimación se fragmenta, produciendo submundos de legitimación vinculados a la diversidad religiosa en los cuales los sujetos se adscriben voluntariamente a diferentes credos (Berger, 1969). Las definiciones anteriores son propias de sociedades occidentales secularizadas; pero, para las sociedades orientales, no han atravesado por estos procesos, pues la religión adquiere un carácter distinto. La religión, por lo tanto, es un espacio distintivo de prácticas humanas y creencias que no se pueden reducir al ámbito personal, ya que en las sociedades islámicas la religión no es un sistema más, es el sistema que rige la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana, jurídica, social, política y económica (Asad, 1993).

Con respecto al concepto de conversión, diversos autores coinciden en que es un proceso complejo que puede ir de la irreligiosidad a la creencia, de la transición de una religión a otra o al incremento de la fe dentro de un mismo credo (Köse, 1994), con implicaciones sociales, espirituales, psicológicas y performativas que derivan en la construcción de una nueva conciencia que puede interpretar el pasado como negativo y el presente y futuro como una reorientación positiva del alma (Al-Qwidi, 2002; Rambo, 1993). La conversión, además, es una transformación que ocurre a través de la mediación social, cultural, personal y religiosa, en la que se identifican tres dimensiones: la tradición, las transformaciones personales y psicológicas y la trascendencia como el fin último espiritual. Estas transformaciones, para ser consideradas conversión, deben ser continuas, persistentes, y las instituciones religiosas deben fomentar el compromiso, proporcionando técnicas de desarrollo, preparación y perfeccionamiento de sus nuevos afiliados (Rambo, 1993). Asimismo la conversión al islam

implica un cambio radical de pensamiento y acciones, que se expresa en una entera transformación de la personalidad del sujeto y de sus estructuras sociales; este proceso puede ser gradual o repentino, pero lo central es que el converso es un agente activo que negocia su práctica con su entorno permanentemente (Al-Qwidi, 2002; Bowen, 2009; Böz, 2012; Köse, 1994). El análisis de la conversión de las mujeres al islam se complejiza, porque en este fenómeno intervienen otros factores como los doctrinales, los discursivos y los prejuicios sobre el rol de “la mujer” en la comunidad particular y en el mundo islámico. Por ello, es indispensable una reflexión más profunda que se desarrollará más adelante.

METODOLOGÍA

Por las características concretas del objeto de estudio, es decir, su estructura, las formas particulares de la convivencia y el relacionamiento interno y entre comunidades, la investigación se apoyó en el método cualitativo. Asimismo, se apoya en la teoría fundamentada para el análisis de datos cualitativos, porque tiene la ventaja de “dejar las opciones abiertas, para poder ir desarrollando teorías e hipótesis a lo largo de la investigación, desde el inicio del trabajo de campo, en el periodo de análisis y de retroalimentación” (Arnold, 2006, p. 57).

La aplicación del método se desarrolló por medio de distintas herramientas, como la etnografía, con observación participante, que fue implementada a lo largo del trabajo de campo. En la mezquita As Salam, este proceso se inició en mayo de 2017 y culminó en agosto de 2020. En la comunidad Ahlul Bait, se estableció un primer acercamiento en 2015, se reinició en septiembre de 2017 y se concluyó en agosto de 2019. En cuanto a la comunidad Isa Ibn Maryam, el trabajo de campo se llevó a cabo entre noviembre de 2018 y enero del 2020.

Las herramientas metodológicas priorizadas fueron las entrevistas semiestructuradas, una herramienta efectiva y práctica para obtener una comprensión más profunda de las experiencias específicas relacionadas con el proceso de conversión y el compromiso (Köse, 1994). La guía de entrevista fue construida en consenso y diálogo con la directiva de la comunidad As Salam. Con esta guía, se realizaron 21 entrevistas con las mujeres

y hombres con presencia más constante en las comunidades estudiadas, y se amplió el número de experiencias mediante la aplicación de la guía de entrevistas a manera de cuestionario escrito con preguntas abiertas en las tres comunidades. Con dicho cuestionario, se recogieron 50 experiencias. Esta información se complementó con charlas informales, tanto grupales como individuales, llevadas a cabo durante el trabajo de campo, y se enriqueció con el interés expresado por la teología islámica.

Por cuestiones éticas, porque en algunos casos las hermanas conversas no han informado a sus familias sobre su conversión y por ser principales blancos de ataques islamófobos, los nombres de las personas que brindaron su testimonio fueron modificados. Toda la recopilación de datos se hizo en coordinación con las respectivas directivas de las comunidades y las entrevistas se realizaron con el consentimiento informado de las personas entrevistadas.

HALLAZGOS

El apartado de hallazgos describirá los resultados obtenidos en el proceso de investigación. Primero, se describirán elementos doctrinales y cómo éstos han influido en el desarrollo de la vida religiosa de las mujeres, a la vez cómo éstos son parte de un proceso propio y personal de las mujeres en las comunidades. Posteriormente, se analizan los derechos de las mujeres en el mundo islámico como elemento proselitista; se describe y analiza los procesos de apropiación del velo islámico como dispositivo emancipatorio; finalmente, se describe el rol que las mujeres desempeñan al interior de las comunidades y cómo éstas reciben el mayor peso simbólico por la apropiación del velo, posicionando al mundo islámico en el espacio público.

1. María en las comunidades islámicas

En primera instancia, se analizarán elementos doctrinales que hacen parte de la reflexión cotidiana de las hermanas dentro de las comunidades. Los estudios sobre las mujeres en la religión han prestado particular atención a la práctica y ritualidad; pero poco se ha estudiado sobre la importancia de la doctrina (o se han hecho observaciones muy superficiales) y el impacto que ésta tiene en la vida concreta de las mujeres. El propósito de este

apartado es describir, comparar y explicar cómo el cristianismo y el islam comparten ciertas figuras que construyen un imaginario positivo sobre las mujeres como María o Maryam, la madre de Jesús o Isa, quien es mencionada en el *Corán* más veces que en el Nuevo Testamento. Incluso un *sura* (capítulo del *Corán*) específico es dedicado a su vida. Los momentos de la vida de María descritos en el *Corán* son narrados para identificarla como una elegida de *Allah*. Ella es presentada como un ser humano casi perfecto y eminente, desde las circunstancias de su nacimiento, su educación y su rol como madre de Jesús⁶ así como las circunstancias de su concepción milagrosa. Todos los elementos la posicionan como la mujer más importante dentro del relato coránico y la tradición islámica; es reivindicada como un ejemplo de musulmana, por adoptar el *hijab* y por su sometimiento a *Allah*, pero no a los hombres (Ochoa, 2012). Cabe destacar que en el Corán no existe la figura de José. Mientras tanto, en el cristianismo, María ocupa un rol secundario en la vida de Jesús y es principalmente enaltecida por su sometimiento y su virginidad, siendo esto un dogma de fe.

El énfasis en María es para mostrar cómo una figura que tienen en común el cristianismo y el islam es retratada e interpretada de manera muy particular, y con connotaciones muy diferentes en cada campo y doctrina religiosa. Además, es un puente de imitación y asimilación de la fe central para las mujeres en las comunidades: “Yo antes le tenía mucha fe a la virgencita de Copacabana, ya con el islam le sigo teniendo, pero ya solo como la Virgen María, igual le tengo fe, le pido, no he cambiado de esa parte” (Liliana Pérez, comunidad Ahlul Bait, 13-4-2018), al ser María y sus diferentes representaciones como vírgenes tan importantes en la cosmovisión latinoamericana y boliviana. La imagen de una María tan enaltecida facilita la transición y la adaptación doctrinal. Por otra parte, este imaginario positivo impacta en la vida cotidiana de las mujeres, en su manera de relacionarse con los hombres, con sus parejas y en su manera de actuar, al mismo tiempo que al parecer también modifican su conducta:

En ese tiempo, estaba con problemas de pareja, sufría violencia física. Tenía 21 años, y ya estaba mentalizada, voy a tener que casarme con él (...) no me dejaba

6 En todos los fragmentos en los que aparece Jesús, siempre es llamado Jesús hijo de María o Isa Ibn Mariam; en la tradición islámica, la genealogía prioriza el lado materno.

hacer nada, ¡terrible!, y yo pensaba por qué Fátima, por ejemplo, le obliga a su marido a cocinar, yo quería saber eso, y justamente con Fátima fuimos hablando de los derechos de la mujer en el islam, entonces eso de cierta forma me ayudó mucho a ver que la mujer tenía un valor muy alto dentro de la religión y eso me interesaba bastante (Graciela, comunidad Ahlul Bait, 2-5-2019).

Éste es un ejemplo interesante de cómo las mujeres en la comunidad se identifican como poseedoras de derechos que el islam les otorga. Esto es útil, como en este caso, para salir de relaciones violentas y reafirmarse como sujeto emancipado, además reforzado por la idea de que estos derechos, o asignación de derechos, son provenientes directamente de *Allah*. Son las mismas mujeres de las comunidades quienes estudian y recuperan las connotaciones positivas sobre la mujer en el islam. Es importante también destacar esta socialización de los “derechos de la mujer” que en las tres comunidades se produce siempre entre mujeres; los líderes varones lo incentivan, pero no intervienen. A pesar de este imaginario positivo sobre la mujer, es necesario matizar que éste se ha construido también en función a las necesidades del mundo islámico que desde el siglo XX teólogos islamistas han generado; es el discurso de la “nueva mujer musulmana” o “la compañera ilustrada”, visión que está dirigida a “hacer de las mujeres buenas madres, cívicas y competentes científicas en los cometidos de la crianza y la educación de buenos ciudadanos, así como compañeras adecuadas de unos maridos cultos y amistosos” (Rivera, 2015, p. 21). Si bien la “teología de la nueva mujer musulmana” ha revalorizado el rol de ésta y su potencial contribución a la esfera pública, no deja de ser un enfoque paternalista y disciplinario que impone las maneras ideales de ser creyente, las cuales se enmarcan en las expectativas patriarcales. La autora sostiene que esta reconfiguración discursiva ha sido útil para construir discursos antifeministas en el mundo islámico (Rivera, 2015).

Después de esta revisión breve del impacto que tiene la doctrina y las lecturas con perspectiva de género de textos sagrados, podemos observar que tiene un efecto concreto en la calidad de vida de las mujeres creyentes dentro de la comunidad, constituyéndolas en parte activa y central; aunque en ocasiones se reduce a liderazgos subordinados, la mayoría de las veces participan activamente de los espacios de toma de decisión y en lo coti-

diano como sujetos emancipados que abogan por el ejercicio pleno de los derechos asignados por *Allah*.

2. Los derechos de la mujer en el islam

En este apartado, nos detendremos a analizar los derechos de las mujeres desde perspectivas religiosas. Por razones obvias, éstos no tienen impacto jurídico en el contexto boliviano; pero van a adquirir relevancia como una motivación para la conversión y tienen mayor efectividad simbólica entre mujeres, ya que se complementan con el imaginario positivo sobre la mujer dentro del islam. En los discursos proselitistas comunitarios, “los derechos de la mujer en el islam” tienen un sentido muy concreto, vinculado a una narrativa histórica común en las principales escuelas del islam, la chiita y la sunnita. Partiendo del análisis de Rivera (2015), es posible señalar que los manuales de comportamiento *Los derechos de la mujer en el islam* (Mutahhari, 2012), *La verdadera personalidad de la mujer musulmana* (Al Hashimi, 2004) y *La mujer en el islam* (Al-Sheha, 2011), estudiados en las comunidades islámicas, responden a la “nueva teología islámica” que contribuye a la formación de “compañeras ilustradas” (Rivera, 2015). Los textos mencionados toman como referente de comparación a Occidente, visto como un espacio geográfico y cultural que durante siglos negó la humanidad de las mujeres, al igual que en la era preislámica. Estos textos, al estar destinados al proselitismo y al adoctrinamiento, emplean una comparación simplificada e incurrir en una interpretación sesgada y a conveniencia en un sentido similar al concepto de orientalismo⁷ definido por Said (2008). Estos “occidentalismos” retratan a Occidente como un espacio homogéneo que enmarca todo lo no islámico, lo cual es conveniente para generar un discurso asimilable y extrapolable a la realidad concreta de las mujeres conversas.

Al-Sheha (2011) y Mutahhari (2012) tienen una argumentación similar al referirse a la situación de las mujeres en el islam. Relatan, de manera anecdótica, que las mujeres en las sociedades preislámicas no eran sujetos de dere-

7 Edward Said (2008) define el concepto de “orientalismo” como un discurso y mecanismo que construye Occidente a partir del conocimiento; como dice el autor: “conocer así un objeto es dominarlo, tener autoridad sobre él, y autoridad aquí significa, para ‘nosotros’, negarle autonomía –al país oriental–, porque nosotros lo conocemos, y, en cierto sentido, existe tal y como nosotros lo conocemos (p. 59).

chos, no podían elegir con quién casarse, ni heredar, entre otras restricciones, al igual que en la sociedad occidental, hasta el siglo XIX. Con la llegada del islam, estas prácticas se eliminan y, como dice Adlbi (2016), el islam asocia la salvación con el trato ético hacia las mujeres. Al-Sheha recupera algunos dichos de Omar, cuarto Califa, que respaldan la importancia que tiene la llegada del islam a la sociedad árabe para las mujeres: “Juro por Dios que nosotros no tuvimos en cuenta a la mujer hasta que Dios reveló lo que reveló sobre ellas en el Corán, y les repartió lo que les repartió” (Al-Sheha, 2011, p. 18). Este tipo de aseveraciones son interesantes porque señalan directamente a Occidente como una sociedad atrasada; esta argumentación se repite en las conversaciones cotidianas entre las mujeres de las tres comunidades, porque hacen este mismo ejercicio, es decir, comparan la situación de la mujer en Bolivia y cómo ellas han adquirido más derechos al convertirse, siendo relevante la siguiente declaración: “Las mujeres tienen más derechos que el hombre y más protección también” (Samira, comunidad Ahlul Bait, 5-1-2019).

Tres elementos permiten comprender al islam desde una perspectiva emancipadora para las mujeres. Primero, pone explícitamente la igualdad entre hombres y mujeres “a través de una cosmogonía que no pone el acento en la diferencia por sexo, ni género” (Rivera, 2015, p. 23), porque la revelación coránica se hace para toda la humanidad y no se asume a la mujer como sinónimo de maldad. Segundo, el *Corán* nombra como un sujeto a las mujeres en varias suras y aleyas. Tercero, establece un código de derechos que en el mundo occidental recién se debaten en el siglo XX o incluso siguen estando penados como el aborto en el código boliviano⁸. Este bagaje histórico es un aspecto importante por el que muchas mujeres consideran al islam como emancipador, separándolo claramente de las prácticas culturales en el mundo árabe o culturalmente islámico.

Los textos de Mutahhari (2012), Al-Sheha (2011) y Al Hashimi (2004) son importantes, porque son permanentemente estudiados; cada semana, después del *talim* (estudio del Corán), son leídos y analizados por capítulo, en especial, *La verdadera personalidad de la mujer en islam* (Al Hashimi, 2004)

⁸ Adlbi analiza cómo estos derechos son incorporados en las legislaciones de los Estados musulmanes, como el turco, que recoge, en la constitución de 1929, el derecho al voto de las mujeres y el divorcio, entre otros derechos, y finalmente despenaliza la IVE (Intervención Voluntaria de Embarazo) en 1989.

con el fin de que quede interiorizado en las mujeres su rol en el islam. Por ejemplo, el texto de Al Hashimi tiene capítulos completos para describir cómo una mujer debe comportarse como vecina, cuñada, amiga, etc. Básicamente abarca todos los posibles escenarios de relacionamiento, poniendo énfasis en roles de género como el de esposas, madres e hijas. Éstos son roles, pero también son entendidos necesariamente como las etapas de la vida de una mujer musulmana, árabe o boliviana; es en función de la etapa de vida que la mujer esté atravesando que recibe una serie de derechos, de acuerdo a su condición. Estos roles o mandatos vinculados a los derechos son aceptados por las mujeres dentro de las comunidades, porque no difieren de las expectativas que ellas y la sociedad boliviana tienen sobre las mujeres. El alto valor que se les asigna a los roles de cuidado por sobre los roles de reproducción de la riqueza es destacable, por ello se sienten cómodas, debido a que encuentran virtuosas estas formas de ser mujer.

La mujer es la parte más importante dentro del islam; en qué sentido, la protege en todo sentido, en toda la vida, desde que son niñas, son mamás, son abuelas y esposas, porque hay una parte del Corán en la que dice que si el papá tiene una hija ella es la llave del paraíso, si es la esposa es el complemento de la mitad del *din* (religión/fe) (Latifa, comunidad Isa Ibn Maryam, 19-7-2019).

Los roles y mandatos aquí mencionados son temas de conversación permanente entre las mujeres de las comunidades. Son parte de los diálogos que se desarrollan principalmente con las nuevas conversas o mujeres que se acercan por primera vez. Esto suele tener impacto positivo en las mujeres, aunque hay que hilar fino para comprender los sentidos del discurso. Primero, se habla en particular de los derechos de la mujer y del hombre como algo diferenciado, es decir, que hombres y mujeres no gozan de los mismos derechos, porque éstos están vinculados a la “naturaleza”⁹ de cada

9 Las nociones islámicas del derecho son distintas, se aplica una noción “naturalista del derecho”, es decir, que interpretan la asignación de derechos por las condiciones naturales de la creación, y justifica esta diferenciación de esta forma: “si el ser humano goza de ciertos derechos especiales que el caballo, la oveja, el pez no comparten esto debido a su origen y a su creación” (Mutahhari, 2012, p. 8). Ninguno de los autores mencionados niega la condición de ser humano de la mujer, pero la reconocen como esencialmente diferente al hombre, gozando de derechos inalienables como un ser humano, a la vez que tiene derechos específicos, como madre, esposa, hija, a pesar de que también cumpla otros roles en la comunidad o en la sociedad.

uno. Esta naturaleza tiene que ver con actitudes asignadas de manera sexista. Un ejemplo concreto es el siguiente: “Las mujeres inventamos cosas y somos bien volubles, decimos cosas que no hacemos y cosas así” (Carriña, As Salam, 19-6-2018). También se puede reconocer esta perspectiva:

Aquellos que reclaman la igualdad total entre el hombre y la mujer, ignoran los hechos básicos y las diferencias esenciales entre ambos. Los defensores de los derechos de la mujer demandan la igualdad de educación, trabajo, tareas, responsabilidades, puestos, etc. Pero es absurdo no considerar la naturaleza de la mujer (Al-Sheha, 2011, p. 79).

El fragmento de Al-Sheha (2011) es una crítica a los movimientos feministas en particular, muy cuestionados en el mundo islámico, aunque presenta un argumento similar a lo expuesto por Varela (2008), que plantea que el feminismo no pretende que la mujer sea igual al hombre, porque el hombre no es un modelo a alcanzar ni un sinónimo de persona. Esta diferenciación de los derechos que hace Al-Sheha es interesante, aunque tenga un trasfondo patriarcal; claro que es necesario comprender que no podemos entender los derechos en el islam en los mismos términos que en Occidente¹⁰. Una entrevistada se refiere a esta diferencia:

Pero diferencia como tal [entre hombre y mujer], hablando muy occidentalmente, no [no hay diferencia] la mujer puede estudiar, como un hombre, puede trabajar, no hay violencia que el hombre puede ejercer libremente contra la mujer, entonces sería buenísimo desmitificar ese punto, porque realmente cuando se habla de la diferencia entre hombre y mujer; es como una pregunta muy occidental y tiene mucho peso detrás sobre todo en eso de la violencia allá (Irán) las mujeres pueden hacer las cosas totalmente normal como las hace un hombre (Graciela, comunidad Ahlul Bait, 2-5-2019).

El islam es un sistema de vida que no separa lo religioso de la realidad cotidiana. Por esta razón, todos los aspectos de la vida, el relacionamiento y lo jurídico (como los derechos) están normados por la religión¹¹. Por

10 El concepto de Occidente trasciende las fronteras geográficas, porque se refiere también a un posicionamiento ideológico, geopolítico y sociocultural, que es importante tomar en cuenta al momento de analizar las cuestiones de género dentro de las comunidades musulmanas (Mohanty, citado en Adlbi, 2016).

11 Es por esto que en los países teocráticos de corte islámico aparecen en la legislación delitos contra el honor o la virtud, porque son conceptos jurídicos en estos contextos.

lo tanto, los derechos asignados a cada sexo se consideran directamente asignados por Dios a través del código de vida expresado en el Corán y la *sunna*; pero también existen textos muy conservadores que se basan en estas fuentes, que difunden un contenido sexista sustentado en preceptos religiosos como los textos estudiados en las comunidades en La Paz (Al-Sheha, 2011; Al Hashimi, 2004; Mutahhari, 2012).

Al enumerar estos derechos discursivos, se hace evidente esta visión sexista. Por ejemplo, se considera un derecho tener un tutor, un hombre que negocie o busque marido para la mujer, le ayude con el contrato matrimonial o simplemente la cuide cuando sale; es interpretado como el derecho a ser protegidas, tanto en su honor como en su virtud. Esto raramente ocurre en La Paz, porque los familiares hombres de las hermanas no pertenecen a la comunidad, por esto el *sheij*¹² asume como tutor en la mayoría de los casos.

Otro derecho del que se habla bastante es “el derecho a ser mantenida”. Amina I, de la comunidad As Salam, afirma que las mujeres tienen mayor independencia y control de sus ingresos personales o el derecho a la “manutención” (18-3-2019): son los hombres los que tienen la obligación de proveer (económicamente) a las mujeres con dignidad y en la medida de sus posibilidades¹³ (Al-Sheha, 2011). Esto se traduce en la idea de que no es obligatorio para una mujer trabajar; puede hacerlo “si lo desea” y el dinero que ella ganase es para fines que ella decida disponer (Amina I, 5-8-2019). Estos derechos de alguna forma buscan alejar a las mujeres de la esfera pública. Evidentemente, en el contexto boliviano, los hogares difícilmente se sostienen sin el trabajo de ambos miembros de la pareja; pero en los matrimonios de bolivianas y musulmanes extranjeros y de nacimiento algunas mujeres dejan su trabajo para dedicarse plenamente a sus hogares, siempre

12 Sabio musulmán que funge como líder religioso y administrativo de una comunidad; tiene la responsabilidad de ser juez en caso de que se presenten problemas entre correligionarios, asignar tutores a las hermanas que deseen casarse, entre otras obligaciones.

13 “Que el pudiente mantenga a su familia según sus medios, y aquel cuyo sustento sea limitado que lo haga acorde a lo que Dios le haya proveído. Dios no exige a nadie por encima de sus posibilidades. Y ciertamente luego de toda dificultad, Dios os enviará un alivio” (Corán, sura 65: aleya 7).

y cuando el esposo sea lo suficientemente solvente como para mantener a su familia.

Las mujeres en el islam tienen el mismo derecho que los hombres a estudiar y es a la vez una obligación, pues se establece que las mujeres deben conocer bien las prácticas religiosas y la doctrina para educar a “los futuros y futuras musulmanas”. Por esto, el estudio religioso es muy importante para ellas, sobre todo el aprendizaje de las prácticas. Estos ejemplos sobre cómo son abordados los derechos de la mujer en el islam ejemplifican la construcción del imaginario de mujer como la “compañera ilustrada” y el pilar de las comunidades y de la sociedad, que responde a estas expectativas patriarcales y/o sexistas del islam y de la sociedad boliviana. En conclusión, se puede afirmar que los derechos se van a manejar en dos niveles: los derechos como discurso proselitista y, en el nivel de las cuestiones prácticas dentro de las comunidades, su aplicación en el relacionamiento entre hombres y mujeres, posicionando a las mujeres como protagonistas de la vida comunitaria.

3. Bolivianas con *hijab*

El *hijab* es un elemento constitutivo dentro de la fe de las mujeres musulmanas. Comprender su sentido polisémico es indispensable, porque atraviesa la identidad y la cotidianidad de las mujeres que han optado por esta fe. El código de vestimenta islámico está orientado al pudor y la modestia y es obligatorio para hombres y mujeres, siendo más fuerte y más difundido entre mujeres, porque la adopción de este elemento es una exteriorización de sus transformaciones internas y responde a la necesidad concreta de sentirse musulmanas.

Esto se interpreta de dos maneras: primero, el *hijab* se entiende como una medida de protección, en el sentido de que el cuerpo de la mujer es objeto de deseo y debe cubrirse para evitar despertar el deseo de los hombres; también porque la belleza de la mujer debe ser reservada solo para el ámbito privado y tiene connotaciones eróticas. La utilización del *hijab* por parte de las hermanas de la comunidad responde a estos criterios de reserva y protección de sus cuerpos y es vista como necesaria para ellas en el contexto boliviano.

En un contexto como el nuestro, en el imaginario sobre la liberación de la mujer, la libertad sexual se ha llegado a asociar al impudor o a la “voluntaria” exhibición del cuerpo como forma de expresión liberadora. Esto es válido, pero no puede generalizarse como única forma de apropiación. Sin embargo, en el contexto local, el uso de la vestimenta ha tenido impacto e incluso desató una polémica. Así sucedió con la asociación del pudor relacionado a la vestimenta, por la supuesta imposición del uso del *hijab* a las enfermeras en el hospital “Republica de Irán”, en la ciudad de El Alto, durante la visita del presidente de Irán Mahmoud Ahmadinejad a Bolivia, en 2009; portar esa vestimenta fue considerado como un sinónimo de opresión, incluso de humillación –adjetivo que fue utilizado por la entonces diputada de Unidad Democrática Lourdes Millares– (EFE, 2009). Tania Nava, representante de Católicas por el Derecho a Decidir declaraba: “Estimo que si esas tradiciones son impuestas, por una cuestión de soberanía deberían ser repensadas y entendidas como imposibles de ponerlas en práctica por una simple cuestión de dignidad de las mujeres” (Vaca, 2009).

La respuesta del Gobierno ante estas protestas fue que el uso del *hijab* solo era un gesto de bienvenida al presidente de Irán y no parte del uniforme de trabajo. Las declaraciones apresuradas evidenciaban un desconocimiento de este elemento y de la religión en sí; por ello, este hecho fue entendido como “humillante” o que atentaba contra la “dignidad de las mujeres”. Esta reacción apoya la reflexión de Adlbi (2016), para quien las mujeres de Occidente niegan la agencia de la mujer musulmana sobre su religión y su cuerpo y asocian directamente el velo como sinónimo de opresión o algo impuesto¹⁴. A esto se refieren dos mujeres a quienes se entrevistó para esta investigación:

Cuando tengo presentaciones, siempre estoy con *hijab* y cuando salgo con mi esposo también sí o sí me pongo *hijab*, por eso yo tengo aquí todo para colocarme (...). Cuando te ven con el *hijab*, piensan que eres una mujer sometida y te dicen de paso: “musulmana sometida”. Prefiero decir: “Sigue en tu ignorancia”. A veces, a mi esposo lo ven y estoy a su lado con *hijab*, y le dicen: “Mira a ese maricón, cómo tiene a su esposa toda tapada” (Liliana, comunidad Ahlul Bait, 13-4-2018).

14 Evidentemente como se mencionó en repetidas ocasiones, el mundo islámico es sumamente heterogéneo y como el régimen talibán impone el uso del *hijab*, en Francia, el presidente Macron lo prohíbe en espacios públicos. Ambas medidas son igualmente opresivas e intervienen sobre la libre decisión de las mujeres sobre su cuerpo.

[Al usar *hijab*] sin duda me sentí muy cómoda, sentí que era lo que deseaba y necesitaba... ¡No fue una obligación, fue un honor! (Sarahi, comunidad Ibn Mariam, 17-8-2019).

Las personas ajenas a la comunidad malinterpretan el uso de esta vestimenta como una imposición de los hombres sobre las mujeres, negando la agencia de éstas y señalándolas en tono de crítica. Este señalamiento no concuerda con la experiencia concreta de las hermanas, como se denomina a las mujeres miembros de las comunidades musulmanas, ya que ellas reafirman que su pertenencia religiosa es una decisión personal; junto con ésta, afirman que la utilización del velo es una elección propia que no está sujeta a algún tipo de presión, lo que pone en evidencia el poder de decisión y la agencia sobre su práctica.

Se pretende dejar claro el sentido polisémico del velo islámico, cuyo uso depende del contexto; es una elección con diferentes significados: por una parte, puede denotar la manifestación pública de la afiliación religiosa o ser parte de una construcción identitaria, una manifestación política; por otra, puede representar una abierta protesta en contra de la objetivación del cuerpo de las mujeres. En cualquier caso, es un proceso personal que pasa por el perfeccionamiento de la práctica, la profundización de la religiosidad o la reconciliación del interior con el exterior, un proceso de islamización del cuerpo y la redefinición de la relación de la conversa con *Allah* y el resto de la sociedad (Valcárcel, 2014).

Mi nombre es Tamara, fue muy difícil llevar velo. Yo estaba embarazada y, por supuesto, es una época en la que una mujer se pone muy sensible. Sentía que todo el mundo me observaba, me criticaba. Rechazada y vigilada, pedía a Dios con todo mi corazón que incrementara mi fe y que me diera la fuerza y la determinación para continuar usando el velo (Tamara, comunidad Isa ibn Maryam, 20-6-2020).

Siendo las comunidades estudiadas parte de este mundo islámico heterogéneo, el velo también adquiere significados propios respondiendo a las necesidades contextuales. Para las mujeres de las comunidades que han decidido usar el velo permanentemente representa un sentido de autoafirmación, de apropiación del cuerpo y de la imagen. Es algo muy importante

y frecuente para las hermanas más jóvenes y es también el resultado de un amplio proceso reflexivo.

Porque hay una parte donde habla del *hijab*, donde los mayores del pueblo dijeron que las mujeres usen *hijab* y yo le decía: “por qué los hombres han elegido que las mujeres usen el *hijab*”; él me decía: “no es así es que están tomando el ejemplo de María, ella utiliza un velo hasta para rezar” y empezamos a intercambiar ideas y yo con la lectura (Liliana, comunidad Ahlul Bait, 13-4-2018).

Parte del proceso de apropiación de la religión viene con la apropiación de sus referentes como María y su ejemplo, inspirando a algunas hermanas a utilizar el *hijab*. Foucault (2008) conceptualiza este proceso como

las tecnologías del yo, las cuales permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otro cierto número de operaciones sobre su cuerpo y alma, pensamiento conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de pureza, felicidad, sabiduría o inmortalidad (p. 43).

Esto es parte del proceso del *embodiment* o la corporización y exteriorización de su fe (Valcárcel, 2014). La islamización del cuerpo o corporización del islam hace referencia a la adaptación, el disciplinamiento y el performance público del islam, de la práctica y de la doctrina, implementando el código de vestimenta establecido por la religión.

La apropiación del velo es algo particular para cada mujer. Los líderes no insinúan su obligatoriedad, cuyo uso debe ser resultado de una reflexión personal. Ninguna de las comunidades impone el uso del velo, ni dentro ni fuera de la misma. Únicamente por el mandato religioso, tanto las mujeres como los hombres deben vestir apropiadamente al entrar a la *musala* (sala de oración) para hacer la oración. Las mujeres deben portar *hijab* y los hombres deben usar ropa holgada y el *kufi* (un tocado). Incluso algunos hombres usan túnicas durante la oración, y en el mundo islámico tanto hombres como mujeres están sujetos a un código de vestimenta que denote pudor y modestia.

Cada comunidad invita a hacer una reflexión permanente sobre este elemento en particular y lo interesante es que hay mujeres que adoptaron

la vestimenta islámica casi inmediatamente mientras que a otras les toma años usar el *hijab* fuera del espacio de la comunidad. Otras, por cuestiones de practicidad o porque el *hijab* interfiere con sus actividades cotidianas, lo usan de manera intermitente.

En el marco de la apropiación de la vestimenta islámica, al ser un proceso personal, las experiencias también lo son. El diálogo y el conflicto con el exterior son diferentes para cada hermana. Las experiencias negativas son frecuentes en el momento de la adopción del velo, en determinado momento del desarrollo comunitario. A principios de los años 2000, el uso del *hijab* representaba un peligro para las hermanas, respondiendo a lo que Gilles Kepel denomina “The Cold War II” (2017), porque se comienza a apuntar al mundo islámico como el enemigo de Occidente. Las hermanas de la incipiente comunidad fueron el blanco más visible de ataques islamófobos, claro que no en la dimensión con la que se experimentó en otros países. En Bolivia, otro hecho más reciente, que data de 2019, fue el ataque del que fue víctima la hermana Amina I. Durante el conflicto poselectoral, cuando ella salía de la mezquita, fue increpada por vecinas de la zona de Sopocachi: “Seguro ese indio les ha hecho traer a estos terroristas” (Amina I, comunidad As Salam, 20-12-2019). Esta relación conflictiva con Occidente influye en la manera en la que las hermanas viven este proceso.

Por ejemplo, en los casos de las hermanas Graciela y Carmen, la utilización del velo derivó en una situación dificultosa con sus familias, que provenían de espacios muy católicos. Graciela, hija de un policía, comenta que

...hasta ahora no lo toman bien, mi mamá todavía me dice: “extraño verte, toma dinero, anda a la peluquería, pero para qué, si no puedo ver tu cabello, no me gusta tu velo”, y demás. Había momentos en que mi mamá me decía: “Prefiero que vayas a fiestas y a estos lugares, que a tu mezquita” (Graciela, comunidad Ahlul Bait, 2-5-2019).

En el testimonio de Carmen, se recoge más o menos lo mismo: ella comenta que cuando sus familiares la vieron con el velo la reprimenda era más sobre su aspecto que sobre su elección religiosa; pero en este mismo sentido se reafirma la decisión propia de cubrirse, esto es una abierta protesta en contra de la exhibición del cuerpo de las mujeres:

Creo además que aquí, si una mujer se empodera al punto de decir “a mí me va a tocar quien yo quiera”. A los hombres les molesta y no es del islam, es en general, les molesta que te empoderes de esa manera, en ese punto yo creo que hay mucho que aprender de las culturas, esas mujeres son bastante exigentes (Carmina, comunidad As Salam, 9-3-2019).

Esto nos revela que, además de entrar en conflicto con nociones estéticas sobre el cuerpo de la mujer, cualquier acción que realiza una mujer es pasible a ser cuestionada; hay experiencias negativas sobre esto en particular. Quizá uno de los casos más fuertes es el testimonio de la hermana Amina II, de la comunidad As Salam, quien, al inicio de su conversión, fue golpeada por su padre cuando se presentó ante él con velo; en este contexto altamente susceptible ante la religión musulmana, el cambio de religión es interpretado como una afrenta a los valores familiares y sociales (18-7-2019).

Para algunas hermanas, el velo llega a constituirse en un elemento que propicia la discriminación. Por ejemplo, al momento de buscar trabajo, Gabriela cuenta los obstáculos que atravesó:

Necesitaba dinero (...) en una empresa muy grande he encontrado trabajo, pero su condición era que me quite el *hijab*, y o sea no me quité hasta entrar a la oficina, porque pensé en que, si no puedo trabajar con *hijab*, no voy a trabajar y fue chocante hasta para mi papá; afuera me dice: “No vas a conseguir nunca trabajo” (...). Fui a otra entrevista de trabajo, me preguntaron si me lo podía sacar, me preguntaron si no había tenido problemas antes con el velo, que por qué uso el velo o sea a las preguntas normales que les hacen a las personas a mí me aumentan muchas más, yo pienso que es discriminación (Graciela, comunidad Ahlul Bait, 2-5-2019).

El *hijab* implica un nivel de conflicto con la sociedad y con las instituciones en Bolivia. Por ejemplo, las hermanas son obligadas a retirarse el velo al entrar a los bancos, esto por las medidas de seguridad mínimas de estas entidades; esto no sucede si ellas toman la decisión de tomarse la foto de la cédula de identidad con velo¹⁵. Considero que es un acto de apertura al

15 El derecho de llevar velo u otra indumentaria que haga parte de la identidad de las personas es posible recién desde el 2010 con la implementación del “Reglamento para la fotografía para cédula de identidad”, Decreto 08-2010.

espacio público del islam y de lucha por la asimilación de las comunidades como parte de la sociedad. El caso de la hermana Tamara es muy interesante, porque ella, al ser funcionaria pública de un Ministerio, insistió que se le permita la utilización del *hijab* dentro de la institución y logró que se le asignara un espacio para que pudiera realizar su oración todos los días (Tamara, Isa Ibn Maryam, 20-6-2020).

También está muy presente la idea de que son más respetables por el hecho de usar el *hijab*.

Eso sí, porque los varones te tienen más respeto, no andan silbándote (...) las personas que saben que eres musulmana (Miriam, comunidad As Salam, 8-9-2019).

El *hijab* hasta este momento, en este país que no es musulmán, para mí ha representado un gran respeto de las personas hacia mí, yo nunca tuve problemas, [recibo] mucho respeto de las personas (Carla, comunidad As Salam, 15-9-2019).

Esta idea es reforzada por la comunidad. En charlas sobre la mujer y el velo, las hermanas tratan de explicar la violencia contra la mujer como resultado de la falta de respeto a sí misma y que el uso del *hijab* reduciría las violaciones. Esto refleja el conservadurismo de las comunidades; pero más que estar relacionado con la práctica islámica, es el resultado de visiones comunes en la sociedad boliviana. Es decir, existen también visiones profundamente conservadoras en las comunidades, pero no tienen una base religiosa

Por otro lado, la utilización del velo en espacios públicos es entendida por las hermanas como un acto de valentía, es algo muy valorado por ellas porque esto implica un mayor acercamiento a *Allah*; éste es el sentimiento presente en las experiencias recogidas: “Hace 15 años llevo el velo, cada día le agradezco por ser yo, una de las que eligió para llevar su corona y pido a *Allah* ser digna de su recompensa” (Tamara, comunidad Isa Ibn Mariam, 6-10-2019).

Anualmente, las hermanas de Isa Ibn Maryam celebran el Día Mundial del *hijab* el primero de febrero; organizan ferias en la comunidad o en el atrio de la Plaza San Francisco. Organizan también conversatorios entre otras actividades, con el objetivo de promover el uso del *hijab* y la conver-

sión de mujeres, todo esto con la colaboración de organizaciones como la Islamic Education Research Academy (IERA)¹⁶, dedicadas a la difusión internacional del islam.

4. Participación de la mujer

Este apartado se ha construido a partir de las observaciones realizadas durante el trabajo de campo. Se analiza, en primer lugar, qué posición ocupa la mujer al interior de la comunidad musulmana. Más adelante, se analiza el lugar que ocupa en el espacio público. Como se aprecia en la investigación, en ninguno de los dos casos la mujer está relegada o deja de cumplir un papel de liderazgo o de representación activa en su comunidad.

4.1. La mujer y la comunidad

La participación de la mujer al interior de la comunidad tiene su particularidad en Bolivia y, de hecho, entre las tres comunidades estudiadas. De acuerdo con los testimonios recogidos durante la investigación, en Bolivia, son hombres los primeros conversos y quienes fundan el núcleo inicial; pero son las mujeres quienes asumen un rol fundamental para fortalecer, institucionalizar y propiciar el crecimiento de las mismas. Son ellas quienes, por una práctica más disciplinada de la religión y por la adopción de manera permanente de las vestimentas islámicas, logran un posicionamiento público de la presencia de musulmanes en la sociedad paceña. Eso también significa que son ellas las primeras en sufrir agresiones islamóforas.

Las mujeres en las tres comunidades estudiadas son el brazo operativo y las responsables del ordenamiento de la vida comunitaria. Sin la práctica constante y el impulso de las mujeres, las comunidades no habrían alcanzado la organicidad con la que cuentan hoy en día. La participación de las mujeres en las esferas religiosas es fundamental. Históricamente, las mujeres han sido las transmisoras de la fe y son ellas las portadoras y las reproductoras de los valores religiosos, de las tradiciones y de las prácticas. Mas, a pesar de este rol, no se les ha otorgado un lugar jerárquico en la religión y se las ha recluso al ámbito doméstico (Valcárcel, 2014).

¹⁶ Organización no gubernamental fundada en Reino Unido por Abdur Rahamen Green, que se especializa en formar misioneros para hacer dawa en todo el mundo.

En el caso de la comunidad As Salam, es gracias a las hermanas Amina, Escarlet y Rahma que la comunidad ha crecido y sigue creciendo; ellas son las maestras de las nuevas conversas y el principal enlace inicial. El trato que ellas brindan, sobre todo por parte de Amina y Rahma, ha propiciado la conversión de varias hermanas; ellas también han sido guías en este proceso, siendo la organización de las mujeres la que permite el desarrollo de la comunidad. Como se mencionó, los hombres, sea por motivos laborales o académicos, no tienen el nivel de participación que tienen las mujeres. Esto no quiere decir que las mujeres no tengan una vida laboral o académica, sino más bien que para las mujeres la religión parece ser priorizada y esto se expresa en su participación permanente en la comunidad, principalmente en los espacios dedicados al estudio, porque asumen la responsabilidad de ser las educadoras de los futuros “buenos musulmanes”.

El relacionamiento entre hombres y mujeres varía de comunidad a comunidad. En el caso de la comunidad As Salam, la segregación por sexo es estricta, los hombres no pueden conversar con las mujeres y existe una división de roles por género, en los cuales las mujeres no intervienen en las labores de los hombres ni viceversa. Por ejemplo, en el desarrollo de las festividades más importantes, la asignación de roles es específica para cada sexo. Los hombres se encargan de hacer reparaciones, del trabajo físico más pesado y de hacer el sacrificio físico, mientras que las mujeres se encargan de inventariar cuestiones como, en el caso del *ramadán* (mes del ayuno), calcular cuántos hermanos y hermanas asistirán a las cenas semanales y los fines de semana. Ellas descuartizan a los animales sacrificados, clasifican la carne, limpian la mezquita y cocinan todas las semanas, mientras que los hombres solo cocinan los fines de semana. Es interesante ver cómo se desenvuelve este proceso, porque trabajan en un mismo espacio y un hermano puede estar cargando dos o tres charolas y las mujeres no tienen permitido ayudarlo, y, en todo momento, cuando hombres y mujeres hacen el trabajo, ambos miran al piso o se concentran totalmente en su actividad para evitar el contacto visual.

La asignación de roles es por sexo, pero las hermanas de la comunidad se sienten muy cómodas con estos roles domésticos en la vida comunitaria. Los roles domésticos son muy valorados, principalmente si se realizan du-

rante el *ramadán* o los *Eids* (fiestas religiosas), es decir, estos roles se ponderan a través de las bendiciones. Por ejemplo, la mujer que cocine en *ramadán* “recibe muchas bendiciones”, lo mismo quienes acondicionan la mezquita o la reparan.

Las mujeres en las tres comunidades son miembros del directorio, en parte, porque la legislación boliviana requiere la paridad de género en la directiva para la otorgación de la personería jurídica, a pesar de que tradicionalmente las comunidades islámicas deban estar solamente encabezadas por el *sheij* y el *emir* (líderes religiosos), que puede ser una sola persona. Las hermanas Escarlet, Amina y Rahma han asumido la responsabilidad y prácticamente han dedicado su vida a ser parte activa de la directiva; son ellas, en el caso de As Salam, principalmente Amina I, las que se encargan del cuidado del edificio, del pago de las cuentas, de la despensa, de ver si hay la necesidad de reparar alguna habitación, de la organización de la biblioteca y del material de difusión, de la parte administrativa en general.

En el caso de las comunidades Isa ibn Mariam y Ahlul Bait, al ser de menor tamaño en número como en infraestructura, no hay la necesidad de un brazo operativo. Son los líderes Yúsuf y Musa junto a sus esposas quienes se hacen cargo, tanto de lo administrativo como de lo religioso; también porque la mayoría de las mujeres en esta comunidad son muy jóvenes, ellas no asumen estas responsabilidades. La infraestructura no permite una segregación por sexo estricta.

4.2. *La mujer en el espacio público*

Se podría asumir que las mujeres están relegadas al ámbito doméstico de la comunidad, pero lo cierto es que son ellas, por su vestimenta y la continuidad de su práctica, las que posicionan públicamente la presencia del islam en la sociedad paceña. Si bien son generalmente los hombres quienes participan mayoritariamente de eventos internacionales, en las reuniones de las embajadas árabes o en los debates interreligiosos, la presencia de las mujeres en espacios públicos no está prohibida. De hecho, las hermanas han sido ponentes en diferentes encuentros, aunque esto varía en cada comunidad.

En el caso de la comunidad As Salam, la participación en espacios públicos de las mujeres es reducida, pero no porque se les impida hacerlo sino porque prefieren evitar posibles ataques. Aun así, las hermanas destacan como embajadoras, ya sea por el hecho de utilizar su vestimenta islámica diariamente o por sobresalir en diferentes campos como el deporte. La hermana Ruqaia es una maratonista profesional y de gran trayectoria; en 2019, en Rosario-Argentina, fue jurado en los Juegos Suramericanos, evento en el que participó con *hijab*. Por su parte, la hermana Dana es entrenadora de artes marciales y participa en torneos usando *hijab*. Las hermanas Amina II y Escarlet fueron parte de las mesas de trabajo para la Ley de libertad de culto en 2019. También son las mujeres las que aparecen en reportajes de periódicos realizados recientemente (2020-2021) en los que comparten su experiencia personal dentro de la religión, y son portavoces de la institución.

En el caso de las comunidades Isa Ibn Mariam y Ahlul Bait, la práctica de las mujeres es también más constante en comparación con la mayoría de los hombres. Se permite que exista una vida comunitaria. Además, en estas comunidades, se promueve la participación pública de las mujeres: son ellas quienes son enviadas a entrevistas, también realizan actividades para el Día Internacional del *Hijab*. Particularmente en el caso de Isa Ibn Maryam, una figura muy importante que es referente para todas las hermanas es la hermana Tamara, quien es descrita como alguien dominante; su vida matrimonial es tomada como ejemplo de matrimonio islámico; es un referente de fortaleza, por la relación de poder que mantiene sobre su marido y por su desenvolvimiento en espacios públicos, como mencionamos anteriormente, en el Ministerio, en las actividades de *dawa* y por su activismo en pro de visibilizar y promover la participación de las hermanas en la vida comunitaria y en la vida pública.

Por último, en la comunidad Ahlul Bait, ha sido la hermana Fátima quien ha propiciado mayor visibilidad para esta comunidad. A pesar de ser la más pequeña, ha recibido más atención, sobre todo por la publicidad que hace en los diversos artículos de prensa que publica el periódico *La Razón* (ver, por ejemplo, Fernández, 2018; Ramírez, 2013) en los que describe ideas de los libros de Fátima, como *El islam de tras del velo* (2017), por

lo menos una vez al año, sobre el islam y la geopolítica o sobre la mujer en el islam, así como por participar del activismo por la paz en Medio Oriente. Por este motivo, ha sufrido agresiones verbales por parte de cristianos evangélicos en diferentes ocasiones.

En este apartado, se hace evidente cómo el peso simbólico, el proceso de islamización del cuerpo, posiciona el cuerpo de las mujeres musulmanas en el ojo público, soportando ellas la carga de la construcción identitaria de las comunidades y su visibilización como oferta en el campo religioso paceño, exponiéndolas a ser blanco de ataques islamófobos e incentivando el acercamiento de más mujeres a las comunidades.

DISCUSIÓN

La mujer en el islam se ha constituido en un tema polémico, y, dado el contexto actual, existe una disputa teórica y política que ha construido un imaginario existente sobre ella. Es ineludible comprender la presencia mayoritaria de éstas en las comunidades estudiadas, dado que, al momento de entender la situación de la mujer en el islam, hay dos corrientes de interpretación: la demonización y la idealización (Valcárcel, 2014, p. 141). La primera es una interpretación sesgada por la mirada occidental, que ve en la religión un obstáculo que se remite a las relaciones de poder desiguales entre hombres y mujeres dentro del mundo árabe-islámico, cuya solución es el abandono de la religión, y por la expansión de un proyecto en el que “se presenta al feminismo blanco, secular de origen occidental como el único que puede brindar las herramientas para su liberación” (Adlbi, 2016, p. 113; Valcárcel y Rivera, 2014), mientras que la “idealización de la desigualdad” supone al islam como emancipador y libertario para las mujeres, al otorgarles derechos civiles (aborto, divorcio, propiedad) y religiosos, vinculando el trato ético a las mujeres con la salvación. Esto es un hecho probado por diversas fuentes históricas y coránicas, aunque muchos de los derechos otorgados a las mujeres perpetúan roles de género obligatorios. Estas visiones desoyen las experiencias de las mujeres practicantes. De acuerdo con los testimonios recogidos, la perspectiva de idealización (de la desigualdad) está muy presente en las comunidades, pero es un discurso

que es construido por las hermanas de las comunidades musulmanas, desde la interpretación doctrinal e histórica del islam.

Por estas nociones tan marcadas sobre cómo se aborda y cómo se comprende la presencia de la mujer en el islam, es necesario superar los estereotipos de “la presunta sumisión de la mujer” y la islamofobia de género (Adlbi, 2016), que enfrentan tácitamente al mundo occidental con el mundo islámico como irreconciliables, particularmente por la disputa de los derechos de la mujer. En esta disputa discursiva, la sociedad occidental se asume como la más adelantada en materia de derechos, cuando cotidianamente vemos la flagrante violación de los derechos humanos de las mujeres, y se presenta al mundo islámico como el enemigo de las libertades. Es preciso comprender que el mundo islámico y el islam es ampliamente heterogéneo, diverso y sobre todo flexible, permitiendo la inmersión de estas comunidades religiosas en sociedades occidentales de manera exitosa; incluso, va ganando terreno en el espacio público.

Este trabajo aporta a la superación de estos prejuicios, que giran en torno a una presunta sumisión de las mujeres, no solo en el islam sino en espacios religiosos en general, a la vez que evidencia que las reflexiones doctrinales son necesarias para la comprensión holística de la influencia de lo religioso sobre la vida social concreta, para el caso de la sociedad boliviana. A ello se suma el análisis de las experiencias concretas de las hermanas conversas, y permite observar la flexibilidad de los sistemas religiosos de adaptarse y tomar la forma que los sujetos requieren en su realidad concreta.

CONCLUSIONES

Si bien el tema central de la investigación fue comprender los procesos de conversión al islam, desde las primeras observaciones, la presencia mayoritaria de las mujeres en las comunidades cobró relevancia, y este tópico se constituyó en un objetivo específico. A partir de ello fue posible construir un aporte descriptivo sobre cómo las mujeres vivencian el islam y lo emplean como una herramienta de reivindicación que les otorga un lugar central en la comunidad, al mismo tiempo que funciona como una forma de perpetuación de roles de género sexistas con connotaciones sagradas; este carácter dicotómico responde a esta demonización e idealización del

islam (Valcárcel, 2014) y sitúa a las mujeres musulmanas como carentes de agencia en estos debates que se enmarcan en la lucha entre el mundo islámico con Occidente, por enarbolar los derechos de las mujeres como una expresión de la modernidad y superioridad moral (Adlbi, 2016). La práctica islámica en Bolivia no es ajena a esta disputa, y es muy importante el rol activo que van a tomar las mujeres para disputar estos derechos, apropiarlos e interiorizarlos.

Se considera evidente que las religiones tienen un rol definitorio sobre la percepción de las mujeres y sobre las mujeres; por esto, las reflexiones teológicas adquieren un rol central como posible herramienta de emancipación que es posible por los esfuerzos de hacer interpretaciones con perspectiva de género de la doctrina. Cada comunidad y cada hermana a su manera han construido reflexiones y negociado su práctica religiosa con su realidad y sus necesidades concretas, permitiéndole construir su identidad particular de manera activa, superando las visiones occidentales que señalan a la sujeta creyente como incapaz de agencia. Son ellas, las hermanas conversas, quienes, a partir del estudio activo, tanto doctrinal como histórico, desde perspectivas emancipadoras, han dotado a las figuras femeninas dentro del islam de un sentido de independencia y fortaleza sustentado en la religión, que ha sido asumido como ejemplo a seguir y como una forma de perfeccionamiento de su práctica religiosa.

Es necesario comprender que el “mundo islámico”, es profundamente complejo y heterogéneo y las interpretaciones realizadas son posibles por tres razones. Primero, el estudio de la doctrina en la ciudad de La Paz-Bolivia no está atravesado por interpretaciones culturalistas propias de países islámicos; como señala Geertz (1994), la masificación de la religión en diferentes territorios atraviesa por un proceso de adaptación y resulta en una práctica particular propia del contexto, es decir, la religión se adapta al contexto boliviano logrando una desetnitización efectiva (Taboada, 2010). Segundo, como resultado de esta ausencia de un islam cultural, las hermanas en las comunidades concretas deben remitirse a las fuentes originales, y, al ser este ejercicio realizado entre mujeres, se abre la posibilidad de hacer interpretaciones positivas en torno a los ideales de mujer. Finalmente, como explica Rivera (2015), existe el proyecto de la nueva teología islámi-

ca, que se traduce en material proselitista que busca resaltar los aspectos más “modernos y positivos” del islam, y las comunidades son receptoras de estos materiales y los interiorizan.

Por otra parte, a pesar de que se produzca un discurso que resalte la centralidad de la mujer en la historia y la doctrina islámica, e incluso dotado de un componente político, el deseo personal de cada hermana de ser madre y esposa propio de la sociedad boliviana, deseo alimentado por las nociones de la nueva teología islámica que busca que las mujeres se asuman en el rol de la “compañera ilustrada”, termina por restar importancia en la vida de las hermanas las nociones recuperadas de agenciamiento; toma, entonces, centralidad el rol tradicional y la defensa de estructuras conservadoras, poniendo a la familia como base de estas comunidades, que no llega a diferenciarse sustancialmente de los ideales que defienden partidos/organizaciones religiosas reaccionarias y las estrategias de los mismos. De todos modos, también es resaltante el hecho de que permanentemente se valoren más las tareas de cuidado que las tareas de reproducción de la riqueza.

Esta multitud de elementos que atraviesan a las mujeres en los sistemas religiosos evidencia cómo las religiones se van a transformar y resignificar de un espacio geográfico a otro. No podríamos negar que el islam ha sido y es un elemento a través del cual las mujeres son oprimidas en Medio Oriente, debido a las interpretaciones fundamentalistas hechas por radicales; pero en la región, y no solo desde la experiencia boliviana, adquiere para muchas mujeres un carácter emancipatorio. Por otra parte, consideramos que merece una reflexión más profunda el comprender cómo es que, desde el espacio de origen o predominancia islámica como Arabia Saudita e Irán, se va a emanar un discurso positivo sobre la mujer aun cuando pueden ser países cuyos códigos de conducta atentan contra la vida de las mujeres, y en otras regiones la doctrina islámica se nutre de valores progresistas más o menos feministas y de izquierda. Esto impacta positivamente en la vida de las mujeres conversas.

REFERENCIAS

- Adlbi, Sirin (2016). *La cárcel del feminismo hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- American Foreign Policy Council, AFPC (2020). *World Almanac of Islamism*. Washington: AFPC. Recuperado de <https://www.afpc.org/publications/books/world-almanac-of-islamism-2021-web-update>
- Al Hashimi, Muhammad 'Ali (2004). *La verdadera personalidad de la mujer musulmana*. Arabia Saudita: Islamic Publishing House.
- Al-Sheha, Abdul-Rahman (2011). *La mujer en el islam: refutando los prejuicios más comunes*. Rabwah, Pakistán: Islam House.
- Al-Qwidi, Maha (2002). *Understanding the stages of conversion to Islam the Voices of British converts*. [Tesis de PHD de Estudios Teológicos y Religiosos]. University of Leeds, Leeds. Recuperado de https://etheses.whiterose.ac.uk/485/1/uk_bl_ethos_250876.pdf
- Amway, Carol (2006). *Hijas del otro sendero: testimonios de nuevas musulmanas, experiencia de mujeres norteamericanas que abrazaron el islam*. Qom, Irán: Fundación Cultural de Oriente.
- Argueta Pérez Coronado, Inés (2021). Las trayectorias de incorporación al islam en la Ciudad de México, el CECM y la comunidad sufi. *Antropología Americana*, 6(11), 113-146. Recuperado de <https://revistasipgh.org/index.php/anam/article/view/755>
- Arnold, Denise (2006). Metodologías en las ciencias sociales en la Bolivia postcolonial: reflexiones sobre el análisis de los datos en su contexto. En Mario Yapu (coord.), *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas* (pp. 3-115). La Paz: Universidad PIEB.
- Asad, Talal (1993). The Construction of Religion as an Anthropological Category (Emanuel Ramos, trad.). En *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (pp. 27-54). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asbún, Alberto (2000). *La migración árabe y su descendencia*. Santa Cruz: Landívar.
- Berger, Peter (1969). *El dosel sagrado, para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Bowen, Patrick D. (2009). Conversion to Islam in the United States: A Case Study in Denver, Colorado. *Intermountain West Journal of Religious Studies*, 1, núm. 1 (pp. 40-64). Recuperado de <https://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=imwjjournal>.
- Böz, Tuba (2012). Religious Conversion: An Ethnographic Analysis. *Alternatives Turkish journal of international relations-Istanbul* (pp. 50-59). Recuperado de 2021, de <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/19296>.
- Castellanos, Diego (2010). *El islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad*. Bogotá: CETRE-Universidad del Rosario. Recuperado de https://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/11084/El%20Islam%20en%20Bogota_ok.pdf
- Chambi, Roberto (2013). *Construyendo nuestra identidad: el islam y los musulmanes en el Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Asiabol.
- Chuquimia, Leny (24 de marzo de 2015). Decomisan 60 ovejas que iban a ser sacrificadas en una mezquita. *Página Siete*. Recuperado de <https://www.paginasiete.bo/sociedad/decomisan-60-ovejas-que-iban-a-ser-sacrificadas-en-una-mezquita-DKPS71261>
- Dianteill, Erwan, y Löwy, Michael (2009). *Sociologías y religión: aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Manantial.
- Efe (26 de noviembre de 2009). Denuncian que obligan a usar velo a enfermeras. *Los Tiempos*. Recuperado de <https://acortar.link/I2gmek>
- Fernández, Claudia (1 de agosto de 2018). Ellas eligieron convertirse al Islam. *La Razón*. Recuperado de <https://acortar.link/Gomick>
- Flores, Saúl (2008). *El retorno al Mundo* [Tesis de Licenciatura en Sociología]. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- Frias, Amanda (2022). *La comunidad de Allah: Procesos de conversión y dinámicas sociales de la comunidad islámica de la ciudad de La Paz* [Tesis de Licenciatura en Sociología]. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- Foucault, Michel (2008). *Tecnologías del yo y textos afines*. Buenos Aires: Paidós.
- Geertz, Clifford (1994). *Observando el islam: desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia* (Alberto López Bargados, trad.). Barcelona: Paidós.
- Giddens, Anthony (2013). *Sociología* (7.^a ed.). Madrid: Alianza.

- Khoury, Adel-Th. (1981). *Los fundamentos del islam* (Claudio Gancho, trad.). Barcelona: Herder.
- Kepel, Gilles (2017) *Yihad: Expansión y declive del islamismo* (Marga Latorre, trad.). Barcelona: Península.
- Köse, Ali (1994). *Conversion to Islam: a study of native British converts*. London: King's College. Recuperado de [https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/theses/conversion-to-islam--a-study-of-native-british-converts\(1d25f982-fc90-49c0-8a3b-dacdffddc178\).html](https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/theses/conversion-to-islam--a-study-of-native-british-converts(1d25f982-fc90-49c0-8a3b-dacdffddc178).html).
- McGuire, Meredith (2002). *Religion: the Social Context*. United States of America: Belmont: Wadsworth Tomson Learning.
- Montenegro, Silvia *et al.* (2007). *Pensar: epistemología, política y ciencias sociales*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Montenegro, Silvia (2015). Formas de adhesión al islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra -islámico. *Horizonte*, 13(38), 674-705. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/13507>
- Mutahhari, Muhammad (2012). *Los derechos de la mujer en el islam*. República islámica de Irán: Editorial Elhame Shargh.
- Ochoa O., Fanny (2012). ¿Qué dice el islam sobre María? *Albertus Magnus*, 4(2), 211-216.
- Prado, Amalia (1997). *Dios es evangelista, ¿no?* La Paz: Plural.
- Ramírez, Ana María (4 de agosto de 2013). Ramadán, ayuno de cuerpo y alma. *La Razón*. Recuperado de <https://acortar.link/vYy1CF>
- Rambo, Lewis (1993). *Understanding Religious Conversion*. New Haven-United States Yale University Press. Recuperado de <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300065152/understanding-religious-conversion/>.
- Rivera, Alejandra (2015). Relatos hermenéuticos y activismo feminista en el islam: hacia una teología de la mujer musulmana como sujeta política. *Mandrágora*, 21(21), 19-45. doi:10.15603/2176-0985/mandragora.v21n21p19-45
- Said, Edward (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Liberduplex.
- Spedding, Alison (coord.) (2004). *Gracias a Dios y a los Achachilas: ensayos sobre sociología de la religión en los Andes*. La Paz: ISEAT.

- Taboada, Hernán (2010). El islam en América del siglo XX al XXI. *Estudios* N.º extra, (1), 15-34. Especial. Recuperado de <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/49227/44279>.
- Vaca, Mery (26 de noviembre de 2009). Velo islámico en Bolivia. *BBC News*. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/america_latina/2009/11/091126_2328_bolivia_islam_gm
- Vagni, Juan (2015). Comunidades islámicas en Argentina: nueva visibilidad y representaciones. *XIII Congreso latinoamericano de estudios de Asia y África*. Buenos Aires.
- Valcárcel, Mayra (2014). “Sierva de Allah”: cuerpo, género e islam. *Cultura y Religión*, 8(2), 54-82. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/52254>.
- Valcárcel, Mayra, y Rivera Al (2014). Feminismo, identidad e islam: estrategias y desafíos en un mundo transnacional. *Tabula Rasa*, (21), 139-164. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/51309>.
- Varela, Nuria (2008). *Feminismo para principiantes*. Madrid: Planeta.

Pastoreo de camélidos y organización territorial en la
comunidad originaria de Chacaltaya
Camelid grazing and territorial organization in the free
community of Chacaltaya

Wilson Poma

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Quito, Ecuador

E-mail: wpomafl@flacso.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7459-7397>

Fecha de recepción: 24 de febrero de 2024

Fecha de aprobación: 2 de abril de 2024

* Declaro no tener ningún tipo de conflicto de intereses que haya influido en mi artículo.

Resumen: La comunidad campesina no es una organización detenida en el tiempo, es una organización dinámica que apuesta a emprender, a especializarse en diferentes ramas del agro, en ganadería, en lechería, en camélidos y otros. La comunidad originaria de Chacaltaya, en el departamento de La Paz, Bolivia, tiene una larga trayectoria –desde 1853– en la crianza de camélidos (llamas y alpacas) y esta actividad repercute en su organización territorial. El artículo pretende conocer la organización territorial de una comunidad especializada en la crianza de camélidos. Para esto, metodológicamente, se optó por un trabajo cualitativo-etnográfico, acompañado de entrevistas informales y seguimiento de casos. Estos son el fundamento empírico de los hallazgos, donde se presentarán mapas a partir de un mapeo social. El artículo concluye, con base en los hallazgos, que Chacaltaya mantiene una organización territorial basada en *sayañas* familiares y áreas compartidas; esta posesión es dinámica, ya que las dimensiones/fronteras entre *sayañas* y áreas compartidas son definidas por el uso continuo, lo cual llega a proteger y poner en vigencia límites tanto familiares como comunales.

Palabras clave: Comunidad Chacaltaya, pastoreo de camélidos, organización territorial, tenencia de tierras, La Paz-Bolivia.

Abstract: The peasant community is not an organization frozen in time, it is a dynamic organization that is committed to entrepreneurship, specializing in different branches of agriculture, in livestock, dairy, camelids and others. The free community of Chacaltaya, in the State La Paz, Bolivia, has a long history - since 1853 - in raising camelids (llamas and alpacas) and this activity has an impact on its territorial organization. The article aims to understand the territorial organization of a community specialized in camelid breeding. For this, methodologically, a qualitative-ethnographic approach was used, accompanied by informal interviews and case monitoring. These are the empirical foundation of the findings, where maps will be presented based on social mapping. The article concludes, based on the findings, that Chacaltaya maintains a territorial organization based on family *sayañas* and shared areas. This possession is dynamic, since the dimensions/borders between *sayañas* and shared areas are defined by continuous use, which comes to protect and enforce family and communal boundaries.

Keywords: Chacaltaya community, livestock grazing, territorial organization, land tenure, La Paz-Bolivia.

INTRODUCCIÓN

Una tarde, en el ocaso del día, en la comunidad originaria de Chacaltaya, los vientos fríos del invierno de mayo (2019) indican la hora de regreso de *tamas*¹ o hatos de alpacas y llamas guiadas por sus pastores. Doña Regina, pastora de 66 años (2019) oriunda de Chacaltaya, guía a sus animales con notable habilidad en el quehacer pastoril. Animales, pastora y su perro –denominado “Salchicha”– caminan con dirección a su residencia. La familia de doña Regina tiene alrededor de 230 cabezas, entre ejemplares juveniles y adultos. En el trayecto, y durante mi trabajo etnográfico, intento ayudar a guiarlos –alzando la mano y silbando–, pero los animales huyen asustados de mis intentos. En ese momento, puedo notar que caminar junto con estos animales requiere adquirir habilidades, como el tacto o la sensibilidad para saber cómo uno debe dirigirse a ellos y obtener su atención, o saber qué tipo de pastos o forrajes son los adecuados para consumir. Adquirir estos conocimientos sobre el cuidado de estos tranquilos y dóciles animales, como saber sobre estas rutas y lugares con pasturas adecuadas denota un conocimiento sobresaliente y particular dentro de la variedad de comunidades campesinas. A la vista extraña y superficial, pareciera no tener dificultad liberarlos de su corral y guiarlos, pero hacerlo de forma eficiente requiere de un conocimiento que, en la comunidad de Chacaltaya, se transmite en la práctica cotidiana, en el ciclo vital de cada comunario y comunaria, de generación a generación. Se debe considerar también que en Chacaltaya cada familia, cada pastor o pastora, sabe dónde puede y debe pastar a sus camélidos.

Algunos estudios sobre comunidades pastoras como los de Schulte (1999), Arnold y Yapita (1998), E. Torres (2011) y Medinaceli (2005), son investigaciones que tienden a ser influyentes, principalmente, por realizarse en el occidente boliviano. Sin embargo, ninguna de estas investigaciones aborda el tema de la tenencia de tierras². Esta limitación puede atribuirse, esencial-

1 Término usado por la disciplina agronómica para especificar el rebaño o conjunto de camélidos.

2 En general, pensando en la sociología rural boliviana, la investigación sobre tenencia de tierras es escasa, ya que las últimas investigaciones (tesis de grado) datan de 1994 y 2020 (Cala, 1994; Poma, 2020). Esta situación es generada de la precaria forma de establecer límites al interior de los diferentes órganos subnacionales.

mente, a dos motivos: el primero puede ser la renuencia de los informantes o grupo social a hablar sobre sus límites y posesión de tierras (Spedding y Llanos, 1999); el segundo está relacionado con suponer que, al hablar de pastoreo, se está hablando de tierras de uso compartido, como las *aynoqas*, sugiriendo que los animales de pastoreo pueden comer “cualquier pasto”, como las pasturas de tierras agrícolas en reposo (Rivera, 1992); de esta manera, se invisibiliza a comunidades que se especializan en el pastoreo.

Este artículo pretende actualizar el conocimiento sobre la tenencia de tierras en una comunidad pastora, esto con el objetivo central de conocer la organización territorial de Chacaltaya. Este objetivo se logró a partir de observar y analizar la vida cotidiana de familias pastoras y el uso de sus espacios de pastoreo –los cuales abarcan todo el territorio de la comunidad–. El sustento empírico de los hallazgos proviene de la investigación denominada: “*Qarwa thaki*: acceso y tenencia de tierras para el pastoreo de camélidos: estudio de caso comunidad originaria de Chacaltaya”, realizada desde el año 2016 hasta el 2019, para acceder al título en Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz-Bolivia)³.

En este marco, el contenido del presente artículo se organiza en los siguientes apartados: un acercamiento teórico breve sobre la temática, una descripción concreta de la comunidad de Chacaltaya, seguida de la metodología, hallazgos empíricos, discusión –que el estudio pretende abrir– y conclusiones.

ESTADO DEL ARTE Y ACERCAMIENTO CONCEPTUAL

En este apartado, exploramos lo que se conoce sobre el pastoreo de camélidos en Bolivia, pretendiendo comprender cómo la comunidad pastoril fue adquiriendo particularidades al interior de la variedad de comunidades campesinas. En este sentido, se intentará posicionar, definir y diferenciar a la comunidad pastora de otras comunidades agrícolas. Esto para comprender que, a partir de esta especialización pastora, se genera una tenencia de tierras distinta de las comunidades rurales estudiadas.

3 La investigación contó con la tutoría de la PhD. Alison Spedding Pallet, docente titular de la Carrera de Sociología.

Con respecto a los camélidos y la comunidad en Bolivia, disciplinas como la historia, la arqueología y la antropología concuerdan en la larga trayectoria que tiene la actividad camélida en la región. Reconocen, primeramente, que estos camélidos son especies nativas de la región; hace más de 30 millones de años, su antepasado *Poebrotherium* –en la era del Mioceno– sufrió una serie de cambios morfológicos a causa del cambio de dieta por su desplazamiento a la región Sur del planeta –hoy Sudamérica– (Ayala Vargas, 2018). Con el pasar del tiempo y por cambios geográficos, se distinguen dos grandes familias de la especie camélida: *Vicugna* y *Lama*, siendo las subespecies nativas de Sudamérica. Tanto la llama (*Lama glama*) como la alpaca (*Vicugna pacos*) son subespecies que tienen parecidos en el fenotipo camélido; sin embargo, tienen particularidades en su dieta y hábitat apropiado (Icuña, 2015); cabe notar que pueden vivir fuera de su hábitat y comer diferentes plantas, pero a costa de su adecuado desarrollo morfológico como especie.

Perú y Bolivia son los máximos representantes en la crianza de camélidos sudamericanos de la región (H. Torres y Puig, 2012); alrededor de estos calmados y peculiares animales, se constituyeron comunidades que lograron domesticarlos, y su crianza se posiciona como su principal actividad económica. Existen familias pastoras registradas y situadas desde la época precolonial, colonial y principios de lo nacional en Bolivia (Platt, 2016). Principalmente, existen registros eclesiásticos de su presencia constante en la época de los señoríos aymaras y quechuas dispersos alrededor de los centros mineros (Platt, Bouysse-Cassagne y Harris, 2006). Investigaciones en Bolivia registran su crianza para usarlos como un medio de transporte de productos. Se destaca principalmente la circulación en caravanas de llamas entre las ciudades de Oruro, Potosí y La Paz; este recorrido troncal se debe al establecimiento de la explotación minera y demanda de productos en estas poblaciones (Platt y Quisbert, 2010; Medinaceli, 2015). Sariris o caminantes llameros es el denominativo para estos comunarios, que comerciaron productos durante la precolonia, la colonia e inicios de la República. Estas familias comuneras toman importancia en ese tiempo al ser comerciantes de productos entre mercados de distintos pisos ecológicos y de distinta producción. Por ejemplo, se habla de la conocida ruta de la

sal, que desde el salar de Uyuni, en Potosí, se trasladaba a las ciudades de Oruro y La Paz y otros mercados lejanos (Iñiguez y Alem 1996). Se trataba de trayectos largos que solo animales fuertes y eficientes en el consumo de agua como la llama podrían hacerlo.

Ximena Medinaceli (2015) es enfática al considerar que las comunidades de pastores –sariris– tienen un largo trayecto histórico y participación activa en la constitución de la sociedad boliviana, diferente de la participación de otras comunidades. Aunque la autora no profundiza su investigación, no nos indica sobre las formas de pastoreo y costumbres propias de este tipo de comunidades. A contrapunto, Flores Ochoa y Kobayashi (2000) nos revelan indicios importantes sobre cómo en este tipo de comunidades –en festejos, bautizos, matrimonios y otros–, los regalos suelen ser ejemplares de llama o alpaca; nos cuentan cómo se realizan ritos como el “*tikaraña*” (puesta de arete) a los ejemplares juveniles; o la misma clasificación de ejemplares “*jañacho*” (reproductor); y, por último, se refieren al control sanitario que cada familia llega a tener en los corrales y su residencia.

Emma Torres (2011) afirma que el pastoreo, así como las comunidades que se especializan en éste, tienden a mantener particularidades en las formas de organización, considerando que estas comunidades tienden a manejar o administrar sus espacios de pastoreo según la temporada del año, como pastizales que son de uso compartido para las familias y sus animales. En la población altiplánica en el noroeste de La Paz, Palcoco, es posible esto por la existencia de *anacas* (chozas) donde habitan temporalmente pastores de distintas familias. En este sentido, se resalta que la *anaca*, la casa o la residencia de la familia pastora, se encuentra ligada a la administración de los pastizales. En este marco, estamos ante cronogramas –establecidos por la costumbre– para ocupar espacios de pastoreo y una residencia eventual que cada comunidad va organizando según sus particularidades culturales, geográficas, tenencia de animales, organización social y otros. Concluimos mencionando que el pastoreo puede tener diferentes dimensiones de análisis: una, sobre la construcción social de la comunidad, por ser su actividad económica; otra, referida al control del territorio familiar, por ampliar el alcance de la residencia; y a nivel comunidad, referido a que este manejo de pastizales llega a lugares alejados de la estancia comunal.

Con respecto a la tenencia de tierras en comunidades pastoriles, lo primero que podemos afirmar es que la comunidad –llámese indígena, originaria, campesina, incluso la llamada intercultural– es en esencia una institución político-social de carácter territorial. Son comunidades que se forman a partir de una base social, pero establecidas e instaladas en un espacio geográfico; establecen su territorio desde sus estancias familiares, que pueden estar dispersas y articuladas por la historia, la cultura o el parentesco que comparten (Arnold y Yapita, 1998). Silvia Rivera (2010) y Xavier Izko (1986) afirman que en las comunidades del occidente boliviano existen dos formas predominantes de tenencia de la tierra; *sayañas* y *aynoqas*. Las *sayañas* son conocidas como el solar campesino, son tierras de uso agrícola y pastoreo eventual de una familia; y las *aynoqas* son consideradas tierras de uso agrícola/pastoril compartido, las cuales se encuentran administradas por la dirigencia comunal.

William Carter y Mauricio Mamani (1982) afirman que estas *sayañas* están a nombre del antepasado que pudo establecerlas y se van dividiendo entre sus descendientes varones. Es decir, supone dos cosas: por un lado, una inevitable reducción en la dimensión de tierra; por otro lado, la exclusión de herederas legítimas. Estas tierras delimitadas contienen la residencia de la unidad doméstica y tienden a ser, en términos de Carter (1967), las tierras mejor regadas, las más fértiles y las cubiertas con los mejores pastos.

Sin embargo, lo escrito sobre tenencia de tierra, en las investigaciones revisadas, se refiere a comunidades que pastorean y tienen agricultura. Y esto tiende a generalizar el conocimiento de la variedad de comunidades campesinas, porque hace presumir que las comunidades que solamente pastorean organizan su tierra de forma colectiva y que la distribución de tierra para la residencia familiar favorece a varones.

Concluiremos esta revisión breve sobre el pastoreo de camélidos y tenencia de tierra afirmando que, por el recorrido histórico y las características de estos camélidos, como el hábitat favorable para su desarrollo (en promedio de 3.500 msnm) existen comunidades que se especializaron en su crianza. Entonces, una comunidad pastoril es aquella que, por las condiciones geográficas, e histórico-coyunturales, se especializaron, y la mayoría de sus costumbres toman en cuenta la presencia de estos camélidos. Por

otro lado, el pastoreo influye en el vivir de las familias y la comunidad; consecuentemente, influyendo también en la organización territorial desde el uso para establecer sus estancias y el uso de los espacios de pastoreo.

METODOLOGÍA

La investigación sobre la comunidad Chacaltaya fue analizada por un “investigador nativo” y supone una posición cercana; pero con dos particularidades: primero, siguiendo a Bourdieu (2004), esta situación representa un reto para el investigador, al intentar objetivar el universo propio, ya que se puede normalizar estructuras, instituciones o comportamientos sociales propios de la comunidad; y segundo, en lo referido a las *condiciones sociales de posibilidad* (Bourdieu, 2009) que tiene un investigador nativo; en este sentido, se tiene que estar consciente de su ubicación en el espacio social concreto para valorar posibilidades y limitaciones en el acceso a la información, considerando que el investigador se encuentra en un entorno donde lo conocen, saben de su vida y de su familia.

Una de las principales preguntas para emprender esta investigación fue: ¿cuál puede ser el resultado y los retos de hacer una investigación en el espacio social ya conocido? Realizar esta pregunta es de suma importancia al momento de enfrentar el escenario con las personas investigadas. “Quiero investigar el territorio de Chacaltaya” fue la respuesta primigenia del investigador, y surge otra pregunta: ¿cómo puedo saber de eso? La respuesta a esta pregunta se resolvió, durante el trabajo *reflexivo en la etnografía* (Guber, 2019), cuando se apreció el potencial que el pastoreo de camélidos tiene para conocer el territorio de Chacaltaya. Es decir, una actividad cotidiana y en apariencia sencilla como el pastorear puede tener repercusiones mayores, como elevar el análisis para comprender la organización territorial.

En concordancia con lo mencionado, el enfoque de la investigación esencialmente fue cualitativo-etnográfico. Se toma en cuenta lo que Simmel (2018) recomienda en estos casos, que es situarnos cerca para así atestiguar y registrar la información con más precisión; ver a detalle cómo cada individuo se destaca; en el actuar, lo particular surge de forma espontánea para luego –en el análisis– la imagen, lo escrito, el recuerdo, en sí, todo lo

registrado, toma sentido para la interpretación de una sociedad con matiz propio.

Tomando en cuenta la posición del investigador, las características del pastoreo y su repercusión en la organización territorial, desde el trabajo etnográfico, la información expuesta proviene del cuaderno de campo, de un seguimiento a 15 familias⁴ pastoras –enfocándonos en el/la pastora experimentada– y entrevistas informales. Este seguimiento inició el año 2016, realizando visitas eventuales durante actividades comunales como asambleas, trabajos comunales y festejos. Luego, el año 2017, se realizaron visitas de largo aliento –de dos a tres semanas– para realizar el trabajo etnográfico con familias pastoras.

Por otro lado, para presentar los hallazgos, se trabajaron mapas georreferenciados; estas referencias son trabajadas a partir del Plano Catastral Provisional 020101491001 (2015) de la regional del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), La Paz, sobreponiéndolas a imágenes satelitales Bing⁵. Con esos datos, se elaboró un *mapa base* y se realizó un *mapeo social* con comunarios y comunarias (Montoya Arango, 2007). Una vez tomados los datos en campo, se digitalizaron las áreas y zonas señaladas por los informantes para elaborar shp's⁶ y, con ayuda del programa ArcGIS 10.316, se presentan mapas con el objetivo de apreciar las condiciones del espacio. Estas condiciones del espacio suelen ser determinantes para la organización del territorio y sus límites sociales.

HALLAZGOS

1. Ubicación y caracterización

La comunidad originaria de Chacaltaya se encuentra a 21 km al norte de la ciudad de La Paz, Bolivia, está situada en la naciente del río Choqueyapu, a una altura promedio de 4.400 msnm. Tiene una superficie de 7.117,679 hectáreas registradas, hay 400 personas afiliadas, 151 personas residen de manera permanente en la comunidad, según el Instituto Nacio-

4 La definición usada de familia es de carácter extenso, ya que estas familias tienen más de dos unidades domésticas (Spedding, 2003).

5 Imágenes rásteres satelitales de alta definición y georreferenciadas.

6 Formato Shapefile (Shp) para almacenar datos espaciales como polígonos, líneas o formas dibujadas en el trabajo de campo y sobrepuestas de forma digital en el mapa base.

nal de Estadísticas (INE, 2012). Entonces, proporcionalmente, la relación entre población y extensión territorial tiene una desproporción significativa. Esta situación de Chacaltaya, como veremos, tiene que ver mucho con el pastoreo de camélidos y la cantidad de ejemplares que cada familia tiene. En esta comunidad, el pastoreo es la única actividad en el agro.

Lo que actualmente se denomina comunidad originaria de Chacaltaya fue parte de la exhacienda de Achachicala (provincia Murillo); pero en la época de la Reforma Agraria no se pudo concretar una titulación por la insuficiencia poblacional. Según los testimonios, la comunidad fue parte de la hacienda; sin embargo, los comunarios no trabajaron en pongueaje sino, como lo afirmó Platt (1987), rendían tributo con productos: estiércol como combustible, lana y carne de sus camélidos. Por otra parte, se debe tomar en cuenta lo que menciona William Carter (1967) con relación a las limitaciones de acción que una hacienda tiene, considerando que estamos hablando de extensiones grandes donde comunidades realizan sus actividades en lugares dispersos o lejanos.

Al no contar con algún título de propiedad, desde el año 2009, Chacaltaya inicia un proceso de titulación bajo la modalidad de tierras comunarias de origen (TCO). Este proceso concluye el año 2022, año en el cual Chacaltaya tiene la posesión formal. El polígono titulado es el que se presenta en las figuras siguientes, donde se reconoce la propiedad colectiva y no las subdivisiones en parcelas. Sin embargo, Chacaltaya organiza su territorio guiada por su larga tradición en la crianza de camélidos.

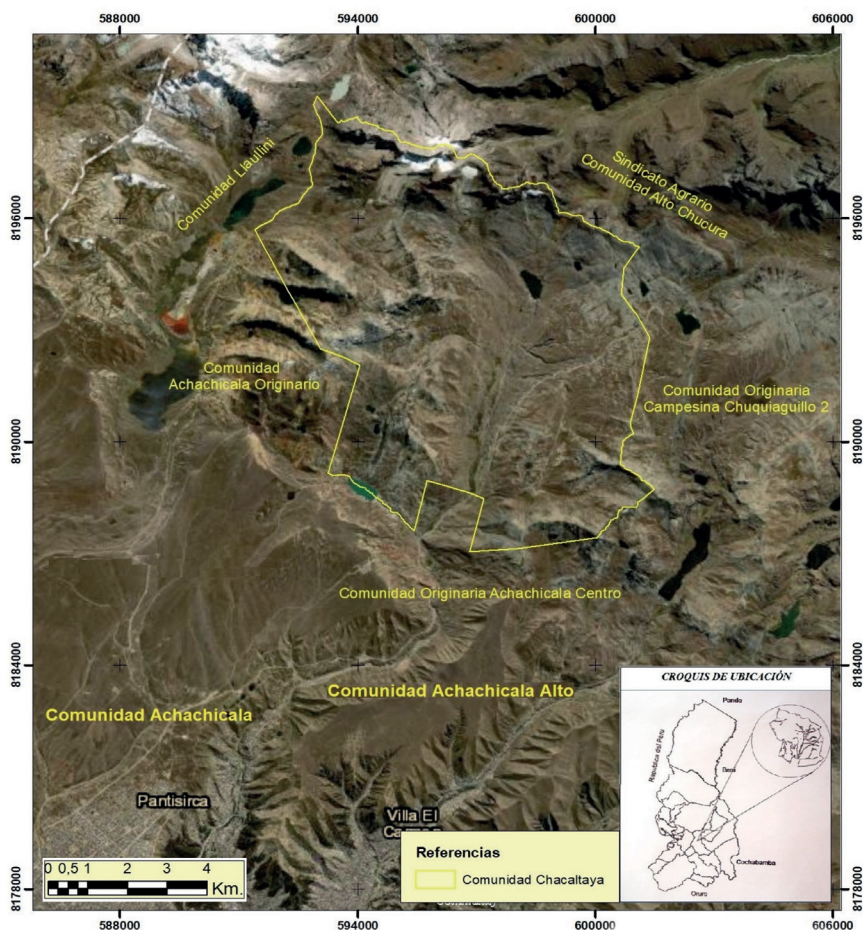
Albó y Ramón Valarezo (1994) nos hablan de comunarias y comunarios que cabalgan entre dos mundos, es decir, que viven entre la ciudad y su comunidad. Y como se puede identificar en la figura 1, a pesar de la cercanía geográfica entre Chacaltaya y las ciudades de La Paz y El Alto, existe hasta el momento un distanciamiento relacional o social, ya que, desde el imaginario social y la institucionalidad urbana, se percibe a la comunidad —a lo rural— como distante. Sin embargo, las familias comunarias de Chacaltaya mantienen una conexión constante con las ciudades cercanas.

2. Entre la comunidad y la ciudad

El tiempo de viaje desde la comunidad hasta la ciudad de La Paz es de 40 minutos y esto representa una facilidad de movilidad para las familias comunarias. En la zona norte-periurbana de La Paz, Limanipata, hay un barrio donde se ubican residencias de comunarios de Chacaltaya. La familia extendida de don Donato y doña Regina adquirió un terreno allí desde inicios de los años noventa, su casa es de tres pisos de ladrillo y tiene un garaje para su camión. Hasta el año 2019, su residencia albergaba a las dos familias de sus hijos; sus cuatro nietos iban a la escuela del sector. Como este caso, existen otros con similares características. Nuestros informantes –y durante las visitas– nos hicieron conocer que existen matrimonios o parejas jóvenes que se emplean en rubros como albañilería, pintura, mecánica, servicios de taxi, venta de agregados para la construcción, entre otros. En este punto, cabe remarcar que estas familias mantienen un flujo cotidiano entre la comunidad y la ciudad.

Las familias pastoras fueron estableciendo contactos para comercializar sus productos, estas familias no están organizadas y, por lo tanto, lo hacen mediante redes entre familiares y amistades. Doña Albertina y don Germán tienen el contacto de un carnicero que proviene de la ciudad de El Alto y semanalmente se traslada a la comunidad a comprar ganado en pie. Por otro lado, doña Gregoria almacena todo el año la fibra de lana que puede de sus 250 alpacas, las clasifica, las lava, las pesa y las ofrece en un puesto eventual en la feria 16 de Julio de la ciudad El Alto. En ambos casos, tienen una residencia en Limanipata, donde eventualmente viven sus hijos, quienes asisten al colegio y a la universidad; estos hijos son los ayudantes para realizar estas actividades de comercialización.

Figura 1. Ubicación de la comunidad originaria de Chacaltaya



Fuente: elaboración propia sobre la base del plano catastral del INRA (2017). Coordinate system: WGS 1984. UTM Zone 19S. Projection: Transverse Mercator. Datum: WGS 1984.

Como podemos ver, Chacaltaya está situado a 20 km al norte de las ciudades de El Alto y La Paz, limita al norte con las comunidades de Chucura y Llaullini, al este con la comunidad de Chuquiagullo, al sur con las comunidades de Achachicala Alto y Achachicala, al centro y al oeste con

la comunidad Achachicala Originario. Tiene una topografía típicamente montañosa, con riachuelos que decantan en el río Kaluyo (nombre local del río Choqueyapu), que a su vez alimenta de humedad a bofedales en su transcurso (Viceministerio de Tierras, 2006).

Gracias al mapa de esta figura, podemos apreciar un suelo geográficamente accidentado, con pendientes pronunciadas, donde la cualidad de sus suelos es diversa (nevados, montañosa-rocosa, pajonales de puna, cebradas, peñas, bofedales, zonas con ojos de agua y otros tipos de suelo). En el presente estudio, las clasificamos como suelos húmedos o área de bofedales; la altura más baja⁷ de éstos, llega a aproximadamente 3.800 msnm, que es la altura promedio del cauce del río. Esta zona predominantemente húmeda representa el 30% de todo el territorio de la comunidad. Durante la temporada seca (mayo, junio, julio y agosto), los suelos de bofedales tienden a perder humedad, pero no dejan de tener apariencia húmeda (verdoso). Su profundidad es variable, pero se presume que se encuentra entre 5 a 10 metros, dependiendo del área. Esta pastura de bofedal es adecuada para la crianza de alpacas (Ayala Vargas, 2018).

Todos los suelos secos con pastura nativa están compuestos por *q'achu* (pasto verde fresco), cola de zorro, *kachu ch'iji* (hierba verde apegada al suelo), entre otras especies de pajonales. Son pastos nativos que forman un área adecuada para pastar llamas. Estos suelos ocupan, aproximadamente, un 60% del territorio de Chacaltaya.

Tanto suelos húmedos como secos se presentan entreverados con una superficie de “base” arenosa, considerando que la capa arable de *suelo es raso*, con piedra caliza y pizarra. Y es precisamente este tipo de piedras el que representa el 10% restante, formando espacios rocosos de peñas y barrancos. Para concluir la descripción de las condiciones geográficas del ecosistema de la comunidad, señalamos que esta condición física fue determinante para posicionar la crianza de llamas y alpacas como la actividad económica principal en la comunidad.

Durante el trabajo de campo, se indagó sobre la historia oral de la comunidad. Los informantes mencionan que en Chacaltaya (paso frío,

7 La altura de los espacios de pastoreo es variada en la altura; el espacio más bajo es de 3.800 y el más alto llega a 4.400 msnm.

traducción aproximada al castellano), en el tiempo de la colonia, a principios del Estado-nación, había una ruta comercial entre La Paz y los Yungas. Este trayecto generó que se establezca el *Tambu*⁸ de Chacaltaya. Comunarios que residen en lo que ahora son sus ruinas afirman que había un puente para cruzar el río, que se congelaba; de ahí surge su nombre. El *Tambu* es la primera estancia de la comunidad, y, a partir de pequeñas construcciones –cuartos de reposo y corrales para llamas–, la comunidad se forma en el tiempo. Una muestra de esta conexión con los Yungas es que varias parejas se formaron entre comunarios y comunarias de Chucura (cabecera de Yungas) y comunarios y comunarias de Chacaltaya. Estos lazos de parentesco se refrendan al asistir cada año a las fiestas patronales de cada localidad.

3. Posesión y organización de la tierra en Chacaltaya

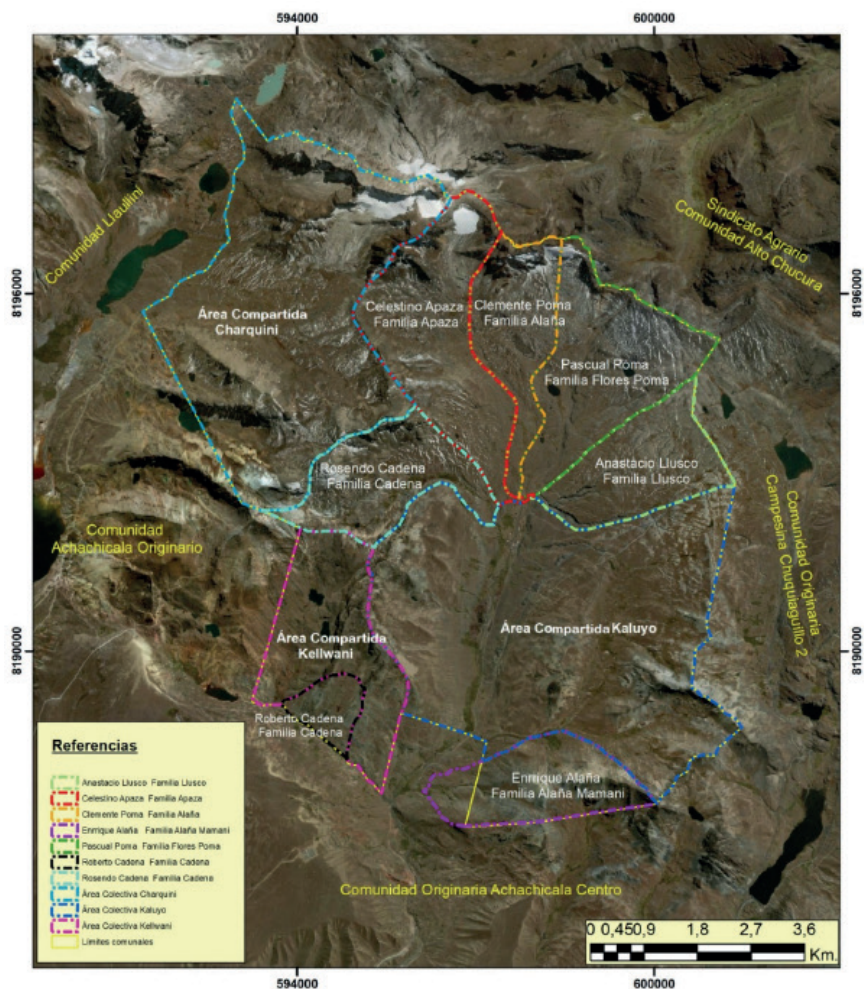
Si observamos el mapa que se presenta en la figura 2, se puede apreciar con claridad que el polígono territorial de Chacaltaya tiene divisiones, parcelas extensas que llegan hasta los límites comunales. Cada parcela, como suele ser el caso, y como señalan Carter y Mamani (1982), lleva el nombre del principal representante de la familia que pudo establecerla. Por otro lado, también existen tierras de uso compartido⁹, donde todas las familias tienen acceso de uso y pastoreo de sus animales.

En el área compartida de Kaluyo, el área que tiene más extensión y donde cursa el río Kaluyo (o Choqueyapu), se puede observar lo siguiente: de la parte central –donde está la estancia principal de la comunidad– parten la mayoría de las *sayañas*. Sucede esto porque en esta parte superior del área compartida de Kaluyo se encuentra el asentamiento principal de la comunidad. Es decir, toda partición o distribución territorial obedece al pastoreo de las familias residentes.

8 Denominación que se les dio a pequeñas estancias donde las caravanas de llamas y pastores se detenían para descansar, cambiar de animales o intercambiar productos. Puede estar en el trayecto o ser un punto de llegada.

9 Evitamos usar el término “*aynoqas*” principalmente porque no estamos hablando de tierras agrícolas y todas las familias con *sayaña* o sin *sayaña* pueden ingresar con sus animales.

Figura 2. Sayañas y áreas compartidas de pastoreo



Fuente: elaboración propia sobre la base del plano catastral del INRA (2017). Coordinate system: WGS 1984, UTM Zone 19S. Projection: Transverse Mercator. Datum: WGS 1984.

Tanto en estas *sayañas* familiares, como en áreas compartidas, se encuentran *garwa thakis* (senderos o caminos de llama¹⁰), marcados por las huellas de camélidos y pastores que los recorren tanto de ida como de vuelta. Una familia puede llegar a tener hasta cuatro opciones de senderos; éstos tienen como fin llegar a distintos espacios de pastoreo. Estos *thakis* (senderos), en el caso de *sayañas*, tienen la principal función de conectar, ser el vínculo, entre espacios de pastoreo y residencias familiares.

Por otra parte, cada familia tiene, en la mayoría de los casos, pastoras experimentadas que cuidan el uso particular de sus *thakis* y espacios de pastoreo. Son personas reconocidas en la comunidad por su trayectoria y porque son las que cuidan y administran este patrimonio familiar, considerando que "...las mujeres se dedican plenamente a pastorear, cuidar y administrar los recursos adquiridos por la actividad pastoril, además de tener presencia en su residencia y la comunidad..." (Poma, 2023, p. 56). Es decir, cuidan la vigencia de su posesión de tierras. Las líneas discontinuas marcadas en la figura 2 representan que la extensión de esta tenencia de tierras no es de carácter permanente; por esta razón, el papel de estos pastores experimentados toma importancia, ya que existen disputas de acceso a espacios de pastoreo en tiempos de escasez. En este sentido, vemos cómo el espacio físico determina muchas decisiones; una de ellas es pensar en que cada familia, con la experiencia de su pastor, puede decidir la composición de los animales que puede criar, considerando la capacidad de carga de sus espacios de pastoreo y que tanto llamas como alpacas tienen preferencias distintas en su dieta. Por ejemplo, las familias descendientes de Anastasio Llusco y Rosendo Cadena, si bien tienen acceso a riachuelos, no tienen acceso a bofedales, por la composición de peña en el suelo. Por esta razón, ambas familias optan por tener solo llamas. Lo mismo pasa con el área compartida Charquini, donde las familias de Germán Apaza, Genaro Apaza y Gregoria Alaña tienen sus hatos con un 80% de llamas y 20% de alpacas.

10 Se hace referencia al uso de llamas y esto es debido a que la comunidad inicialmente tenía llamas; pero este nombre no excluye a que lo usen alpacas.

4. *Sayaña* pastoril

La mayoría de nuestros informantes opinan que ahora (2020) los espacios con buenas pasturas ya se encuentran ocupados al interior de *sayañas*. Esta cualidad y situación de la tierra puede ser explicada por la presencia constante de agua de deshielo que alimenta –de forma continua– estos espacios, incluso en temporada de escasez. Pero otro factor importante es que el dominio y uso particular de estas pasturas es posible gracias a hatos numerosos (entre 100 y 500 ejemplares) de familias reconocidas en la comunidad como *garwanis*.

En el cuadro 1, enlistamos las familias que tienen su *sayaña*. Nuestros informantes indican que estas familias establecieron su *sayaña*, principalmente, por ser familias de estancia temprana en la comunidad. Don Roberto Poma (65 años) afirma que su abuelo Pascual Poma llegó a tener 500 ejemplares de llamas (300 macho y 200 hembra), que su abuelo se dedicaba al transporte de abono animal (guano) a las comunidades agrícolas vecinas y al intercambio por otros productos. En este entendido, estamos frente a una posesión de tierras de por lo menos dos generaciones.

Cuadro 1. *Sayañas* y superficie

Nº	Nombre	Superficie (Has.)
1	Enrique Alaña - Familia Alaña Mamani	389,78
2	Anastacio Llusco - Familia Llusco	416,16
3	Pascual Poma – Familia Flores Poma	500,49
4	Clemente Poma – Familia Alaña Poma	375,36
5	Celestino Apaza – Familia Apaza	503,81
6	Roberto Cadena – Familia Cadena	106,00
7	Rosendo Cadena – Familia Cadena	431,79
Total		2.723,39

Fuente: elaboración propia, sobre la base de información de las figuras 1 y 2, 2017.

Es importante señalar que la superficie expuesta es referencial, el principal motivo de esto es que, a diferencia de la *sayaña* de uso agrícola, esta

sayaña pastoril no tiene límites definitivos, es decir, que las familias deben velar por su dimensión con el uso. Otra característica es que sus límites son guiados por formaciones geográficas notables (peñas, formaciones rocosas, riachuelos y otros). Estos límites fueron acordados por las familias, pero eventualmente los animales ignoran esta línea imaginaria y la cruzan en busca de mejores pastos. Cada pastor debe procurar que esto no suceda para evitar discusiones por límites entre familias. Esto puede suceder porque la familia infractora tiene la intención de intentar expandir su *sayaña* como resultado de la disputa.

Como lo mencionamos anteriormente, el *qarwa thaki* es el sendero que conecta la *sayaña* con la residencia de la familia poseedora; ésta es otra diferencia con la *sayaña* de uso agrícola, porque la residencia suele estar en la *sayaña*. Estos senderos son trazados por el uso constante, y no solamente tienen la función de conectividad, sino que también marcan el acceso a espacios de pastoreo, en varios casos, marcados por generaciones anteriores. Doña Regina Flores falleció en diciembre de 2019 y fue una pastora experimentada, responsable del hato de camélidos. Su familia tiene constituida una *sayaña* y, con el pasar del tiempo —y su trabajo—, estableció una serie de *thakis* y corrales de uso eventual en tiempos de lluvia y tiempos secos, una organización del territorio por temporada. Por lo tanto, este conocimiento —marcado por sus huellas— se constituye en un legado de conocimientos que dejó a sus dos hijas y tres hijos. En este sentido, se considera que estos *thakis* son un espacio tangible y concreto de reproducción social, ya que hijos e hijas, a temprana edad, desde su niñez, acompañaron a su madre pastora y supieron de este manejo, además de desarrollar sensibilidad con estos animales y adquirir otras habilidades inherentes al pastoreo.

5. Áreas compartidas

Las áreas de Kaluyo, Charquini y Kellwani son los espacios de pastoreo de uso compartido en Chacaltaya. Se puede afirmar que Kaluyo es la principal área del territorio por contener las residencias de la comunidad espacios de explotación minera a escala doméstica y espacios de extracción de turba (sustrato de bofedal usado como abono vegetal).

Todas las familias de la comunidad tienen acceso a estos espacios de pastoreo en Kaluyo. El más demandado es la parte central, donde cursa el río y alimenta a bofedales extensos de humedad. Las familias que usan de forma permanente estos pastos son las familias Cauna, familia Mamani, familia de Gabriel Poma, familia de Vicenta Chipana y familia de Martina Alaña. Estas familias tienden a criar llamas y alpacas, un hato mixto, con un máximo de 80 ejemplares.

Charquini es un área compartida que se encuentra en el lindero alejado de la comunidad. Como vemos en la figura 2, se tiene que cruzar una *sayaña* para ingresar a estos pastos y esto dificulta un uso constante. Pero existen familias que en tiempos de humedad o de lluvias prefieren partir por semanas completas, principalmente para cuidar a los más jóvenes. Sin embargo, las familias de Genaro Apaza y Germán Apaza, a pesar de tener *sayaña*, usan de forma permanente esta área compartida, esto, por tener hatos de hasta 500 ejemplares de llamas.

Otra área compartida en similar condición es Kellwani, donde, si bien existen espacios de pastoreo en buenas condiciones, las familias pastoras no lo usan cotidianamente por estar alejado; pero se declara que las familias que quieran ir pueden pastar sin problema. La familia Cadena y su parentela (tres unidades domésticas) es la que, a pesar de tener *sayaña*, utiliza estos pastos en temporadas de escasez (cuadro 2).

Cuadro 2. Áreas compartidas y superficie

Nº	Descripción	Superficie (Has.)
1	Área compartida Kaluyo	2.132,81
2	Área compartida Charquini	1.792,50
3	Área compartida Kellwani	548,86
Total		4.474,17

Fuente: elaboración propia, sobre la base de información de las figuras 1 y 2, 2017.

La superficie de estas áreas compartidas es referencial, principalmente, porque al interior de estos espacios se pueden establecer *sayañas*; aunque esta tarea tiene dificultades. Don Roberto Cadena es el principal representante de la familia Cadena en la comunidad y, con la estancia de sus tres hijos en el área de Kellwani, pudo hacer efectiva y legítima la posesión del espacio de pastoreo, estableciendo así su *sayaña*. En consecuencia, la extensión del área compartida de Kellwani disminuyó.

Los pastos, a simple vista, no tienen diferencia con los pastos de una *sayaña*; pero la diferencia radica en el manejo. En estas áreas compartidas, como es de uso común, no hay un manejo de espacios de pastoreo. Los pastores ven a la distancia que un hato se encuentra en un espacio y se dirigen a otro desocupado. A pesar de esto, en Chacaltaya, no hay sobrepastoreo por la limitada población camélida de estas familias y por la extensión significativa de tierras, pero esta falta de coordinación entre pastores o familias afecta en el crecimiento y desarrollo de sus camélidos. En tiempos de escasez de humedad (mayo-julio), las familias instalan carpas eventuales para dormir, protegidas con piedras a los alrededores para disminuir el frío. Es decir, las familias se instalan con sus hatos en el espacio de pastoreo y se quedan durante el tiempo de mayor frío.

Para cerrar este apartado, se afirma que esta posesión de tierras genera desigualdades entre las familias con *sayaña* y las que están en el área compartida, esto se debe a las posibilidades que las primeras familias tienen para administrar sus espacios de pastoreo, lo cual genera que puedan tener hatos numerosos, además de mantener sus pastos en condiciones adecuadas para su consumo. Esto representa un mejor ingreso económico para estas familias. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, en el cotidiano encuentro entre las familias que residen en la comunidad, no hay una notable diferencia entre sus posesiones, su vestimenta o consumo. Esto puede deberse a los hábitos de consumo establecidos por su costumbre y la vida en comunidad.

DISCUSIÓN

Estudios sobre la tenencia de tierras coinciden con lo afirmado por Carter y Mamani (1982) donde, por la tendencia negativa de la posesión de

la tierra y la población, en el occidente del país predominará el minifundio, incluso el surcofundio (Guzmán, 2008; Monasterios, Stefanoni y Alto, 2007). Sin embargo, Chacaltaya nos muestra que sus formas de tenencia de tierras (*sayaña* pastoril y área compartida), en el tiempo y con el paso de generación a generación, mantuvieron una dimensión significativa. Esto puede deberse, como lo mencionamos anteriormente, a la dinámica cotidiana que las familias tienen con las ciudades. Muchos tienen la posibilidad de trasladarse a la ciudad, trabajar en el día y regresar al anochecer. Esto, considerando que algo característico de la ruralidad actual es tener comportamientos como la pluriactividad y multiresidencia (Vassas, 2018). En otros términos, esta salida y dinámica con la ciudad provoca poca demanda de tierras de parte de los herederos.

Durante el trabajo de campo, nunca se supo sobre una división o disolución de una *sayaña* y esto nos indica que, en Chacaltaya, la posesión de tierras de uso familiar no es repartida en herencia a sus hijos e hijas de forma tangible; lo que ellos detentan es el derecho de acceso a los espacios familiares. De esta forma, la propiedad familiar no se divide y reduce sus dimensiones. Las *sayañas* se mantienen bajo el mando y manejo de la familia con más años de experiencia, donde se encuentra un o una pastora experimentada. En palabras de Bourdieu (2009), sobre estos usos sociales del parentesco, en Chacaltaya no se obedecen principios andinos como la prelación masculina a la residencia familiar y a la división de propiedad en tierras, ya que tanto varones como mujeres son herederos que pueden acceder a esta prelación o herencia. Esto va a contrapunto con la idea generalizada de la residencia virilocal y la prelación hereditaria masculina, como lo afirman Urioste Fernández de Córdova, Barragán y Colque (2007) y Arnold y Yapita (1998).

La vía *junker* y la vía *farmer* son dos modelos clásicos para dar una lectura de una realidad rural. Danilo Paz Ballivián (2009), a lo largo de sus estudios, es categórico al posicionar estos modelos como los indispensables para un análisis de agro boliviano. El modo *farmer* es, esencialmente, un proceso que va en contra de la gran propiedad, donde los campesinos se convierten en pequeños productores. Por otro lado, el modo *junker* es un proceso que está a favor de terratenientes con tendencias a modernizar la

producción. A la luz del caso de Chacaltaya –como comunidad pastora–, estos modelos son insuficientes. No podemos decir que se está aplicando una vía *farmer* porque la tenencia de tierras es extensa, ya que su extensión de tierras supera las 350 hectáreas, y se podría decir que –teóricamente– son familias terratenientes. De igual forma, no podría ser *junker* porque sus modos de producción siguen siendo tradicionales, ya que los camélidos no son el foco de atención para elaborar una alimentación balanceada o una manipulación genética tecnificada. Para concluir, con este estudio no pretendemos marcar la vía que Chacaltaya está siguiendo, la intención es poner en el debate esta realidad y repensar las alternativas analíticas desde lo cotidiano. Lo que sí podemos afirmar es que, desde el territorio, desde una mirada multidimensional, se podría llegar a lecturas más correctas y francas, ya que el “territorio, como espacio físico, no tiene dinámica propia, son los actores los que impulsan una dinámica que refleja las estructuras territoriales” (Mazurek, 2018, p. 39).

CONCLUSIONES

Chacaltaya y su organización territorial se basa en la tenencia de tierras de carácter flexible-dinámico, ya que sus dimensiones se encuentran en constante disputa entre familias con *sayaña*. Esto principalmente porque las familias con *sayaña* cuidan cotidianamente tanto el uso de sus *thakis* como de sus espacios de pastoreo. Estas disputas son necesarias para reafirmar los límites acordados o para acordar otros. Esta organización territorial, en el caso de la *sayaña*, debe estar acorde a la capacidad de uso que mantenga la familia. En otras palabras, para mantener la posesión de las tierras, se requiere un hato numeroso.

Sobre el pastoreo, consideramos que un comportamiento de los camélidos, a diferencia de otros animales de rebaño, es no pastar y trasladarse en grupos compactos sino en hileras y a largas distancias. Esta característica particular genera que estos hatos abarquen espacios significativos y lejanos de la estancia comunal. Estas rutas alejadas son necesarias por la alimentación y el buen desarrollo de estos camélidos. Tales caminatas hacen que los y las pastoras lleguen a linderos e hitos con las comunidades vecinas. Entonces, esta acción de ir continuamente a pastar por el lindero tiende a ser

una acción que resguarda y pone en vigencia el lindero acordado con las comunidades vecinas o entre familias, según el caso. Por lo tanto, estamos ante un mecanismo de defensa espacial del recurso tierra y defensa de las fronteras sociales —a nivel familiar y comunal—. En este sentido, podemos afirmar que, en Chacaltaya, ir a pastorear cada día es un ejercicio de defensa territorial que tiene la principal función de preservar el patrimonio familiar, en el caso de las *sayañas* familiares y áreas compartidas, y defender el patrimonio comunal.

Finalmente, es recomendable, en el campo de la investigación en ciencias sociales, buscar y adoptar creativa y correctamente distintas herramientas para generar formas novedosas de interpretar, presentar e incluso analizar la información, como las herramientas del Sistema de Información Geográfica (SIG) o el Software ArcGIS, que están pensados para disciplinas como topografía, geografía, geodesia y otros. Como se vio, estas herramientas tienen el potencial de fortalecer y enriquecer, tanto la presentación como el análisis de los datos de campo, en este caso, de carácter cualitativo.

REFERENCIAS

- Albó, Xavier, y Ramón Valarezo, Galo (1994). *Comunidades andinas desde dentro: dinámicas organizativas y asistencia técnica*. La Paz: Editorial Abya Yala.
- Arnold, Denise Y., y Yapita, Juan de Dios (1998). *Río de vellón, río de canto: cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Carrera de Literatura, Universidad Mayor de San Andrés.
- Ayala Vargas, Celso (2018). Los camélidos sudamericanos. *Revista de Investigación e Innovación Agropecuaria y de Recursos Naturales*, 5(número especial), 7-12. Recuperado de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2409-16182018000300003
- Bourdieu, Pierre (2004). Objetivación Participante. *La Voz de la Cuneta*, 4, 3-22.
- Bourdieu, Pierre (2009). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cala, Edgar (1994). *El Sistema de tenencia de tierras en la comunidad San José Llanga, Provincia Aroma del departamento de La Paz* [Tesis de licenciatura en Sociología]. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

- Carter, William (1967). *Comunidades aymaras y reforma agraria en Bolivia*. México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Carter, William E., y Mamani, Mauricio (1982). *Irpa Chico: individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Librería-Editorial Juventud.
- Flores Ochoa, Jorge A., y Kobayash, Yoshiki (2000). *Pastoreo altoandino: realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz: Plural.
- Guber, Rosana (2019). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Guzmán, Ismael (coord.) (2008). *Saneamiento de la tierra en seis regiones de Bolivia 1996-2007*. La Paz: CIPCA.
- Icuña, Sixto (2015). Camélidos en los andes de Bolivia y cambio climático. *Revista Investigaciones Altoandinas*, 17(3), 469-72.
- Instituto Nacional de Estadística, INE (2012). *Informe Censo de Población y Vivienda Bolivia-2012 (base primaria)*. Estado Plurinacional de Bolivia. Recuperado de <https://www.ine.gob.bo/index.php/censos-y-banco-de-datos/censos/>.
- Iñiguez, Lucio, y Alem, R. Alfonso (1996). *La función de los camélidos como medio de transporte e intercambio en la región andina de Bolivia*. FAO.ORG. <https://www.fao.org/3/W0613T/w0613T07.htm>.
- Izko, Xavier (1986). “Comunidad Andina persistencia y cambio”. *Revista Andina*, (7), 59-99.
- Mazurek, Hubert (2018). *Espacio y territorio: instrumentos metodológicos de investigación social*. La Paz: IRD Éditions.
- Medinaceli, Ximena (2005). Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia. Ensayo bibliográfico de etnografía e historia. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 34(3), 463-74.doi: <https://doi.org/10.4000/bifea.5000>.
- Medinaceli, Ximena (2015). *Sariri: los llameros y la construcción de la sociedad colonial*. La Paz: Institut Français d'Études Andines.
- Monasterios, Karin, Stefanoni, Pablo, y do Alto, Hervé (2007). *Reinventando la nación en Bolivia: movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*. La Paz: Plural editores.
- Montoya Arango, Vladimir (2007). El mapa de lo invisible. Silencios y gramática del poder en la cartografía. *Universitas Humanística*, (63), 155-179.

- <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2341>.
- Paz Ballivián, Danilo (2009). *Estructura agraria boliviana*. La Paz: Plural editores.
- Platt, Tristan (2016). *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el Norte de Potosí*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales (CIS).
- Platt, Tristan (1987). Calendarios tributarios e intervención mercantil: racionalidades estacionales entre los indios de Lípez (Bolivia) en el siglo XIX. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, (19), 215-41.
- Platt, Tristan, Bouysse-Cassagne, Thérèse, y Harris, Olivia (2006). *Qraqara-Charka: mallku, inka y rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII) : historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Plural editores.
- Platt, Tristan, y Quisbert, Pablo (2010). Tras las huella del silencio: Potosí, los incas y Toledo. *Runa*, 31(2), 115-52. doi: <https://doi.org/10.34096/runa.v31i2.751>
- Poma, Wilson (2020). *Qarwa Thaki: acceso y tenencia de tierras para el pastoreo de camélidos* [Tesis de Licenciatura en Sociología]. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- Poma, Wilson (2023). Pastoras de camélidos altoandinos: un acercamiento desde el desarrollo territorial. *Temas Sociales*, (52), 30-59. <https://doi.org/10.53287/ipen2294ib24t>.
- Rivera, Silvia (1992). *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz: Ediciones Aruwiyiri.
- Rivera, Silvia (2010). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Schulte, Michael (1999). *Llameros y caseros: la economía regional kallawaya*. La Paz: Fundación PIEB.
- Simmel, Georg (2018). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Spedding, Alison (2003). *Breve curso de parentesco*. La Paz: Editorial Mama Huaco.

- Spedding, Alison, y Llanos David (1999). *“No hay ley para la cosecha”: un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari (provincia Bautista Saavedra) y Chulumani (provincia Sud Yungas), La Paz*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
- Torres, Emma (2011). *Cambios en el sistema productivo y en el procesamiento de la carne de llama en Palcoco*. Asociación ACOPROCCA [Tesis de Licenciatura en Sociología]. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. Recuperado de <http://repositorio.umsa.bo/xmlui/handle/123456789/16435>.
- Torres, Hector, y Puig, Silvia (2012). *Reseña histórica del Grupo Especialista en Camélidos Sudamericanos*. Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza. Grupo de Especialistas en Camélidos Sudamericanos. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/48841>.
- Urioste Fernández de Córdova, Miguel, Rossana Barragán, y Gonzalo Colque (2007). *Los nietos de la reforma agraria: tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*. Bolivia: Fundación Tierra.
- Vassas, Anaïs (2018). *Partir y cultivar: auge de la quinua, movilidad y recomposiciones rurales en Bolivia*. La Paz: IRD Éditions.
- Viceministerio de Tierras (2006). *Informe para la certificación de la identidad étnica y asentamiento actual de la demanda TCO Comunidad Originaria Chacaltaya*. La Paz: Viceministerio de Tierras.

Participación de mujeres en un proyecto cafetalero en La Paz, Bolivia*

Participation of women in a coffee project in La Paz, Bolivia

Claudia Villanueva Arano

Carrera de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia

e-mail: claudiavillanuevaarano@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5055-0067>

E. Flavio Zeballos Paz

Carrera de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia

e.flaviozeballospaz@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7421-2776>

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2024

Fecha de aceptación: 16 de abril de 2024

* El artículo se deriva de una investigación realizada por Claudia Villanueva Arano. La redacción y el análisis de datos para este artículo contó con la participación de E. Flavio Zeballos Paz.

Declaramos no tener ningún tipo de conflicto de interés que haya influido en este artículo.

Resumen: El artículo analiza la participación de las mujeres de la Asociación Integral de Productores Agropecuarios de la Cascada (AIPAC), que se encuentra en el centro poblado la Cascada (municipio de Palos Blancos, provincia Sud Yungas, del departamento de La Paz, Bolivia), en el proyecto Café Mujer. El propósito es conocer los factores que incidieron para que las mujeres abandonen el proyecto. Los datos fueron obtenidos a través de la observación participante y la entrevista semiestructurada. El sustento teórico proviene del enfoque de mujeres en desarrollo, dentro del cual se encuentra el proyecto Café Mujer. El artículo analiza las características del proyecto y las causas que provocaron su cierre.

Palabras clave: Mujeres cafetaleras, proyecto Café Mujer, producción de café, economía, Cascada-Palos Blancos-La Paz, Bolivia.

Abstract: The article analyzes the participation of women from the Integrated Association of Agricultural Producers of La Cascada (AIPAC), which is located in the town center of La Cascada (Municipality of Palos Blancos, Province of Sud Yungas in the department of La Paz, Bolivia), in the Café Mujer Project, with the purpose of knowing the factors that influenced women to abandon the project. The data were obtained through participant observation and semi-structured interviews. The theoretical support comes from the focus on women in development, within which is the Café Mujer Project. The article analyzes the characteristics of the project and the causes that led to its closure.

Keywords: Women Coffee Growers, Café Mujer Project, Coffee Production, Economy, Cascada-Palos Blancos-La Paz, Bolivia.

INTRODUCCIÓN

La Asociación Integral de Productores Agropecuarios de la Cascada (AIPAC) se encuentra ubicada en el centro poblado la Cascada, ubicado en la Central Cascada en el área 5 de la Cuarta Sección del Municipio de Palos Blancos, provincia Sud Yungas del Departamento de La Paz. La Central Cascada está compuesta por 12 organizaciones territoriales de base, de las cuales 11 son comunidades y una es el centro poblado que lleva por nombre Cascada.

La AIPAC se crea el 15 de marzo de 1998, cuando obtuvo su personería jurídica el 15 de febrero del 2000 por la Prefectura del departamento de La Paz. En el momento de su creación, la asociación estaba formada por 18 hombres y 2 mujeres, propietarios de cafetales. Inició sus actividades con el trabajo de los socios y el apoyo técnico y económico de diferentes instituciones, como el Programa de Asistencia Técnica Agrícola, Ganadera y Comunal (PATAGC). Posteriormente, se afilió a la Asociación de Organizaciones Productores Ecológicos de Bolivia (AOPEB) y a la Federación de Caficultores de Exportaciones de Bolivia (FECAFEB) para fortalecer la producción, transformación, certificación, comercialización y consumo del café como producto ecológico. De esta manera, el 2009, cuando se crea el Departamento de Transformación e Industrialización, que tenía como propósito incorporar a las mujeres productoras de café para que participen dentro de la estructura organizativa, la asociación recibió del servicio Alemán de Cooperación Social-Técnica, a través de la DED (Deutscher Entwicklungsdienst) y del Programa Biodiversidad y Áreas Protegidas (BIAP) el apoyo relacionado con la asistencia técnica, el fortalecimiento organizativo y la gestión de la calidad del café a través de la implementación del Proyecto “Fortalecimiento de las capacidades productivas del departamento de industrialización, Café Mujer de la AIPAC”, el cual fue conocido más como el proyecto Café Mujer, siendo el primer proyecto realizado solo para mujeres de la asociación. El objetivo principal de este proyecto era consolidar a las mujeres en el Departamento de Transformación e Industrialización de la AIPAC, fortaleciendo las capacidades productivas de las mujeres cafetaleras para obtener un producto transformado (café tostado y molido), para que ellas puedan generar recursos económicos y tener una

alternativa de empleo, aprovechando la producción que realiza toda la familia, además de las oportunidades del mercado.

Este artículo es parte de una investigación más amplia titulada “Transformaciones en el rol económico de las mujeres cafetaleras: estudio de la Asociación Integral de Productores Agropecuarios la Cascada (AIPAC)” (Villanueva Arano, 2018), realizada entre los años 2011 y 2015¹, que tuvo como objetivo principal conocer las transformaciones de la participación de las mujeres cafetaleras de la asociación, mediante el análisis de las actividades que ellas realizan en los ámbitos reproductivos y productivos. El grupo social objeto de estudio está compuesto por las mujeres productoras, es decir, socias activas, hijas y esposas de los socios activos que conforman la AIPAC. En este marco, el propósito principal de este escrito es explicar la participación de las mujeres de la AIPAC en el proyecto *Café Mujer* (del 2009 al 2015), a partir del análisis de los factores que incidieron para que las mujeres ingresen y posteriormente abandonen el proyecto, así como las causas que provocaron el fracaso de éste durante el periodo que se implementó.

En este trabajo, se describe, en la primera parte, el estado del arte de los trabajos relacionados al tema, el marco conceptual y la metodología del estudio. Posteriormente se presenta el análisis de la participación de las mujeres cafetaleras en el proyecto *Café Mujer* y finalmente se realiza la discusión para finalizar con las conclusiones del estudio.

ESTADO DEL ARTE Y MARCO TEÓRICO

En este apartado, presentamos los aportes más destacados de los estudios de Muñoz (2004), Charlier y Yépez del Castillo (2004) y Choque (1995), y posteriormente el sustento teórico propuesto por Kabeer (1998). En el trabajo de Muñoz (2004), se investiga el vínculo que tienen las Organizaciones Económicas Campesinas (OEC) con los sistemas de producción, los recursos naturales, los mercados, los Estados y la sociedad. A partir de la realización de estudios de caso en cuatro organizaciones económicas ubicadas en distintos lugares del departamento de La Paz, el autor señala que el objetivo de las OEC es articular fuertemente la economía campesina con

¹ La investigación contó con la tutoría de Sandra Ramos, docente de la Carrera de Sociología.

el mercado a través de la comercialización colectiva, como alternativa para incrementar los ingresos y la autonomía del campesinado y, consiguientemente, mejorar las condiciones de vida de éste. Para ver cómo se lleva a cabo este objetivo, el autor distingue a las OEC en tres niveles: el primer nivel se distingue por aquellas organizaciones campesinas que se estructuran como grupo de productores de una o varias comunidades para afrontar de manera colectiva actividades productivas, ya sea de cultivos y/o de crianza, mientras que las de segundo nivel se caracterizan por organizaciones que representan a las OEC de primer nivel ante cualquier instancia, ya que sus actividades influyen en las dinámicas productivas de las familias socias; y finalmente las organizaciones de tercer nivel, al tener un rol más técnico y político, tienen la particularidad de operar a nivel departamental o nacional, ya que están representadas por las federaciones y confederaciones agrarias que reúnen a las diferentes organizaciones de primer y segundo nivel (pp. 76-77). En este marco, Muñoz basó su estudio en las OEC de segundo nivel, ya que este tipo de organizaciones de primer nivel nace por la necesidad del campesinado, que busca articular la producción y la comercialización de sus productos, para que así ya no existan más intermediarios y puedan ellos vender sus productos directamente al mercado.

Choque (1995) estudia la participación de las mujeres en los procesos de desarrollo comunal de los ayllus de Macha, Pukwata y Yampara, de la provincia Chayanta del departamento de Potosí, en el marco de la implementación del Proyecto de Desarrollo Forestal Comunal (DFC). La autora señala que los proyectos o instituciones de desarrollo que elaboran proyectos con un enfoque de género generalmente son diseñados y aplicados solo tomando en cuenta al hombre, quien toma todas las decisiones a nombre de la familia, mientras la mujer y los demás integrantes de la familia son considerados solo mano de obra para trabajo agrícola. Los resultados a los que llega Choque son que en las actividades que son desarrolladas por los proyectos o instituciones solo puede asistir un miembro de la familia. En el caso de que llegue a participar la mujer, ella va como reemplazo de su esposo y las actividades de ellas llegan a incrementarse a diferencia de los hombres, quienes pueden dejar de realizar sus actividades para asistir a las capacitaciones o las reuniones de la comunidad.

El trabajo de Charlier y Yépez del Castillo (2004) se basa en un estudio sobre organizaciones económicas de Tierras Bajas que se dedican a la producción de cacao. El objetivo de su trabajo es evaluar el alcance y los límites del comercio equitativo en las organizaciones económicas campesinas (OEC) y, en especial, estudiar a las mujeres campesinas en el contexto en que se desarrollan. Uno de los aspectos relevantes que se pone de manifiesto está relacionado con el hecho de que en los proyectos de desarrollo orientados al mejoramiento de la producción, las capacitaciones están orientadas para que solo participen los jefes de hogar –que generalmente están representados por los hombres– para que luego ellos transmitan lo aprendido a sus esposas. Al respecto, las autoras indican:

La escasa participación de las mujeres, fuera de la esfera familiar se traduce de manera más general en un acceso limitado a la información. La complementariedad entre la pareja supondría que el esposo informa, regularmente, a su pareja sobre los temas ligados al mundo exterior. Sin embargo en la práctica no existe correspondencia con ese supuesto (p. 98).

De acuerdo con lo expuesto, las conclusiones a las que llega el estudio en relación con la participación de las mujeres es que existe una tensión presente en las relaciones de género; por un lado, ellas hablan de una complementariedad andina en la distribución de roles entre hombres y mujeres en el hogar, la asociación y la comunidad, que constituye una de las bases de la economía familiar y de su vida cotidiana. Sin embargo, las autoras también afirman que la participación de las mujeres en las OEC es reducida, aunque las mujeres campesinas aspiran a una mayor igualdad y autonomía, tanto para ellas como para sus hijas.

Para analizar la participación de las mujeres cafetaleras en el proyecto *Café Mujer*, hemos tomado como marco teórico referencial el enfoque de mujeres en desarrollo (MED), que se describe a continuación. El desarrollo es entendido como concepciones de lo social y lo económico, que han ido evolucionando a lo largo del tiempo, como consecuencia de la realidad compleja y cambiante. Durante los primeros años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, se formularon definiciones de desarrollo orientadas en su mayoría a la noción de crecimiento económico e industrialización,

como vías para mejorar las condiciones de vida de las personas. Pero, con el tiempo, se llega a cuestionar los modelos de desarrollo establecido. A partir de la década de los ochenta, se fueron incorporando nuevos elementos sociales (Sachs, 1997, p. 52). Sin embargo, hasta la fecha, no hay para este paradigma una definición consensuada que contribuya a comprender su significado, sus alcances y cómo podrían ser evaluados sus resultados, ya que para Sachs (1997) uno de esos problemas básicos de no encontrar un enfoque unificado sobre el desarrollo fue la inclusión de las mujeres al discurso del desarrollo, así como otros sectores como los campesinos y el medio ambiente. Según Kabeer (1998), a partir de 1970, las mujeres fueron incluidas como protagonistas del desarrollo, ya que anteriormente las iniciativas de desarrollos estaban dirigidas solo a la población masculina. De esta forma, una cantidad de recursos fueron destinados a las mujeres. Esto se debió a la consolidación del movimiento feminista de los años sesenta y la progresiva preocupación y discusión sobre el tema de la mujer, especialmente de parte de la Organización de las Naciones Unidas, el Banco Mundial, la Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional (USAID), entre otras. En este marco, Kabeer menciona que las discusiones sobre el tema de la mujer generaron una serie de estrategias para atender necesidades básicas, muchas de ellas orientadas por el Estado y otras por organizaciones no gubernamentales, que se tradujeron en proyectos de reformas sociales, planes y programas. El enfoque que dio sustento a tales estrategias fue el de mujeres en el desarrollo. El MED nació como una respuesta al tratamiento que estaban recibiendo las mujeres en las políticas de desarrollo, en reclamo a que se reconociera el papel productivo de las mujeres en el proceso de desarrollo; además reconocía la marginación respecto de los hombres de su mismo grupo en la sociedad. Este enfoque resalta las ideas de integración de las mujeres al desarrollo y el acceso a mayores oportunidades para las mujeres, de manera que puedan tener cabida en el desarrollo (Kabeer, 1998, p. 22).

En la teoría, se intenta introducir a las mujeres a un proceso para mejorar sus condiciones de vida, mediante el uso y aprovechamiento de los recursos y asimismo la incursión en el mercado para aumentar sus ingresos. Pero hubo varias críticas al enfoque de MED, que se relacionan con

las formas de incluir a las mujeres al desarrollo. Al respecto, Kabeer (1998) señala que este enfoque no ha concebido a las mujeres como protagonistas reales de los procesos de desarrollo, sino como agentes pasivas: “Se redefinía a las mujeres como las agentes del desarrollo y no como las receptoras” (p. 47). Sin embargo, en la década de los ochenta, se empezó a constatar que si bien algunos aspectos de la situación de las mujeres habían cambiado, en muchos otros aspectos y especialmente en regiones como el tercer mundo, sus condiciones habían empeorado. No bastó con tomar en cuenta a las mujeres, sino que también hubo limitaciones con este enfoque y poco a poco las críticas a MED comenzaron a pronunciarse. Por tanto, MED empieza a ser cuestionado por grupos y organizaciones de mujeres. Se produce un debate que pone como centro de discusión la importancia de las relaciones de género, el conflicto y las relaciones de poder para entender la subordinación de las mujeres. Es así que este debate dio lugar a que nazca el enfoque de género en el desarrollo (GED), que implicaba asumir el concepto género como una categoría de análisis para resolver problemas relacionados con el desarrollo (Kabeer, 1998). El GED es un enfoque que propone enfatizar las relaciones de género porque permite “entender más a fondo las formas en que las relaciones desiguales entre mujeres y hombres [...] podían haber contribuido a los grados y formas de exclusión que ellas enfrentaban en el proceso de desarrollo” (p. 70). El GED buscó el desarrollo equitativo y sostenible donde deberían participar hombres y mujeres; el objetivo que tenían era mediar “las formas en que los individuos experimentaban las fuerzas estructurales” (p. 70), es decir, el problema de las relaciones de poder. El GED busca una solución para que las mujeres ya no sean parte de esas relaciones desiguales y así lograr la equidad entre los géneros; así, propone el empoderamiento de las mujeres para cambiar la vida de las mismas.

En función de los dos enfoques expuestos (MED y GED), de manera general, se considera que la participación de las mujeres cafetaleras de la AIPAC llegan a estar bajo el modelo de MED, ya que se pudo observar en la presente investigación que uno de los proyectos (proyecto Café Mujer²)

2 El proyecto Café Mujer estaba dirigido a las mujeres AIPAC, con el propósito de darle un valor agregado al café que se produce en la AIPAC.

implementados en la asociación estaba dirigido exclusivamente a las mujeres; en éste, las actividades se orientaban a la satisfacción de sus necesidades básicas, mediante la generación de ingresos.

METODOLOGÍA

Este estudio se realizó con los productores y productoras de café de la AIPAC, organización que se encuentra en el centro poblado la Cascada, el cual se ubica en la Central Cascada del Municipio de Palos Blancos, Provincia Sud Yungas, al Norte del departamento de La Paz. La población objeto del estudio está conformada por las mujeres productoras, es decir, por socias activas, esposas de los socios activos, hijas de los socios activos y esposas de los socios pasivos que conforman la AIPAC; en el estudio, se quiere dar a conocer la participación de las mujeres cafetaleras en el proyecto Café Mujer. Los motivos por los que se llegó a elegir el objeto de estudio, surgen cuando una de las autoras de este artículo asistió a una feria dominical de El Prado, en la ciudad de La Paz, en septiembre del año 2010, donde se abordaba la temática sobre las áreas protegidas; entre todos los puestos de exposición, en un puesto se comercializaban varios productos como artesanías, miel y un café que era vendido molido y en grano tostado, con el nombre “Café Mujer”. Aquel nombre del producto fue uno de los aspectos que más llamó la atención de la investigadora, quien solicitó información de uno de los guardaparques³ de la Reserva de Biosfera y Tierra Comunitaria de Origen Pilón Lajas. Él le comentó que el café era elaborado solamente por mujeres, quienes se dedicaban a procesarlo (tostado y molido) en su misma comunidad (La Cascada). Este dato tomaba en cuenta que varios de los cafés son procesados en la ciudad de La Paz y que, por lo general, para obtener el café, trabajaban todos los miembros de las familias; pero en el caso de Café Mujer ocurría de diferente manera. Por esta razón, se decidió estudiar a este sector de mujeres, tomando en cuenta

3 En este punto, estos aspectos señalados fueron manifestados por uno de los guardaparques de la Reserva de Biosfera y Tierra Comunitaria de Origen Pilón Lajas (2010) que comercializaban el café producido por las mujeres que lleva por nombre Café Mujer, en una feria dominical de El Prado paceño. Los guardaparques son gente del lugar que trabajan para el SERNAP y tienen como función controlar y vigilar las áreas protegidas como parques nacionales y reservas nacionales.

que ellas mismas lo producían y que a la vez le daban un valor agregado. Una vez obtenida esta información, se empezó a planificar el trabajo de campo exploratorio y recabar información sobre el lugar (Central Cascada) donde se encuentra el objeto de estudio; este lugar se encuentra en el límite del área protegida Pilón Lajas⁴.

La metodología que se utilizó fue principalmente de tipo cualitativo. Las técnicas que se utilizaron para la recolección de datos de la población objeto de estudio fueron las siguientes:

Se realizó observación participante, técnica que “consiste en la participación directa e inmediata del observador en cuanto asume uno o más roles en la vida de la comunidad, del grupo o dentro de una situación determinada” (Ander Egg, 1995, p. 203). Es el caso de nuestra participación en actividades diarias de las mujeres, tanto en el trabajo de la asociación, como en la implementación del Proyecto Café Mujer, entre otros. Ésta fue una fuente importante de información para empezar esta investigación, ya que la observación fue constante en todo este proceso. Además, la recolección de información se hizo en los diferentes espacios y momentos donde participaban las mujeres. Para la realización de esta técnica y de las demás fue importante, antes de iniciar el trabajo de campo, explicar a la asociación las razones por las cuales se quería ingresar a dichos espacios, lo que permitió disminuir el nivel de tensión y facilitar la recolección de los datos por medio de esta técnica y, posteriormente, con las entrevistas. Sin embargo, también se consideró que, aunque no todas las personas estuvieron abiertas a brindar su ayuda, aun así fue fundamental aclararles los fines del estudio.

Se realizaron entrevistas semiestructuradas⁵. Según Barragán (2001), “no hay un modelo o formato que puede ser utilizado en todas las circunstancias y con todos los entrevistados” (p. 143), lo cual permite una mayor fluidez en el proceso de entrevista. Para la aplicación de estas entrevistas,

4 La Reserva de la Biosfera y Tierra Comunitaria de Origen Pilón Lajas se encuentra ubicada en las provincias de Sud Yungas, Larecaja y Franz Tamayo en el norte del departamento de La Paz y en la provincia Ballivián, en el extremo oeste del departamento del Beni.

5 Spedding (2006) señala que la “entrevista semiestructurada enfoca uno o más tópicos con mayor precisión. Para este fin es bueno trabajar con anticipación un esquema de temas y preguntas y tenerlo memorizado (...) Tampoco se debe empezar de entrada con las preguntas específicas, sino iniciar una charla común, sobre la lluvia, sobre lo que están haciendo en ese momento u otro tema cotidiano, para ir introduciendo poco a poco los tópicos precisos” (p. 154).

se realizó una guía de preguntas, que fueron modificadas de acuerdo con la situación de los entrevistados. Esta técnica permitió conocer en profundidad otros temas que las mujeres contaban, lo cual fomentó una relación de confianza con las mujeres, ya que, además de lo que se les preguntaba, ellas contaban sus problemas personales, las dificultades que tenían para participar en la asociación, entre otros. Se recopiló la información desde junio del 2011 hasta el mes de enero del 2015, a partir de 17 entrevistas semiestructuradas que se efectuaron a las socias, esposas e hijas de los socios activos. Las características de las entrevistadas varían en lo que se refiere a su edad, su estado civil, número de hijos y su ocupación. Así, de las 17 mujeres entrevistadas de la AIPAC, 8 son esposas de socios activos, 5 son hijas de socio activos y 4 son socias activas. Con respecto a la composición etaria, se pudo observar que 9 mujeres tienen entre 39 y 62 años, mientras que 6 tienen entre 19 y 28 años y las últimas 2 tienen entre 29 y 38. Las mujeres mayores de 36 años nacieron en los departamentos de La Paz, Potosí y Oruro. En cambio, en el caso de las mujeres cuyas edades oscilan entre los 19 y 35, la mayoría nació en la Cascada y solo una en Mapiri, desde donde migró con su familia el año 2000. En cuanto al estado civil, 10 de las entrevistadas están casadas, 5 son solteras, 1 mujer es separada y la última es viuda. Asimismo, se constató que la mayoría de las entrevistadas (13 casos) tienen un promedio entre 3 a 4 hijos; el promedio de personas en las unidades domésticas es de 5 o 6 personas. El resto de las mujeres no tienen hijos. Finalmente, en cuanto a la ocupación de las entrevistadas, 6 señalaron ser agricultoras y amas de casa, 4 son agricultoras y pequeñas comerciantes (las cuales tienen sus tiendas en sus domicilios y sus puestos de venta en la calle), 5 son estudiantes, una mujer se reconoció solo como ama de casa y otra mujer se reconoció solo como agricultora.

HALLAZGOS

En esta sección, vamos a hacer una descripción del proyecto Café Mujer que estaba orientado exclusivamente a la población femenina de la AIPAC (socias, esposas de los socios activos). Primeramente destacaremos las características del proyecto y los conocimientos que ellas han adquirido, para posteriormente describir el motivo principal para que las mujeres partici-

pen en éste, así como los factores que incidieron para que ellas abandonaran el proyecto. Finalmente, se hará hincapié en las causas que provocaron que el proyecto fracasase.

1. Ejecución del proyecto café mujer en la AIPAC

Este proyecto está enmarcado dentro del enfoque de Mujeres en Desarrollo (MED), dentro del cual las mujeres son el centro de atención: en éste, se les ofrece espacios de capacitación para que ellas generen sus ingresos, teniendo una alternativa de empleo para así satisfacer sus necesidades inmediatas y mejorar su condición económica. Kabeer (1998) menciona que la implementación operativa desde la perspectiva MED se concentra en proyectos para mujeres o en componentes separados para ellas en los proyectos generales. A continuación, realizaremos una descripción de las características del proyecto.

Como punto de partida, los objetivos del proyecto⁶ fueron los siguientes: 1) mejorar las capacidades técnicas, organizativas y administrativas del Componente Café Mujer de la AIPAC, para garantizar la producción de un producto de alta calidad; 2) consolidar mercados nacionales de comercio justo y ecológico para la comercialización del Café Mujer, y; 3) incorporar a la mujer en las actividades del proyecto para mejorar sus ingresos monetarios tanto de ellas como de sus familias (Programa BIAP, 2008, p. 5).

Para la realización de dicho proyecto, se contempló la contratación de consultores, quienes se encargaron de brindarles capacitación y asistencia técnica, además de hacer seguimiento al proyecto. El PCM inició sus actividades en el mes de marzo de la gestión 2009 y concluyó las mismas el mes de junio del año 2013. En la figura 1, se muestran las actividades realizadas durante el tiempo en el cual se implementó el proyecto.

⁶ Este proyecto era de índole socioproductiva y optó por utilizar el café que producía la AIPAC, pero que no cumplía con los requisitos para exportación; sin embargo, seguía siendo un café de calidad para ser comercializado en el mercado interno.

Figura 1. Actividades que se realizaron en el proyecto café mujer 2009-2013

Marzo 2009	Diciembre 2009	Enero a julio 2010	Septiembre 2011	Diciembre 2011	Mayo 2012	Junio 2013
Fase 1: – Implementación y Capacitación del PCM – Componente productivo asistencia técnica y capacitación. – Equipamiento de maquinarias para el proceso de industrialización. – Componente organizacional gestión empresarial y administrativa. – Componente de comercialización						
Fase 2: – Seguimiento y acompañamiento – Comercialización de Café Mujer en diferentes ferias. – Seguimiento al proceso de industrialización. – Capacitaciones						
Fase 3: – Seguimiento y acompañamiento – Acompañamiento y fortalecimiento al departamento de Café Mujer en todo el proceso de industrialización y el fortalecimiento de las mujeres en el marco conceptual de género referido a la producción ecológica en Áreas Protegidas. – Capacitaciones.						
Fase 4: – Consolidación de la participación de la mujer dentro de la organización e implementar medidas en el proceso de transformación. – Fase de seguimiento y acompañamiento en el fortalecimiento de las capacidades productivas en el proceso de capacitación y comercialización del departamento de Café Mujer. – Fortalecimiento a las mujeres en el marco conceptual de género referido a la producción ecológica en Áreas Protegidas. – Equipamiento de trilladora y expresera. – Capacitaciones.						

Fuente: elaboración propia con base en el Programa BIAP (2008).

Como se puede apreciar en el gráfico, en la primera fase, se llevaron a cabo diversos talleres de capacitación divididos en tres componentes: producción, organización y comercialización. En las siguientes tres fases, se hizo un apoyo, seguimiento y fortalecimiento al proyecto. En función a lo anterior, a continuación, se describirán los componentes de capacitación que se implementaron y reforzaron a lo largo de las cuatro fases.

En el componente de producción, se realizaron talleres sobre control de calidad y procesamiento del café. El primer ciclo de talleres estuvo orientado al control de calidad, donde se verificó la calidad del café por medio de la catación, con lo cual se determina las características físicas (tamaño, forma y color) y sensoriales (sabor, aroma, acidez) que deben tener los granos de café. La idea central del proyecto en cuanto al control de calidad es que las mujeres puedan conocer la calidad del café que están produciendo para poder vender su producto al mercado a un mejor precio.

En los talleres del procesamiento del café, se tenía la finalidad de que las mujeres puedan procesar el café pergamino que la AIPAC les vendía. El procedimiento que ellas realizaban eran los siguientes: zarandeado⁷ y seleccionado. Para el zarandeado, se coloca el café pergamino en zarandas, donde todos los granos que quedan en la zaranda serán utilizados. Al mismo tiempo, se selecciona los cafés malos que pudieron haber quedado en la zaranda, como los *kholos* (sobre maduros y partidos). Luego se trilla o pela el café en una máquina. En cuanto al tostado, este procedimiento es una de las etapas más importantes de la transformación de café; hay diferentes tipos de tueste que resaltan las cualidades del café.

En el componente de organización, se desarrollaron capacitaciones para así poder consolidar las capacidades organizativas y administrativas (manejo de caja chica, fondo de acopio, registro de ventas, egresos, ingresos, reglamento para ventas en consignación, manejo de inventarios, tanto en grano como en producto transformado) del grupo de mujeres. Estas capacitaciones tuvieron una duración de un mes, con la finalidad de que

7 Para zarandear, se utiliza una zaranda que es una herramienta parecida a un cernidor que mide 50 x 30 cm por lado, cada zaranda viene por números desde 11 hasta 20, el número se refiere a los milímetros de los orificios por donde pasará el café, generalmente se utiliza la zaranda 16.

las participantes puedan responsabilizarse de los diferentes componentes correspondientes al proyecto.

El componente de comercialización estuvo compuesto por dos talleres destinados a que las mujeres de la AIPAC comercialicen el café que producían. El tiempo de capacitación fue de dos meses. En esos talleres, se les enseñó a promocionar y vender su producto. La señora Romualda comentó que le gustaron mucho estos talleres porque, en un principio, simulaban vender su café: unas ofrecían el café y otras lo compraban; esta práctica era realizada para que las mujeres puedan desenvolverse hablando y promocionando la marca de Café Mujer; además, implicaba que salgan de su espacio cotidiano. Café Mujer participó en cuatro ferias nacionales realizadas en La Paz (2011), Cochabamba (2012), Tarija (2012) y Santa Cruz (2013), promocionando el producto. También participaron en la Feria del Norte (Caranavi), por ser un café de origen. Para asistir a estas ferias, se fueron turnando entre todas las mujeres del proyecto; cuatro de ellas asistían a cada evento. Sin embargo, no todas fueron a las ferias, sobre todo las mujeres mayores, ya que no contaban con el tiempo requerido, pues no podían dejar de realizar sus actividades diarias. A partir del año 2011, se empezó a comercializar el café en Rurrenabaque y en la sede de gobierno de La Paz en diversas tiendas ecológicas y en instituciones que apoyaron a la asociación.

2. Lo económico como motivo para la participación de las mujeres

Cuando se dio inicio al proyecto el año 2009, no había muchas personas interesadas en participar en éste, pero después de que los financiadores les explicaron las finalidades del proyecto y los beneficios que traería a la población femenina de la asociación, 30 mujeres decidieron integrarse (entre socias activas, esposas e hijas de socios activos); de éstas, 13 eran mujeres mayores (cuyas edades oscilan entre los 38 y más de 50 años) y 17 jóvenes (siendo sus edades de 17 a 37 años). Ahora bien, cuando se les preguntó a las mujeres por qué decidieron participar en el proyecto Café Mujer, la gran mayoría (90%) indicó que el motivo principal fue el factor económico, considerando que entre los objetivos principales que conllevaba el proyecto

estaba beneficiar a las mujeres y, por ende, a sus familias. Este aspecto es expresado en los siguientes casos:

Por falta de dinero y de trabajo hay señoras que se venden [comida, refrescos], pero hay otras que no, como yo. Nosotras tenemos que administrar el poquito dinero que nos dan nuestros maridos y somos las que más lo sentimos. Ahora con esto de Café Mujer [refiriéndose al proyecto] hay que esperar que se venda el café, para que haya un poquito de recursos para que tengamos más dinero (Margarita, 25-7-2013).

Debido a que Romualda quedó viuda, tuvo que hacerse cargo de la jefatura de su hogar, como de sus cafetales, por lo cual se incorporó al proyecto con la esperanza de obtener mayores ingresos. Al respecto, ella menciona:

Ahí me he quedado en mis tierras, sola, luchando y trabajando como cualquier persona, pero lo tengo que hacer por mis hijos y ahora nos cae bien Café Mujer porque tengo la fe en que algo nos va ayudar (Romualda, 22-7-2013).

Así, las mujeres cafetaleras aceptaron satisfactoriamente la implementación del proyecto participando del mismo y esperando que los efectos sean positivos con relación a la posibilidad de obtener ingresos monetarios. Así, la situación económica influyó para que las mujeres –en tanto madres y esposas, así como hijas de los socios– tuvieran la necesidad de buscar oportunidades para acceder a recursos y bienes materiales para mejorar su calidad de vida.

3. Factores que incidieron para que las mujeres dejaran de participar en el proyecto

Como se mencionó anteriormente, 30 fueron las mujeres que inicialmente ingresaron al proyecto el año 2009. Ahora bien, de este total de mujeres, se podría esperar que la mayoría de ellas o por lo menos la mitad hayan terminado las etapas de capacitación del proyecto. Pero se constató que hasta la culminación del proyecto (finales del año 2013), de las 30 mujeres que ingresaron a un principio, 20 habían abandonado poco a poco el proyecto en el transcurso de los cinco años que duró el mismo y solo 10 lograron concluir todo el proceso. En el cuadro 1, se muestra el número de

mujeres que participaron y abandonaron el proyecto en el periodo que se implementó el mismo.

Cuadro 1. Número de mujeres que participaron y abandonaron el proyecto Café Mujer del 2009 al 2013

	2009	2010	2011	2012	2013
Mujeres que participaron del proyecto	30	25	19	13	10
Mujeres que abandonaron el proyecto	0	5	6	6	3

Fuente: elaboración propia con base en la información proporcionada por la coordinadora del proyecto, el 14 de mayo del 2015.

A partir de los datos anteriores y del análisis de las entrevistas realizadas, vamos a conocer cuáles son los factores que determinaron que más del 60% (20 casos) de las mujeres haya abandonado el proyecto en el transcurso del tiempo que duró el mismo. Las causas que se han identificado corresponden a cuatro factores: la educación, el control o desconfianza de sus esposos o padres, el tiempo y los problemas de organización entre las mujeres dentro del proyecto.

La educación es el primer factor identificado; está relacionado con el bajo nivel de formación escolar que tienen las mujeres, es decir, nulo (sin ningún nivel de formación) o básico (de primero a cuarto de primaria); esto significa que algunas solo sabían leer o escribir. Esta situación repercute en que les haya sido difícil asimilar el contenido de los manuales de apoyo, o no poder comprender los diferentes temas tratados en los talleres, así como no poder tomar apuntes sobre las explicaciones que se daban en las capacitaciones. Este aspecto repercute generalmente en las mujeres mayores; Carmen y Mónica lo expresan de la siguiente manera:

Como no he aprendido rápido en las capacitaciones lo he dejado, porque como antes no teníamos escuelas, entonces por eso no sé leer, y de eso mi hijita me acompañaba a las capacitaciones del café para que lo escriba, pero a veces íbamos y a veces no podíamos ir porque teníamos que hacer otras cosas (Carmen, 16-7-2013).

Mónica solo cursó hasta segundo de primaria; señala al respecto:

Para mí me ha sido difícil aprender, no entendía lo que hablaba la licenciada, cómo hacer lo que nos decía, por eso ya no he ido más y es que a veces solo escuchamos y luego se nos olvida (25-4-2011).

Estos casos nos demuestran que los bajos niveles de escolaridad de las mujeres mayores influyen en que tengan menores oportunidades de aprender en los talleres de capacitación y, por lo tanto, tiendan a abandonar el proyecto. Asimismo, a diferencia de las anteriores, para las mujeres jóvenes, el tener un mayor nivel de formación escolar (nivel secundaria) fue una ventaja para asistir a las capacitaciones, con lo cual se constata que la educación es un factor que determina la participación en el proyecto.

El control y la desconfianza de los esposos o de los padres es el segundo factor que hemos identificado para que las mujeres hayan dejado el proyecto; este aspecto se relaciona con el control que ejercen algunos hombres sobre las mujeres. A diferencia del anterior factor, acá hemos distinguido que son las mujeres jóvenes (cuyas edades oscilan entre los 17 y los 20 años) las que han tenido más problemas para participar en el proyecto; esto se debe a que, en algunos casos, las hijas y esposas jóvenes están limitadas para poder acceder y participar en otro tipo de actividades que estén fuera del hogar y de la escuela; tal es el caso de los talleres de capacitación que ofrecía el proyecto. Los siguientes testimonios ejemplifican esta situación:

Yo he tenido mucha lucha con mi marido porque él no me dejaba ir a las capacitaciones y por eso nos peleábamos, él dice que me descuido de mis hijos, pero no es así, yo hago todo el día, cocino, lavo y él no ve eso (Juanacha, 20-7-2013).

Mi esposo no quería que vaya, me decía: “mucho sales”, “a dónde siempre vas”, “qué siempre hacen ahí”, y por eso se molestaba, porque el proyecto ya debería haber terminado hace tiempo, además ya estamos vendiendo, pero nada hasta ahora y él ya no me cree que voy (Natividad, 8-7-2013).

El que las mujeres participen en el proyecto genera tensión; algunos maridos comenzaron a entorpecer el trabajo de algunas al prohibirles salir para las capacitaciones. Esta situación, no solo se presenta en el caso de las mujeres casadas, sino también en el caso de las hijas de los socios: algunas de ellas manifiestan que sus padres no les dejaron asistir a los talleres, tal como lo expresa Eva:

Mi papá me decía: “eso es vagancia, eso quita mucho tiempo”, y ya no he ido, no está pues de acuerdo a que yo salga, él me dice: “cuidadito que me hagas quedar mal”, por eso yo siempre tengo que pedir permiso y regresar a una hora y como las capacitaciones a veces no se terminan rápido, yo tengo que dejar lo que estamos haciendo por miedo a que mi papá me pegue (6-9-2015).

Estas entrevistas nos demuestran que algunas de las mujeres jóvenes que han participado de las capacitaciones del proyecto están bajo la autoridad y el control de los varones. Así, podemos afirmar que, sin el apoyo de los hombres, en particular de los esposos y padres, las mujeres entrevistadas no pudieron participar hasta el final del proyecto. Todo lo anterior se enlaza de manera estrecha con las relaciones de poder de género, tal como Kabeer (1998) lo menciona: las relaciones de poder entre géneros se derivan de acuerdos en instituciones sociales como el hogar, la comunidad, el mercado y el Estado, las cuales proporcionan a los hombres una mayor capacidad de movilizar reglas y recursos institucionales que promuevan y defiendan sus propios intereses.

El tiempo es el tercer factor que hemos identificado, ya que este elemento es determinante para participar en un proyecto productivo. Las mujeres tienen un tiempo constantemente fraccionado e interrumpido. Las actividades reproductivas, además de las productivas, no les permiten estar completamente involucradas en otros ámbitos, como la participación en la asociación, y, cuando logran desempeñar estos roles, su jornada de trabajo se triplica. El hecho de participar en el proyecto hizo que aumenten sus labores; esto no les permitía asistir a varias sesiones de las capacitaciones, lo que ocasionó que dejen de asistir definitivamente. Así lo expresan los siguientes casos:

Los días que hay capacitaciones una y otra vez nos repiten lo mismo, para la catación todos los días era preparar el café, oler, registrar en la boleta y para preparar el café era pelar, tostar moler una y otra vez; la licenciada decía que solo así podíamos aprender, pero uno tiene otros compromisos y responsabilidades en la casa, y así ya no se puede, es difícil sacar tiempo para ir a las capacitaciones (Margarita, 25-7-2013).

Mi mamá me decía: “haz esto”, “haz lo otro”, y a veces no alcanzaba tiempo para ir, voy a estar yendo después, decía, pero luego cuando empiecen a vender el café, pero lo fui dejando por eso (Esperanza, 18-6-2012).

Como se puede apreciar en las entrevistas, al tiempo que dedican las mujeres al proyecto se suman las horas de trabajo que tienen en su espacio personal; éste es un efecto negativo, dado que no siempre pueden dejar de lado sus responsabilidades en las actividades productivas y reproductivas. Según las entrevistadas, las capacitaciones, por ser largas y repetitivas, ocasionan en las mujeres cansancio; ellas reconocen que no siempre realizaban las actividades (como el procesamiento del café) como debería efectuarse. Desde esta perspectiva, el poco tiempo libre con que cuentan ellas ha impedido que participen de manera constante en los talleres y actividades del proyecto. Este hecho, sin lugar a dudas, incidió en que hayan tomado la decisión de dejar el mismo. Algunas mujeres han logrado desempeñar estos roles, pero con la consecuencia de que su jornada de trabajo se ha triplicado. El proyecto implícitamente ha desvalorado el trabajo reproductivo y productivo que muchas mujeres realizan, ha minimizado la participación de ellas en la división del trabajo y las responsabilidades que esta división trae.

El último factor está netamente vinculado a los problemas de organización entre las mujeres: mientras se estaba ejecutando el proyecto, ni los técnicos ni los financiadores tomaron en cuenta que para la mayoría de las mujeres el hecho de organizarse significó una experiencia desconocida. Se evidenció, por un lado, que la participación de las mujeres en las asambleas de la asociación era pasiva; ellas mismas limitaban su participación argumentando “miedo a equivocarse”, o susceptibilidad frente “al qué dirán los demás”, o bien inseguridad y vergüenza⁸; por otro lado, también se debe al hecho de que las mujeres no se sienten capaces de ocupar una determinada función en el directorio, donde generalmente los hombres han estado involucrados. Todos estos aspectos produjeron que las mujeres cafetaleras no puedan interactuar, tomar decisiones, resolver conflictos y,

8 Asimismo se ha percibido que una forma de participación por parte de las mujeres es a través de lo que se decide en sus hogares juntamente con sus esposos y estos últimos son los que llegan a expresar dichas opiniones en las asambleas. Otro medio que las mujeres utilizan para expresar su opinión es después de las asambleas; tal como lo menciona Spedding (1997), “la mayoría de las mujeres no dicen nada en la reunión, para luego discutir todo mientras trabajan en la cosecha” (p. 8).

por ende, poder trabajar de manera organizada entre ellas. Así lo manifiestan Lucía, Elisia y Dionisia:

El problema entre mujeres es lo que más duele [ya que] cuando nos estábamos organizando nosotras mismas, otras señoras [que no participan del proyecto] nos decían: “viejas vagas que no tienen nada qué hacer”, nos decían de todo, yo creo que lo dicen por envidia; pero las señoras aquí no dicen nada, solo se molestan, pero no dicen nada. Pero cuando tenemos un problema entre nosotras ya estamos peleándonos (Lucía, 9-7-2013).

De pronto, se les ocurre que nos tenemos que reunir para que podamos procesar el café; pero luego ya nadie se quiere hacerse cargo y yo creo que es por falta de capacidades de convivir, no estamos acostumbradas a estar juntas porque estamos acostumbradas más a trabajar en nuestras casas, con nuestras familias (Elisia, 11-10-2014).

Cuando estaba la licenciada todas venían y hacían, pero cuando se ha ido ya nadie quería hacer nada y, como yo, hay señoras que se quejan de la falta de apoyo de algunas compañeras; pero tampoco hacen nada, se faltan porque dicen que no tienen tiempo, yo sé que así es, pero si no nos ocupamos nosotras quién va hacer, si no nos apoyamos entre nosotras; yo varias veces les he dicho que tenemos que estar unidas, que así nos va ir bien; pero nada, pocas somos las que trabajamos, y el resto se espera a ver qué llega (Dionisia, 15-5-2014).

Según las entrevistas realizadas, mientras se encontraba la coordinadora del proyecto, las mujeres se fueron involucrando en el proyecto y aprendiendo a trabajar en grupo; pero cuando llegó el momento en que ellas tenían que sostener el proyecto y darle continuidad, las relaciones entre ellas en cuanto a lo organizativo se deterioraron notablemente. El proyecto ignoró esas dificultades de organización, ya que en los tres casos presentados se constató que la falta de organización se debe a que las mujeres aun no tenían las condiciones para trabajar en grupo, puesto que su vida se centra en la atención del hogar y en el cuidado de los hijos. Por ello, al no haber una experiencia de trabajo en equipo, se torna más difícil la organización entre ellas. Como consecuencia, ellas no tuvieron tanto interés en asumir responsabilidades, tomar decisiones de manera conjunta; estas

consecuencias llegan a tornarse más difíciles, y provocan incompreensión y disconformidad entre ellas.

4. Causas del fracaso del proyecto Café Mujer

Durante la implementación del proyecto, se realizaron diferentes actividades y talleres de capacitación dirigidas a las mujeres de la asociación para que mejoren sus capacidades productivas en el procesamiento del café, y una vez que concluyó el proyecto con sus actividades, ellas supuestamente estarían en condiciones de sostener independientemente el proyecto, generando los ingresos económicos esperados. Pero se evidenció que los alcances del proyecto no tuvieron tales resultados, ya que no se tomaron en cuenta diversos aspectos vinculados específicamente con el contexto donde se desenvuelven las mujeres. En este contexto, a partir del análisis de la entrevistas realizadas y los elementos estructurales en los que se basaba el proyecto, en este estudio se ha identificado que son dos las causas que provocaron que el proyecto haya fracasado después de la culminación del mismo.

La primera causa identificada se debe a que el proyecto consideró de forma aislada el desarrollo de las actividades de las mujeres fuera del contexto de sus relaciones con otros. Es decir, el proyecto solo se centró en las mujeres (socias y esposas e hijas de los socios) y en las actividades que ellas realizarían en la etapa del procesamiento del café; pero no se tomó en cuenta las relaciones con los socios y el directorio de la AIPAC. Esta situación se ve reflejada, cuando el proyecto acordó un convenio con la asociación donde se estableció que la venta iba a estar garantizada durante la implementación del proyecto y también después del mismo. Pero este abastecimiento solo ocurrió durante los primeros tres años, tal como se describe a continuación.

En los años 2009 y 2010⁹, cuando se dio inicio al proyecto, se compró al contado 10 quintales de café a 800 Bs. cada quintal (cabe señalar que esta compra realizada se contemplaba en el financiamiento que ellas tenían) a la AIPAC; el 2010-2011, de igual manera, se compró al contado 12

⁹ La compra de café se realiza a partir de mediados del año 2010, llegando a comprarse cada tres meses o cada vez que así lo requerían.

quintales a 850 Bs. cada quintal. Para los años 2011 y 2012, se compró 13 quintales, pero ese año la AIPAC les vendió la última cosecha del año, que tenía bastante descarte (broca, aplastados, grano menudo, etc.); esta adquisición produjo una merma en el producto final, por lo que los rendimientos disminuyeron. La AIPAC no quiso vender la segunda cosecha que tuvo un mejor rendimiento, pues decidió que éste sería vendido al mercado internacional. Para el año 2012, el proyecto Café Mujer no había tenido los rendimientos que se esperaban, por lo que quiso comprar en consignación el café a la AIPAC; pero la AIPAC quería que el proyecto le compre el café al contado y el proyecto solo pudo comprar solo 5 quintales. Finalmente, para el año 2013, la AIPAC les vendió 2 quintales de café, fue poca cantidad, debido a que el precio del café ese año había subido y prefirieron destinar su producción al mercado externo. De este modo, Café Mujer¹⁰ se quedó con una cantidad mínima para procesar. Café Mujer trató de comprar café a otros productores de la zona que no acopiaron en la AIPAC, pero éstos quisieron aprovechar la venta de su café de menor calidad vendiéndoles al mismo precio de un café de buena calidad. Así, no se logró comprar el suficiente café para procesar.

Como se pudo constatar, mientras el proyecto se encontraba financiado por el BIAB y la DED, se logró una buena relación económica entre las mujeres beneficiarias y la directiva de la AIPAC, pues dicho proyecto contaba con los recursos económicos para la compra directa del café para que las mujeres lo procesen y comercialicen durante tres gestiones continuas (del 2009 al 2011). Pero este escenario cambió a partir del año 2012, ya que en ese año y cuando estaba por finalizar el proyecto ocurrió una situación inesperada: el directorio de la asociación y una parte importante de los socios de la AIPAC, al conocer que las mujeres habían generado ingresos por la venta de su café, decidieron incrementar en un porcentaje más alto el precio del café; además, solicitaron que esta venta se realice al contado, al igual que en los años anteriores. Esto repercutió en que las mujeres compraran menos cantidad de café y, por lo tanto, tengan un bajo rendimiento en la producción y venta de Café Mujer (en el año 2012 y 2013). Éste fue

10 Nos referiremos a Café Mujer una vez concluido el proyecto, donde las mujeres llegan a hacerse cargo.

uno de los aspectos que repercutió en el fracaso del proyecto, ya que las mujeres se desanimaron y terminaron el proyecto. Con todo lo sucedido, nos podemos dar cuenta de que las mujeres no eran autónomas en las actividades que desarrollaban en torno al proyecto *Café Mujer*, ellas dependían de la AIPAC, que les proporcionaba la materia prima.

La segunda causa se debe al hecho de que los financiadores del proyecto consideraron que las mujeres, una vez organizadas, ya podían comercializar su café en los diferentes centros de abasto, donde ya se habían establecido convenios de venta; sin embargo, esta situación no se produjo, ya que las mujeres no lograron comercializar su producto ni cumplir con los requerimientos que el mercado exigía. Esto se debía a que a ellas se les dificultó trasladarse desde su lugar de origen rural hasta el mercado urbano que ya tenían consolidado¹¹. En otras palabras, las mujeres no podían viajar un día determinado para regresar otro día a recoger el dinero por la venta del producto, lo que querían era que les paguen al contado¹². El argumento que ellas daban era que no podían viajar por las actividades que generalmente realizaban en La Cascada y que no contaban con tiempo; si bien hubo algunas que estaban dispuestas a ir, ponían como condición ir acompañadas por algún familiar, pero no solas, por lo que pedían que los viáticos sean pagados para el acompañante más. Como no había suficientes recursos económicos para sustentar dichos gastos, finalmente se negaron a ir. Hubo una señora que viajaba a La Paz a vender sus productos a la Ceja de El Alto, pero indicó que no tenía tiempo para trasladarse a la ciudad a entregar el café a las tiendas ecológicas. Con estos contratiempos, las ventas fueron esporádicas: solo se realizaron tres viajes entre el año 2012 y mediados del 2013. Para junio del 2013, la comercialización del producto no había alcanzado a cubrir ni siquiera los gastos operativos (compra de stickers, bolsas de aluminio) para poder realizar el procesamiento del café.

11 El lugar donde se concentraba la mayor parte de la venta de café era la ciudad de La Paz; la coordinadora, mientras se hacía cargo del proyecto, dejaba en consignación el café en las tiendas ecológicas y recogía el dinero una vez vendido el café. Asimismo, ella distribuía en las instituciones que compraban el café.

12 El programa *Café Mujer* dejaba en consignación su café en las tiendas ecológicas de la AOPEB hasta que se venda el producto; una vez que se termina de vender el producto, los de la AOPEB recién pagan a los productores. De la misma forma, las mujeres de *Café Mujer* tenían que dejar su café.

Es así que las mujeres poco a poco perdieron el interés y dejaron de participar de Café Mujer.

De esta forma, podemos aseverar que una de las causas que incidió en que el proyecto no sea viable después de la implementación del mismo es el hecho de no haber tomado en cuenta las características socioculturales y económicas de las mujeres, lo cual incidió en que ellas no puedan comercializar su café por sí mismas. Esto provocó el agotamiento y el desinterés por parte de ellas.

DISCUSIÓN

Los estudios que abordaron las temáticas sobre el vínculo que tienen las OEC con los sistemas de producción, la implicación de las mujeres en las OEC y la participación de las mujeres en proyectos de desarrollo con un enfoque de género (Charlier y Yépez Del Castillo, 2004; Choque, 1995; Muñoz, 2004) han demostrado que varios elementos de dichos análisis coinciden con algunos hallazgos que hemos encontrado en el estudio. Por ejemplo, en el caso del trabajo de Muñoz (2004), de los tres niveles de las OEC que distingue, en nuestro estudio se tomó como marco de análisis las OEC de primer nivel, ya que se evidenció que los productores de la AIPAC recibieron la colaboración de instituciones privadas en lo que concierne a la asistencia técnica (capacitaciones, talleres) y la prestación de servicios de comercialización para vender su café en el mercado nacional e internacional. Por otro lado, los resultados a los que llegan Charlier y Yépez del Castillo (2004), quienes afirman que la participación de las mujeres en las OEC es reducida, no se asemeja a lo que sucede en la AIPAC, ya que se ha visto que las mujeres cafetaleras han ido accediendo a espacios en la estructura organizativa que anteriormente les eran negados, aunque de alguna manera se mantiene una visión muy centralizada en la figura masculina. Finalmente, en el estudio de Choque (1995), la autora encuentra que el acceso a la información es limitado para las mujeres, considerando que dicha información es transmitida a través de sus parejas, quienes son los sujetos que participaron activamente de las capacitaciones. Éste es un elemento que coincide con lo que se ha podido ver en AIPAC en un inicio: cuando los productores estaban empezando a asociarse, recibieron dife-

rentes capacitaciones para mejorar sus cultivos de café y para fortalecer su asociación; sin embargo, a la mayoría de estas capacitaciones que se daban en la AIPAC solo asistían los hombres.

De esta manera, con este estudio, se pone en evidencia que los proyectos de desarrollo elaborados con un enfoque de género generalmente están diseñados tomando en cuenta a un miembro de la familia y específicamente al hombre; sin embargo, en el caso del proyecto Café Mujer, al estar dentro del enfoque de MED y orientado al sector femenino de la AIPAC, tuvo como propósito solo fortalecer las capacidades productivas de las mujeres cafetaleras para que ellas generen ingresos económicos; pero los financiadores, al no considerar el rol reproductivo que realizan las mujeres y al sobrecargarlas con más responsabilidades en el ámbito productivo, se puso en evidencia que este tipo de proyectos tiende a fracasar.

CONCLUSIONES

A partir del análisis de los relatos de las mujeres que participaron en el proyecto Café Mujer y el enfoque teórico de MED en el cual recae el proyecto, se ha podido ver que este proyecto, al ser de carácter productivo, se ha implementado solo con el propósito de promover la productividad de las mujeres para satisfacer sus necesidades prácticas de género, relacionadas con la obtención de ingresos. Al final terminó fracasando debido a los dos factores que hemos evidenciado, los cuales están estrechamente relacionados con el contexto donde se desenvuelven las mujeres. Tal como Kabeer (1998) señala, los proyectos de desarrollo, al ser intervenciones mal concebidas y mal dirigidas, han permitido a diferentes grupos de elaboradores de políticas centrarse en los aspectos muy específicos de las vidas de las mujeres y definir sus intervenciones en función solo de estos aspectos. Economistas de la unidad doméstica, planificadores agrícolas y de salud y los ecologistas han hecho de las mujeres un blanco en sus planes, sobre la base de percepciones de lo que ellas hacen, definidas muy restringidamente. El problema es que las mujeres, sobre todo las que son pobres, emprenden simultáneamente muchos de estos papeles y necesidades, a menudo sin recibir pago alguno, y de ahí que trabajen más horas. Las intervenciones en el desarrollo, diseñadas y puestas en práctica por sectores individuales

con muy poca coordinación entre ellos, generan demandas conflictivas en relación al tiempo y la energía de las mujeres. Estas intervenciones, o están abocadas al fracaso, o bien tiene como resultado la explotación intensificada del trabajo de las mujeres (Kabeer, 1998, p. 279). Es así que el proyecto, al ser una iniciativa que solo se enfocó en resolver los problemas económicos de las mujeres, no tomó en cuenta los significados que la población otorga al papel de las mujeres en lo que respecta a su rol productivo y reproductivo, considerando que estos significados determinan la participación de ellas en diferentes ámbitos, que pueden ser manifestados por las barreras culturales y condiciones materiales. Las barreras culturales pueden ser la sobrecarga de trabajo, el tiempo y el control o desconfianza de sus esposos, por lo que es indispensable comprenderlas y reconocerlas para demostrar los prejuicios y estereotipos de manera más eficaz, ya que tales barreras produjeron que las mujeres dejaran de participar en el proyecto.

En cuanto a las condiciones materiales, éstas pueden ser: la producción y la comercialización, las cuales deben ser tomadas en cuenta para que estos proyectos sean prósperos. Así, por ejemplo, en el ámbito de la producción, el proyecto Café Mujer no consideró que las mujeres puedan depender de la AIPAC para adquirir el café y posteriormente procesarlo. Esto complicó sus actividades, ya que ellas no llegaron a ser autónomas para poder tomar las decisiones que les incumbían en el procesamiento. De igual manera ocurrió en el ámbito de la comercialización, ya que el proyecto no tomó en cuenta que las condiciones culturales impedirían que ellas puedan movilizarse a la ciudad para vender el producto.

REFERENCIAS

- Ander-Egg, Ezequiel (1995). *Técnicas de Investigación Social*. Buenos Aires: El Cid Editor.
- Barragán, Rossana (coord.) (2001). *Formulación de Proyectos de Investigación*. La Paz: PIEB.
- Charlier, Sophie, y Yépez del Castillo, Isabel (2004). *Los desafíos del comercio equitativo: la perspectiva de género y desarrollo en el caso de la agricultura de los Andes bolivianos*. Louvain: Université Catholique de Louvain. Recuperado de <http://hdl.handle.net/2078.1/79851>

- Choque, Ana (1995). *Mujer, agroforestería y participación en Potosí*. Potosí: FAO Holanda CDF. Desarrollo Forestal Comunal en el Altiplano Boliviano.
- Kabeer, Naila (1998). *Realidades trastocadas: Las jerarquías del género en el pensamiento del desarrollo*. México: Paidós.
- Muñoz, Diego (2004). *Organizaciones económicas campesinas y políticas públicas: un estudio comparativo*. La Paz: Plural.
- Programa para la Biodiversidad de las Áreas Protegidas (BIAP) (2008). *Fortalecimiento de las capacidades productivas del departamento de industrialización Café Mujer de la Asociación Integral de Productores Agropecuarios de la Cascada-Alto Beni*. La Paz: Servicio Nacional de Áreas Protegidas (SERNAP).
- Sachs, Wolfgang (1997). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Cochabamba: Centro de Aprendizaje Intercultural (CAI).
- Spedding, Alison (1997). Sacando palabras: poder y silencio en Bolivia. *Temas Sociales*, 19, 5-26.
- Spedding, Alison (2006). Metodologías cualitativas: Ingreso al trabajo de campo y recolección de datos. En Mario Yapu (coord.). *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. La Paz: Universidad PIEB.
- Villanueva Arano, Claudia (2018). *Transformaciones en el rol económico de las mujeres cafetaleras Estudio de la Asociación Integral de Productores Agropecuarios la Cascada (AIPAC)* [Tesis de licenciatura en Sociología]. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

APORTES

Mirando desde el sur: genealogías de los estudios
campesinos en Bolivia*

Looking from the south: genealogies of peasant
studies in Bolivia

Elena Peña y Lillo Llano
Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Tarija, Bolivia
E-mail: elena.penaylillo@ucb.edu.bo
ORCID: <http://orcid.org/0009-0006-1602-317X>

* Declaro no tener ningún tipo de conflicto de interés que haya influido en mi artículo.

Resumen: El presente trabajo hace una revisión documental de un conjunto de 15 estudios realizados en nuestro país en torno al campesinado. Desde un ordenamiento genealógico y crítico, se exponen los principales paradigmas de abordaje y comprensión de lo campesino como sujeto, clase económica, identidad y forma de vida. A partir de la discusión de las diferentes posturas y enfoques, esos aportes se integran, visibilizando las principales conclusiones y preguntas que subsisten a la hora de comprender al campesinado contemporáneo, planteando algunos de los desafíos que se perciben para su estudio, más allá del eje central de Bolivia. Asimismo, se remarca la importancia de seguir enriqueciendo e impulsando los estudios locales.

Palabras clave: Campesinos, genealogía, economía, identidad, urbano-rural, migración, reforma agraria, multilocalidad, antropología, Tarija-Bolivia.

Abstract: This paper presents a documentary review of a set of 15 studies on the peasants carried out in our country. From a genealogical and critical order, the main paradigms to approach and understand the peasant as subject, economic class, identity and way of life are displayed. After discussing the different positions and approaches, these contributions are integrated, making visible the main conclusions and questions that remain for understanding the contemporary peasantry, posing some of the perceived challenges for their study, outside the central regions of Bolivia. The importance of further enriching and promoting local studies is also stressed.

Keywords: Peasants, genealogy, economy, identity, urban-rural, migration, agrarian reform, multilocality, anthropology, Tarija-Bolivia.

INTRODUCCIÓN

A la hora de encarar nuevas investigaciones y plantear las preguntas que guiarán nuestro quehacer e iluminarán lo que estudiamos, elaboramos lo que en la academia se denomina “el estado del arte” o, también, “el estado de la cuestión”. Lejos de ser un aspecto meramente formal consignado en los manuales de metodología, la elaboración de un estado de arte nos ubica dentro de los flujos de información, datos y reflexiones que se han suscitado en torno a un objeto de estudio en determinado momento histórico.

Así, un estado de arte “es una investigación documental sobre la cual se recupera y trasciende reflexivamente el conocimiento acumulado” (Galeano y Vélez, citado en Gómez, Galeano y Jaramillo, 2015, p. 424); transcender reflexivamente implica revisar lo que fue escrito con los ojos de atrás, iluminar las construcciones de sentido, los sesgos, las lagunas, los supuestos y de alguna manera acercarnos a entender un poco más las condiciones sociales, epistemológicas y metodológicas que dieron lugar a ese conocimiento. Todo este proceso se dirige a tener claro qué existe sobre lo que se pretende investigar, pero también nos guía a otras preguntas: ¿sobre qué investigamos? ¿Qué nos preguntamos en torno al tema y qué preguntas se han hecho antes? ¿A qué conclusiones se arribó con esas preguntas, en qué período histórico, desde qué línea teórica y bajo qué supuestos?

Éste fue el ejercicio planteado para realizar el estado de arte de mi tesis de licenciatura en Antropología: “Dinámicas económicas contemporáneas en la comunidad campesina San Antonio La Cabaña con la ciudad de Tarija y otros territorios”. La revisión documental me puso frente no solo a una gran cantidad de estudios sociológicos, antropológicos, etnohistóricos, etc., sino también frente al desafío de organizarlos en un corpus coherente que diera cuenta de las genealogías, paradigmas y certezas que vienen impresas por las coyunturas que alimentan cualquier producción académica.

Este artículo refleja parte de ese esfuerzo de sistematización que, sin pretender ser abarcador de absolutamente todo lo producido en torno a la temática, presenta una panorámica de diversos estudios publicados en nuestro país y que, de una manera u otra, buscaron entender al campesinado desde diferentes coordenadas teóricas: desde la relación campo y ciudad, lo identitario, las economías campesinas, el trabajo y la migración,

pero también desde distintos espacios y territorios: la región andina, los valles surandinos, las periferias de las ciudades en donde se asienta la gente migrante del campo, La Paz, El Alto, Cochabamba y Tarija.

La intención es contribuir a la comprensión del campesinado contemporáneo de nuestro país¹ y seguir el rastro de las diferentes formas y acercamientos que esa comprensión ha planteado, reconociendo los virajes y, también, buscando eso tan bien enunciado por Spedding, Flores y Aguilar (2013) cuando nos desafían a superar las miradas urbanocéntricas planteadas y acercarnos a lo rural desde su actual presente. Analizar crítica e integralmente cómo se abordó al campesinado en el pasado nos aporta más elementos y herramientas para plantear las interrogantes e inquietudes desde el presente; en ese sentido, presentamos la siguiente revisión documental que también es una suerte de genealogía, construida desde el sur de Bolivia, buscando referencias para entender lo que sucede fuera del eje central, espacio que ocupa una centralidad hegemónica dentro de la producción académica nacional, situación ya reconocida en otros trabajos (Barragán y Gonzáles, 2021).

Con esa puntualización, existe bastante literatura en torno a campo y ciudad, campesinado, identidad campesina, economías campesinas en Bolivia, valles surandinos y Tarija; ante este vasto universo de información, se procedió a organizarla de manera cronológica, lo cual también coincide –y no casualmente– con los diferentes acercamientos y paradigmas de comprensión en torno a lo rural y lo campesino, subdividiéndola en tres apartados.

PRIMEROS ACERCAMIENTOS: RURALIDAD Y MIGRACIÓN. LA CIUDAD COMO UN POLO DE ATRACCIÓN Y EL CAMPO COMO UNA IMPOSIBILIDAD

Hacia 1950, Bolivia era un país eminentemente agrícola:

...con un 70,54% de su fuerza efectiva de trabajo aplicada a la productividad de la tierra, con un sistema de explotación tan arcaico que la retención del recurso tierra estaba en manos de menos del uno por ciento (0,95%) de la población

1 Según la Encuesta de Hogares del año 2021, el 30% de la población boliviana vive en el área rural, siendo Santa Cruz el departamento con mayor índice de urbanización (84%) (INE, 2021).

económicamente activa del propio sector agrario, y en un 0,67% del universo laboral del país (Ayaviri, 1972, p. 4).

Esto puede verse reflejado dentro de los censos de población; en 1950, un 73,7% de la población residía en el área rural (PNUD, 2015, p. 54). Es en este espacio, ligado *a priori* a la agricultura², donde se estudian a las grandes mayorías indígenas y campesinas que jugaron un papel clave dentro de las grandes movilizaciones sociales de mitad del siglo XX en Bolivia y cuya constitución, identidad, organización y dinámicas serían abordadas como objeto/sujeto de estudio.

Una primera coordenada para ubicar esos abordajes es la obra de Jorge Dandler³, prolífico autor centrado en el papel del sindicalismo campesino a partir —y desde la acumulación previa— de la revolución boliviana de 1952 y que estableció algunas de las líneas de análisis que, de una manera u otra, serían retomadas en los estudios futuros y que mantienen su impronta hasta el presente, pues el peso del movimiento campesino dentro del devenir político del país es innegable.

En primer lugar, Dandler pone en la mesa la consideración del campesinado de Ucureña⁴ y ranchos vecinos como clase que interviene en la vida social, económica y política del país desde una serie de acciones dirigidas a quebrar el sistema de hacienda. La compra de las tierras y el *status* de campesino propietario se constituyeron en la lucha fundante que impulsa la conformación del sindicato agrario, así como la construcción y consolidación de su núcleo escolar. Este papel activo —y desde una agencia propia ejercida por los excolonos de esa zona— posicionaría al campesinado dentro del mapa político nacional, reconfigurando un escenario de disputas, negociaciones, presiones y tensiones que daría nueva forma e impulso al

2 Aunque va más allá de ser solamente agricultura y la ganadería, sino que también abarca otras actividades, vinculadas a las lógicas de multiactividad y multiresidencialidad, como se verá más adelante.

3 Autor de una serie de libros, artículos y coordinador de compilaciones, entre ellos, Dandler (1969), Calderón y Dandler (1984), Dandler y Medeiros (1985) y Dandler en Harris, Larson y Tandeter (1987).

4Ucureña es una población de Cochabamba con un gran peso histórico; ahí se funda el primer sindicato agrario de Bolivia, pero también es el foco de actividad sindical organizada después de la Revolución de 1952; en la localidad de Ucureña, se firma el decreto de Reforma Agraria el 2 de agosto de 1953 (Dandler, 1969, pp. 2-3).

proceso de Reforma Agraria, con su consiguiente efectivización mediante el decreto del 2 de agosto de 1953, promulgado precisamente en Ucureña (Dandler, 1969).

La segunda veta de análisis son los tipos de organización del trabajo y los sistemas de tenencia de tierras como elementos cruciales en la configuración económica de una región, de sus habitantes y, desde luego, de sus procesos históricos. Al respecto, Larson (2017) puso de relieve que, ya a fines del siglo XVIII, “(...) dentro de las estructuras agrarias formales de la propiedad en Cochabamba, estaba surgiendo un campesinado activo en búsqueda de nichos de subsistencia, negociando para obtener tanta seguridad y autonomía económica como pudiera ser arrebatada a los terratenientes” (p. 259). Ambos procesos están imbricados entre sí y requieren una mirada simultánea que concatene la mano de obra disponible en el área rural con la creciente presión sobre la tierra en contextos cada vez más poblados y con menos superficie de cultivo. Cada territorio, de acuerdo con la interacción dialéctica entre ambas condiciones, da pie a experiencias agrarias y de organización social distintas.

Por ejemplo, en su estudio sobre los mercados surandinos, Harris *et al.* (1987) destacaron la presencia de elevados rangos de producción en espacios que no podrían considerarse los más fértiles, pero que por medio de un manejo estratégico de recursos en diferentes espacios y nichos ecológicos y con vínculos de mercado y circulación de productos y personas, lograron convertirse en referentes mercantiles debido a su gran disponibilidad de recursos.

Podemos decir que experiencias que tienen como centro la producción agrícola y que pueden entenderse como exitosas en lo que se refiere a una gran capacidad productiva que da lugar a una gran posibilidad de bienestar –y acumulación en algunos casos–, lo son en gran medida porque no solo dependen de un territorio específico o de una gran extensión cultivable, sino de la disponibilidad de todo un repertorio de diversificaciones y especializaciones interconectadas por redes comunales y de parentesco. Por otro lado, este tipo de éxito también estaba mediado por relaciones de subalternidad acumuladas e insostenibles para una parte de la población

rural, lo que dio lugar a una modificación permanente en la distribución espacial de la población de nuestro país.

En 1976, el 73,7% de habitantes rurales registrado en 1953 descendería a 58% mientras que para el censo de 1992, el porcentaje de habitantes en el área rural llegaría a 52,3% (PNUD, 2015, p. 54). Esta distribución poblacional nos habla de los cambios que atravesó nuestro país en lo que se refiere a movilidad espacial. Consideramos que, precisamente por ello, a partir de la década de 1980, la mirada hacia lo rural se dirigió a ver al campesinado más allá de la Reforma Agraria, centrándose más bien en los paulatinos cambios en el sujeto campesino y el (des)poblamiento de las áreas rurales.

Un exponente de este viraje es el trabajo de Albó, Sandoval y Greaves realizado en 1976 y publicado en 1981, *Chuquiyawu: la cara aymara de La Paz*, en donde se describen y analizan las características de los ex campesinos en la ciudad de La Paz, así como sus lazos en sus comunidades de origen. Esta descripción fue mediada por la comprensión estructural de la migración campo-ciudad como una consecuencia de los procesos económicos y sociales propios del capitalismo, que hace de las ciudades capitales un polo de atracción de recursos humanos, por un lado, y un espacio de precarización de la mano de obra campesina, por otro. Para los autores, esta situación origina un éxodo rural moderado, donde “el campesino no acaba de dejar plenamente su condición campesina y a lo más se hace al mismo tiempo semi-proletario. Vive una condición más o menos anfibia y sumamente inestable” (p. 180), en la cual mantiene un pie en cada uno de los mundos, el del campo y el de la ciudad.

Una caracterización desde lo económico, pero también identitario, no deja de ser interesante. Para los autores, los migrantes campesinos de primera generación son:

...campesinos de cultura y lengua propia, que vivían en una economía tradicional de subsistencia y que, expulsados de su lugar de origen por las limitaciones económicas, se trasladan a una ciudad de tamaño medio, que no esté distante de él ni física ni culturalmente y que tiene una economía y, sobre todo, una industria igualmente estancada. Aunque ofrece mayores oportunidades de trabajo, éstas son limitadas tanto por su número como sobre todo por su calidad y estabilidad.

Por todo ello este inmigrante se ve alentado a mantener muchas vinculaciones con su lugar de origen (p. 190).

Los flujos migratorios de ese momento histórico fueron notorios e impactaron en la reconfiguración de las ciudades y lo que se empezó a denominar las periferias⁵. En lo que respecta al Cono Sur —y, por ende, Tarija— un polo de atracción indudable en ese período fue la Argentina y sus quintas agrícolas (Hinojosa, Pérez y Cortez, 2000, pp. 28-29).

Retomando a Albó, Sandoval y Greaves (1981, pp. 206-207), éstos consideran que la mayor parte de las migraciones tuvieron lugar a partir de la Revolución Nacional de 1952 y la Reforma Agraria de 1953, acontecimientos históricos que modificaron la situación del campo y, sobre todo, las relaciones campo-ciudad, en especial, si se toma en cuenta que la caída del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) trajo consigo políticas desfavorables para los pequeños productores agrícolas. De manera análoga en el territorio tarijeño, autores observaron que, a partir de la Reforma Agraria, se vivió una baja en la productividad y el volumen de cultivo, pese a una mayor monetarización de la economía campesina (Hinojosa *et al.*, 2000, pp. 20, 29).

En la zona altiplánica, el factor determinante para migrar fue, en ese momento histórico, la disminución en el acceso a la tierra y su baja productividad. Según Albó *et al.* (1981), el factor económico fue el central para desencadenar el proceso migratorio: “tienen que irse del campo porque allí no hay posibilidades económicas para sobrevivir” (p. 222).

No obstante, hay que matizar esta conclusión con otro aspecto que no elimina la centralidad de esa motivación —y lo que eso implica a nivel de formas de vida— pero sí permite hilar la complejidad de los procesos de migración campo-ciudad y que es parte fundamental del campesinado: que la Reforma Agraria, además de desembocar en una aparente baja de la productividad, también liberó a peones y arrendatarios de las obligaciones laborales y económicas que los mantenía atados al hacendado, terrateniente o latifundista. De un solo tipo de relación económica y de explotación,

5 Algunos autores lo consideran descontrolado o insostenible en los términos del capital porque visibilizaban una creciente reserva laboral proveniente del campo y que no llegaría a integrarse dentro de las inexistentes economías industriales urbanas de nuestras sociedades latinoamericanas (Cielo, Gago y Tassi, 2023, pp. 22-23).

las familias campesinas pasaron a otra con una mayor capacidad de movimiento, diversificación de sus ingresos, búsqueda y creación de nuevos espacios y nichos de trabajo (Dandler, 1969, p. 101). Por ello mismo, no debe resultar tan sorprendente que las migraciones estacionales se convirtieran en una estrategia frecuente en las comunidades campesinas (Hinojosa *et al.*, 2000, p. 32).

Por otro lado, es importante puntualizar que esta diversificación de actividades se remonta ya a períodos anteriores a la Reforma Agraria. La creciente presión demográfica en los valles de Cochabamba había derivado en la fragmentación de la tierra en diversas formas de tenencia, en las cuales la hacienda era —figurativamente— la unidad de propiedad única; mas, en la práctica, existía una producción agrícola en creciente dispersión (Dandler, 1969, p. 56; Larson, 2017, pp. 235, 256).

Precisamente las características de la transformación agraria en esta región son abordadas por Brooke Larson (2017), en su extenso y riguroso trabajo *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. Este estudio aporta una interesante problematización teórica sobre qué es el campesinado, haciendo hincapié en la comprensión de los procesos de formación y transformación de las clases sociales y su articulación con los modos de producción, no solo en la época colonial sino en la actualidad, poniendo el foco en las dinámicas de la economía campesina de los valles cochabambinos: ¿cómo se forma y desarrolla la clase agraria de esa región y bajo qué características, condiciones y condicionantes? Ésa es la pregunta de fondo en el texto. La conclusión principal a la que arriba Larson —al menos para los fines de este artículo— es que la histórica diversificación económica del campesinado del Valle Alto cochabambino les permitió reducir la dependencia frente a los terratenientes mucho antes de la Reforma Agraria; de hecho, esta diversificación, que manifiesta la agencia del campesinado, estableció las bases para los grandes procesos de insurgencia local a mediados del siglo XX, pero también hasta tiempos contemporáneos:

...los campesinos de los valles estaban remodelando el perfil de la economía regional, diversificando la producción y desarrollando una red de mercados campesinos. Estaban dando forma a una economía campesina naciente, que se encontraba fuera del ámbito de la comunidad andina tradicional y que imprimiría una profunda huella en la región hasta el día de hoy (p. 274).

Una población campesina en crecimiento que producía, consumía y distribuía se constituyó en un importante motor económico; este fortalecimiento de la economía campesina también creó las bases de la emigración y proletarianización del campesinado de la región, bases que además remontan y reproducen legados y estructuras coloniales. Así, pues, las raíces históricas de la actual clase agraria cochabambina no pueden –ni deben– entenderse sin tener como referente el período colonial y los respectivos flujos mercantiles propuestos desde la administración de Toledo, las reformas borbónicas y el proyecto republicano, debido, precisamente, a sus continuidades implícitas, muchas veces invisibles, sin un ejercicio riguroso dirigido a exponer los flujos y reflujos de los conflictos de clase y diferenciación social (Larson, 2017). Si bien es cierto que el campesinado cochabambino tiene una serie de particularidades que lo convierten en un prisma referencial de lo campesino en Bolivia, un estudio detallado en territorios específicos permitiría seguir la línea a las transformaciones agrarias en cada uno de ellos dentro de esta amplia riqueza descriptiva.

Justamente en esa línea, mencionamos el aporte de Ana Teruel (2014), quien, en el marco de las *Primeras Jornadas Arqueológicas – Etnohistóricas – Antropológicas de la Macroregión Tarija – Norte Chileno – Noroeste Argentino*, realizadas en Tarija el año 2014, presentó su artículo “Concentración y fraccionamiento de la propiedad agropecuaria de Tarija (Bolivia) a comienzos del siglo XX”. En dicho trabajo, mediante el estudio de los documentos catastrales depositados en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, examina la estructura agraria que se podía apreciar en las provincias Arce y Avilés en la primera década del siglo XX.

Estas fuentes permitieron a la autora establecer el uso de la tierra tanto por parte de los campesinos –sea en calidad de pequeños propietarios o como colonos– como de los grandes terratenientes, precisando que su aprovechamiento podía variar de acuerdo a las características productivas del suelo, registrando ya en ese momento que, en los siete cantones estudiados, podía observarse “la posibilidad de complementariedad productiva y el acceso a diferentes pisos ecológicos” (Teruel, 2014, p. 9). Además identificó que “el valor de la tierra dependía no solamente de la aptitud, exten-

sión, ubicación y características del terreno, sino también de la producción del propietario y sus colonos” (p. 12).

Ya en ese entonces se observaba que, en ciertos sectores del Valle Central de Tarija, en especial en los más fértiles, por la disposición de recursos hídricos y por una tradición de manejo agrícola intensivo, la propiedad se encontraba fraccionada y muy bien valuada, con un alto número de propiedades, propietarios y colonos. Esta característica de propiedad y, sobre todo, de uso de la tierra para producir valor monetario, está directamente vinculada al incremento de la demanda de productos agrícolas. Si bien no se llega a establecer de manera tan precisa los mercados a donde se dirigía tal producción, como se hizo en el estudio de Larson (2017), nos marca algunos de los factores de transformación de las formas agrarias de la zona.

CAMPESINADO COMO IDENTIDAD POLÍTICA Y POLITIZADORA

La definición más utilizada respecto al campesinado viene de la mano de su relación con la tierra; este vínculo primigenio y sus implicancias relacionales ha quedado muy bien reflejado en el ya clásico estudio de Wolf, “Los campesinos” (1974), planteado desde el enfoque antropológico y poniendo de relieve precisamente la relacionalidad de los agricultores rurales con otros grupos sociales. Wolf, en primer lugar, aborda la cuestión de la identidad campesina, problematizando los sistemas de producción campesinos y sus excedentes y lo que esto suponía para el campesinado en una sociedad que se empezaba a revelar globalizada. Más adelante, se sumerge en los aspectos sociales del campesino, analizando la familia como núcleo productivo y reproductivo, así como sus lazos con otras unidades productivas familiares, pasando por las formas organizativas que vinculan a las unidades productivas entre sí, así como sus relaciones de poder. La configuración de un orden social establecido, nos dice el autor, depende en cierto modo de la forma de entrelazamiento y centralización de estas relaciones, dando pie a alianzas patronales y clientelares que pueden ser, también, las relaciones Estado-campesinado (pp. 124, 125).

Finalmente, y como cierre provocador, Wolf aborda el orden ideológico dentro del campesinado, describiendo y analizando sus distintas expresiones, desde las ceremonias y tradiciones, pasando por los movimientos cam-

pesinos, revelando sus principales motivaciones y desencadenantes (p. 140). Especialmente interesante es tomar elementos de esta lectura y aplicarlos para reinterpretar el fuerte componente ideológico de las movilizaciones campesinas acaecidas en los valles cochabambinos en los años cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo pasado (Calderón y Dandler, 1984), comprendiendo sus expresiones no solo desde la lectura de clase, sino la lectura estatal frente a un movimiento campesino coyunturalmente considerado aliado, para después convertirse en un peligro para el orden vigente. La lectura de Wolf revela el potencial de profundización en el campesinado como expresión de una forma cambiante de relación/vínculo/resistencia con el capital. El aporte dado por este autor posiciona al campesinado como actor político, pero sin perder de vista su inserción dentro de los circuitos de producción.

Parte de esta mirada es plasmada en el estudio realizado por Carlos Vacaflares, el año 2005, con relación a la trashumancia ganadera de la provincia Cercado, Tarija. Este estudio combina territorio, racionalidad económica campesina, acceso a tierras de pastoreo, disputa ideológica y material por el uso del espacio, concluyendo que el sistema de trashumancia ganadera de la provincia Cercado expresa una unidad territorial que une a comunidades de valle con comunidades de selva de montaña que se vinculan por medio de reciprocidades y solidaridades. Para el autor, dicha unidad territorial requería un grado de apoyo por las instituciones para aumentar su capacidad colectiva de ocupación espacial, ya que se hallaba en riesgo por un “conflicto de percepción”, en donde se veía a la trashumancia ganadera como una actividad atrasada y poco eficiente (p. 17).

En este mismo estudio, también se plantea una descripción del funcionamiento de las unidades productivas familiares del Valle Central de Tarija, con un comportamiento económico “basado en el uso de estrategias de diversificación productiva, manejo de recursos colectivos, consumo parcial de su producción, y por constituirse en suma de actividades de producción y reproducción de manera simultánea” (Vacaflares, 2005, p. 3); esta definición es un anticipo a los planteamientos de multiactividad que habrían de hacerse más recurrentes en la siguiente década.

Alejándonos un poco de esta línea de propuestas, pero manteniendo el eje en la identidad y características de un campesinado en cambio, tenemos el estudio de Hinojosa *et al.* (2000) titulado *Idas y venidas: campesinos tarijeños en el norte argentino*, que tuvo como objetivo “determinar cómo influyen los factores socioeconómicos estructurales en los procesos de migración y (re) articulación rural” (p. 10) y tomó como universo la cuenca de Tolomosa, en el Valle Central de Tarija, centrándose en las comunidades de Pinos Sud, Pampa Redonda y Tolomosa Grande, lugares que mostraban altos índices migratorios a finales del siglo XX.

Como conclusión, los autores manifiestan que la caída de la producción de cultivos tradicionales parecía dictar como destino único la migración tarijeña hacia las quintas hortícolas del norte argentino, y que, ante esas condiciones productivas, la migración se incrementaría y que los emigrantes residentes en Argentina se constituirán en una importante fuente de apoyo para las personas que se quedan en la comunidad. Recalcan además las situaciones de precariedad de quienes trabajan en el vecino país y cómo un pequeño segmento de migrantes está ascendiendo económicamente de la mano de lazos familiares que a su vez amplían apadrinando a familiares de sus comunidades de origen (Hinojosa *et al.*, 2000, pp. 93-96). Para los autores, en ese momento histórico, el futuro a mediano plazo de los migrantes *medieros* era una incógnita, sin saber si las condiciones del vecino país les permitirían insertarse más en la producción hortícola (p. 95). Años después, podemos decir que las migraciones se han sostenido, pero no incrementado, y que los flujos de ida y vuelta entre Argentina y Bolivia se mantienen, aunque ya no tan mediados por la inyección de remesas.

Un estudio similar, tanto en temática como en temporalidad, es el realizado por Genevieve Cortes, *Partir para quedarse: supervivencia y cambio en las sociedades campesinas andinas de Bolivia*, publicado el año 2004, y con un acercamiento multinivel, tanto etnográfico, geográfico, económico, estadístico y etnohistórico en tres comunidades del Valle Alto de Cochabamba. Precisamente lo que hace Cortes es ahondar en la movilidad espacial campesina, planteando la migración temporal como “expresión de una dinámica de actores en búsqueda de alternativas de subsistencia o incluso de desarrollo” (p. 377) en contextos en los que los campesinos no pueden vivir solo

de la agricultura debido a la hiperparcelación de las tierras cultivables, los crecientes riesgos climáticos y la falta de apoyo desde las entidades gubernamentales, tanto de manera crediticia como técnica. Con todo, se verifica que los habitantes de las comunidades estudiadas “se van” para quedarse, ya que la “movilidad permite (...) la articulación simultánea de varios espacios, de varios lugares, contribuyendo así a una ampliación de la esfera socioespacial de vida de los campesinos” (p. 379).

El enunciado “partir para quedarse” expresa una estrategia económica de trabajo flotante, eventual, reversible, que depende de coyunturas tales como requerimiento de mano de obra, necesidades económicas, malas cosechas, redes de parentesco y disponibilidad de tiempo, sin que implique el abandono definitivo de sus tierras. En una coyuntura económica nacional adversa, como lo fue el período neoliberal de fines del siglo pasado, marcado por altos niveles de pobreza que determinaron un aumento en la movilidad espacial, las migraciones campesinas fueron léidas, muchas veces, como una ruptura total con las comunidades de origen; estudios como los de Cortes (2004) e Hinojosa *et al.* (2000), nos invitan a observar los matices de las migraciones temporales.

Por otro lado, no está demás repasar lecturas sobre la identidad campesina y sus nexos en la constitución de identidades regionales en espacios en donde lo étnico no aparece tan claramente ligado a lo campesino, siendo éste el único referente para (re)construir un pasado imaginario. Por ejemplo, Lea Plaza, Vargas Guardia y Paz Ramírez (2003), en el estudio *Tarija en los imaginarios urbanos*, parten de la hipótesis de que “en un mismo espacio urbano de convivencia existen dos visiones en torno a la ciudad que en aspectos medulares entran en contradicción –al menos a nivel imaginario– la aparición de dos ciudades en función de cada grupo socio-cultural” (p. XVIII).

Es de relieves en este estudio que sus conclusiones apuntan la existencia de una idealización de la Tarija de antaño, colocando como parte constitutiva de la identidad tarijeña ciudadina su vínculo con la naturaleza y, por asociación, con el campesino (p. 181). Vinculamos esta conclusión con la construcción de lo que es el campesinado en el Valle Central de Tarija y cómo, en ocasiones, el campesinado como movimiento social ha tratado de

impugnar su romantización recalcando su estado de necesidad (servicios básicos, riego, desastres naturales). La creación de la identidad chapaca como equivalente a un campesinado ameno y tranquilo ha encontrado varios puntos de ruptura en sucesos puntuales como el Cabildo Campesino de agosto de 2017 para la creación de un municipio rural en la provincia Cercado (*El País*, 2017) o los bloqueos campesinos para lograr la asignación de recursos de manera directa por medio de un bono solidario dirigido a beneficiar a las familias productoras campesinas, y que se registraron a nivel departamental durante las gestiones 2008-2009 (EJU TV, 2009).

MÁS ALLÁ DE LAS DICOTOMÍAS CAMPO-CIUDAD

Precisamente la modificación paulatina de las condiciones sociales y económicas dio pie a otro tipo de acercamientos hacia una realidad que desbordaba las dicotomías conceptuales usuales. El 2013, Spedding *et al.* publicaron *Chulumani: flor de clavel. Transformaciones urbanas y rurales, 1998-2012*. Situado en el municipio de Chulumani, provincia Sud Yungas del departamento de La Paz, el objetivo de este trabajo fue comprender los cambios sociales vividos en esa región a partir de la decadencia de una élite que históricamente controló la comercialización de la coca, el transporte, el poder político y los servicios públicos, verificándose un proceso de transición en el cual otro grupo social, compuesto por productores y comercializadores de comunidades campesinas aymaras, toma el control.

La primera conclusión de este trabajo es clara: la élite vecinal de clase media afincada en Sud Yungas a partir de 1953 fue desplazada entre 1990 y 2010 por una élite emergente de campesinos ricos y excampesinos vinculados a la producción y comercialización de la coca, con las organizaciones sindicales como actores fundamentales de ese recambio. Esto impacta, a decir de los autores, en las formas de relacionamiento con lo urbano, que pasa de lo vertical a algo horizontal, descrito esto como una red de nudos interconectados (p. 257), en donde hay una creciente igualdad en la provisión de servicios básicos, educación, salud, protagonismo político y oportunidades económicas entre pueblo y campo.

Desde un acercamiento profundo a la política comunal de las organizaciones sindicales⁶, los autores desafían a superar la mirada que retrata lo rural como reducto del tradicionalismo e invitan a observar el apropiamiento discursivo de las organizaciones de términos como equidad de género, transparencia o autonomía, con la finalidad de velar por sus propios intereses, desde lógicas que muchas veces obedecen a oportunismos estratégicos.

Finalmente, a partir del caso de Chulumani, los autores muestran que las brechas entre lo urbano y lo rural se difuminan con gran rapidez: pueblo y ciudad no son territorios ajenos entre sí, sino que se relacionan permanentemente mediante los servicios de transporte y la flexibilidad de la doble residencia urbano-rural que tiene origen en el área rural. Comprender esto significa, apuntan Spedding *et al.* (2013), abandonar la mirada urbanocéntrica que proyecta al campo y comprenderlo desde su actual presente: la ciudad y el pueblo se constituyen en un piso ecológico más. Además, colocan en la mesa otro punto clave: a la par que formación económica, clase social y ocupación espacial, el campesinado es también un imaginario: contiene en sí mismo una carga simbólica e ideológica. Esa “parte imaginaria de lo real” construye imágenes y conceptos que influyen en las acciones de las personas y tienen consecuencias reales y materiales (p. 10).

En esa línea, el estudio de tipo empírico realizado por Cristina Cielo y Nelson Antequera el año 2013, titulado *Ciudad sin frontera: la multilocalidad urbano-rural en Bolivia*, establece como objetivo especificar los elementos esenciales de la constitución mutua de lo urbano y lo rural en Bolivia desde las últimas décadas del siglo XX, para entender las consecuencias de lo que los autores consideran la paradójica falta de incorporación institucional y estatal de estos vínculos.

Utilizando como instrumentos un mapeo de las movilizaciones campo y ciudad a través del rastreo de la mancha urbana en las ciudades de El Alto, Viacha, La Paz, Santa Cruz y Cochabamba, estos autores muestran los crecimientos demográficos de estas ciudades y los analizan

6 Por ejemplo, la Asociación de Productores de Hoja de Coca (Adepcoca).

a la luz de los conceptos de multilocalidad, doble domicilio y articulación urbana rural.

Para Cielo y Antequera, “la migración a las ciudades bolivianas no es una migración definitiva, un proceso lineal según el cual la familia traslada su residencia definitivamente de un lugar a otro, sino en la lógica de la multilocalidad” (p. 18). Es decir, migrar a la ciudad es cambiar de residencia principal, lo que implica un vínculo distinto con la comunidad de origen, pero no una ruptura completa, ya que la misma economía familiar de los residentes de la ciudad se complementa con el trabajo agrícola en la comunidad. Los autores afirman: “Durante la época de siembra y de cosecha, la familia o parte de ella se traslada a la comunidad para realizar las labores agrícolas” (p. 19). No sólo eso, sino que corresponde a una estrategia muy efectiva de aprovechamiento de recursos materiales y humanos:

El patrón de doble domicilio incide sobre la distribución de la fuerza de trabajo y los insumos productivos al interior de la unidad doméstica de producción; la combinación de éstos en el proceso productivo se facilita por el acceso directo a una gama variada de los nichos diferenciados (...) las redes familiares no solo funcionan al interior de la comunidad sino fuera de ésta, en los procesos de migración temporal o definitiva (pp. 19-20).

Sobre este análisis, que refleja en parte las líneas propuestas por Spedding *et al.* (2013), Nico Tassi y María Elena Canedo harían mucho más énfasis en el libro *Una pata en la chacra y una en el mercado: multiactividad y reconfiguración rural en La Paz*, publicado por el CIDES el año 2019. El estudio tiene como objetivo central exponer el proceso de reconfiguración rural a través de las relaciones entre mercados urbanos y producción rural y la multiactividad exhibida por los residentes alteños y/o moradores rurales que se desplazan a la ciudad con relativa frecuencia. Son varias las conclusiones generadas en este extenso estudio, entre ellas, que la economía campesina del departamento de La Paz se reconfiguró en las últimas dos décadas a partir de la mecanización de la agricultura, el mejoramiento de la infraestructura de transporte interprovincial, la superposición de economías urbanas y rurales, la mejora de los precios de terrenos y las inversiones estatales de apoyo a pequeños productores.

En lo que se refiere a la reconfiguración de las estructuras organizativas campesinas, Tassi y Canedo (2019) apuntan que la comunidad campesina se torna en una herramienta económica, social y política estratégica (p. 99); esto es una transformación estratégica que reposiciona la comunidad dentro de la vida sociopolítica del país y la convierte en la base sobre la que se entretienen las relaciones campo y ciudad, “estableciendo un lazo de ida y vuelta cada vez más fluido entre residentes y estantes” (p. 76). De acuerdo con los datos recogidos por los mismos autores, la comunidad y su afiliación a la misma como estructura organizativa se reafirman toda vez que son el ente que ejerce control sobre la distribución y el saneamiento de las tierras, llegando a tener incluso estrategias para que la desigualdad no se dispare en lo que refiere al acceso de los recursos, mediante ingeniosos sistemas de redistribución como, por ejemplo, los turnos y servicios a realizar por hectárea de tierra (a más tierra, mayor cantidad de trabajo). Este sistema organizativo llega a trascender el espacio circunscrito de la comunidad, ya que ésta se piensa como la mejor forma de acceso al mercado.

Con una pata en la chacra y otra en el mercado, el productor campesino de las provincias productoras de leche y de verduras del departamento de La Paz ocupa los mercados y ferias en un estadio intermedio de comercialización de sus productos: se halla algunas veces como productor que vende directamente su producción a nichos de clientes específicos y en otras vende su producción a otros intermediarios. Los autores describen así las características actuales del campesinado de su área de estudio:

Un poblador rural mucho más dinámico que el “migrante” rural de hace 30 años y que, paradójicamente, perfila una capacidad de penetración en los centros urbanos que contrasta con la ‘falta de integración’ en el contexto urbano atribuida al migrante de antaño (Tassi y Canedo, 2019, p. 127).

Esta dinamicidad viene de la mano de una multiactividad en la cual se vuelcan las energías de grupos familiares completos, que trabajan diferentes espacios al mismo tiempo. Más que hablar de una descampesinización, Tassi y Canedo optan por comprender el papel que juegan los transportes y las carreteras en la aceleración de los desplazamientos desde diferentes comunidades, ciudades y puntos del país, además del crecimiento de las

asociaciones de productores, sindicatos de transportistas, gremios de vendedoras, etc.

Otro acercamiento más reciente a las transformaciones urbano-rurales es el planteado por Carla Andrea Becerra Cardona (2021), en su artículo “Transformaciones urbano-rurales: Hampaturi y Retamani”, situado en La Paz; este trabajo menciona que, entre lo urbano y lo rural, se trazan fronteras dinámicas y relaciones dialécticas que, de un modo u otro, son desiguales, aunque tienen características y énfasis propios. Otro interesante aporte es la noción de interfase urbano-rural, entendiendo interfase como un espacio geográfico en donde se dan distintas expresiones territoriales. Por otra parte, esta autora enfatiza que el uso del territorio —que son relaciones de poder— viene de la mano de cómo se ejerce la territorialidad y las diferentes territorialidades existentes: “el espacio es fuertemente segmentado y condiciona el conjunto de formas de vida” (Becerra Cardona, 2021, p. 197); esto para tomar en cuenta que la subsistencia a largo plazo, de todas maneras, está condicionada a negociaciones en condiciones de subalternidad frente a un mercado urbano de tierras que transforma paulatinamente su uso, valor y aprovechamiento.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como puede apreciarse en esta presentación genealógica y crítica de diferentes estudios realizados en torno al campesinado en Bolivia, hay una fuerte presencia de trabajos situados en el eje central, La Paz y Cochabamba, lo cual nos lleva a una primera conclusión, y es que para dar cuenta de las características de un campesinado en específico, en este caso, el que despliega su quehacer en los valles surandinos del departamento de Tarija, identificamos a un sujeto periférico y subalterno dentro de los grandes flujos económicos globales; para entenderlo, se recurre también a los estudios subalternos y no deja de ser notorio que, incluso al estudiar las periferias y los bordes, volvemos a reproducir nuestras referencias a partir de los centros de las periferias; es desafiante encontrar lecturas que no estén ligadas al eje metropolitano de nuestro país y por ello consideramos importante que se continúen realizando estudios situados lejos de ese centro, con la finalidad de complementar y enriquecer nuestras miradas. La presente revisión

quiso enfocar lo que ya se tiene para visibilizar mejor los espacios vacíos de los cuales aún no tenemos conocimiento situado, aquellos que no tienen referentes directos sino más bien inferencias, para impulsar un rastillaje más detallado dentro de nuestros territorios y comunidades, atendiendo a historias locales y sus respectivas singularidades. Éste es, desde luego, un desafío personal/colectivo que cada investigador/a o institución puede tomar, viendo su entorno directo, en un tiempo en el que al fin valoramos la importancia de lo local y lo inmediato en la construcción de ese todo inmenso que es la vida social de nuestro país y sus flujos correspondientes.

De igual manera, queremos destacar los cambios de paradigma dentro del abordaje de lo campesino, quienes por sí mismos nos dan un pantallazo de cómo éste era concebido dentro del proyecto estatal. De ahí que también la reconstrucción genealógica del presente estado de arte también nos pueda brindar una mirada integradora. Así, los estudios realizados entre 1970 y 1980 en los valles de Cochabamba (Dandler, 1969; Larson, 2017; Calderón y Dandler, 1984) y la zona andina (Albó *et al.*, 1981) abordaron las transformaciones de las economías rurales, marcadas en ese momento histórico por la Reforma Agraria de 1953 y su acumulación previa, además de la modificación de las formas de trabajo a raíz de la diversificación en los sistemas de tenencia de tierras. Pero también leyeron la movilidad campesina que pobló las ciudades –entre ellas, El Alto– como la expresión de la imposibilidad de vivir en el campo, por cuanto éste representaba una posición inevitable de pobreza. Así, la ciudad de El Alto se constituyó en el espacio para comprender a ese excampesinado que, con todo, mantenía ese componente identitario distintivo y hasta penosamente diferenciador, pues la idea parecía ser la negación del origen. La lectura viene, sin lugar a dudas, dada desde la mirada marxista de la clase y, también, del proyecto de la proletarianización inevitable con su respectivo ejército de reserva: la mano de obra barata migrante sin más.

Una segunda generación de lecturas, situadas desde 1990 hasta inicios del 2000, se ubica dentro de los estudios campesinos y la comprensión del campesinado desde las antropologías rurales y, también, el enfoque del campesinado como una identidad distintiva que no solo comprende relaciones de producción, sino también elementos culturales, algunos de ellos

folclorizados (Lea Plaza *et al.*, 2003) y otros politizadores (Vacaflores, 2005; Wolf, 1971). Aquí, los estudios siguen centrados en las migraciones, pero hay una apertura crucial y es entender las movilidades campesinas dentro de su temporalidad y espacialidad estratégica. Es así que la identidad campesina se constituye como parte de un horizonte más amplio de interrelaciones y negociaciones no solo sociales, sino también espaciales que, además, empiezan a rastrearse no como dinámicas recientes, sino de una larga tradición de desplazamiento entre diferentes pisos ecológicos para un mayor aprovechamiento de los recursos. En estos estudios (Hinojosa *et al.*, 2000; Cortes, 2004), marcados por la crisis del período neoliberal, la inviabilidad de lo campesino se lee en términos de búsqueda de una cierta sostenibilidad mínima en otros espacios más allá de lo estrictamente agrícola.

Ya pasando a estudios más actuales, situados sobre todo a partir del año 2010 hasta el 2021, y en consonancia con los cambios dentro del horizonte político de posibilidades y disputas, los estudios del campesinado paulatinamente se centran en las estrategias de multilocalidad, multiactividad, doble domicilio, etc., que van reconfigurando las economías campesinas; pero que sobre todo describen cómo éstas se reconfiguran a sí mismas y reconfiguran otros espacios desde una agencia propia. Los trabajos de este período muestran una creciente infraestructura de servicios básicos, carreteras, centros de educación superior y postas de salud en las llamadas áreas rurales y ciudades intermedias, lo que cambia la mirada usual sobre el campo y la ciudad, con las típicas dicotomías de tradicional/moderno; pasado/presente; retraso/progreso. Las transformaciones de las relaciones campo y ciudad demandaron (re)conocer que sectores históricamente subalternos como el campesino pueden establecer acciones que rompen los circuitos de dominación de lo urbano por sobre lo rural. El desplazamiento de las élites vecinales de Chulumani por nuevas élites campesinas y excampesinas (Spedding *et al.*, 2013) nos da una radiografía de esta modificación paulatina de las relaciones de poder en el marco de las relaciones de producción y reproducción de: a) la productividad, b) la identidad social y organizativa del campesinado y c) el imaginario social de lo que es el campo o el área rural. Así, los últimos abordajes de lo campesino se centran precisamente en eso, en desafiar los imaginarios sociales de los cuales la academia también

forma parte para conocer y leer los flujos del campesinado contemporáneo dentro de sus propias lógicas y desde su agencia. Esto nos conduce nuevamente a la pregunta desde los márgenes y los sures: ¿Qué está pasando en estos espacios? ¿Qué referentes tenemos para empezar a indagar en ellos? La presente revisión nos muestra que sí, hay referentes, sobre todo desde los centros, unos centros que necesitan también ser enriquecidos desde los bordes, pues el ejercicio es mínimamente bidireccional y, en lo posible, multidireccional y dialogado.

REFERENCIAS

- Albó, Xavier, Sandoval, Godofredo, y Greaves, Thomas (1981). *Chuqiyawu: la cara aymara de La Paz I: el paso a la ciudad*. La Paz: CIPCA.
- Ayaviri, César (1972). *Panorama de un proceso de Reforma Agraria. Participación del campesinado en el caso boliviano*. La Paz: Servicio Nacional de Reforma Agraria.
- Barragán, Rossana, y Gonzáles, Eduardo (2021). Agenda de investigación sobre la temática sociocultural. En: *Agenda de investigación sobre temas estratégicos para Bolivia 2021-2030* (pp. 195-302). La Paz: PIEB.
- Becerra Cardona, Carla Andrea (noviembre de 2021). Transformaciones urbano-rurales: Hampaturi y Retamani. *Temas Sociales*, (49), 194-215. doi: <https://doi.org/10.53287/hepf3778en19j>
- Calderón, Fernando, y Dandler, Jorge (comps.) (1984). *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: CERES.
- Cielo, Cristina, y Antequera, Nelson (noviembre de 2013). Ciudad sin frontera. La multilocalidad urbano-rural en Bolivia. *Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial*, (3), 11-29. doi: <https://doi.org/10.17141/eutopia.3.2011>
- Cielo, Cristina, Gago, Verónica, y Tassi, Nico (2023). Mapear las economías populares como apuesta analítica y política latinoamericana. En Verónica Gago, Cristina Cielo y Nico Tassi (comps.). *Economías populares. Una cartografía crítica latinoamericana* (pp. 11-51). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Cortes, Genevieve (2004). *Partir para quedarse: supervivencia y cambio en las sociedades campesinas andinas (Bolivia)*. La Paz: Instituto de Investigación

- para el Desarrollo (IRD) / Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) / Plural editores.
- Dandler, Jorge (1969). *El sindicalismo campesino en Bolivia. Los cambios estructurales en Ucuireña*. México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Dandler, Jorge y Medeiros, Carmen (1985). *La migración temporal de Cochabamba (Bolivia) a la Argentina. Trayectorias e impacto en el lugar de origen*. Cochabamba: CERES. Recuperado de <https://lc.cx/onlVKf>
- EJU TV (04 de junio de 2009). Radicalizan bloqueo a Tarija; el prefecto critica la medida. EJU TV (Política). Recuperado de <https://lc.cx/dHMTXu>
- El País (02 de agosto de 2017). Campesinos llevan a cabo cabildo, piden un nuevo municipio rural. *El País* (Ecos de Tarija). Recuperado de <https://lc.cx/FZmjsh>
- Gómez, Maricelly, Galeano, Camila, y Jaramillo, Dumar Andrey (enero de 2015). El estado del arte: una metodología de investigación. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 6(2), , 423-442. doi: <https://doi.org/10.21501/22161201.1469>
- Harris, Olivia, Larson, Brooke, y Tandeter, Enrique (comps.) (1987). *La participación indígena en los mercados surandinos: estrategias y reproducción social: siglos XVI-XX*. Cochabamba: CERES.
- Hinojosa, Alfonso, Pérez, Liz, y Córtez, Guido (2000). *Idas y venidas: campesinos tarijeños en el norte argentino*. La Paz: PIEB.
- Instituto Nacional de Estadística (2021). *Bolivia: hogares según área y tipo de hogar*. Recuperado de <https://lc.cx/Vr8PEP>
- Larson, Brooke (2017). *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. La Paz: BBB.
- Lea Plaza, Sergio, Vargas Guardia, Ximena, y Paz Ramírez, Adriana (2003). *Tarija en los imaginarios urbanos*. La Paz: PIEB.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD (2015). *El nuevo rostro de Bolivia: transformación social y metropolización*. La Paz: PNUD. Recuperado de <https://lc.cx/TInHiD>
- Spedding, Alison, Flores, Gumercindo, y, Aguilar, Nelson (2013). *Chulumani flor de clavel. Transformaciones urbanas y rurales, 1998-2012*. La Paz: PIEB.

- Tassi, Nico y Canedo, María Elena (2019). *Una pata en la chacra y otra en el mercado. Multiactividad y mercado: nueva configuración económica campesina y articulación rural urbana en La Paz*. La Paz: CIDES-UMSA. Recuperado de <https://lc.cx/-ofvXc>
- Teruel, Ana (2014). Concentración y fraccionamiento de la propiedad agropecuaria de Tarija (Bolivia) a comienzos del siglo XX. En Daniel Vacaflores (ed.), *Nuestra Tierra. Miradas a los procesos de construcción, administración y acceso al territorio en Tarija, Salta y Jujuy* (pp. 3-32). Recuperado de <https://lc.cx/27xgmG>
- Vacaflores, Carlos (2005). *El Sistema de Trashumancia Ganadera de la Provincia Cercado de Tarija, Bolivia. Tarija: Comunidad de Estudios JAINA*. Recuperado de <https://lc.cx/OjQp0H>
- Wolf, Eric R. (1971). *Los campesinos*. Barcelona: Labor S.A.

La educación técnica, una estrategia de oportunidades
laborales en Bolivia*
Technical education, a strategy for job opportunities in Bolivia

Héctor Luna Acevedo
Universidad Pedagógica de Bolivia, La Paz
E-mail: lunaayrampu@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9888-7575>

Declaro no tener ningún tipo de conflicto de interés que haya influido en mi artículo.

Resumen: La educación técnica significa una estrategia de oportunidades laborales para jóvenes y adultos en Bolivia. La metodología de estudio fue cualitativa, con entrevistas en profundidad a 34 profesionales que diseñaron e implementaron la Ley 070 de Educación “Avelino Siñani-Elizardo Pérez”. En esto fue importante el trabajo del Ministerio de Educación, con el apoyo de la cooperación internacional y organizaciones gubernamentales en programas y proyectos de educación técnica y el Sistema Plurinacional de Certificación de Competencia (SPCC). Se arriba a los siguientes resultados. Primero, los jóvenes de las clases populares estudian para trabajar instalando un emprendimiento productivo. Segundo, el Estado reconoce con títulos las habilidades prácticas de los trabajadores que en el pasado eran desvalorados.

Palabras clave: Educación técnica, educación superior, jóvenes, sector campesino-rural, inserción laboral, capacitación laboral, Bolivia.

Abstract: Technical education represents a strategy of job opportunities for youth and adults in Bolivia. The study methodology was qualitative with in-depth interviews with 34 professionals who designed and implemented the Law 070 on education ‘Avelino Siñani-Elizardo Pérez’. In this, the work of the Ministry of Education with the support of international cooperation and NGOs in technical education programs and projects and the Plurinational Competence Certification System (SPCC) was important. The following results are obtained. First, young people from the popular classes study in order to work setting up a productive enterprise. Second, the State now provides degrees which recognise with titles the practical skills of workers who were devalued in the past.

Keywords: Technical education, higher education, youth, peasant-rural sector, job placement, job training, Bolivia.

INTRODUCCIÓN

La educación técnica en Bolivia¹ forma parte del subsistema de educación superior, que se imparte en los institutos técnicos tecnológicos a jóvenes que estudian una carrera de técnico medio o superior para después insertarse al mercado laboral. Por otro, están los centros de educación alternativa y el Sistema Plurinacional de Certificación de Competencias (SPCC). Son programas dirigidos a capacitar a los jóvenes y adultos que abandonan la escuela y, por necesidad económica, aprenden diferentes oficios en el mismo lugar de trabajo.

En la historia de la educación boliviana, la parte técnica es relegada a segundo plano (Talavera Simoni, 2011). Después, el Estado, con el objetivo de fortalecer una industria nacional, gestiona la formación de técnicos como efecto de los modelos de desarrollo: capitalismo de Estado (1952 a 1985), neoliberal (1985 a 2005) y social comunitario productivo (2006 a 2023), con el interregno de 2020². El año 2010, se promulga la Ley 070 de Educación “Avelino Siñani-Elizardo Pérez”, que plantea el modelo pedagógico sociocomunitario productivo. A partir de esta base filosófica, se implementa una nueva política educativa, que incorpora a los trabajadores de los estratos populares en programas de capacitación técnica.

Es importante indicar algunos datos educativos a nivel nacional. La tasa de asistencia escolar de la población entre 6 a 19 años en el Censo de 1992 era de 72,32%; en el Censo 2001 llega a 79,71% y en el censo de 2012 se incrementa a 87,25%. Estos datos indican que el acceso a la educación a nivel nacional ha mejorado. Por otro lado, la tasa de analfabe-

1 Según el Instituto Nacional de Estadística (INE) de Bolivia, este país tenía para el 2022, 12.006.031 habitantes. <https://www.ine.gob.bo/index.php/censos-y-proyecciones-de-poblacion-sociales/>. En relación a la población rural-urbana, según el Censo de 2012, la población del área rural era de 32,05 por ciento; mientras la población del área urbana era de 67,05 por ciento. Pero las estimaciones recientes indican que la población urbana se ha incrementado, mientras la población rural está disminuyendo. Actualmente la mayoría de la población boliviana se concentra en tres ciudades metrópolis. La Paz El Alto, Cochabamba y los municipios aledaños y Santa Cruz de la Sierra (INE, 2015, p. 14).

2 Entre el 10 al 12 noviembre de 2019, en Bolivia, surge una crisis política entre los sectores que seguían al partido oficialista del MAS versus el sector de opositores, que estaba liderado por el movimiento cívico de Santa Cruz, Cochabamba, Sucre y La Paz expresando su repudio al desconocimiento de los resultados del referéndum de febrero de 2016 y la pretendida reelección del expresidente Evo Morales.

tismo en Bolivia se fue reduciendo. En el Censo de Población de 1992, era de 20,01%, mientras en el Censo 2001 se reduce a 13,28% y en el Censo de 2012 a 5,09%. Este grupo social se encuentra en el área rural y en la población femenina; mientras que los altos índices de formación escolar están en el área urbana y en los varones. Según la Encuesta de Hogares 2021, en el área urbana, el 39,21% de la población alcanza estudios hasta el nivel superior (universidad y posgrado) mientras que en el área rural es del 9,96%. Estos datos indican que el acceso a la educación es desigual y no se articula de manera efectiva al mercado laboral. Es evidente que el sistema educativo mantiene ciertos prejuicios étnicos, de clase y de género que aún se pretende superar con la educación intercultural. En lo social, la educación técnica se sigue entendiendo como un campo destinado a los sectores sociales de origen rural, campesino e indígena. Finalmente, se plantea como objetivo de desarrollo, conocer los impactos de la implementación de la educación y capacitación técnica en Bolivia desde la Ley 070.

ESTADO DEL ARTE Y MARCO TEÓRICO

La educación y capacitación técnica es uno de los desafíos para los países de América Latina (AL), donde, las políticas educativas priorizan la formación humanística en vez de la técnica. En esa línea, la literatura hace referencia a la importancia de la educación técnica en la formación del capital humano para el sector productivo e industrial de un país. En ese propósito, los Estados amplían la educación técnica a favor de jóvenes y adultos de las clases populares. Al respecto, María Sevilla (2017) para un estudio de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), afirma que los países de Cuba y El Salvador tienen más estudiantes matriculados en la Educación Técnica Profesional (ETP), a diferencia de Nicaragua, Brasil y Jamaica, donde el porcentaje es menor. Además, identifica tres grupos de países; en el primero, la educación técnica no es una institución paralela a la Universidad, es parte de ella. Segundo, las ETP son instituciones de capacitación, de formación técnica, pero no otorgan títulos, sino que es un derecho exclusivo de la Universidad. En el tercer grupo, la educación técnica está institucionalizada en los institutos técnicos tecnológicos; por ejemplo, en Bolivia, conduce a un título de técnico medio y superior.

Por su parte, María de Ibarrola (1997) se refiere a la educación técnica para el trabajo y la educación técnica en el trabajo; la primera está dirigida a formar en una profesión técnica y la segunda a la capacitación de los trabajadores. Esta política de educación práctica es vital para contribuir con profesionales calificados al sector industrial. Lo que resalta es la capacitación a los trabajadores con el objetivo de mejorar la movilidad laboral.

La literatura acerca de la educación y capacitación técnica en Bolivia señala que esta área formativa ha estado ausente de la agenda pública (Yapu, 2013), aunque autores como Cajías de la Vega (1998) y Yapu (2013, 2015) reconocen los logros del Código de la Educación Boliviana de 1955 por universalizar el acceso a la educación y reducir el analfabetismo que tuvo su efecto en la transformación de la sociedad boliviana. Sin embargo, Cajías de la Vega (1998) señala que, en el periodo de 1955 hasta la década de los setenta y ochenta, la política educativa no ha priorizado la educación técnica, si bien, la población estudiantil se incrementa en primaria, secundaria y universidad; más bien el perfil formativo se ha orientado con énfasis en las humanidades. Este panorama explica el bajo porcentaje de estudiantes en los institutos técnicos tecnológicos, centros de educación alternativa y además el reducido presupuesto que reciben. A esto se suma el imaginario social, donde los jóvenes prefieren estudiar en la universidad por el estatus social que significa obtener un título en estos centros.

En relación a esto, Lizárraga Zamora (2003) señala que la educación técnica estaba en desventaja por la reducida población estudiantil y la escasa oferta educativa de institutos técnicos. Ante este panorama, el Diálogo del 2000³, en el marco de la lucha contra la pobreza, identifica la necesidad de promover políticas de educación técnica para formar capital humano e incentivar el sector productivo. Lizárraga Zamora enfatiza que la economía de mercado de Bolivia requiere individuos con capacidades prácticas. Además, con base en la Encuesta de Hogares, demuestra que la población con poca oportunidad de acceso a la educación se concentra en su mayoría en el área rural, en población indígena y en mujeres. Esta realidad intenta

3 El Diálogo del 2000 ha sido una política del Estado boliviano de redistribución de recursos que provenían del alivio de la deuda externa HIPCI y HIPCII. Estos recursos fueron distribuidos a los municipios del país, considerando la población pobre, indígena beneficiaria de los recursos fiscales.

revertirse con políticas de educación técnica y superior, para el beneficio de la población de origen rural que reside en el área urbana⁴. En este sentido, la educación técnica es “funcional más o menos al autoempleo/ empleo” (Lizárraga Zamora y Neidhold, 2011, p. 93); por ello, se resalta la creación del SPCC mediante el DS. 298 del 24 de diciembre de 2008, que tiene el objetivo de reconocer y certificar los conocimientos prácticos de los jóvenes y adultos. Esto en el marco de la Ley 070, “Avelino Siñani-Elizardo Pérez”, que promueve los centros de educación alternativa y la creación de institutos técnicos en el área rural, que se incrementa en los últimos diez años.

Finalmente, en otro estudio acerca del retorno de la educación en Bolivia, Torres Carrasco (2021) señala que los que tienen más ingresos son aquellos que cuentan con una formación de nivel superior, profesionales; a diferencia de éstos, los que tienen una formación de nivel primario perciben los sueldos más bajos; por otra parte, los que tienen mejores ingresos son los del área urbana, los no indígenas y varones; mientras lo opuesto de estos grupos gana los salarios más bajos. Si bien el estudio no se refiere a la educación técnica, da a entender que la educación tiene un retorno en valor monetario; en este caso, los que ganan mejores sueldos tienen una educación de nivel superior.

Lizárraga y Neidhold (2011) diferencian la educación técnica de la capacitación técnica. La primera se refiere a la formación de jóvenes durante varios años de estudio en una institución de educación formal. Nos referimos a institutos técnicos que exigen como requisito de ingreso el bachillerato. Estos institutos otorgan títulos de técnico medio y superior en carreras de electricidad industrial, electrónica, industrial textil y confección, informática industrial, mecánica automotriz, mecánica general, metalurgia, siderurgia y química industrial⁵. Para Lizárraga y Neidhold (2011), la educación técnica es formación productiva y es un tipo de educación del desarrollo de facultades prácticas para que los individuos implementen en el campo de la ciencia. Mientras tanto, la capacitación técnica está dirigida a trabajadores que tienen conocimiento empírico de algún oficio manual

4 Según datos del Censo de Población y Vivienda 2012, cerca del 70 por ciento de la población reside en el área urbana y un 30 por ciento en el área rural.

5 Por ejemplo, las carreras técnicas que se mencionan corresponden a la oferta educativa de la Escuela Industrial Pedro Domingo Murillo de la ciudad de La Paz.

en base a la misma experiencia laboral. Coloquialmente, se los denomina maestros a albañiles, carpinteros, mecánicos, choferes, pintores, etc., si bien no cuentan con título, pero tienen la habilidad adquirida sobre la base de la práctica. A esto Lizárraga y Neidhold (2011) lo denominan capacitación laboral: “La capacitación laboral, en cambio, consiste en actividades tendientes a mejorar las capacidades de las personas, independiente de cuál sea su nivel de formación profesional” (p. 5). Por tanto, la educación técnica se orienta a desarrollar habilidades prácticas en mecánica, electrónica, automotriz, confección, etc., que están dirigidas a incentivar la productividad, ofreciendo profesionales técnicos. Desde una interpretación sociológica, los conocimientos prácticos son un capital cultural incorporado (Bourdieu, 1998), tienen un precio en el mercado laboral, en el sentido de que el sector productivo, industrial, requiere personal con competencia técnica.

Finalmente hay una estrecha relación entre educación técnica con desarrollo productivo industrial, porque se demanda trabajadores con formación técnica. En esto, las habilidades y destrezas de un trabajador son importantes para mejorar la productividad de una empresa mediana o grande.

METODOLOGÍA

La metodología de investigación fue de enfoque cualitativo, a través de entrevistas abiertas a profesionales que participaron en el diseño, elaboración e implementación de la Ley 070 de Educación “Avelino Siñani-Elizardo Pérez”. Las entrevistas se realizaron en modalidad presencial y virtual tomando en cuenta la distancia y el contexto sanitario de 2021, en los cuales, las actividades laborales fueron restringidas. Previamente, en el Centro de Investigaciones Sociales (CIS)⁶, se realizó el análisis sobre la metodología de trabajo; la temática estaba referida a conocer las experiencias del proceso de implementación de la Ley 070. En ese marco, en el presente artículo, se recoge y analiza la educación técnica como un pilar para el desarrollo de la economía de una sociedad.

6 Es una entidad académica descentralizada que depende de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Por otro, previo a las entrevistas, se elaboró una guía de preguntas, con el propósito de obtener información de diferentes profesionales de las áreas de ciencias sociales y humanidades que tuvieron vínculos laborales con el Ministerio de Educación, organizaciones no gubernamentales y cooperación internacional.

La selección de los entrevistados ha sido de modalidad opinático⁷. Se entrevistó a 34 profesionales que trabajaron y/o trabajan en programas y proyectos educativos en el Ministerio de Educación, Viceministerio de Educación Alternativa, Cooperación Suiza, el Centro de Multiservicios Educativos (CEMSE) y la Fundación para el Desarrollo (FAUTAPO). Para el artículo, se ha seleccionado a los que se refieren a la educación técnica como un componente principal de la implementación de la actual ley educativa. Una vez realizada las entrevistas, se procedió al análisis de datos, para lo cual se eligió la técnica de análisis temático (Mejía Navarrete, 2011).

ANÁLISIS DE RESULTADOS. El SPCC

El Estado boliviano, por medio del D.S. 29876 del 24 de diciembre de 2008, crea el Sistema Plurinacional de Certificación de Competencias (SPCC). Entre sus funciones están planificar, evaluar, certificar competencias laborales de los trabajadores por cuenta propia, independientes, autónomos y dependientes. Para el Viceministerio de Educación Alternativa y Especial (2016), del Ministerio de Educación, el SPCC tiene el objetivo de “desarrollar capacidades productivas y/o laborales de productoras/es y/o trabajadoras/es a partir de la certificación de competencias y la formación complementaria para fortalecer las actividades laborales e iniciativas productivas de las familias y comunidades” (párr. 4).

El propósito del SPCC es mejorar las oportunidades de empleo para jóvenes y adultos que por diferentes motivos no culminaron sus estudios escolares. Al respecto, del Villar afirma:

Trabajábamos todo lo que es, cuáles son, ahorita no recuerdo los nombres técnicos, ósea, para certificar payasos, ellos igual ... tienen 20, 30 años de experiencia de eventos, así para niños, y el conejo Ricky estuvo presente, estuvieron, era bien interesante esta dinámica de certificación de competencias, porque era recono-

7 Un informante dio la referencia de otro informante.

cerlos los saberes de las personas de nuestra sociedad (comunicación personal, 25-8-2021).

El SPCC reconoce las habilidades y destrezas de artistas que comercializan sus productos en ferias. Los conocimientos de oficios técnicos (mecánica, construcción, costura, arte popular) son habilidades incorporadas en el cuerpo, común en la población de estratos populares, migrantes del área rural que desarrollan habilidades prácticas para el trabajo por cuenta propia y/o como empleados de una empresa.

Según L. García, comunicador, uno de los motivos del SPCC era la autoestima de los trabajadores; los primeros proyectos se realizaron entre 2008 y 2010: "...en el piloto solamente que hemos hecho, diseño curricular, los instrumentos de evaluación, y además lo más importante" (comunicación personal, 20-8-2021). Según este comunicador, se capacitó a carpinteros y a trabajadoras asalariadas del hogar; estas últimas, en ese entonces, estaban trabajando para demandar la aprobación de una ley que proteja sus derechos laborales. Estos proyectos estaban dirigidos a cambiar la desigualdad social, las relaciones patriarcales en el empleo doméstico y la construcción, tomando en cuenta que en su mayoría son jóvenes de estratos populares. L. García dice lo siguiente:

Con la certificación de competencias a carpinteros, trabajadoras asalariadas del hogar que en algún momento durante el 2007, 2008, hasta el 2009, estaban generando su propia ley, la Ley de la Trabajadora Asalariada del Hogar, que antes se decía, sirvienta, empleada doméstica como término despectivo, hasta colonial, entonces ese, ese es digamos esos dos años que he trabajado de la mano con el Ministerio de Educación y el Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, en algún momento también nos monitoreaba el Ministerio de Planificación, el Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural, y también el Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras... Porque eran transversales (comunicación personal, 20-8-2021).

El Ministerio de Educación gestiona programas de capacitación técnica en centros de educación alternativa y formación técnica en institutos técnicos tecnológicos en las capitales de departamento y en municipios. Según L. García, participaron varios ministerios: Trabajo, Educación, Desarrollo Productivo; así también la cooperación internacional que financió

los programas y proyectos de educación técnica en beneficio de los jóvenes y adultos que trabajan por cuenta propia. El SPCC está dirigido a este grupo de población. Al respecto L. García dice: “empiezo a trabajar como parte del equipo, multidisciplinario que se va a conformar en la Fundación FAUTAPO del equipo del programa de certificación de competencias... muy vinculado al Ministerio de Educación...” (L. García, comunicación personal, 20-8-2021). El año 2008, el Gobierno promulga la ley que regula el SPCC. Del 2008 a 2010, se ejecutan proyectos piloto de capacitación por competencias laborales a agricultores, músicos, carpinteros, constructores civiles, empleadas del servicio doméstico:

...se hizo un análisis, un diagnóstico, se vio que había que trabajar primero con los albañiles, que se les dice también constructores civiles, con las trabajadoras asalariadas del hogar, que antes se les decía sirvientas, o empleadas domésticas porque te estoy diciendo esto y también se trabajó con los carpinteros (L. García, comunicación personal, 20-8-2021).

La prioridad del SPCC es cualificar las habilidades prácticas de los trabajadores otorgándoles un certificado que acredita sus oficios laborales. Con esta certificación, los trabajadores perciben una mejor remuneración en sus empleos, al ofrecer productos de mejor calidad. En otros, las obras de los constructores civiles merecen mayor cualificación y mejores ingresos. Es decir, el objetivo mayor del SPCC es mejorar las condiciones económicas de los trabajadores que abandonan la educación formal. En esa perspectiva, L. García se refiere a la descolonización educativa, en el sentido de que estas políticas amplían la educación, no solo para los que estudian en instituciones de educación formal, ya que también incorporan a la población marginada, como los indígenas, jóvenes de las clases populares, migrantes rurales que trabajan en diferentes oficios manuales no valorados por los empleadores. Una característica son los bajos salarios que perciben los trabajadores por cuenta propia: “porque estas profesiones siempre en el ámbito académico, educativo eran totalmente peyorizadas y tú sabes que éste es un tema que tiene que ver contra esa visión colonial, toda esa visión (de)colonialidad” (comunicación personal, 20-8-2021). Es decir, quienes concentran mayor capital económico son las clases medias y altas, porque

trabajan en empleos formales, estudian hasta el posgrado y perciben los mejores salarios. Mientras tanto, la población de origen rural, cuando emigra a la ciudad, trabaja en empleos por cuenta propia, eventual y con baja remuneración. En esa condición, la población migrante prioriza trabajar en vez de estudiar por cuestiones económicas y prejuicios sociales. Esto se relaciona con los trabajos subvalorados como marginales: “...si vale el término, esa marginalidad, si eres albañil, marginal, si eres agricultor, otro marginal, que no entra en el campo del letrado, o del académico...” (comunicación personal, 20-8-2021). Por tanto, el trabajo del SPCC se orienta a fortalecer las habilidades prácticas de los trabajadores en los oficios que tienen competencia. Por ejemplo, los albañiles o constructores civiles, según García L., reconocieron, en la práctica, que muchas veces saben más que un ingeniero o un arquitecto. Sin duda que los cursos de capacitación son experiencias novedosas para los trabajadores que estaban fuera de las políticas educativas. En esa línea, L. García, afirma que

...fue un proceso de autoestima también estos talleres, y justamente yo tenía partes donde el ingeniero que daba el taller, y el curriculista que era también de psicología de la Católica... me hacían interactuar... para hablar con ellos, ¿no? y hacerles entender... (comunicación personal, 20-8-2021).

Desde la sociología, los albañiles y los constructores civiles poseen capital cultural incorporado (Bourdieu, 1998). Este conocimiento práctico es lo que venden en el mercado laboral, donde es muy importante “saber hacer”; por ejemplo, un albañil sabe preparar la mezcla del cemento con arena, que puede ser de mayor experticia que la habilidad que tiene un ingeniero civil con mayor formación teórica y menos práctica. Al respecto, L. García dice: “uno de los maestrillos nos dijo, yo he hecho el aeropuerto Alcantarí de Sucre⁸ dice, con los ingenieros y arquitectos, pero los ingenieros y arquitectos se equivocaban hasta en la mezcla, en la distancia, y varios maestrillos hemos tenido que sopesar en eso nos decían” (comunicación personal, 20-8-2021).

⁸ La ciudad de Sucre es la capital histórica de Bolivia. En esta ciudad nace como República el 6 de agosto de 1825.

1. Patriarcalismo laboral en el conocimiento incorporado

Algunos oficios de los trabajadores que fueron capacitados por el SPCC tienen relación con la división de género; no es casual ver a mujeres de albañiles, ya que, por el esfuerzo físico, se presume que esta labor la ejercen los varones, mientras a las mujeres se las predestina al servicio doméstico, a labores de casa o a trabajos que no requieren mayor esfuerzo físico:

...me entiendes, no ve, ahí se ve la visión patriarcal y adultocéntrica también, y de los changos que decían, ¿acaso los changos no pueden ser maestros a los cuarenta años?, no, tienen que empezar de peones, pasar recién la experiencia... (L. García, comunicación personal, 20-8-2021).

La Ley 070 plantea la descolonización de la educación como proyecto transformador. En esa línea, descolonizar las relaciones patriarcales en el ámbito laboral es un desafío que se inicia sensibilizando a los beneficiarios de la educación técnica. Esto con el objetivo de equiparar las oportunidades laborales entre varones y mujeres. Por ejemplo, la elaboración de la malla curricular del SPCC ha sido una experiencia nueva, donde los capacitadores conocieron la experiencia laboral de los trabajadores:

Y una mentalidad digamos de decir, yo sé Calculo I, o Cálculo II, Cálculo III, siete años me he quemado las pestañas en la universidad, qué puede saber un tipo que no ha pisado la universidad, y que ha venido del campo, o de las áreas marginales o populares de, de la ciudad y le ha metido (L. García, comunicación personal, 20-8-2021).

El debate consiste entre el saber teórico versus el saber hacer que se perfecciona trabajando. Los talleres del SPCC valoraron las habilidades prácticas de las trabajadoras del hogar. Los técnicos dirigieron estos talleres apoyando a las participantes para reconocer sus deberes y derechos laborales; asimismo, identificaron sus competencias, lo que mereció una cualificación del SPCC: “Entonces ellas se daban cuenta que la trabajadora asalariada del hogar solamente tenía tres competencias...el cocinar...el limpiar, y el lavar...no eran sus competencias de las trabajadoras asalariadas del hogar ser niñera” (L. García, comunicación personal, 20-8-2021).

Las trabajadoras del hogar en una sociedad patriarcal viven sometidas a relaciones de dominación que ejercen los empleadores, lo que es una característica de la colonialidad del poder (Quijano, 2005). Luego de estos talleres de diseño curricular dirigidos por técnicos del SPCC, se advierte experiencias positivas de algunas trabajadoras:

...por ejemplo a las trabajadoras asalariadas del hogar, igual, ¿no?, muchas de ellas ya, algunas me he encontrado en el trufi, viniendo de la zona Sur y me han dicho que, muy bien, que ya no eran más explotadas, además con la Ley de la Trabajadora Asalariada del Hogar⁹... Entonces ya tenían... que eran sus deberes, qué hacer, cuánto cobrar, sus vacaciones (L. García, comunicación personal, 20-8-2021).

Los conocimientos que tienen los participantes en los talleres se aprendieron con base en la práctica, ejerciendo labores cotidianas. Por ejemplo, el trabajo de ayudante en construcción, carpintería, pintura, etc. Al respecto, Aida Ferreira dice:

...a mí me ha resultado muy importante como persona, pero también digamos en términos del Ministerio de Educación, ha sido el SPCC... en mi caso, como era antropóloga, me han pedido hacer la normalización de ocupaciones, que es básicamente describir en qué consiste una ocupación pormenorizadamente; y además saber cómo se va evaluar (Ferreira, comunicación personal, 18-5-2021).

Para el SPCC, ha sido importante identificar las características de los oficios técnicos de los participantes para ser evaluados, antes de que el Ministerio de Educación implemente los programas de capacitación técnica¹⁰.

2. Educación en institutos técnicos tecnológicos

Según el Ministerio de Educación, en el país, actualmente hay 108 institutos técnicos tecnológicos fiscales, 20 institutos de convenio y 225 institutos privados, todos a nivel nacional. En total, funcionan 353 institutos técnicos tecnológicos (cuadro 1).

9 Actualmente las trabajadoras del hogar cuentan con la Ley No. 181 del 25 de octubre de 2011 que protege sus derechos laborales.

10 La identificación de ocupaciones no ha sido fácil por la interpretación en contra o a favor que ha derivado de la Ley 070.

Cuadro 1. Institutos técnicos tecnológicos de Bolivia

Departamentos	Institutos técnicos fiscales	Institutos técnicos de convenio	Institutos privados	Total
Chuquisaca	6	1	15	22
La Paz	32	4	59	95
Cochabamba	16	5	48	69
Santa Cruz	19	1	45	65
Oruro	6	3	21	30
Tarija	6	1	20	27
Potosí	18	2	10	30
Beni	4	3	5	12
Pando	1		2	3
Total	108	20	225	353

Fuente: Ministerio de Educación de Bolivia (s.f.). Datos de los institutos técnicos fiscales y convenio.

Los institutos técnicos tecnológicos imparten educación técnica profesional a jóvenes que han terminado el bachillerato. En la estructura de la organización educativa, los institutos forman parte del subsistema de educación superior, que se consolida después del Código de la Educación de 1955; en ese periodo, la educación técnica no era una prioridad de las políticas educativas por la ideología nacionalista entre 1952 a 1985. En esa etapa, el Estado se enfocó en modernizar la sociedad, la economía, mientras las políticas educativas orientaban su trabajo a educar a los niños y jóvenes al *habitus* del Estado nación¹¹ (Bourdieu, 1998). Además, la formación en

11 Se asume el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (1998). Al respecto, precisa: “El *habitus* es la clase incorporada (que incluye unas propiedades biológicas socialmente moldeadas, tales como el sexo o la edad) y, en todos los casos de desplazamiento inter o intrageneracional, se dis-

las humanidades ha sido fundamental en promover una subjetividad moderna como valores supremos; en ese sentido, la política educativa del 55 priorizó alfabetizar a la población campesina indígena con el objetivo de integrarlas a la sociedad nacional. W. Marca se refiere a varios programas de alfabetización, el primero fue en 1956 y el segundo en 1969:

...las primeras experiencias indudablemente, eh, formales han sido las campañas de alfabetización el año 1956 y luego la década del setenta, del sesenta, del ochenta, etc. Pero la primera campaña nacional, eh, desarrollada por el gobierno ha sido la campaña del 56, eso como producto también de un momento histórico que vivía Bolivia... (W. Marca, comunicación personal, 13-9-2023).

Los institutos técnicos han sido creados con mayor énfasis a partir de los setenta en el área urbana¹². En los noventa del siglo XX y la primera década del siglo XXI, se incrementan los institutos técnicos por los cambios estructurales que implementaba el Estado. La transición de una economía estatista a un modelo neoliberal¹³ ha desarticulado a la clase trabajadora obligándola a emplearse en la economía informal (empleo por cuenta propia, comercio de la calle). En ese contexto, los trabajadores capacitados en el SPCC pertenecen a los sectores del empleo informal. Según Lizárraga y Neidhold (2011), después del Código de la Educación Boliviana de 1955, ha sido difícil promover la educación técnica desde el Estado por la tensión con el Magisterio, que demandaba mayor presupuesto y mejores salarios:

Durante los años setenta se notan esfuerzos concretos, aunque desarticulados, de parte del Estado por diseñar un sistema de educación técnica: se creó la mayoría de los institutos superiores de educación técnica y los centros de formación de mano de obra FOMO (p. 33).

tingue (en sus efectos) de la clase objetivada en un momento dado del tiempo..." (pp. 448-449).

12 Aunque se destaca que uno de los primeros institutos de formación técnico profesional es el Instituto Técnico Pedro Domingo Murillo creado en 1942.

13 El modelo de desarrollo estatista o Estado capitalista en Bolivia es un periodo que comprende desde 1952 a 1985. La crisis económica provocada por la hiperinflación en la primera mitad de los ochenta acelera los cambios económicos que derivan en el D.S. 21060, que apertura el neoliberalismo.

Uno de los actores que coadyuva en programas de educación técnica es la cooperación internacional, por ejemplo, el Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo y la Cooperación Suiza¹⁴. Acerca del trabajo de los proyectos de cooperación, Poma A. dice:

Luego he pasado a la cooperación Suiza en Bolivia, la embajada Suiza en Bolivia era un proyecto, era un programa de formación técnica profesional justamente. En la embajada tenía varias, una unidad de proyectos, pero había una Unidad que se llamaba la unidad de proyectos especiales, ya, y dentro de esta unidad de proyectos especiales había un proyecto que apoyaba la formación técnica profesional (comunicación personal, 1-9-2021).

En el marco de la Ley 070, se crean nuevos institutos técnicos en el país. En este caso, la oferta educativa se vincula a la vocación productiva del municipio donde funciona un instituto técnico. Esto significa un nuevo impulso para formar capital humano especializado:

De allí va a ir evolucionado la formación técnica y se crea la formación técnica pos bachillerato, que es la formación técnica, tecnológica, que actualmente se tiene, pero muchas veces se ha echado de menos prioritariamente, se veía como que la formación, se decía esto es educación regular, educación superior solo es universidades, y la educación técnica es como una bisagra en estos dos. Y en realidad la educación técnica no es una bisagra, es formación superior, ... educación superior técnica (Del Villar, comunicación personal, 25-8-2021).

Este escenario significa un campo de lucha desde distintas posiciones, en particular, la educación técnica es un desafío para el Estado, organismos de cooperación y entidades no gubernamentales en la senda de posicionar una educación acorde las necesidades del desarrollo económico.

Según los entrevistados, para instalar un instituto técnico con sus carreras y equipamiento, se requiere recursos. Al respecto, M. Flores, director de la Fundación FAUTAPO Chuquisaca dice:

14 La cooperación holandesa dejó de trabajar en Bolivia, porque este país mejoró sus condiciones socioeconómicas, según estándares internacionales. Lo propio sucedió con la Cooperación Suiza, aunque aún sigue trabajando en programas de formación técnica; sin embargo, en estos años también abandona su trabajo en Bolivia.

Entonces, todas las carreras empezaron a equiparse, te hablo más, aproximadamente de unos, entre 10 mil a 15 dólares por carrera técnica que era muy buen recurso en lo que significa, digamos, el cubrir las expectativas de equipamiento que tenían las carreras de gastronomía, de metal mecánica, textil confección. En textil confección habíamos comprado, por ejemplo, máquinas rectas, máquinas industriales, máquinas Overlock, donde ellos en cada municipio han empezado a coser ropa deportiva (comunicación personal, 20-9-2021).

El equipamiento con maquinaria para una carrera técnica es importante. En la década de los ochenta algunos colegios rurales contaban con talleres de tejidos, carpintería, artes, en los cuales los jóvenes adquirían habilidades prácticas elaborando un producto. En la actualidad, la formación técnica se reafirma con el Bachillerato Técnico Humanístico (BTH), aunque la formación en humanidades sigue predominando más en el área urbana.

En relación a los institutos técnicos, los esfuerzos del Estado se concentraron en crear nuevos institutos en municipios con vocación productiva; por ejemplo, el año 2006 había 60 institutos técnicos tecnológicos y en el 2019 eran 94 institutos técnicos públicos. Lo relevante de esto es que el 80 por ciento se encuentra en zonas productivas:

Lo que yo quiero compartir es, más que todo mencionando, eh de manera general, al 2006 teníamos 60 institutos técnicos tecnológicos, en Bolivia, legalmente constituidos; 60 institutos técnicos tecnológicos públicos. Y, hasta el 2019, se ha incrementado a 94 institutos... (E. Pari, comunicación personal, 6-7-2021).

En conclusión, los institutos técnico tecnológicos ofrecen una educación profesional técnica para los jóvenes que prefieren formarse en esta área para insertarse al mercado laboral de forma independiente o dependiente en un empleo. Aunque la característica principal está en que promueven un concepto de trabajo independiente, donde la iniciativa parte del individuo o trabajador que instala un taller.

3. Educación alternativa

Estas políticas educativas se refieren a la capacitación de jóvenes y adultos que dejaron de estudiar en la educación regular; pero, en su trayectoria la-

boral, adquieren competencias en distintos oficios. A diferencia del SPCC, la educación alternativa consta de políticas y programas que se implementan desde la década de los setenta y ochenta del siglo XX, y con el tiempo fue cambiando de nombre. En la actualidad, consisten en programas de formación técnica con una duración de una semana, un mes o más tiempo. Esto, de acuerdo a la necesidad de aprendizaje de los participantes, considerando la vocación productiva del lugar donde habitualmente residen. Desde los cambios en que derivó la Ley 070, se han creado más centros de educación alternativa:

La educación alternativa ha sido creada para transformar la sociedad, para transformar las comunidades y para atender las necesidades educativas que tiene una comunidad, ese principio básico hoy es la educación alternativa, también es del Estado, la Ley Avelino Siñani y toda la política que hemos desarrollado recupera todo este espíritu de trabajo que hemos tenido los años anteriores (Marca W., comunicación personal, 13-9-2021).

Los centros de educación alternativa imparten formación para mejorar las habilidades prácticas vinculadas con la actividad productiva del beneficiario. Con ese propósito, se enfocó el trabajo de la Cooperación Suiza a través de fundaciones como FAUTAPO, CEMSE y la Comisión Episcopal de Educación (CEE). Estas instituciones ejecutan los proyectos de formación técnica en centros de educación alternativa donde capacitan a jóvenes adultos. Al respecto, E. Arauco, sobre la formación técnica, dice:

...la formación no es solo un hecho educativo, la formación técnica también es un hecho productivo y es un hecho laboral, entonces están involucrados muchos actores, con los cuales se ha movilizado los actores para que sean parte de este proceso que mejora la formación técnica (comunicación personal, 11-10-2021).

Con la Ley 070, la educación alternativa se enfoca a capacitar a jóvenes y adultos en municipios rurales y de las ciudades como El Alto, Cochabamba y Santa Cruz. En ese sentido, tienen el propósito de apoyar los emprendimientos económicos de la población de bajos ingresos.

Según el INE, en el segundo trimestre de 2023, el 77,02% de la población tiene trabajo. En esto se incluye el empleo formal, el informal, el

trabajador dependiente e independiente. La distribución porcentual de la población de 14 o más años de edad tiene una ocupación principal, representa el 25,90%; ésta tiene como actividad principal la agricultura, la ganadería, la caza, la pesca y la silvicultura; el 18,48% se dedica a la venta por mayor y menor y a la reparación de automotores. En el otro extremo, los servicios profesionales y técnicos representan el 1,95 por ciento. Esta información del empleo nos demuestra que la mayoría de la población trabaja en actividades productivas, agrícolas y ganaderas. Entonces hay mayor demanda de trabajadores para capacitarse en habilidades prácticas relacionadas con el sector productivo.

En eso se enfoca el trabajo de fundaciones como FAUTAPO, que capacitan a los sectores populares urbanos que provienen de familias económicamente precarias:

...lo que se buscaba era la inserción laboral de los jóvenes, obviamente la empresa las contraté en las condiciones, en las mejores condiciones posibles, no, entonces, se ha tenido (...) buen nivel de inserción laboral, hablamos (...) de esa época unos 80 por ciento de inserción laboral al terminar el proceso, ése es el programa (S. Espada, comunicación personal, 15-11-2021).

Algunos estudios resaltan la movilidad social ascendente en Bolivia con la incursión de los sectores populares a la clase media a través del crecimiento de los niveles de consumo y “el crecimiento de estratos medios” (Paz Arauco y Velasco Unzueta, 2017) como consecuencia de un crecimiento de la economía nacional entre los años 2000 al 2015, periodo de gestión por más años del gobierno del MAS; sin embargo, la perspectiva positiva de estos estudios se contradice con la crisis económica actual de Bolivia¹⁵. En este escenario, los jóvenes siguen siendo un sector vulnerable en sus derechos laborales, porque reciben bajos ingresos y están sujetos a mayor carga laboral en condiciones precarias. Desde este punto de vista, la relación educación técnica-mercado laboral es coherente en el sentido de que las organizaciones no gubernamentales tienen objetivos claros para la formación y educación técnica. Por ejemplo, R. Tarquino, de FAUTAPO,

15 Una señal de esto es el descenso de las Reservas Internacionales Netas (RIN) del país. En 2022, era de 3.796 millones de dólares a 1709 millones de dólares americanos (Agencia de Noticias Fides, 2024).

decía: “Ahora, claro, estamos luchando, justo hemos elegido Pucarani (departamento de La Paz) para una fase de continuidad; pero en lo siguiente, lo que te decía: de lograr el emprendimiento, o sea, el empleo, o sea, el autoempleo y también formación para inserción laboral” (comunicación personal, 26-11-2021).

Sin embargo, la educación técnica depende de factores externos al sistema/campo educativo; por ejemplo, en política laboral, productiva, que incentive a la industria es competencia del Ministerio de Trabajo, Ministerio de Desarrollo Productivo o de Economía y Finanzas Públicas. En ese sentido, se identifica una ausencia de la articulación de políticas públicas que sincronicen hacia objetivos comunes.

...la primera se ha lanzado; había un emprendimiento, por ejemplo, y eso ayudaba mucho el entorno familiar. Decía: “mi mamá vende conitos, yo he entrado a Gastronomía, ahora yo quiero mejorar eso que mi mamá hace” (...) Y se ha comprado el hornito, ha empezado a hacer los conitos, ya le ha dado otro toque (Tarquino, comunicación personal, 26-11-2021).

La relación de las políticas de educación técnica con el mercado laboral depende del éxito de las políticas del sector productivo y laboral que implementan los ministerios de Trabajo y Desarrollo Productivo, porque la función de la educación técnica termina en la capacitación a los jóvenes y acreditándolos con un título de técnico medio o superior.

4. Relación, educación técnica y economía

Por otra parte, los programas y proyectos de formación y capacitación técnica tienen un enfoque economicista; algunos entrevistados demandan que el Ministerio de Educación debiera estar en el área económica; es decir, la educación tiene que tener un vínculo directo con el desarrollo de un país, puesto que los otros beneficios de la vida humana dependen del éxito de la economía, incluso los problemas sociales son consecuencia de la falta de empleo y de la inseguridad laboral; por ello, la cooperación internacional, las organizaciones no gubernamentales, por lógica, definen que la educación técnica debe tener una relación directa con el empleo y el sector productivo; ya que es la población vulnerable la que se beneficia de estos proyectos.

Sin embargo, desde el discurso de la descolonización, intra e intercultural y del vivir bien, estas categorías se interpretan para concientizar, sensibilizar para que el ejercicio de una profesión técnica sea integral o no esté separada de valores que tradicionalmente se comparten en un espacio laboral entre personas de diferente identidad lingüística, étnica o religión. Al respecto, un encargado de proyectos de educación técnica afirma lo siguiente:

La asociación nos sirve para que recibamos, por ejemplo, apoyos. Pero, a veces, éstos no son los más efectivos, como les digo, mi aprendizaje, en estos proyectos. Igual nosotros, hemos hecho lo mismo: formar grupos de emprendedores, ¿no ve?, jóvenes, así, pero no ha sido sostenible, se ha dividido. ¿Cuáles han sido sostenibles?: los familiares, los que tú haces con tu grupo familiar, tu primo, tu familia, ¿no ve?, éstos han sido los exitosos de este aprendizaje (L. Iturri, comunicación personal, 30-11-2021).

Por lo tanto, la vinculación de la formación técnica con la economía es una necesidad en Bolivia. Si bien la educación tiene la función de formar según los valores y principios que enuncia la Constitución Política del Estado, desde la economía, se exige otro tipo de estrategias en las mismas políticas educativas. De lo que se trata es de combinar la formación técnica con principios y valores sociales que cohesionen la familia y la comunidad desde los espacios laborales.

CONCLUSIÓN

El Estado boliviano implementa la educación técnica; primero, en el subsistema de educación superior, donde se exige como requisito el bachillerato para ingresar a los institutos. La formación en los institutos técnicos tiene una duración de dos a tres años y otorga títulos de técnico medio y superior. Segundo, la particularidad de los centros de educación alternativa es la formación técnica a jóvenes y adultos que dejaron de estudiar y que trabajan en un empleo o autoempleo, pero que tienen la necesidad de capacitarse en función de las labores que desempeñan. La modalidad de formación en los centros de educación alternativa son programas de corta duración, en promedio, no mayor a tres meses. Otra de las políticas de impacto es el SPCC. Este programa está dirigido a los trabajadores que requieren un título que acredite sus habilidades prácticas.

En la educación técnica, se identifica dos dicotomías: el capital cultural incorporado y el capital cultural institucionalizado (Bourdieu, 1998). Las clases populares en Bolivia prefieren estudiar carreras técnicas de corta duración con fines laborales, donde el trabajo es un factor central en la vida de los jóvenes que aprenden desde niños un oficio técnico. Con los años, adquieren un *habitus* laboral que les predispone a trabajar y ver la vida de manera práctica y en los cuales predominan los conocimientos incorporados (prácticos) sobre el conocimiento teórico. En ese contexto, amerita fortalecer los centros o institutos de la educación técnica en respuesta a las necesidades del mercado laboral y de la economía nacional.

Finalmente, la implementación del SPC, la educación alternativa y la creación de nuevos institutos técnico tecnológicos es un proceso que tiene avances importantes; pero no alcanza un resultado final que haya revertido la precariedad laboral existente. Esto porque la formación en educación técnica termina cuando los centros educativos entregan un título a los estudiantes como técnico medio o superior. De ahí que el destino laboral de un profesional egresado en el área depende de las oportunidades que le ofrece el mercado de trabajo, que, por lo general, no satisface las expectativas de nuestra sociedad. Esto demuestra que la perspectiva estatal y de los organismos de cooperación de formar capital humano para el sector productivo e industrial depende —aparte del área educativa— de otras políticas nacionales: laboral, económica, productiva, industrial, que son competencia de ministerios (Trabajo, Economía y Desarrollo Productivo). Por tanto, se requiere encarar la política de educación técnica con participación de distintos sectores del Estado.

REFERENCIAS

- Agencia de Noticias Fides (4 de enero de 2024). Las RIN caen de \$us 3.796 millones a 4 \$us 1.709 millones en un año; el BCB identifica 4 factores. *Agencia de Noticias Fides*. Recuperado de <https://www.noticiasfides.com/economia/las-rin-caen-de-us-3-796-millones-a-us-1-709-millones-en-un-ano-el-bcb-identifica-4-factores?social=fb>
- Bourdieu, Pierre (1998). *La distinción, criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Cajías de la Vega, Beatriz (1998). 1955: De una educación de castas a una educación de masas. *Ciencia y Cultura*, (3), 42-53. Recuperado de

<http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/n3/a08.pdf>

De Ibarrola, María (1997). Perspectiva de la educación técnica y formación profesional en México. *Boletín Cinterfor*, (141), 145-190. Recuperado de https://www.oitcinterfor.org/sites/default/files/file_articulo/boll141h.pdf

Instituto Nacional de Estadística (2023). *Bolivia: tasa de asistencia de la población entre 6 y 19 años de edad por sexo, según área y departamento, censos de 1992, 2001 y 2012*. Recuperado de <https://www.ine.gob.bo/index.php/censos-educacion/>

Instituto Nacional de Estadística (2015). *Censo de Población y Vivienda 2012. Bolivia. Características de la Población*. La Paz: INE.

Lizárraga Zamora, Kathlen (2001). Educación Técnica en Bolivia: efecto sobre los ingresos. *Revista de Análisis Económico*, (18), 1-32. Recuperado de https://www.udape.gob.bo/portales_html/analisisEconomico/analisis/vol18/art03.pdf

Lizárraga Zamora, Kathlen (2003). La reforma de la educación superior: un tema pendiente. *Tinkazos*, (14), 103-113.

Lizárraga Zamora, Kathlen (2015). Formación para el trabajo en Bolivia: la paradoja de un país extractivo. *Development Research Working* (Working paper No. 03). Recuperado de <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/129306/1/824425677.pdf>.

Lizárraga Zamora, Kathlen, y Neidhold, Christian (asistente) (2011). *Educación técnica y producción en Bolivia*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica para Bolivia.

Mejía Navarrete, Julio Víctor (2011). Problemas centrales de análisis de datos cualitativos. *Revista Latinomaericana de Metodología de la Investigación Social*, (1), 47-60. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5275948>

Ministerio de Educación (s.f.). *Datos de los institutos técnicos fiscales y de convenio*. Recuperado de <https://www.minedu.gob.bo/files/ministerio-educacion/ITT-Bolivia.pdf>

Orellano Narvaez, Sergio Mario (2020). El Subsistema de Educación Superior en Bolivia Hoy. Avances y desarticulaciones. *Em Tese*, 17(2), 117-142. <https://doi.org/10.5007/1806-5023.2020v17n2p117>

- Paz Arauco, Verónica, y Velasco Unzueta, Ana (2017). *Movilidad socioeconómica y consumo en Bolivia: patrones de consumo en sectores emergentes*. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales.
- Quijano, Aníbal (2005). La colonialidad del poder: Eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-241). Buenos Aires: CLACSO.
- Sevilla B., María Paola (2017). *Panorama de la educación técnica profesional en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Talavera Simoni, María Luisa (2011). *Formaciones y transformaciones: educación pública y culturas magisteriales en Bolivia. 1899-2010*. La Paz: Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES)-Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) / Programa de Investigación Estratégica para Bolivia (PIEB).
- Torres Carrasco, Ludwing (2021). ¿La educación es el gasto más eficiente? Análisis de costo-beneficio, retornos a la educación, y simulaciones contrafactuales para el sistema educativo boliviano. *Temas de Economía. Nueva Época*, 2(3), 67-107. Recuperado de <http://ri.iberomex.mx/handle/iberomex/4811>
- Viceministerio de Educación Alternativa y Especial (7 de julio de 2016). *Sistema Plurinacional de Certificación de Competencias SPCC*. Recuperado de https://www.minedu.gob.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=701&Itemid=771
- Yapu, Mario (2013). Veinte años de la educación en Bolivia. *Tinkazos*, 16(34), 131-152. Recuperado de <http://www.scielo.org.bo/pdf/rbcst/v16n34/v16n34a08.pdf>
- Yapu, Mario (2015). Desafíos de la educación técnica profesional y política educativa en Bolivia. *Edetania* (48), 81-100. Recuperado de <https://revistas.ucv.es/edetania/index.php/Edetania/article/view/39/38>

Cochabamba: configuración del poder desde la colonia hasta el siglo XX*

Cochabamba: configuration of power from the colony
to the 20th century

Yuri F. Tórrez

Facultad de Ciencias Sociales (FACSO)

Universidad Mayor de San Simón (UMSS), Cochabamba, Bolivia

E-mail: yuritorrez@yahoo.es

ORCID:: <https://orcid.org/0000-0002-4154-4042>

* Este artículo es parte del estudio “(Re)Configuración del espacio político en Cochabamba. Acción colectiva, geografía electoral y representación política (2000-2021)” llevado a cabo en el Instituto de Investigación en Ciencias Sociales (INCISO).

Declaro no tener ningún tipo de conflicto de interés que haya influido en mi artículo.

Resumen: El presente artículo explora la configuración del poder regional cochabambino que se remonta a la colonia hasta finales del siglo XX. Esta mirada histórica tiene el propósito de enfatizar en las continuidades y en las rupturas que se presentaron en el tejido cochabambino. Los procesos sociales (la migración y el mestizaje) y los procesos de intercambio mercantil fueron factores decisivos para la configuración de un bloque popular que se erigieron en actores sociales de acomodo y resistencia a las élites locales.

Palabras clave: Poder, colonia, migración, reforma agraria, latifundio, minifundio, mestizaje, élites, indígenas, terratenientes, Cochabamba-Bolivia.

Summary: In this article explores the configuration of regional power in Cochabamba running from the colony until the end of the twentieth century. The purpose of this historical view is to emphasize the continuities and ruptures that occurred in the social fabric of Cochabamba. Social processes (migration and miscegenation) and the processes of mercantile exchange were decisive factors for the configuration of a popular bloc which that became social actors of accommodation and resistance to the local elites.

Keywords: Power, colony, migration, agrarian reform, latifundium, minifundium, mestizaje, elites, indigenous, landowners, Cochabamba-Bolivia.

INTRODUCCIÓN

La dinámica de las sociedades regionales se caracteriza por estar en permanente cambio y articuladas, sobre todo, a los nuevos contextos socio/políticos emergentes de los procesos históricos. En todo caso, esta adaptabilidad a los nuevos procesos no implica que algunas persistencias culturales hayan desaparecido; muy por el contrario, son parte constitutiva de las prácticas políticas que se acoplan a lo emergente de las condiciones sociales. En este sentido, el análisis político encuentra fértiles campos de conocimiento para comprender la complejidad del accionar político, ya que el mismo no solo se circunscribe al ámbito estrictamente de la coyuntura o ceñido a los contornos de lo institucional del sistema político. Hoy asistimos a un proceso en el cual las formaciones específicas del accionar político, más que nunca, tienen un determinado *sentido* político. En rigor, estas formaciones sociales emanadas de las complejidades, sobre todo, en el campo político, muchas veces, se las tiene que comprender en función de aquellos referentes culturales afincados en el pasado.

En este sentido, el pasado se constituye en un *constructo social* que permite tener una comprensión de la corta duración, pero condimentada por la *larga duración* (Braudel, 1992) que explica los procesos políticos actuales, y, sobre todo, el comportamiento político, ya que, muchas veces, es difícil comprender el asunto de la política solo desde los juegos políticos coyunturales; al mismo tiempo, también tiene su *sentido*, inclusive en los campos de representación de la cultura que vienen del pasado. Efectivamente, uno de los debates que actualmente es motivo de preocupación de las ciencias sociales está asociado a la cultura y a la política. Por estas consideraciones analíticas, se hace imperioso recurrir a aquellos factores culturales que hacen a las configuraciones identitarias vinculándolas a procesos, asociadas a una específica identidad al accionar político de los distintos actores. Bajo estas consideraciones, en lo que sigue, se estudiará en el presente ensayo a la configuración histórica de la política regional que se circunscribe temporalmente desde el periodo incaico hasta el siglo XX.

MIGRACIÓN Y PODER. ORÍGENES DEL TEJIDO SOCIO/POLÍTICO COCHABAMBINO

Desde una visión de larga duración, Cochabamba consideraba urgente ubicarse en un lugar estratégico a nivel nacional. Este rasgo tiene su antecedente remoto, inclusive desde los tiempos incaicos, ya que esta región fue “parte de un proyecto agrícola estatal de trascendencia quizás única en todo el Tawantinsuyu; una colonización masiva de los *mitma* (*mitimaes*) que se asentaron en el Valle Bajo para su propio sustento y para proveer sistemáticamente de maíz a los tambos estatales altiplánicos” (Albó, 1987, p. 51). Posteriormente, esta condición agrícola se mantiene en la colonia por la necesidad de “que la minería se relacionara a la producción de las haciendas de Cochabamba” (Larson, 2000, p. 84). Ahora bien, este rasgo agrícola fue decisivo, como veremos luego, para la constitución de la clase terrateniente como parte de la estructura del poder regional (Gordillo, Rivera y Sulcata, 2007). De la misma manera, en el período postrevolución del 9 de abril de 1952, la conformación de los sindicatos agrarios en el valle cochabambino fue decisiva por su articulación al Estado.

Entonces, Cochabamba, no solo por su ubicación geográfica, sino, sobre todo, por su incidencia en el decurso de la historia colonial y luego republicana, cumplió un papel significativo en la definición de los principales cambios políticos. Este rasgo de la región cochabambina hace la necesidad de entender el comportamiento del cochabambino en el campo político desde una retrospectiva histórica; a partir de sus transformaciones socio/políticas, sufrió en el decurso del proceso histórico boliviano y, por lo tanto, resulta relevante estudiar la cultura política cochabambina, elemento decisivo para comprender su comportamiento político actual y su resonancia en las configuraciones de las correlaciones de fuerza. Para dar cuenta de la configuración histórica de la política en Cochabamba, se debe examinar en función de la delimitación de los actores involucrados en la trama del poder regional. Para este propósito, con fines estrictamente metodológicos, se la abordó en dos bloques genéricos: sectores elitistas y sectores indígenas/campesinos y/o populares de la región. A partir de esa tipología, se examinará el nudo de confluencia/articulación de los diferentes actores.

Por lo tanto, en lo que sigue, se realizará una retrospectiva al tejido del poder en el ámbito regional.

Con relación a los sectores elitistas, es indudable que la génesis de su poder se remonta al periodo colonial en el cual las autoridades ibéricas repartieron tierras a los allegados al poder español, lo que se inició con el modelo del virrey Francisco de Toledo, quien dispuso cuatro reducciones, asignándoles enormes tierras mediante la propiedad colectiva a las comunidades indígenas. Pero, sobre todo, los colonizadores españoles obtuvieron enormes haciendas y medianas denominadas *chacaras*, bajo el régimen de títulos de propiedad individual (Barnadas, 1974; Gordillo, 1988). Aunque, “antes de la conquista española del estado de los Incas, los distritos del valle de Cochabamba estaban escasamente colonizados” (Jackson y Gordillo, 1993, p. 728).

Desde la presencia de los colonos españoles en el espacio cochabambino, las principales fuentes de los conflictos giraban en torno a la apropiación de los hacendados y chacareros de las tierras de los indios que, como era previsible, desataba la resistencia de ellos (Gordillo y Garrido, 2005, p. 17). Obviamente, para esta nueva estructura agraria, se reemplazó el ordenamiento territorial incaico, ya que se diseñó un entramado judicial que sirvió para otorgar la ampliación de la propiedad de la tierra a favor de los hacendados. Por lo tanto,

Las haciendas fueron apareciendo al unísono con los ayuntamientos en la primera época colonial, creándose una relación de simbiosis, inter explotación y situaciones conflictivas. Los terratenientes españoles influyentes aprovecharon su poder y su prestigio en la región para usurpar las tierras de la comunidad y los derechos sobre explotación del agua, tomar dinero prestado sobre los fondos comunitarios, y emplear, con carácter estacional, mano de obra excedentaria procedente de los ayuntamientos. Sin embargo, la nobleza terrateniente sufrió pérdidas consiguientes a crisis ecológicas periódicas y a las condiciones cambiantes del mercado, por lo que la propiedad de la hacienda no podía considerarse como algo particularmente estable (Jackson y Gordillo, 1993, p. 743).

Entonces, esa vocación agraria proveniente del periodo incaico, donde la fuerte presencia inca en los valles de Cochabamba creó un aparato de control eficiente sobre poblaciones multiétnicas (Del Río, 2005; Wachtel,

1981), posteriormente, posibilitó a la clase terrateniente emergente articularse a las redes mercantiles en el Alto Perú, ya que en un inicio le permitió el control del mercado interno y, como efecto colateral, su vinculación a las estructuras administrativas de Charcas. Los encomenderos que deberían ser los “cuidadores de los indios”, luego se convirtieron en intermediarios entre los terratenientes y el poder colonial.

Muy pronto, el poder de estas familias de encomenderos se diluyó totalmente y otra clase de hacendados emergió al calor del auge de la minería potosina, que duró hasta mediados del siglo XVIII. Esta nueva clase terrateniente cochabambina afianzó su poder sobre la tierra y disputó la escasa fuerza de trabajo indígena a una clase minera afincada alrededor de Potosí, que fue favorecida por la *mita* toledana. Pero esta nueva clase de hacendados de origen español no poseía capitales de inversión importantes para poner en marcha la producción de los alimentos demandados en el mercado minero, por lo cual, en muchos casos, tuvo que recurrir a financiamientos que provenían de las cajas de las comunidades indígenas y de los fondos eclesiásticos (Gordillo *et al.*, 2007, pp. 5-6).

En todo caso,

...la hacienda era una constelación compleja de relaciones de poder y sojuzgamiento, que iba más allá de las relaciones sociales de producción y abarcaba un amplio espectro de la esfera de los comportamientos, los valores y los imaginarios que se imponía el hacendado sobre sus subordinados, convirtiéndose no sólo en el temido patrón, sino también en un ser omnímodo que se atribuía virtudes paternas con relación a sus semejantes inferiores, poco capacitados para adoptar iniciativas correctas en su vida cotidiana (Solares, 2021, p. 94).

En el afán de reducir los costos de la producción hacendal, a partir del siglo XVIII, los terratenientes delinearon una estrategia para bajar la producción a sus límites máximos (Larson, 2000). Así, por ejemplo, una de esas estrategias fue la *chacha*, que consistía en un transporte gratuito al mercado, que era una “forma de eliminar la renta diferencial de las haciendas más acercadas a las ferias” (Sánchez, 2011, p. 59). Así, los terratenientes fueron perdiendo influencia en el proceso productivo y, de manera adyacente, fueron perdiendo incidencia política en la región, que posibilitó

un tejido plebeyo popular que paulatinamente fue teniendo el control del mercado interno de la región.

Entonces, esta articulación con grupos de intermediarios conectados a la minería potosina y al poder de Charcas determinó formas de asociación:

...el poder político regional estaba en manos de familias de burócratas que se vinculaban matrimonialmente con familias de hacendados que se vinculaban matrimonialmente con familias de hacendados y comerciantes locales, los cuales, a su vez, tenían relaciones financieras (y de parentesco) con grupos familiares de curacas indígenas y con miembros de las órdenes religiosas masculinas y femeninas locales (Gordillo *et al.*, 2007, p. 7).

Ahora bien, esta estructura agraria colonial aparentemente otorgaba mucha influencia política a los sectores terratenientes; sin embargo, la complejidad del sistema productivo en la región logró minar mucho ese dominio terrateniente. Así, por ejemplo, “en el caso de haciendas medianas y fincas, resultantes de la mercantilización de la tierra hacendal y su consiguiente fragmentación, esta captación, se dirigía a la aparcería y el arriendo en favor de productores directos (Paz, 1983, p. 56, citado en Solares, 2021, p. 93). Ahora bien, el surgimiento de un bloque intermediario en el proceso de producción y mercantilización articulado al mercado o, mejor dicho, al “*mercado de indios*” (Solares, 2021) vinculado a las chicherías y otros espacios sociales, como se explica más adelante, dio lugar a que se conformara una red de intermediación económica con un efecto político: el debilitamiento de los hacendados. Por lo tanto, esa estructura de poder “que se fue debilitando paulatinamente en los valles de Cochabamba a lo largo de muchas décadas, finalmente, se desmoronó en pocos meses, de tal manera que, en agosto de 1953, lo que se hizo en realidad” (Solares, 2021, p. 95). Entonces, la Revolución Nacional del 9 de abril de 1952, y, específicamente la Reforma Agraria, que implicaba el fin del régimen de hacienda, en los hechos, significó una estocada final para la reestructuración del poder en Cochabamba, provocando, por lo tanto, un vacío político (Gordillo *et al.*, 2007; Solares, 2021).

Con relación a los sectores indígenas/campesinos y/o populares de la región, la denominación de “granero de Bolivia” está articulada a la vo-

cación agrícola de Cochabamba. Esta particularidad generó sus propios efectos políticos en los ámbitos rurales cochabambinos, inclusive se propiciaron mutaciones para el devenir estatal boliviano. En el siglo XVIII, por la necesidad de esquivar el trabajo en las minas, la mitad de la población rural cochabambina se declaró mestiza, no solo en los centros urbanos, sino también en las áreas rurales e incluso en las reducciones indígenas. A raíz de este proceso socio/económico, Brooke Larson (2000) sugiere que este momento histórico fue la génesis de la conformación de la clase campesina cochabambina. En el siglo XVIII, a raíz de la aplicación de la Ley de Exvinculación de 1874, si bien la distribución de las parcelas no provocó mayor resistencia indígena en la región, “por el contrario, gran parte de las parcelas rematadas cayeron en manos de *piqueros* o pequeños propietarios campesinos” (Gordillo y Garrido, 2005, p. 21); empero, fue un elemento clave para la formación de un campesinado con efecto en el campo político cochabambino. A este proceso, R.H. Jackson (1994) añade otra tesis distinta de la de Larson (2000), señalando que, a fines del siglo XIX y no del XVIII, surgió la clase campesina en Cochabamba. Más allá de este debate en torno al origen del proceso de campesinización y sus implicancias para la economía campesina de la región, es importante dar cuenta de los procesos socio/culturales de este proceso y su determinación para la configuración de la identidad *qochala*.

Históricamente, Cochabamba fue un espacio multicultural que tiene su *lounge dure* (Braudel, 1992) en el periodo incaico, por la presencia de los *mitimaes* enviados desde el Cusco por el Inca Tupac Yupanqui para la colonización de las tierras vallunas. Antes de la llegada de los *mitimaes* en Cochabamba, ya existían en esta región tres etnias: collas, chuyes y sipesipes. Esta política agraria buscaba el desplazamiento de alrededor de 14 mil colonizadores con el afán de ocupar este territorio para establecer lazos entre el Inca y los señoríos lacustres para controlar el espacio cochabambino (Sánchez, 1992; Wachtel, 1981). Aquí se encuentra un dato clave histórico para correlacionar el factor migración con el poder en Cochabamba. Posteriormente, en el periodo colonial, la presencia de los *yanaconas* como sujetos inmersos en el proceso comercial fue importante para la configuración social regional como un elemento constitutivo para el proceso del mestizaje

cochabambino en el decurso colonial. En rigor, “los *yanaconas* mercaderes, repartidos a sus amos en Potosí, trabajaban realizando el trajín de productos desde haciendas y pueblos aledaños y su comercialización en la villa. Se trataba de productos como coca, maíz y chuño. Este trajín enriqueció a muchos españoles en Potosí” (Escobari, 2011, p. 32). Y en el caso específico cochabambino, “el yanaconaje en las haciendas latifundistas, la mita y la prestación de mano de obra durante el auge de la minería, durante la colonia y, finalmente, la presencia preponderantemente de una masa plebeya en el principal centro urbano que perduró hasta fines del siglo XIX” (Mayorga, Andia, Zegada y Saravia, 1997, p. 136). Obviamente, este proceso de idas y venidas de los *yanaconas* en el contexto del esplendor de la minería potosina tejió la urdiembre sociológica: el mestizaje cochabambino. Según Sánchez Albornoz, “los nuevos movimientos migratorios internos reconfiguran la situación regional” (citado en Gordillo y Garrido, 2005, p. 25). La dinámica del yanaconaje en Cochabamba sirve para comprender la emergencia de un estamento social vinculado a los procesos productivos que posteriormente controlaron la economía regional. Este rasgo de intermediación económica de los *yanaconas* ha tenido la capacidad de competir con los terratenientes por el control del mercado interno en la región. Obviamente, la economía política enseña que el control de la economía tiene su correlato: el control político. Entonces, la alternativa que fue alterando el sistema hacendal fue la siguiente:

...el surgimiento de campesinos libres (piqueros) que encontraron en el sistema ferial la opción más eficaz para liberarse, por lo menos parcialmente, del poder de los patrones, quienes al despremiar este “mercado de indios”, renunciaban al control eficaz de los circuitos de comercialización de un importante volumen de productos (Solares, 2021, p. 95).

Asimismo, el fenómeno de los arrendaderos permitió la conexión con el mercado y las ferias fueron determinantes para la configuración de un campesino parcelario, el piquero, que, despojado de esas vinculaciones contractuales con los hacendados, posibilitó la construcción de poderosos mercados campesinos, sobre todo, en el Valle Alto cochabambino (Azogue *et al.*, 1986, p. 14). O sea, “el proceso de fragmentación llegó a culminar ya

en los siglos XIX y XX en crecientes atomizaciones de haciendas que quedaban reducidas a un conjunto de pequeñas parcelas individuales llamadas *piquerías*, en manos de los antiguos arrendatarios *puguljaleros* o de otros compradores” (Albó, 1987, p. 48). Estas formas de prácticas mercantiles generaron redes de la cultura *qochala*, que posibilitaron, a través de los procesos de interacción social como consecuencia de los procesos de intercambio mercantiles, lealtades políticas, lo que configuró una “cultura popular *qochala*”, o sea, “como la cultura, el poder y la economía interactúan y se transforman continuamente a lo largo del tiempo” (Larson 2000, p. 38). Entonces, esa “cultura adaptativa” del campesino *qochala* (Albó, 1987) fue fundamentalmente no solo para la configuración de un mestizaje popular, sino la articulación de un bloque abigarrado de comerciantes, artesanos, piqueros, forasteros¹, es decir, un bloque plebeyo, a partir de esa “variedad de grupos de género, étnicos y ocupacionales, cuyas formas de vida, lealtades e identidades tendían a minar dicotomías preconcebidas (rural/urbano, campesino/trabajador, indio/mestizo) en este contexto regional, y porque el término se refiere implícitamente a formas dominantes (y contendidas) de poder y significado” (Larson, 2000, p. 40).

El proceso de “campesinización” en la región cochabambina tiene su antecedente en el periodo colonial, ya que allí se germinó una clase campesina por la vía del arrendamiento de tierras de hacienda, la venta de maíz y trigo y la producción artesanal del *tocuyo* y la chicha (Rodríguez y Solares, 1990). Así, se tejó una urdiembre popular con una incidencia significativa para la economía regional. Otro momento decisivo para una “campesinización” temprana, a inicios del ciclo liberal con la Ley de Exvinculación de 1874, reconociendo la propiedad individual, produjo la proliferación de los minifundios en desmedro de los latifundios, lo que dio lugar a un proceso de campesinización acelerado en Cochabamba (Tórrez, 2012). En el acceso a las tierras cultivables de parte de los pequeños parcelarios no solamente compitieron con los dueños de la tierra, sino que empezaron a trastocar los cimientos fundamentales de la hegemonía económica local (Rodríguez, 1995). Por su parte, “los cholos y los mestizos controlaban el

¹ La carga del tributo y de la mita provocó que muchos indígenas migren de sus comunidades originarias a las haciendas españoles. A estos migrantes se les llamaba forasteros, y sus derechos en la tierra eran menos seguros y extensos (Mumford, 2008, p. 36).

transporte regional, migraban estacionalmente a las minas y a las salitre-ras del Pacífico en calidad de peones y transformaban los excedentes de maíz en chicha, accediendo paulatinamente a la propiedad parcelaria en los valles” (Gordillo *et al.*, 2007, p. 10). De allí que, en el auge de la minería de la plata, la estructura del poder económico regional sufre mutaciones significativas que obedecen, entre otras cosas, a la emergencia de grupos subalternos, muchos de ellos migrantes, forasteros, piqueros, a quienes se podría identificar como los antecedentes históricos del bloque campesino/popular en la región cochabambina.

Esta retrospectiva de la formación histórica de un bloque popular, basándose en la disputa por el control del mercado interno de la región y relegando parcialmente a los hacendados, tejió relaciones sociales que generaron fidelidades políticas muy importantes, por ejemplo, en su lucha con los sectores elitistas, ya que como dice Brooke Larson (2000), una característica de esta clase campesina es la “‘adaptación en la resistencia’ sin rebelión y de largo plazo” (p. 73). Esta cuestión es relevante para conocer la importancia del bloque campesino/popular cochabambino como un referente histórico para comprender el tejido del poder de la región. Quizás aquí radica una de las razones explicativas de la configuración del poder cochabambino: por un lado, los sectores elitistas tenían un poder que se basaba, sobre todo, en un dominio de las tierras; pero, paulatinamente fue mermando significativamente, especialmente, después de la Ley de Exvinculación, a fines del siglo decimonónico, y, por otro lado, como efecto colateral de la “atomización de haciendas” (Albó, 1987), posibilitó el surgimiento de un proceso de “campesinización” para la irrupción de un bloque campesino/popular articulado al control del mercado interno con un efecto adyacente en la cultura política de la región (Larson, 2000). Así delineado el tejido del poder en Cochabamba, en lo que sigue, se examina las mutaciones o permanencias ocurridas en el campo político cochabambino desde el inicio de la reforma agraria en Bolivia, el 2 de agosto de 1953.

REFORMA AGRARIA Y SU EFECTO POLÍTICO EN LA REGIÓN

La estructura agraria latifundista en Bolivia se caracterizó por una asimetría en la distribución de la propiedad de la tierra, caracterizada por

condiciones de trabajo serviles; además, con un poco de capacidad y productividad para la seguridad alimentaria del país, ponía en el ámbito regional el debate en torno a la imagen que se tenía de Cochabamba como el “granero de Bolivia”. Además, con respecto al control de las tierras, cerca del 4,5% de la población era propietaria del 70% de la tierra agrícola (Klein, 1991). La Reforma Agraria fue promulgada el 2 de agosto de 1953, en Ucureña, enclavada en el Valle Alto cochabambino:

Los principales objetivos de la reforma agraria que fueron la abolición total de la servidumbre campesina, la eliminación de los latifundios y haciendas, la dotación de tierras a los campesinos que no la poseyeran y la devolución a las comunidades indígenas de las tierras que les fueron usurpadas, fueron cumplidos parcialmente. (...) La reforma agraria solo llegó al altiplano y a los valles (Fernández, 2003, p. 56).

Este proceso de minifundio intenso generó evidentemente un debilitamiento de las grandes haciendas, sobre todo, en Cochabamba. Esta transformación estructural en el modelo agrario supuso, por ejemplo, que “(...) desde enero de 1954 hasta julio de 1955, cuando se dio el informe final sobre la distribución de tierras, se expropiaron 28 latifundios (25 en Cochabamba, 2 en Sucre y 1 en Potosí) y fueron beneficiadas alrededor de 560 familias mineras, con parcelas individuales entre 2 a 8 Has. de extensión” (Gordillo, 2000, p. 78). Además, en “Cochabamba fueron expropiadas las mejores haciendas del Valle Bajo, muchas de ellas mecanizadas, y los mineros empezaron a arrendar sus parcelas a los campesinos obteniendo rentas del esfuerzo ajeno” (Gordillo *et al.*, 2007, p. 18). Este fraccionamiento de las grandes haciendas tuvo un efecto colateral: el debilitamiento del poder terrateniente en Cochabamba. Ahora bien, surgen dos lecturas: la primera, que el proceso de la Reforma Agraria solamente aceleró una pérdida de la influencia política en la región, ya que ese proceso ya venía de antes (*idem*) y la otra lectura fue el inicio del proceso de debilitamiento del poder regional de los latifundistas (Solares, 2021, p. 95). Ambas lecturas, coinciden, sin embargo, en que el efecto concreto de la Reforma Agraria generó un vacío de poder en la región (Gordillo *et al.*, 2007; Solares, 2021). Aunque, algunos estudiosos mencionan que el proceso revolucionario fue el inicio del debi-

litamiento de la influencia política de los terratenientes en la región, para Solares (2021), la reforma agraria fue la estocada final del derrumbamiento del poder hacendal en Cochabamba, ya que era un proceso gestado antes del proceso revolucionario iniciado con la asonada popular del 9 de abril de 1952. Entonces, esta merma de la influencia política de los hacendados estaba acompañada por una mentalidad gamonal² que se traducía, por ejemplo, en el imaginario social de los terratenientes que estaban temerosos, inclusive por su vida, debido a una dizque “invasión de los campesinos” con sed de venganza a sus haciendas (Rodríguez y Solares, 1990). En todo caso, aquí radica un antecedente insoslayable para comprender el rebrote del racismo en el curso de los acontecimientos socio/políticos en la región, particularmente en la ciudad de Cochabamba en el siglo XXI.

No se debe olvidar que la Revolución Nacional de 1952 consolidó al campesinado como un sujeto social que decantó en uno de los principales movimientos agrarios no solamente en Bolivia, sino en América Latina. Este proceso de campesinización, resultado de la Reforma Agraria, como se dijo anteriormente, posibilitó el minifundio. De allí, surgieron los sindicatos agrarios, ya que, “a nivel de organización comunal la virtual liquidación del régimen de haciendas supuso, aquí [en Cochabamba] más que en otras partes, el replanteamiento de cómo debía ser dicha organización” (Albó, 1987, p. 51). La impronta de sindicatos agrarios en el área rural cochabambina tiene un referente en los años cuarenta, cuando los sindicatos campesinos protagonizaron cruzadas movilizadoras en aras de la reforma agraria bajo el lema de “Tierra y libertad”; en el campo político cochabambino, ya había trifulcas con la Federación Rural de Cochabamba (FRC), que aglutinaba a los terrate-

2 Luis Tapia propone la siguiente definición: “Gamonal es una idea que se usó para nombrar un tipo de régimen y de sujetos dominantes que resultan del monopolio propietario de la tierra, que generalmente va unido a la reproducción de relaciones de servidumbre en el ámbito rural, en el que los que se convierten en la cabeza monopólica del régimen de propiedad a su vez se vuelven autoridad social y autoridad política; es decir, se generan territorios sin ciudadanía para los subalternos. Los gamonales o los sujetos dominantes en un régimen de este tipo sienten que la tierra es su propiedad, también el trabajo de los campesinos y comunarios e incluso la vida de las personas. El gamonalismo implica un fuerte sentimiento propietario y una mentalidad señorial, un ejercicio señorial del poder social y político. Si bien esta idea de lo gamonal fue utilizada para caracterizar un régimen de dominación y un tipo de sujeto dominante en el ámbito agrario, es decir, en relación a lo terrateniente, creo que algo similar ha ocurrido a escala de país” (2022, p. 167).

nientes. Conjuntamente, muchos de estos dos actores estratégicos (sindicatos y FRC) y la “generación del Chaco”, conformada por intelectuales venidos de las familias tradicionales, sensibilizados por la guerra del Chaco, se incorporaron a las estructuras partidarias emergentes de izquierda en busca de un trastocamiento del orden oligárquico (Gordillo *et al.*, 2007).

En todo caso, un aspecto que tiene una enorme trascendencia en el decurso de la política regional en Cochabamba está articulado a los procesos de constitución de los sindicatos campesinos y su relación con las estructuras partidarias o del propio Estado. Desde la conformación de los sindicatos en los valles cochabambinos en el despuntar de la Revolución Nacional (abril 1952-agosto 1953) hasta la constitución de los sindicatos cocaleros en el curso de la década de los años ochenta, el papel del sindicalismo campesino fue decisivo no solamente para el decurso de la política regional, sino para la propia política nacional.

El proceso de cooptación de parte del Estado del sindicalismo agrario cochabambino fue un factor decisivo, como se explica más adelante, para la consolidación del proceso revolucionario emergente del 9 de abril de 1952. Efectivamente, esta articulación de los sindicatos campesinos se constituyó para reforzar la “lealtad campesina”, que se reflejaba no solamente en la constitución de milicias a inicios del proceso revolucionario, sino, sobre todo, por su lealtad política, que se traducía, entre otras cosas, en el comportamiento electoral. Esta imbricación entre el Estado y los sindicatos agrarios cochabambinos supondría, a la vez, que los efectos perversos de este proceso también tuvieran consecuencias, como un efecto dominó, al interior de estos sindicatos. Al respecto, Silvia Rivera (1993) afirma:

en regiones, como Cochabamba, ofrecían las mejores condiciones para el despliegue de los efectos de la ciudadanía del proceso de sindicalización, su contenido democrático resultó restringido debido a la burda manipulación clientelar del aparato sindical, que contribuyó a convertirlo en montonera ‘de choque’, subordinada a las conflictivas facciones del partido-estado (p. 84).

En la misma dirección, Gordillo *et al.* (2007) señalan:

Una vez rotos los lazos de dependencia con los patrones las nuevas relaciones sociales se formaron con base en los vínculos con los dirigentes sindicales y los

jueces agrarios, que intermediaron en las relaciones con los funcionarios gubernamentales. Bajo el sistema de la distribución de los cupos, la corrupción política se extendió a los canales sindicales con base a las prebendas y concesiones desde las cúpulas de dirigentes, que estaban en estrecho contacto con el MNR [Movimiento Nacionalista Revolucionario] como partido gobernante (p. 20).

Ahora bien, estos procesos de clientelismo que median entre el Estado y el sindicalismo agrario cochabambino producen tensiones internas inclusive desatando episodios dramáticos, como fue el caso de la denominada “ch’ampa guerra” en el Valle Alto, reflejada en diferentes enfrentamientos entre Cliza y Ucuireña entre 1954 y 1964. De estos acontecimientos analizados por Jorge Dandler (1984), se concluye que los mismos eran resultados de un proceso de disgregación política ocasionada por un exacerbado faccionalismo del liderazgo cochabambino a raíz de la “trama de intereses externos al campesinado, que a la larga aparecen como las fuerzas incontrolables que manipulan sus actos y que condicionan sus decisiones” (Gordillo y Garrido, 2005, p. 23). Estas “guerras campesinas”, por lo tanto, expresaron la fragmentación al interior de los sindicatos agrarios a consecuencia de la manipulación y también de los intereses particulares de los propios dirigentes campesinos, que desembocó en un proceso de fraccionamiento al interior de los sindicatos agrarios cochabambinos.

Entonces, el papel de los movimientos agrarios después del 9 de abril de 1952 en la región local fue relevante. Una de sus acciones colectivas de los campesinos cochabambinos se tradujo en la presión ejercida para que el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) promulgue la Ley de Reforma Agraria. No obstante, el movimiento agrario cochabambino, paulatinamente se subordinó al Estado del 52. O sea,

...en bastantes casos sus acciones [de los movimientos agrarios] fueron mucho más lejos de lo que hubieran esperado sus aliados no-campesinos. En este sentido es válido que de no se hubiera llegado a la Reforma Agraria de 1953. Pero, en medio de todo eso el movilizadado campesino cochabambino se acomodó y aceptó las premisas fundamentales del nuevo estado populista del MNR. Aunque fuera el *infant terrible*, dependía profundamente del MNR y se movía permanentemente dentro del juego de clientelismo (más que alianzas) con las diversas facciones del partido (Albó, 1987, pp. 53-54).

En rigor, los movimientos agrarios, sin erigirse en actores con capacidad de reemplazar la influencia política de los hacendados, pero, con su rol legitimador del Estado del 52, provocaron que éstos –los movimientos agrarios– se convirtieran en aliados del gobierno autoritario de René Barrientos Ortuño, en lo que se conoce como el “Pacto Militar Campesino”. En todo caso, esta alianza en la consideración analítica de Xavier Albó (1987), de “Barrientos y su Pacto Militar Campesino (firmado con dirigentes del Valle Alto unos meses antes de la caída del MNR) representaba por enésima vez una alternativa más del centenario esquema cochabambino de apostar a nuevas fórmulas traídas por los *amigos de arriba*” (p. 54). Efectivamente, esta subordinación, a la vez, condicionó la proyección de este movimiento agrario en el espectro político cochabambino. Esta mediación prebendal entre el Estado y el movimiento campesino alcanzó su límite con las matanzas a campesinos del Valle Alto en el curso del gobierno dictatorial de Hugo Banzer del año 1974. Entonces, la denominada “Masacre del Valle” significó la clausura de la imbricación política entre el Estado del 52 y el movimiento campesino cochabambino.

En este sentido, hay una relación indisoluble entre este proceso prematuro de articulación del campesino cochabambino a los mercados, asociada, a la vez, a los procesos de mestizaje, que da cuenta de un doble efecto político: la resistencia y la subordinación. Este desplazamiento en este péndulo es explicable, ya que el movimiento campesino, en un primer momento, fue un actor protagónico en pro de las luchas por la recuperación de las tierras y, sobre todo, para la implementación de la Reforma Agraria (Rivera, 1993). Empero, posteriormente, a través del establecimiento y subordinación del sindicato agrario, operó como un sustento (o base) social del proceso postrevolucionario emergente de la Revolución Nacional de 1952, que devino en una subordinación. Su efecto perverso fue el denominado “Pacto Militar Campesino” a través de una lógica de “pacto de reciprocidad”, que encubrió la subordinación campesina al gobierno autoritario de René Barrientos (Soto, 1995). De este trazado histórico del accionar del movimiento agrario cochabambino, se concluye que hubo vaivenes de los procesos de autonomía y de subordinación con relación al Estado que, a la vez, muestran, paradójicamente, su capacidad de adaptación a las con-

diciones que la coyuntura socio/política exigía. Esta peculiaridad hizo que la configuración del campesino cochabambino sea decisiva para comprender su *cultura adaptativa*, que se manifiesta en diferentes aristas, a través de su articulación temprana a los mercados o los procesos de mestizaje o de migración (Larson, 2000). Y en el caso específico de la política, su enorme acomodo a los diferentes procesos políticos. En este contexto, se hace necesario comprender esta *cultura política adaptativa* con relación a los procesos de construcción de la identidad cochabambina, que es clave para comprender el tejido político de lo popular. En lo económico, la Reforma Agraria produjo una diversificación económica que impulsó “la terciarización de la economía departamental y estimular la emergencia de reino de intermediarios en que se convierten las antiguas ferias campesinas y la propia ciudad de Cochabamba” (Solares, 2021, p. 362). Quizás, en este sector de intermediario popular, conformado, además, por “un conjunto de núcleos y poblaciones de los valles y otras regiones, donde los nuevos protagonistas excolonos, rescatistas, transportistas, piqueros, etc. pasaron a llenar el vacío dejado por el antiguo poder hacendal” (p. 106). Entonces, se trata de que la conformación de este tejido plebeyo político con incidencia, a la larga, sirvió para la comprensión de las correlaciones de fuerza en el campo político cochabambino, inclusive hasta fines del siglo XX e inicios del siglo XXI.

Desde la colonización masiva de los *mitimaes* en el período incaico, Cochabamba se constituyó en una región “multiétnica”, es decir, en un “espacio geográfico abierto, un punto de encuentro, cuya identidad consistía en su propia falta de identidad, y cuyo signo de éxito y progreso era la acomodación a lo nuevo que iba llegando, precisamente desde el Estado” (Albó, 1987, p. 46). Es decir, hay un *continuum* en este rasgo de lo “acomodo” del cochabambino, que tiene aún su vigencia en los tiempos contemporáneos; particularmente en el ámbito político, se plasma en su “acomodo (o subordinación) al poder”. Por lo tanto, es importante tomar en cuenta esta “flexibilidad”, o sea, esta “ausencia de identidad” (Albó, 1987), que tiene un efecto, aunque suene paradójico, en la identidad cochabambina. Por lo tanto, esta cultura política es insoslayable para comprender el tejido de las correlaciones de fuerza en el campo político cochabambino. En función al horizonte analítico de las configuraciones políticas en los municipios rura-

les fue importante tomar en cuenta la *cultura política* del campesino *qochala*, rasgo socio/cultural decisivo para el comportamiento político de un actor estratégico post Reforma Agraria: el movimiento campesino en el valle cochabambino.

Por su parte, las élites cochabambinas articuladas al poder oligárquico estaban en un proceso de desconcierto y muchas de las familias tradicionales, a modo de conservar su capacidad de influencia política, optaron como estrategia por los matrimonios interétnicos, o sea, entre la elite oligárquica con aquellos migrantes europeos, judíos y árabes que, a mediados del siglo XX, arribaron a la ciudad de Cochabamba (Gordillo *et al.*, 2007). Entonces, como afirman los autores, la actividad comercial se constituyó en un pivote para la economía regional por la actividad comercial desplegada por los inmigrantes extranjeros, particularmente en el casco viejo de la ciudad. Mientras tanto, en el espacio urbano, o sea, en la ciudad de Cochabamba, el proceso revolucionario generó su propia redefinición de los actores políticos, no solamente porque la clase terrateniente estaba en repliegue, sino por la emergencia de nuevos actores urbanos conformados por mineros, funcionarios públicos, militantes del MNR, que, en conjunto, constituirían la “emergente clase media” cochabambina que se insertó en el modelo regional de capitalismo atrasado (Solares, 2021). Obviamente, esta estructura de poder urbano se perfiló como “un nuevo bloque de poder que sustituye al poder oligárquico [que] es compartido por diferentes facciones de las antiguas clases medias que dejan de ser tales en la medida en que acumulan riqueza y amplían el ejercicio de poder real” (p. 124). Entonces, estos “nuevos ricos” urbanos, a la larga, no fueron los verdaderos sustitutos de los hacendados con referencia a ocupar ese espacio de poder; empero, esta nueva “estratificación social no se mueve exclusivamente dentro de una lógica fríamente económica, aquí también están presentes factores culturales, para soldar y consolidar esta delicada armadura compuesta por una variedad de piezas no siempre congruentes” (Solares, 2021).

Hasta aquí se examinó la configuración del poder regional, a partir de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria y sus mutaciones en Cochabamba. En lo que sigue, se dará cuenta del tejido político en Cochabamba a fines del siglo XX.

REVOLUCIÓN DEL 52 Y SU DEVENIR PARA LA INFLUENCIA POLÍTICA DE LA OLIGARQUÍA LOCAL

La consolidación del Estado del 52 que, aparentemente, era uno de los desafíos centrales de los cochabambinos o, por lo menos, de los intelectuales nacionalistas, supuso para el caso local una pérdida de su interés por la región. Entonces, por esta vocación nacionalista de los cochabambinos (Rodríguez, 2011) generó un efecto adyacente en la región: la ausencia de un actor estratégico cochabambino con la capacidad de convocatoria social y para trazar un horizonte de proyecto regional alguno (Gordillo *et al.*, 2007; Rodríguez, 2011). Quizás aquí se explica que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en Cochabamba no hubo ningún actor que se erigiera en un referente regional. El “vacío de poder” legado por el repliegue de los terratenientes provocó que no hubiera ningún actor regional con la capacidad de colmar ese vacío político.

Si bien la región cochabambina se constituyó en el pivote para empuje del modelo nacionalista, paradójicamente, el “MNR ejecutó acciones transformadoras en el altiplano y en los llanos, pero no tuvo un proyecto para Cochabamba” (Gordillo *et al.*, p. 19). Obviamente, los sectores oligárquicos se replegaron y algunos inclusive lograron recuperar algo de sus privilegios, como se dijo anteriormente, por la vía de los matrimonios interétnicos, especialmente, entre las hijas/hijos de la oligarquía con los extranjeros venidos de Europa y otros lares, inclusive, los “hijos rebeldes de la oligarquía” que conformaron partidos de cuño izquierdista: el PIR [Partido de Izquierda Revolucionaria], el POR [Partido Obrero Revolucionario] o el PCB [Partido Comunista Boliviano] que en su momento alentó las medidas sociales del Estado del 52 fueron perdiendo protagonismo (Gordillo *et al.*, 2007, p. 19), ya que el MNR estaba ocupando hegemonícamente el campo político boliviano, porque, además, paulatinamente estos sectores políticos fue engrosando el aparato burocrático del Estado.

Según Gustavo Rodríguez (2011), “con la revolución de 1952, el Comité Pro Cochabamba (CPC), refugio y propagandista de los sectores conservadores, perdió la escasa capacidad de influencia que tenía y al desaparecer quedó como anécdota” (p. 257). Queda claro que el proceso postrevolución

del 9 de abril de 1952 fue un golpe duro para los sectores oligárquicos de la región que no se pudieron recuperar en el tiempo.

Además, esa modificación en la economía regional con el desplazamiento de los sectores oligárquicos/terratenientes no fue sustituida por una burguesía industrial (Rodríguez, 2011) conformando así un grupo rentista y parásito (Gordillo *et al.*, 2007). Frente a esta caracterización de ese momento político, se veía poco posible una disputa por el liderazgo regional, especialmente de los sectores oligárquicos. Posteriormente, en el ciclo autoritario que comenzó con la presidencia de René Barrientos Ortuño, el año 1964, y luego con la dictadura encabezada por Hugo Banzer Suárez, iniciada el 21 de agosto de 1971, estos sectores elitistas, conjuntamente con una clase media conservadora conformada post Revolución de 1952, alentaron entusiastamente a ese gobierno en su arremetida “contra el comunismo”.

A FINES DEL SIGLO XX: EL TEJIDO DEL PODER EN COCHABAMBA

Después de los procesos dictatoriales vividos en Bolivia, primero, con Hugo Banzer (1971-1978) y, luego, con Luis García Mesa (1980-1982), se vino la apertura democrática. Estos gobiernos de alguna manera representaban la crisis del Estado del 52 y, en consecuencia, también la impronta de aquellos actores emergidos en el proceso revolucionario del 9 de abril de 1952, particularmente en el movimiento campesino del valle cochabambino que, con la masacre de 1974, constituyó un momento de inflexión para desligarse de esa subordinación al Estado del 52.

En el inicio de la democracia en el campo político regional emergió la Junta de la Comunidad (Junco) nacida en plena dictadura, que se fusionó al Comité Pro Cochabamba (CPC). Posteriormente, en 1983, se creó el Comité Cívico de Cochabamba (CCC), que fue sustituyendo la pérdida de incidencia de actores de obreros y sectores medios. En ese contexto, el CCC, de actor territorial, de alguna manera ocupó un lugar principal de la escena política regional (Padilla, *et al.*, 1991). Sin embargo, este actor cívico regional tampoco ha tenido la capacidad hegemónica de perfilarse como un actor estratégico en la región —como sucedió, por ejemplo, con su similar de Santa Cruz—; sus demandas oscilaban, fundamentalmente,

entre la exigencia de obras y recursos que permitieran el desarrollo de la región o la explotación de los recursos hidrocarburíferos (Tórrez, 1999). O sea, el CCC no fue ese actor con una mirada estratégica de convertirse en un timón decisivo para los propósitos regionales y, luego, en el curso de los acontecimientos de la Guerra del Agua fue un actor con una dosis de conservadurismo (Rodríguez, 2011), que dio lugar a que, inclusive, sectores populares afiliados a esta institución cívica se retiren de la misma, desahuciándola de ese ingrediente de unificador que había adquirido en un determinado momento. Posteriormente, en el decurso de los años noventa, esta entidad cívica fue instrumentalizada no solamente para determinados sectores elitistas, sino también política y electoralmente, lo que se erigió en una variable explicativa para su desgaste paulatino como un actor de incidencia política en la región.

La falta de horizonte del CCC que se plasmó en su incapacidad de generar una propuesta regional fue una constante entre las dos últimas décadas del siglo XX. A fines de los años ochenta, la entidad cívica impulsó el proceso de descentralización administrativa “moderada”, a diferencia de la dirigencia cívica cruceña, que apostaba por una descentralización política y económica “radical” (Tórrez, 1999). Así, por ejemplo,

En cuanto a la reforma estatal el CCC apuntaba a una descentralización administrativa, aviniéndose a enmarcarse en el marco de la CPE, lo que le diferencia de Santa Cruz o Tarija que exigía la elección directa de los Consejeros Departamentales e incluso del Prefecto. Cochabamba no realizó ningún paro o protesta a favor de la descentralización, prefiriendo vivir de pactos y acuerdos con el gobierno, con el cual se identifican varios integrantes de la institución” (Rodríguez, 2011, p. 259).

Entonces, un rasgo que caracterizó a Cochabamba, a fines del siglo XX e inicios del siglo XXI, fue que la estructura política no presente mutaciones relevantes referidas al tejido del poder regional. Al respecto, el historiador Gustavo Rodríguez (2011) describe esta ausencia de protagonismo de los principales actores regionales:

La característica cochabambina (y su drama) —nuevamente a diferencia de Santa Cruz—, radica ya desde fines de la séptima década del siglo pasado en que ni unos

ni otros; ni viejas élites, ni nuevos liderazgos lograron (re) construir el Departamento como una “comunidad imaginada” (Benedict Anderson). Cochabamba presentaba en los albores de este siglo un mosaico de múltiples y contradictorias identidades y sin hegemonía (en su doble sentido, a manera de Lenin y de Gramsci). Los pequeños grupos empresariales perdieron presencia en la estructura de poder regional, pero los sectores emergentes —sin otro horizonte de su interés corporativo— controlando espacios sindicales, políticos y económicos que cada vez se ensancharon. Pero no llegaron hasta el 2005 a constituir élites de poder, sino simples grupos de presión, al carecer de vocación para proyectarse hacia un horizonte histórico y de futuro (p. 260).

Quizás por estas características de la región cochabambina, donde sobresale la incapacidad de llenar ese vacío político dejado por los sectores terratenientes, se afirma que “Cochabamba es una sociedad en permanente conflicto de grupos de interés, sin identidad ni proyección histórica común y su devenir está siempre sujeto a una inestabilidad institucional, a las presiones de los movimientos sociales y políticos” (Gordillo *et al.*, 2007, p. 134).

A pesar de la inexistencia de actores protagónicos en la región, no obstante, aparecieron actores locales que, si bien carecían de una mirada estratégica para el devenir cochabambino, sin embargo, luego de varias décadas de inexistencia de actores con presión política, ocuparon espacios decisivos, a partir de lo cual se perfilaron como liderazgo personal y como colectivo: el manfredismo³ y el movimiento cocalero, que desde los años noventa fueron actores visibles que de alguna manera se posicionaron en el escenario político regional.

MANFREDISMO: REFERENTE POLÍTICO URBANO

La presencia de Manfred Reyes Villa, militar retirado, en la gestión del gobierno municipal de Cochabamba desde el año 1993 hasta el 2000, y, posteriormente como prefecto cochabambino, configuró una plataforma no solamente para su liderazgo personal, sino para la configuración de una corriente política a nivel local. Así apareció “Nueva Fuerza Republicana (NFR) [partido de Reyes Villa, que] surgió en 1997 como una opción a los partidos tradicionales a partir de la fama que adquirió Manfred Reyes Villa como alcalde de la ciudad de Cochabamba durante tres gestiones consecu-

³ El manfredismo alude al liderazgo político de Manfred Reyes Villa.

tivas” (Mayorga, 2011, p. 68). En un momento de declive de las estructuras partidarias tradicionales a nivel local, apareció la figura de Reyes Villa. La gestión edilicia de Reyes Villa se basó fundamentalmente en una lógica instrumental que se erigió “en un sello distintivo de su gestión, posibilitando un desarrollo urbano en la ciudad” (Tórrez, 2021).

Esta presencia de Reyes Villa en el campo político cochabambino posibilitó que su liderazgo a nivel regional y, particularmente en la ciudad de Cochabamba, alcance notoriedad, y lo que se reflejó, entre otras cosas, en las contundentes y sucesivas victorias electorales en el ámbito regional. Fue burgomaestre en cuatro ocasiones consecutivas entre los años 1993 y 2000. Posteriormente se postuló como candidato a la prefectura de Cochabamba, logrando una victoria electoral, el año 2005; pero su participación activa en el curso de los hechos luctuosos del 11 de enero del 2007, le cobró factura posteriormente, con un revocatorio de su mandato, mediante un referéndum. En todo caso, la presencia del manfredismo en el campo político regional fue tan predominante que se tradujo, por ejemplo, en votaciones importantes no solamente de Manfred Reyes Villa sino de sus allegados; es el caso de Gonzalo Terceros, en el municipio cochabambino.

Uno de los factores del éxito político de Reyes Villa radicó en su articulación con diferentes sectores sociales/urbanos: juntas de vecinos o los comerciantes, lo que le otorgaba un cariz articulador. Sin embargo, asumiendo su origen social y también partidario, Reyes Villa simbolizaba a un determinado sector de la élite cochabambina que veía en el liderazgo de éste a un referente inobjetable para la proyección de los estratos medios y altos en los espacios de poder a nivel local. A modo de ejemplo, con respecto a la cuestión ideológica de Reyes Villa con Acción Democrática Nacionalista (ADN), el estudio de Mayorga *et al.* (1997) da cuenta de lo siguiente: “En la medida que Manfred Reyes Villa mantuvo un perfil ideológico afín a ese partido, sustentado en el nacionalismo, la defensa del sistema democrático, el desarrollo basado en la libre iniciativa privada, y otros elementos discursivos que denotan una cierta continuidad, se trataría de un acuerdo coherente en términos ideológicos” (p. 221). Entonces, este perfil ideológico inocultable de Reyes Villa, además, fue un factor decisivo, ya que operó como un imán para establecer en una confrontación elec-

toral la conformación de una especie de voto duro, asentado, sobre todo, en aquellos territorios o zonas de la ciudad de Cochabamba donde están asentadas las élites cochabambinas.

En suma, el manfredismo, con sus propios vaivenes políticos, se erigió como movimiento político relevante en el campo político local, ya que tuvo la capacidad de trascender la institucionalidad del municipio o de la prefectura, a través de una estrategia de cooptación de organizaciones territoriales como las juntas vecinales, sectores empresariales y también del propio Comité Cívico de Cochabamba. El manfredismo, por lo tanto, sin expandirse en el área rural, fue un referente a lo largo de los años noventa y los primeros años del siglo XXI en el ámbito urbano de Cochabamba, especialmente de los sectores elitistas cochabambinos.

SINDICATOS CAMPESINOS COCALEROS EN EL ESPECTRO POLÍTICO REGIONAL

Otro proceso importante para la historia de los actores sociales en Cochabamba, a fines de los años ochenta, es la constitución del movimiento cocalero en un contexto histórico signado por el proceso de relocalización minera a raíz de la denominada Nueva Política Económica en 1985. Los mineros, conjuntamente con los campesinos de las zonas andinas expulsados de sus territorios a raíz de la sequía y otros campesinos provenientes de los valles cochabambinos, emigraron a la región del Trópico cochabambino en un momento fundamental, por el auge de economía de la coca. Ellos configuraron una base social con una importancia socio/política para la democracia boliviana y, también para la configuración de la política a nivel regional. Efectivamente, este proceso de emigración da como resultado sociológico la configuración de un “nuevo cochabambino” (Tórrez, 2012) que, *a posteriori*, se constituyó en una de las manifestaciones sociales más significativas de las últimas décadas, con una incidencia decisiva no solo en el espacio político regional, sino a nivel nacional.

La configuración de este nuevo sujeto social en la región cochabambina, particularmente en las zonas rurales, se da “tras varios años de organización, lucha y resistencia [con lo que] logra, posteriormente conformarse en base social principal de lo que ahora es uno de los partidos políticos

de izquierda más importantes: el Movimiento Al Socialismo-Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos [MAS-IPSP]” (Orozco, 2004, p. 17). El papel del movimiento cocalero para el afianzamiento y consolidación del MAS-IPSP en el espectro político boliviano fue tan significativo que se explica no solo por su discurso de interpelación, por ejemplo, al modelo neoliberal, sino por su capacidad de movilización, particularmente en aquellos momentos decisivos para el devenir estatal. En rigor, el protagonismo de los cocaleros en el desarrollo de la *Guerra del Agua*, a inicios del nuevo siglo en Cochabamba, fue determinante no solo para el decurso de la democracia boliviana; a nivel regional, marca una ruptura con aquel imaginario de la región que gira en torno a la *pasividad del cochabambino* (Tórrez Rubín de Celis, Y., Tórrez Rubín de Celis, N., Álvarez Rojas y Quiñones Bustamante, 2003). En otras palabras, la acción del “nuevo cochabambino” no solo asentó en el Trópico, sino también en las zonas periurbanas de la ciudad de Cochabamba, que muestra claramente la emergencia de un nuevo sujeto colectivo en la región, con una gran capacidad de movilización socio/política no solamente en la *Guerra del Agua* (2000), sino en años posteriores, en el curso de los acontecimientos del 11 de enero del año 2007 en la ciudad de Cochabamba.

En todo caso, el MAS no solo articuló al movimiento a “las organizaciones de productores de hoja de coca [que] constituyen el sujeto social más importante de las dos últimas décadas en la región” (Córdova, 2007, p. 39), sino que en determinados momentos también tiene su incidencia al interior de la Federación Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba (FSUTCC), aunque esta influencia es relativa, por la heterogeneidad en la composición y los intereses disímiles de los actores al interior de esta organización matriz de los campesinos cochabambinos⁴. Sea como fuera, el movimiento campesino cocalero de alguna manera se erigió en una suerte de articulador del bloque nacional-popular en la región cochabambina.

Desde la *Guerra del Agua*, la Federación Departamental Cochabambina de Regantes (FEDECOR) se constituyó en un sujeto social con influencia

4 Es el caso del distanciamiento entre Evo Morales, entonces presidente de Bolivia y presidente de las seis federaciones cocaleras con el dirigente campesino Román Loayza produjo un resquebrajamiento no solo al interior de la FSUTCC, sino también al interior del MAS en Cochabamba.

en el campo político de la región, particularmente de aquellas localidades rurales cercanas a la ciudad de Cochabamba. Una de las características de esta organización es que se “constituyen en una élite en la economía campesina, ya que controlan el uso del agua y sus actividades productivas no dependen de las estaciones o los ciclos de lluvia” (Córdova, 2007, p. 40). La trascendencia de esta organización en el campo político cochabambino fue incuestionable; inclusive, con los comerciantes y los transportistas, son catalogados como las élites emergentes de la región (Gordillo *et al.*, 2007). Ahora bien, el protagonismo desplegado por esta organización en el ámbito rural cochabambino le permitió articularse orgánicamente al MAS⁵ y, a partir de allí desplegar sus estrategias políticas al interior de los gobiernos ediles en el Valle Bajo cochabambino.

Por estas consideraciones, el MAS-IPSP no se puede considerar como una estructura partidaria convencional, sino como una prolongación política de un movimiento social (García Linera, 2010); es decir, propiamente es un movimiento político (Komadina y Ceffroy, 2007; Zegada, Salinas y Torres, 2007). Este esbozo con relación a la estructuración del MAS y su articulación con las organizaciones campesinas cochabambinas adquirió preeminencia, ya que, a través de estas mediaciones, articuló diferentes factores de poder determinantes para las (re) configuraciones políticas en las provincias cochabambinas.

En suma, este esbozo del papel de los movimientos campesinos en el espectro político rural cochabambino tiene una larga duración, y la presencia del movimiento cocalero desde fines de la década de los ochenta explica los avatares de los procesos de relacionamiento de estos movimientos con las estructuras estatales y, en particular, con aquellos partidos hegemónicos en funciones de gobierno que se constituyen en elementos insoslayables para explicar los juegos de poder en el ámbito de la institucionalidad de la democracia local.

5 Así, por ejemplo, prominentes dirigentes de esta organización, como Omar Fernández, en las elecciones del 2006 y Carmen Soto, en los comicios del 2009, fueron elegidos como senadores al candidatear por el MAS.

REFERENCIAS

- Albó, Xavier (1987). ¿Por qué el campesino *qhochala* es distinto? *Cuarto Intermedio*, (2), 13-25.
- Azogue, Guillermo *et al.* (1986). *Región, mercado y conflicto social. Cochabamba 1825-1952*. Cochabamba: Instituto de Estudios Sociales y Económicos (IESE), Universidad Mayor de San Simón.
- Barnadas, Josep (1974). Los orígenes coloniales de Cochabamba. *Kollasuyu*, (86), 24.
- Braudel, Fernand (1992). *Historia y Ciencias Sociales*. París: La Longue Durée.
- Córdova, Eduardo (2007). Los actores políticos en Cochabamba. En Luis Alberto García Orellana, Fernando García Yapur, Franz Barrios Villegas, Miguel Castro Arze, Eduardo Córdova Eguívar, Gisela Derpic Salazar..., Natasha L., *Configuraciones políticas en los departamentos de Bolivia: La Construcción plural del nuevo campo político* (pp. 47-60). La Paz: Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA Internacional) / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD - Bolivia).
- Dandler, Jorge (1984). *Campesinado y Reforma Agraria en Cochabamba (1952-1953): dinámica de un movimiento campesino en Bolivia*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).
- Del Río, Mercedes (2005). *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes: tradición y cambio entre los Soras de los siglos XVI y XVII*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos / Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) / Programas y Proyectos de Cooperación (ASDI).
- Escobari de Querejazu, Laura (2011). Mano de obra especializada en los mercados coloniales de Charcas. Bolivia, siglos XVI-XVII. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 11. doi: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60530>
- Fernández Bamba, Ermelinda (2003). La reforma agraria en Bolivia y el MST. En John D. Vargas Vega (coord.), *Proceso agrario en Bolivia y América Latina* (pp. 191-201). Postgrado en Ciencias del Desarrollo, Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA) / Plural editores.
- Jackson, Robert H. (1994). *Mercados regionales y transformación agraria en Bolivia: Cochabamba, 1539-1960*. Albuquerque: Universidad de Nuevo México.
- Jackson, Robert, y Gordillo, José (1993). Formación, crisis y transformación agraria en Cochabamba. El caso de las haciendas de Paucarpata y de la

- comunidad del Passo, 1538-1645 y 1872-1929. *Revista de Indias*, 53(199), 723-760. doi: <https://doi.org/10.3989/revindias.1993.i199.1141>
- García Linera, Alvaro (2010). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural editores.
- Gordillo, José (1988). *Arando en la historia: experiencia política campesina en Cochabamba*. Cochabamba: CID.
- Gordillo, José M. (2000). *Campesinos revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*. La Paz: Plural editores.
- Gordillo, José, Rivera, Alberto y Sulcata, Ana (2007). *¿Pitaj Kaypi Kamachiq? Las estructuras de poder en Cochabamba 1940-2006*. Cochabamba: CESU-UMSS.
- Gordillo, José, y Garrido, Jaquelin (2005). *Región de Cochabamba. Estados de investigación Cochabamba*. La Paz: PIEB /CESU /DICyT.
- Klein, Herbert (1991). *Orígenes de la Revolución Nacional*. La Paz: Juventud.
- Komadina, George, y Geffroy, Celine (2007). *El poder del movimiento político. Estrategia, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba*. La Paz: Fundación PIEB.
- Larson, Brooke (2000). *Cochabamba. Reconstrucción de una historia*. La Paz: Plural editores.
- Mayorga, Fernando (2011). Cochabamba: ¿Un espejo de la política nacional? En Fernando Mayorga, Daniel E. Moreno y Yuri F. Tórrez, *Política e identidad en Cochabamba*. La Paz: Fundación Boliviana para la Democracia Partidaria (FBDM) / Centro de Estudios Superiores Universitarios, Universidad Mayor de San Simón (CESU-UMSS).
- Mayorga, Fernando (coord.), Andia, Luis, Zegada, María Teresa, y Saravia, Joaquín (1997). *¿Ejemonías? Democracia representativa y liderazgos locales*. Percy Fernández, Manfred Reyes Villa y Mónica Medina. La Paz: Fundación PIEB.
- Mumford, Jeremi (2008). Litigation as Ethnography in Sixteenth-Century Peru: Polo de Ondegardo and the Mitimaes. *Hispanic American Historical Review*, 88(1), 5-40. <https://doi.org/10.1215/00182168-2007-077>

- Orozco, Shirley (2004). Trayectoria política e ideológica: historia del Movimiento Al Socialismo. *Barataria*, (2), 16-22. La Paz: Grupo Malatesta
- Padilla, Zenón *et al.* (1991). *Comité Cívico y Sistema Político 1985-1990*. Cochabamba: Carrera de Sociología, UMSS.
- Paz, Danilo (1983). *Estructura agraria boliviana*. La Paz: Edición Popular.
- Rivera, Silvia (1993). *La Raíz: colonizadores y colonizados. Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: CIPCA.
- Rodríguez, Gustavo (1995). Entre reformas y contrarreformas: las comunidades indígenas en el Valle Bajo cochabambino (1825-1900). En *La construcción de una región. Cochabamba y su historia. Siglos XIX-XX*. Cochabamba: CERES/ILDIS.
- Rodríguez, Gustavo, y Solares, Humberto (1990). *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*. Cochabamba: Alcaldía Municipal de Cochabamba.
- Rodríguez, Gustavo (2011). *Estado, Nación, Región. Cochabamba y Santa Cruz 1826-2006*. Santa Cruz de la Sierra: Universidad Autónoma René Moreno.
- Sánchez, Wálter (1992). *Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto, 1860-1910*. Cochabamba: Facultad de Ciencias Económicas y Sociología-UMSS.
- Sánchez, Wálter (2011). *Isata. Retrato de una hacienda en la sierra sur de Cochabamba (1895-1920)*. Cochabamba: INIAM-UMSS.
- Solares, Humberto (2021). *Cochabamba y Revolución Nacional*. Cochabamba: IIACH-UMSS.
- Soto, César (1995). *Historia del pacto militar-campesino*. Cochabamba: CERES.
- Tapia, Luis (2022). Derrocamiento popular de la tiranía gamonal. En Luis Claros y Vladimir Díaz Cuéllar, *Crisis política en Bolivia 2019-2020* (pp. 147-168). La Paz: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Tórrez Rubín de Celis, Yuri (resp.), Tórrez Rubín de Celis, Nataly, Álvarez Rojas, Juan Pablo, Quiñones Bustamante, Vicente (2003). *Los jóvenes en democracia. La cultura política de la juventud cochabambina*. La Paz. PIEB.
- Tórrez, Yuri (1999). *Comité Cívico de Cochabamba, discurso y acción*. Tesis de Licenciatura de Sociología. Cochabamba: Cochabamba.
- Tórrez, Yuri (2012). Cochabamba: ¿Del mestizaje idílico al mestizaje conflictivo? *Tinkazos*, (31), 25-36.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426141574002>

Tórrez, Yuri (14 de marzo de 2021). ¿Por qué volvió el manfredismo? *La Razón* [Animal Político].

<https://www.la-razon.com/politico/2021/03/17/por-que-volvio-el-manfredismo/>

Wachtel, Nathan (1981). Los mitimaes del valle de Cochabamba: Política de colonización de Wayna Capac. *Historia Boliviana, (I)*1, 21-57.

Zegada, María Teresa, Salinas, Patricia, y Tórrez, Yuri (2007). *En nombre de las autonomías. Crisis estatal y procesos discursivos en Bolivia*. La Paz: Fundación. PIEB.

RESEÑAS

Eddo-Lodge, Reni (2021). *Por qué no hablo con blancos sobre racismo*. Barcelona: Ediciones Península.

En 2017, la periodista británica Reni Eddo-Lodge publicó *Why I'm No Longer Talking to White People About Race*, libro que adquirió gran notoriedad en Europa y Estados Unidos. El año 2021 fue publicado en español por la Editorial Península con el título *Por qué no hablo con blancos sobre racismo*.

El libro se origina en un artículo digital publicado en el blog personal de la autora en febrero de 2014 y que llevaba exactamente el mismo título. Para entonces, siendo ella una periodista reconocida en el Reino Unido, su artículo digital se hizo viral y la llevó a sostener una entrevista con Nick Griffin, político de extrema derecha y exlíder del Partido Nacional Británico, además de obtener una vasta retroalimentación a favor y en contra de su artículo. Tanto la entrevista como algunos elementos centrales de la retroalimentación son parte del libro.

Por qué no hablo con blancos sobre racismo (2021) consta de un prólogo, una introducción, siete capítulos y un posfacio. Cabe señalar que solamente la versión en español incorpora dicho prólogo, que fue escrito por la activista Desirée Bela-Lobedde, autora de *Ser mujer negra en España* (2018); mientras que el posfacio corresponde a la segunda edición de *Why I'm No Longer Talking to White People About Race*, de 2018, y fue redactado por Eddo-Lodge a sabiendas del impacto que tuvo su libro.



Tras reproducir el artículo original en la introducción, el primer capítulo rememora la historia del colonialismo y la esclavitud de africanos en el Reino Unido, donde transcurrieron 270 años hasta que fuera abolida. En ese transcurso, se registró el comercio de esclavos de once millones de africanos que fueron trasladados a Estados Unidos y las islas del Caribe. Así, en este capítulo, Eddo-Lodge se encarga de desmenuzar una serie de antecedentes que hacen a la condición brutalmente desfavorable de la población africana, tanto en el continente europeo como en el norte y sur americano. También menciona la omisión que suele hacerse de la importante participación de soldados negros en la Primera Guerra Mundial. Recién en noviembre de 1987, se conmemora el Mes de la Historia Negra. La autora relata diferentes casos de abuso policial y racismo durante el siglo XX.

En el segundo y tercer capítulo, desarrolla los conceptos de racismo estructural y de privilegio blanco. Aquí yace la argumentación central de su libro y refleja también la esencia de su artículo de 2014. Eddo-Lodge sostiene que las personas no blancas en el Reino Unido se encuentran obligadas a callar sus desventajas por miedo a empeorar su situación. La autora explica que el privilegio de ser blanco es manipulador, sofocante y astuto en la medida que la neutralidad es culturalmente equiparable al color blanco, a diferencia de la negritud, que tiende a representar “lo otro”, lo diferente y lo susceptible de desconfianza. Este privilegio consiste en la ausencia de sutiles marginaciones y alienaciones, por ejemplo, desde miradas raras de desconfianza hasta ser excluido de la historia de la humanidad.

El cuarto capítulo consigna la entrevista que sostuvo con Nick Griffin, titula: miedo a un planeta negro y consigna el debate actualmente existente en el Reino Unido sobre las condiciones de los inmigrantes y la xenofobia. En el quinto capítulo, Eddo-Lodge señala los problemas que tiene el feminismo en su país cuando le toca abordar la problemática de la raza. La autora critica la abrumadora blanquitud del feminismo y lo poco que a éste le importan las mujeres de color. Acto seguido, relata las dificultades de conformar un feminismo de mujeres negras teniendo importantes diferencias con el feminismo británico.

En el sexto capítulo, se propone argumentar el vínculo que existe en el Reino Unido entre raza y clase social. El séptimo y el último capítulo, junto al posfacio, son los más breves del libro y en los que articula una reflexión

sobre la vigencia del racismo y las dificultades, en términos realistas, que afronta todo activismo antirracista. Por ejemplo, el hecho de que Barack Obama haya sido elegido presidente de Estados Unidos lleva a muchos a pensar que vivimos en una sociedad posracial; nada más alejado de la realidad, dice Eddo-Lodge, ya que la lucha antirracista debe estar en manos de quienes más sufren esa injusticia y el apoyo que pueden hacer las personas blancas es hablar sobre racismo (y privilegio) con otras personas blancas.

El libro de Eddo-Lodge combina un testimonio propio sobre experiencias cotidianas y sostenidas a largo plazo junto a una exhaustiva serie de referencias históricas, mediáticas, culturales y políticas pertenecientes al Reino Unido principalmente y que sustentan la existencia de un racismo estructural y un privilegio blanco con total vigencia en el mundo actual. La propuesta de Reni Eddo-Lodge consiste en lo que los estudios contemporáneos sobre racismo denominan la experiencia del sujeto racializado.

Probablemente, la mayor dificultad la enfrenta en el sexto capítulo, en el que trata de demostrar el estrecho vínculo entre raza y clase social, utilizando un caso de estudio: un distrito del noroeste de Londres donde el acceso al tipo de vivienda refleja las diferencias de clase y raza. Si bien la argumentación de la autora se encuentra respaldada por datos y estadísticas a las que pudo acceder, el capítulo es breve y carece de un apoyo en conceptos sociológicos o del desarrollo de una discusión conceptual; su enfoque es netamente periodístico, y la propia autora reconoce la complejidad de tal demostración.

Cabe destacar que el estilo de escritura de la tradición académica anglosajona (o anglosajona en general) suele ser claro, directo y sin rodeos. Eddo-Lodge mantiene ese estilo, más aún tratándose de una problemática a la cual decide afrontar sin medias tintas y a pesar de la incomodidad que ello conlleva. Finalmente, este libro constituye un importante –y actual– aporte a los estudios sobre racismo.

Javier García Bellota¹

E-mail: javier_gbt@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-3511-0973>

¹ Licenciado en Filosofía (UMSA) y Derecho (UCB). Tesista de la Maestría en Filosofía y Ciencias Políticas del CIDES-UMSA.

Rodríguez Mc Keon, Lucía Elena (comp.) (2023). *Resignificando espacios y relaciones. Voces de docentes sobre la convivencia en la escuela en tiempos de pandemia*. México, D. F.:

Universidad Pedagógica Nacional.

Los retos educativos del siglo XXI demandan reflexiones comprometidas sobre la manera en que se deben concebir los procesos de formación desde una perspectiva integral, es decir, considerando las relaciones del estudiante, el docente, la organización institucional y el espacio donde se desarrolla su convivencia: la escuela. No obstante, comprender este relacionamiento no es una tarea fácil. Crisis como la de la pandemia del covid-19 (2020-2022) ha interpelado prácticas y conceptos educativos cuando no su propia significación como espacio privilegiado de la enseñanza formal.



Como se sabe, la dinámica educativa está regularmente influenciada por factores que tienen una fuerte incidencia en su desenvolvimiento, ampliación o estancamiento. Por un lado, la dinámica generacional en un contexto que sufre cambios constantes (factor espacio-temporal) y, por otro, las condicionantes exógenas que le son inherentes: orientación político-ideológica, déficit económico, demandas sociales y cambios culturales (factor humano). A esto se suman las alteraciones en las condiciones de salubridad que impactan esa dinámica educacional y se extienden al espacio escolar y sus comunidades, las cuales –como sostienen Rodríguez Mc Keon y Cuevas en el presente libro– son retadas por la mayor o menor incidencia de estos factores, lo que obliga a revisar continuamente sus códigos pedagógicos.

En un horizonte que se pudiera adjetivar como positivo, el contexto de las crisis requiere de profesionales del sector educativo que analicen, desde la revisión de la institución escolar y las ciencias sociales, los acontecimientos de los últimos años y las voces de sus protagonistas, ya que son ellos los actores sociales que integran una comunidad educativa que envuelve a docentes, estudiantes y padres en un primer nivel, y, luego, al resto de la sociedad que le otorga sentido y validación como institución.

En este punto, merece especial atención observar cómo se percibió en México la escuela en tiempos de pandemia, ya que esta experiencia, inédita por sus implicaciones y alcances, permitió revisar nuevamente los significados de la escuela, sus prácticas de convivencia y enseñanza. Evidentemente, el primer nivel de interrogación se dirigió al espacio escolar, buscando abrir un diálogo que recuperara las distintas miradas de un mismo problema: la pandemia y sus retos, así como arrojar enseñanzas esenciales para comprender la importancia de los escenarios educativos como espacios para la convivencia y el aprendizaje mutuo. Igualmente, se evidenciaron las dimensiones de lo social, donde las preocupaciones sobre la violencia, los derechos humanos, el compromiso docente, las prácticas educativas, el trabajo colaborativo y el interés común afloraron de manera innegable en tanto que empresa de conocimientos, como se diría desde la filosofía y sociología de la ciencia.

En concordancia, el libro *Resignificando espacios y relaciones. Voces de docentes sobre la convivencia en la escuela en tiempos de pandemia* (2023), compilado y coordinado por la reconocida pedagoga Lucía Elena Rodríguez Mc Keon, se inscribe en este campo de preocupaciones. Es el fruto de un proyecto Institucional de la Universidad Pedagógica Nacional-Unidad Ajusco, el cual implicó a varios investigadores, entre ellos al Dr. Luis Manuel Cuevas Quintero, la Dra. Leticia Ventura Soriano y la Mtra. Mónica Dávila. En conjunto, el libro, coedición de UPN y Acantilado, es una muestra reveladora de la manera como se puede abordar esta problemática con altura y con una perspectiva dialógica.

Los tres momentos de la lectura, expresados en tres apartados, hilvanan tanto la importancia de pensar el espacio de la escuela como el reconocer las distintas aristas que pueden estar presentes en la convivencia que se pro-

picia en ella, signada por uno de los acontecimientos más perturbadores de los años que han transcurrido de este siglo XXI: la pandemia del covid-19, un hecho que alteró los ritmos sociales y con ellos los ritmos escolares y sus espacios de realización y continuidad.

La obra incluye los aportes de las Mtras. Mónica Dávila Ollervides y Leticia Ventura Soriano: “Espacios de encuentro entre docentes para reconocer, valorar y trascender la experiencia de la pandemia en la escuela” (pp. 11-48), y del Dr. Luis Manuel Cuevas Quintero: “Decir y mirar. Microemergencias de la pandemia en la escuela mexicana. Reflexiones en torno al Taller sobre espacios escolares y la exposición/seminario “Soledades y encuentros” (pp. 49-82). Asimismo, contiene la exposición fotográfica intitulada: “Entre soledades y encuentros, narrar el presente” (pp. 83-116), registro visual coordinado por los Dres. Rodríguez Mc Keon y Cuevas Quintero, que recoge 26 fotografías y collages de un grupo significativo de docentes que participaron de una serie de talleres dedicados a una reflexión fenoménica del espacio escolar y sus percepciones en tiempos de detención de los flujos y del confinamiento (ver <https://acortar.link/WaFl5o>).

El taller, junto a la exposición, permitió acopiar en imágenes y narraciones la experiencia espacio-temporal de la pandemia, discuriendo sobre los significados de una escuela cerrada, la vivencia del confinamiento, la clausura y la reinención del espacio escolar durante el periodo abril/agosto de 2022, dando cuenta de la tensión entre el espacio físico y el virtual como campo de observación. Cabe acotar que este trabajo involucra a la Maestría en Gestión de la Convivencia en la Escuela. Violencia, Derechos Humanos y Cultura de Paz de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), coordinada por la mencionada compiladora y en la que trabajaron los autores y los docentes participantes de este ejercicio de crítica y de revisión, distinguiendo las formas de representación y de las prácticas escolares en tiempos de crisis.

Sin duda, los aportes de Dávila Ollervides y Ventura Soriano (capítulo I) abren la posibilidad de observar cómo, a raíz de la noticia de la propagación del virus, se percibió el cierre de las escuelas y la suspensión de las actividades presenciales, lo que se tradujo en confinamiento y distanciamiento social, dando paso a las medidas de prevención y contención de la

enfermedad. Igualmente, permiten advertir cómo este hecho reconfiguró la dinámica escolar de manera sensible, generó un clima de incertidumbre y una búsqueda de respuestas sobre el alcance de una problemática que forjó la urgencia de dar continuidad al proceso de enseñanza-aprendizaje sin la infraestructura colegial, sin perder el vínculo con el alumnado. Este hecho obligó a la aplicación de diversas estrategias, esfuerzos e iniciativas educativas, las cuales obligaron a las escuelas a enfrentar los desafíos de la educación a distancia y a buscar formas de fortalecer el sentido de comunidad, los ambientes de participación y la convivencia entre los participantes.

En este primer capítulo, el lector tiene la posibilidad de aproximarse a la manera como percibieron y experimentaron este proceso algunos de los actores implicados (directivos y docentes), una tarea que, según las autoras, es fundamental y requiere ser abordada y analizada con el fin de conocer las perspectivas de los procesos vividos y las prácticas basadas en la reflexión/acción ante el regreso a la escuela y la “nueva normalidad”. Igualmente, se revaloriza el trabajo de la mencionada Maestría, ya que desde esta óptica es posible reconocer la importancia de abrir espacios de encuentro para el diálogo, la deliberación y la construcción colectiva a partir de la experiencia pandemia-educación dentro de jornadas docentes como “La escuela en tiempos de COVID-19. Retos y oportunidades para docentes y estudiantes” (2020); la cual abrió espacios de discusión en sucesivas fases en las que participó el equipo profesoral de la Maestría.

El capítulo incluye los siguientes temas: “La experiencia” (p. 14); “Polifonías de la pandemia en la escuela” (p. 15); “Experiencias docentes. Transformación educativa frente a la emergencia sanitaria” (p. 28); “Re-encontrarse en lo virtual” (p. 32); “La clase en la pantalla” (p. 35); “¿Qué pasa con las y los estudiantes en procesos de inclusión educativa?” (p. 40); y “Una nueva normalidad educativa es posible” (p. 43), en los cuales se aborda la relevancia de pensar la emergencia educativa a partir de testimonios atribuidos a distintas voces (pp. 47-48), con el fin de reconocer, valorar y trascender la experiencia escolar durante la pandemia.

Por su parte, los aportes de Cuevas Quintero (capítulo II) permiten destacar cómo, con un enfoque dialógico y hermenéutico, el intercambio de experiencias en la escuela mexicana deja entrever maneras de pensar el

espacio tanto material como representacional, así como humano, social, físico y virtual. Esta manera multidimensional de abordar el problema va acompañada de una serie de talleres que coordinó el mencionado autor en los que, por medio de una revisión de las experiencias, se evaluaron las percepciones espaciales de los docentes a través de la *narratividad* y de los recursos fotográficos que interpelaban una escuela vacía y sola en su materialidad.

El recurso fotográfico, según se desprende de la lectura, sirvió de canal de registro para comprender mejor *la voz* de los docentes involucrados, así como sus percepciones, opiniones y experiencias dentro de una narrativa visual que da cuenta de los espacios físicos y virtuales; es decir, la escuela presencial y la escuela virtual que fue el espacio alternativo que resistió a la detención de los ritmos normales de interacción escolar generando nuevas formas de convivencia “online”. Como expresa el autor: “Estas actividades implicaron jornadas extensas de conversaciones y expresiones críticas, que se condensaron en un primer momento dentro de dos talleres que denominamos: *Narraciones y fotografías de la pandemia* y *Percepciones del espacio escolar*” (Cuevas, p. 50). Los talleres se convirtieron así en un poderoso espacio para abrir reflexiones, miradas, voces y, con ello, una auto-observación y una observación de lo socialmente construido en el plano de las emociones y de la emergencia de un docente más crítico con los códigos pedagógicos instituidos.

La lectura llama la atención del lector al considerar aspectos como la gestión docente de las clases virtuales en la pandemia, la conciencia crítica sobre la inercia de las instituciones y los espacios educativos entendidos como una “dimensión atravesada por flujos, fundante de una cultura, medio de transmisión de valores y, también, dimensión espacial producida por las prácticas sociales” (Cuevas, p. 52). A lo señalado, se suma las incertidumbres y oportunidades, las microemergencias de la crisis, las soledades y los encuentros, como aprecia su autor. Las imágenes se articulan así con narraciones y visiones que son expresiones críticas ante la pandemia; aspectos que permiten dar respuesta a lo que significó el desplazamiento de la escuela presencial a la virtual, cómo se convivió en la pandemia y cómo se vivió la fractura y resiliencia del espacio de convivencia.

Son tres los puntos que integran esta reflexión crítica y lúcida: “1. Incertidumbres y oportunidades, las microemergencias de una crisis” (p. 53); “2. Soledades y encuentros, un espacio para intercambiar imágenes, narraciones y visiones críticas ante la pandemia” (p. 58); y “3. Un verbo, una mirada y una acción que se construye entre todos. A modo de conclusiones” (p. 75), acompañados de testimonios visuales integrantes de un esfuerzo intelectual que ayuda a pensar las relaciones que se establecen entre los actores implicados.

En este contexto, resaltan las relaciones interculturales en los espacios de uso, la práctica y la vivencia en la escuela, las posibilidades que se abren a la hora de pensar la imaginación moral, los espacios dialógicos y, concretamente, los espacios educativos, persiguiendo una serie de operaciones críticas transdisciplinarias que siguen de cerca a autores como Lederach, Yi-Fu Tuan, Lefebvre y la pedagogía crítica. Estos aportes entran en diálogo con el capítulo anterior e invitan a realizar lecturas más rigurosas acerca de la producción de espacios condicionados por una emergencia que incidió en el respeto a las diferencias, el ejercicio de la autonomía y las responsabilidades de la vida frente a los desafíos que surgen de una crisis. Se puede señalar que la articulación de estos elementos supera la inmediatez de lo local y alcanza dimensiones globales.

La última parte, titulada: “Entre soledades y encuentros, narrar el presente. Exposición Fotográfica”, recoge en escritura e imagen los resultados del taller y de la exposición fotográfica mencionados y realizados en la UPN entre abril y agosto de 2022, lo cual puso de manifiesto, como señala Laura Rosa Cuevas de Zerpa, de la Federación Venezolana de Maestros, cómo “el dispositivo de imágenes y palabras volvieron frontera los límites estables de la Escuela. Ya no era el trabajo en el recinto escolar, no eran las cuatro paredes del salón, era otra la experiencia espacial” (p. 83). En tal sentido, resulta significativo rotular que gracias a este esfuerzo se cuenta con aproximadamente 16 horas de video que contienen la apertura de la exposición en la Biblioteca Torres Quintero de la UPN.

En consecuencia, gracias a la participación de María del Pilar Hernández Ceja, Adriana Bolaños Viveros, Daniela María Elena Carrillo Rivera, Sara Adriana Negrete Rivera, Mónica Teresa Salas Iturbe, Salvador Ma-

drid Jurado, Gustavo Luna López, Nayade Soledad Monter Arizmendi, María Inés Márquez Serna, Adriana López Catalán, Thelma Angélica Sotelo Villareal, Saira Reynoso Regino, Gabriela Elizabeth Olvera Cruz, Tania Alejandra Contreras Rivera, María Yolanda Xelhuantzi López, Francisco Calva Rodríguez, Javier Medina de la Cruz, Mariana Báez Islas, Lidia García Alonso, Javier Huerta Romualdo, Noemí Mireya Cerón Reséndiz, Mario Rojas Lerma y Gustavo Linares Núñez es posible tener una mirada más extensa de la problemática planteada.

Los foros en los que los docentes presentaron sus trabajos fueron, al mismo tiempo, una invitación a una conversación horizontal sobre lo sucedido. En concreto, este apartado enmarca las fotografías hechas desde la experiencia de una cotidianidad alterada. Las mismas fueron acompañadas de sus respectivas narrativas que, como ya se señaló, son expresión de la participación en los talleres. De esta forma, se evidencia un *corpus* narrativo que aporta elementos para un debate más amplio. Como ha escrito Asri Bolaños: “el recinto escolar volvió a albergar a esos estudiantes víctimas del confinamiento, quienes, a qué dudar, prefieren trabajar en ese espacio porque les brinda eso que perdimos: libertad” (p. 87). Asimismo, Sara Negrete señala: “Se les invita a hacer presencia para hablar de lo sucedido, reaprender otras formas de convivir y crear nuevas narrativas que darán vida y sentido a sus áreas habituales. Las sillas apiladas esperan ser usadas y los libros anhelan volver a contar historias” (p. 89).

El acercamiento a esta obra en su conjunto permite observar cómo el eje articulador del espacio de encuentro entre docentes es la *convivencia*, lo que impulsa un análisis cada vez más incisivo sobre los procesos formativos y transformadores que sufren los sujetos y sus espacios de desarrollo. Además, la convivencia en las escuelas se abre al lector como un tema digno de abordar, debatir y contrastar, ya que incide directamente en las acciones que se llevan a cabo al interior de los centros educativos en periodos turbulentos.

No es fácil comprender lo que han vivido los profesionales de la educación al ver sus escuelas cerradas temporalmente, su adaptación a la enseñanza en línea, modalidad que exigió un mayor esfuerzo, dedicación, capacitación e inversión de tiempo y recursos tecnológicos, así como asimilar

las dificultades financieras, de salud y personales del docente activo. Por tal razón, el libro invita a establecer canales de comunicación más abiertos con los docentes, así como pensar el trabajo en las escuelas durante la pandemia como un desafío, no solo para los profesionales de la educación en México, sino para los de todo el mundo. Sin duda, estas contribuciones son un espejo y un aporte a la hora de pensar los espacios antes y durante la pandemia, a partir de las experiencias particulares que se acopian en sus páginas.

El retorno tras la crisis estructural y relacional que generó el confinamiento social y las medidas de seguridad a nivel local, regional, nacional y mundial son aspectos de análisis en la postpandemia. Por tanto, los trabajos compilados en las 116 páginas de este libro representan una muestra del compromiso de los autores con la educación, considerando la colaboración con estudiantes y egresados de postgrado a la hora de deliberar sobre temas de actualidad en el ámbito pedagógico.

Finalmente, la obra *Resignificando espacios y relaciones. Voces de docentes sobre la convivencia en la escuela en tiempos de pandemia* (2023) es un atreverse a pensar esta problemática planteándose las preguntas necesarias. México siempre ha sido un referente en América Latina, por lo que su lectura estimula debates académicos en distintos ámbitos y revela los retos que han tenido los docentes durante la crisis sanitaria, lo que lleva a pensar cómo, a pesar de las dificultades, continuaron (y continúan) ofreciendo una educación a la medida de las exigencias de la complejidad del contexto global actual.

Johnny V. Barrios Barrios¹

E-mail: epulahistoria@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6666-4243>

¹ Doctor en Ciencias Humanas, Universidad de Los Andes (ULA), Mérida-Venezuela.

NORMAS EDITORIALES DE LA REVISTA *TEMAS SOCIALES*

MISIÓN

La revista *Temas Sociales* es producida por el Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre”, de la Carrera de Sociología (Facultad de Ciencias Sociales) de la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia. Tiene como razón de ser el contribuir a la conformación de un espacio de diálogo académico del pensamiento nacional e internacional sobre temas relevantes en el campo de las ciencias sociales en Bolivia y en Latinoamérica. Busca, por un lado, fortalecer a la comunidad de investigadores sénior y junior en Bolivia contribuyendo a la difusión de resultados de investigaciones originales realizadas en el país y fuera de éste; por otro lado, pretende abrirse al diálogo académico, mediante el acceso abierto, con pares de otros espacios académicos fuera de Bolivia.

PRINCIPIOS GENERALES

Enfoque: *Temas Sociales* tiene como objetivo central la difusión de artículos académicos que den cuenta de resultados de investigación concluida en el área de las ciencias sociales, así como notas de investigación, entrevistas y reseñas. La revista también está abierta a la difusión de artículos que tengan relación con el campo temático de las ciencias sociales. El énfasis puesto por la revista está en la difusión de resultados de investigación empírica, desde las tesis de licenciatura y maestría, y otros trabajos de investigación independientes o institucionales, sin desatender la investigación teórica o metodológica. La periodicidad de la revista es semestral: se publica en los meses de mayo y noviembre.

Conflicto de interés: El autor, en el momento de enviar su aporte para la revista, debe mencionar que no hay un conflicto de interés con personas o instituciones que pudiera derivar en un sesgo en su trabajo. Será atribución de la revista considerar su publicación en el caso de que lo identifique.

Lineamiento de ética y buenas prácticas: La revista cuenta con un cuerpo académico que permite garantizar la calidad académica y los principios éticos de publicación en la revista. Desde las funciones claras del director, el editor, el comité editorial, el comité asesor científico y los “pares ciegos”, se trabaja en la generación

de un espacio transparente, de respeto y de preservación del anonimato durante el proceso de revisión y dictaminación de artículos. Asimismo, se promueve la publicación de artículos elaborados en coautoría con investigadores sénior y junior. Por otro lado, aclara que los autores son responsables del contenido del artículo presentado en cuanto a veracidad, manejo de fuentes, coautoría y responsabilidad legal de lo afirmado. En el artículo, se debe tener especial cuidado en proteger la identidad de las fuentes primarias de la investigación. .

Originalidad: La revista tiene como política recibir artículos originales e inéditos.

“Pares ciegos”: Para proceder a la publicación, los artículos enviados por los autores serán revisados, en una primera instancia, por la dirección y el comité editorial de la revista, el que determinará la pertinencia de que pase a la segunda instancia de evaluación, a cargo de “pares ciegos”. En el caso de que se presente discrepancia en la evaluación realizada por los “pares ciegos”, el comité editorial y el director de la revista remitirán el artículo a un tercer evaluador o tomarán la decisión final sobre su publicación.

Derechos de autor: La revista respeta los derechos de los autores, según la Ley 1322 de Derecho de Autor en Bolivia. Asimismo, la revista, al ser de acceso libre, no realiza aprovechamiento económico de los derechos de autor patrimoniales de sus publicaciones. Por ende, los autores conservan todos los derechos de autor de su artículo. Una vez publicado su artículo en la revista, pueden hacer uso de su trabajo en nuevas ediciones o en otros medios de difusión, previa nota al Comité editorial de la revista, mencionando expresamente a pie de página que el artículo ha sido publicado originalmente en determinado número de la revista.

Acceso abierto: La revista *Temas Sociales* es una revista de acceso abierto libre y gratuito. El contenido digital de cada artículo está disponible de manera gratuita en línea; por lo tanto, es posible la descarga de todos sus artículos publicados con mención de fuente. Como parte de su política de acceso abierto, la revista publica las contribuciones enviadas por los autores, bajo autorización expresa de estos autores, sin que medie una retribución económica.

PARA LOS AUTORES

Índice de la revista

La revista está organizada en tres apartados:

Artículos de investigación: comprende resultados parciales o totales de investigaciones originales concluidas e inéditas. La extensión será de 30 mil a 60 mil caracteres con espacios, incluyendo el resumen y la bibliografía.

Aportes a la investigación: comprende artículos originales que puedan ser reflexiones realizadas en los campos teórico, metodológico, de revisión de la literatura, de entrevistas a especialistas, etc. La extensión será de 30 mil a 60 mil caracteres con espacios, incluyendo el resumen y la bibliografía.

Reseñas: consta de una breve lectura crítica de una obra. La extensión será de 4 mil a 10 mil caracteres con espacios.

Formato de presentación de originales: Los originales serán enviados en soporte digital o impreso con el siguiente formato: tamaño carta, tipo y tamaño de letra Calibri 12, interlineado de 1,5 puntos. Numerar los cuadros y figuras y colocar entre paréntesis la referencia en el texto. La revista tiene una política antiplagio, por lo cual los artículos serán sometidos a una revisión. En el caso de que se reconozca un uso indebido de fuentes, el artículo será rechazado. El autor enviará junto con el artículo una carta de cesión de derechos y una carta de compromiso de originalidad según el formato que se encuentra en la página OJS de la revista.

Estructura de los textos en las secciones: El autor debe entregar su contribución tomando en cuenta la siguiente estructura (en caso de existir observaciones, por no cumplir con las pautas de extensión, el artículo será devuelto al autor para ajustes):

Artículos de investigación: 1. *Título*, que contemple el tema central del artículo (12 palabras como máximo); debe escribirse en español y en inglés. 2. *Resumen* (máximo 800 caracteres con espacios). Debe escribirse en español y en inglés. 3. *Palabras clave* en español y en inglés (máximo seis). 4. *Presentación del autor* en nota al pie de página:

afiliación a una universidad o institución, ciudad, correo electrónico y registro ORCID. 5. *Introducción*, que presentará en los dos primeros párrafos los antecedentes, el planteamiento del problema y la justificación; en el tercero, el objetivo del estudio, el título de la investigación de la cual parte el artículo, la institución donde se hizo la investigación y el marco temporal, la pregunta de investigación o proposición de la investigación; en el cuarto párrafo, una breve enumeración de los apartados del artículo y, en una oración, el aporte principal del artículo (de tres a máximo cinco párrafos). 6. *Estado del arte* y marco teórico (máximo ocho párrafos). 7. *Metodología*, que debe ser lo más precisa y detallada (de dos a cinco párrafos). 8. *Hallazgos o resultados*. 9. *Discusión* (dos a tres párrafos). 10. *Conclusiones*. 11. *Bibliografía citada*.

Aportes a la investigación: Los aportes a la investigación pueden ser resultados de investigaciones en curso, entrevistas, revisiones del estado del arte, del marco teórico o metodológico, notas de investigación o estudios de caso, debates, etc. La estructura se ajustará al tipo de aporte presentado.

Reseñas: Las reseñas plantean, primero, una descripción de la obra: tesis y principales argumentos, enfoque, contenidos, etc.; luego, un análisis crítico.

Pulcritud en la entrega: Los artículos deben tener una redacción adecuada. Asimismo, el uso de las fuentes bibliográficas debe ajustarse rigurosamente a lo planteado en estas normas editoriales. En el caso de que no cumpla ambos requisitos, el artículo será devuelto al autor.

Tratamiento de figuras, cuadros, esquemas, etc.: Toda la información visual debe ser enviada en archivos individuales (en 300 dpi/ppp) y debe señalarse su entrada en el texto. Podrían ser incorporada también en el apartado de referencia. Los gráficos o cuadros deben ser enviados en formatos editables (Excel, Adobe). En el caso de que mapas, ilustraciones o planos contengan texto, el autor enviará un archivo adicional sin texto en alta resolución y la transcripción del texto en Word para que el diseñador de la revista pueda incorporarlos de manera adecuada al formato de la revista. El autor debe tomar en cuenta las medidas de la revista (16 x 21 cm) para ajustar la información de cuadros y figuras a ese tamaño y garantizar la legibilidad

de la lectura. Asimismo, el autor es responsable de gestionar, en el caso de que sea necesario, los derechos de autor de las imágenes enviadas.

Formato de referencias bibliográficas

En el texto y en la lista de referencias se utilizará el modelo APA 6 (énfasis en el autor, en el texto y en el año); las citas menores de 40 palabras estarán dentro del párrafo; las mayores de 40 palabras, en bloque aparte.

En la lista de referencias, se sigue el modelo APA 6, aunque manteniendo el nombre completo del autor; se incluirán exclusivamente las obras citadas en el texto, de acuerdo con los ejemplos siguientes:

Libro

Apellido, nombre completo, no iniciales (año de publicación). *Título en cursivas*. Lugar de edición: editorial.

Libro de dos, tres autores

Apellido, nombre completo, y apellido, nombre completo (año de publicación). *Título en cursivas*. Lugar de edición: editorial.

Apellido, nombre completo, apellido, nombre completo, y apellido, nombre completo (año de publicación). *Título en cursivas*. Lugar de edición: editorial.

Libro de otro autor (compilador, editor, antologador...)

Apellido, nombre (año de publicación). Título. En nombre y apellido (coord.), *Título del libro en cursivas* (pp. xx-xx). Lugar de edición: editorial.

Artículo en una revista

Apellido, nombre del autor (mes y año). Título del artículo. *Título de la revista en cursivas, volumen en cursivas* (número), páginas.

Artículo en una revista en Red

Apellido, nombre del autor (mes y año). Título del artículo. *Título de la revista en cursivas, volumen en cursivas* (número). Recuperado de (poner, en orden de prioridad el doi; de lo contrario, poner el link, de preferencia, abreviado).

INVESTIGACIÓN

Victimización y resiliencia: experiencias de sobrevivientes de violencia feminicida en Bolivia

Marlene Choque Aldana

Bolivianas con hijab: mujer, género e islam

Amanda Frias Nogales

Pastoreo de camélidos y organización territorial en la comunidad originaria de Chacaltaya

Wilson Poma

Participación de mujeres en un proyecto cafetalero en La Paz, Bolivia

Claudia Villanueva Arano y E. Flavio Zeballos Paz

APORTES

Mirando desde el sur: genealogías de los estudios campesinos en Bolivia

Elena Peña y Lillo Llano

La educación técnica, una estrategia de oportunidades laborales en Bolivia

Héctor Luna Acevedo

Cochabamba: configuración del poder desde la colonia hasta el siglo XX

Yuri F. Tórrez

RESEÑAS

