

# BULLETIN

de l'Institut Français  
d'Études Andines

2014  
BONNE ÉDITION  
N° 1

REVUE  
BILINGUE  
FRANÇAIS  
ESPAGNOL

Intimididades políticas,  
Interpelaciones al sexo y a la sexualidad  
desde Bolivia

Éditado par Françoise Ansté & Céline Gaffroy





Informations sur cette image

- **Pascale Absi et Céline Geffroy**  
**Intimidades políticas** [Texte intégral]
- **Pascale Absi**  
**Hablando de sexo** [Texte intégral]  
*En parlant de sexe*  
*Talking about sex*
- **Céline Geffroy**  
**En busca del placer... Una perspectiva de género** [Texte intégral]  
*À la recherche du plaisir... Une perspective de genre*  
*Searching for pleasure... A gender perspective*
- **Virginie Rozée, Susanna Rance et Silvia Salinas Mulder**  
**Causas públicas, historias privadas: los derechos reproductivos y el aborto en Bolivia** [Texte intégral]  
*Causes publiques, histoires privées : les droits reproductifs et l'avortement en Bolivie*  
*Public Causes, Private Stories: Reproductive Rights and Abortion in Bolivia*
- **Laura Libertad Álvarez Mollinedo**  
**¿Quién soy yo? Repensando mi ser-estar trans «Laura: Ullupako-Dominatrix»** [Texte intégral]  
*Qui je suis ? Repenser mon être trans « Laura: Ullupako-Dominatrix »*  
*Who Am I? Rethinking my trans identity «Laura: Ullupako-Dominatrix»*
- **Laura Álvarez Mollinedo, David Aruquipa Pérez et Pascale Absi**  
**Trans y maricas en la «Primera cumbre Planetaria de Descolonización y Despatriarcalización» (La Paz, Bolivia, noviembre de 2015)** [Texte intégral]  
*Trans et homos au Premier Sommet Planétaire de Décolonisation et Dépatriarcalisation (La Paz, Bolivie, novembre 2015)*  
*Trans and gays at the "First Planetary Summit on Decolonization and Depatriarchalization" (La Paz, Bolivia, November 2015)*
- **Alison Spedding et Helan Vichevich**  
**Homosexualidad rural en los Andes: notas desde los Yungas de La Paz, Bolivia** [Texte intégral]  
*Homosexualité rurale dans les Andes : notes depuis la région des Yungas de La Paz, Bolivie*  
*Rural Andean homosexuality: fieldnotes from the Yungas of La Paz, Bolivia*
- **David Aruquipa Pérez**  
**Placer, deseo y política: la revolución estética de La Familia Galan** [Texte intégral]  
*Plaisir, désir et politique : la révolution esthétique de La Famille Galan*  
*Pleasure, desire and politics: the esthetic revolution of The Galan Family*

---

## • Comptes rendus d'ouvrages

---

*Reseñas*

*Book reviews*

El *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* ne se responsabiliza por las opiniones vertidas en esta sección.

- **Pedro Guibovich**  
**Celia Cussen. Martín de Porres, santo de América** [Texte intégral]



## Intimidades políticas Preámbulo

*Pascale Absi\**

*Céline Geffroy\*\**

La sexualidad abarca a la vez el conjunto de prácticas e imaginarios que tienen un significado erótico en una sociedad dada, el sistema político que controla estas actividades y los procesos de clasificación de las personas en función de la orientación de su deseo sexual y de sus órganos genitales (o sea, su sexo). Se ha vuelto frecuente usar esta palabra en plural (sexualidades) para sugerir que la sexualidad no es unívoca: es decir que no es siempre heterosexual y cisgénero<sup>1</sup>. Sin embargo, al igual que la expresión «diversidad sexual» (o «diversidades sexuales»), «sexualidades» acaba refiriéndose casi exclusivamente a las experiencias que no coinciden con las normas sexuales dominantes<sup>2</sup>. Usar la voz «sexualidad» en singular aboga entonces por el reconocimiento de su carácter en sí plural y polifacético, incluido en cada uno de nosotras y de nosotros.

Varios de los artículos de este número del *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* provienen del simposio «Sexualidades, deseo, placer y violencia» organizado en julio de 2015 por las editoras de este número, con la ayuda de la cooperación científica francesa (IRD y ANR<sup>3</sup>), en el marco del VIII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos en Sucre. Los demás autores respondieron a

---

\* Antropóloga, IRD, CESSMA - UMR 245, Université Paris Diderot, Bâtiment Olympe de Gouges, Rue Albert Einstein, 75013 París. E-mail: Pascale.absi@ird.fr

\*\* Antropóloga, LAPCOS: Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cognitives et Sociales, Université Côte d'Azur, 3, Bd François Mitterrand, 06357 Nice Cedex 4. E-mail: celinageffroy@gmail.com

<sup>1</sup> La palabra cisgénero (del latín *cis*: del mismo lado) se opone a transgénero y significa la coincidencia entre el rol de género (masculino o femenino) y el sexo genital de una persona.

<sup>2</sup> En este sentido, la palabra «diversidades» parece substituirse al antiguo término de «perversidades».

<sup>3</sup> Institut de Recherche pour le Développement y Agence Nationale de la Recherche (Projet CRITERES, Sud II).

un llamado a contribución sobre sexualidad en Bolivia. Por ende, el contenido de este número no pretende restituir la multiplicidad de perspectivas sobre este tema. Pensamos, sin embargo, que refleja tendencias actuales, una especie de estado de ánimo de la escena política de la sexualidad en Bolivia. Que tomen como punto de partida los derechos reproductivos y sexuales, la construcción sexuada del deseo, la homosexualidad o la transidentidad, todas las contribuciones interrogan la relación entre prácticas, imaginarios, normas sociales y acción pública. Develan pugnas que buscan reconfigurar la relación entre sexo, sexualidad y el Estado boliviano. En Bolivia, como en gran parte del mundo, las luchas se han globalizado, favorecidas por la desmaterialización de las redes sociales internacionales. Hoy, las reivindicaciones de los colectivos Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgéneros (LGBT) atraviesan las movilizaciones del feminismo que, desde los años 1960, buscan garantizar a las mujeres un mayor control de sus cuerpos, desnaturalizar «lo femenino» y enfrentar las violencias y discriminaciones basadas en el sexo. En tela de fondo, la normalización internacional impulsa el reconocimiento de un derecho a la sexualidad centrado en el libre albedrío, el placer y el bienestar para todos, cualquiera sea la orientación sexual, e incluyendo a los adolescentes, los ancianos y los discapacitados. Sin embargo, aunque las pugnas en torno a las construcciones sociales de la sexualidad estén globalizadas, poseen también un anclaje local. Hoy, los militantes deben negociar con el proyecto plurinacional del Estado boliviano. A pesar de compartir una gramática común relacionada con el reconocimiento de derechos —en especial para las minorías (étnicas o sexuales)—, algunas contribuciones dan cuenta de la brecha entre la descolonización promovida por el Estado boliviano y el proyecto de los militantes inspirados por los estudios poscoloniales que proponen liberar las subjetividades del esencialismo que impregna el campo de la sexualidad.

Agradecemos a todas y a todos los colegas que contribuyeron, de una manera u otra, a la existencia de esta publicación: Jacques Gardon y Stephanie Gérard del IRD, Gérard Borrás, Évelyne Mesclier, Anne-Marie Brougère y Vanessa Ponce de Léon del IFEA, Claudia Hernández, Charles-Édouard de Suremain, Robin Cavagnoud, Jorge Komadina, Gonzalo Valdez, Rosario Aquim, Pedro Albornoz, Zulma Juchani, Ximena Machicado, Nicholas Robins, Franz Siácara, Jazmin Torrez, Vincent Hirtzel.

## Hablando de sexo

*Pascale Absi\**

### Resumen

Este artículo ubica las pugnas políticas que atraviesan el campo de la sexualidad en Bolivia dentro de la dinámica que, desde las ciencias sociales, ha permitido desnaturalizar la relación entre sexo biológico y sexo social (o género), hasta hacer vacilar la categoría de sexo biológico.

**Palabras clave:** *Bolivia, género, LGBT, sexo, sexualidad*

### En parlant de sexe

#### Résumé

Cet article replace les luttes politiques qui traversent le champ de la sexualité en Bolivie dans la dynamique qui, depuis les sciences sociales, a permis de dénaturiser la relation entre sexe biologique et sexe social (ou genre), faisant vaciller la catégorie même de sexe biologique.

**Mots-clés :** *Bolivie, genre, LGBT, sexe, sexualité*

### Talking about sex

#### Abstract

This article contextualizes the political struggles in Bolivia that permeate the field of sexuality. It situates them within the dynamics coming, from the social sciences, that have made possible the denaturalization of the relation between biological sex and social sex (or gender) and even question the very category of biological sex.

**Keywords:** *Bolivia, gender, LGBT, sex, sexuality*

---

\* Antropóloga (IRD), CESSMA - UMR 245, Université Paris Diderot, Bâtiment Olympe de Gouges, Rue Albert Einstein, 75013 Paris. E-mail: Pascale.absi@ird.fr

En Bolivia, desde la promulgación de la Ley de Identidad de Género en mayo de 2016, las personas que no se identifican con el sexo registrado en su estado civil pueden modificarlo gracias a un simple trámite administrativo, a resolver en menos de dos semanas, sin necesidad de recurrir a un juez o a un diagnóstico médico; solo se requiere un certificado psicológico atestando la capacidad de la persona para tomar decisiones responsables. Hasta octubre del mismo año, unas 70 personas habían hecho un pedido; entre ellas Laura Álvarez, autora en este volumen. Los colectivos LGBT<sup>1</sup> bolivianos tuvieron menos éxito con el acceso de las parejas homosexuales al matrimonio, su otra gran demanda. Al definir el matrimonio como la unión entre un hombre y una mujer (art. 63-I), la constitución del Estado Plurinacional impide la posibilidad de un matrimonio homosexual sin cambiar la Carta Magna. La reivindicación se replegó entonces hacia la figura de un «Acuerdo de vida en familia» que prosperará probablemente, siguiendo el ejemplo de países vecinos. A partir del final de los años 2000, varios gobiernos latinoamericanos empezaron por legalizar el cambio de sexo en el registro civil antes de institucionalizar las uniones homosexuales por matrimonio (Argentina, Brasil, Colombia) o unión civil (Chile, Uruguay). En cambio, y a pesar de décadas de luchas feministas, el acceso al aborto médico sigue siendo muy restringido, limitado a casos excepcionales como incesto, violación o peligro para la salud de la gestante. Bolivia no es un caso excepcional en la región donde, salvo en Uruguay, el aborto inducido sigue penado por ley. Cambiar de sexo parece entonces ser una demanda más inteligible para los Estados latinoamericanos que desear formalizar una unión con una pareja de su mismo sexo o, peor aún, decidir abortar.

El hecho de que el transgénero sea visto como una cuestión antes que todo individual, involucrando a pocas personas, ha contribuido a la votación de la Ley de Identidad de Género. Creo que la auto-identificación de los transgéneros bolivianos como hombres y mujeres encerrados en un cuerpo equivocado ha limitado también la percepción, por parte de la sociedad, del carácter subversivo de su demanda<sup>2</sup>. Su deseo de ser identificados en cuanto hombres y mujeres como los y las demás —heterosexuales en la gran mayoría de los casos—, conforta *in fine* la división de la sociedad en dos sexos y la idea de que este orden binario refleja una naturaleza humana sexuada unívoca. Según esta perspectiva, si bien la naturaleza puede cometer errores al distribuir las cartas, su programa de construir hombres y mujeres genítalmente definidos y distinguibles sigue sin alterar. La cirugía y la reconstrucción genital de los cuerpos transgéneros están aquí para remediar sus tropiezos. En cambio, tanto el matrimonio homosexual como el aborto infringen frontalmente una percepción de los sexos, de la sexualidad y de la familia, estructurada para la reproducción como proyecto natural de la humanidad.

<sup>1</sup> Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero.

<sup>2</sup> Esta percepción es bastante clásica, pero no es la única posible. Por ejemplo, en otros contextos, los transgéneros se identifican con un tercer sexo o ponen en cuestionamiento la pertinencia de los genitales para clasificar a las personas en diferentes sexos.

El conflicto entre esta visión naturalista de la sexualidad humana y la afirmación de su carácter socialmente construido —y por ende cambiable— es central en todas las contribuciones de este *dossier*. A partir de las temáticas tratadas por estos textos, el presente artículo se propone sistematizar algunos hitos de la dinámica que, desde las ciencias sociales, han permitido desnaturalizar la relación entre sexo biológico y sexo social (o género) hasta hacer vacilar la misma categoría de sexo biológico. Para ello, he recurrido a las obras generalistas: *Sexualidad* de Jeffrey Weeks (1998) y *L'encyclopédie critique du genre* dirigida por Juliette Rennes (2016), además de las publicaciones citadas a lo largo del texto.

## 1. EL GÉNERO PRECEDE AL SEXO...

Plasmada en el concepto de género (o sexo social), la idea de que los roles sociales femeninos y masculinos no son una extensión natural de las diferencias biológicas entre mujeres y hombres, sino elecciones culturales que responden a otras lógicas que aquellas ligadas a la reproducción, es bastante reciente. Hasta los años 1970, nacer con un pene o una vagina determinaba cómo uno vivía y cuál debería ser su sexualidad. Aun más que ahora, la sociedad se encargaba de sancionar a los hombres y a las mujeres que no se sometían a los dictámenes que correspondían a su asignación sexuada. Como lo recuerda la contribución de Laura Álvarez, la medicina tenía que corregir estas aberraciones de la naturaleza que eran las personas hermafroditas, travestis y homosexuales. Hasta 1992, la homosexualidad figuraba en la clasificación de enfermedades de la OMS, que sigue registrando hasta hoy el transgenerismo. Suprimido en Bolivia por la Ley de Identidad de Género, el diagnóstico psiquiátrico sigue siendo un requisito para poder cambiar de sexo en el registro civil en muchos países; era también hasta hace poco el caso de Francia. El peso de la reproducción en las concepciones científicas de lo que son la sexualidad y los sexos, explica la permanencia de la autoridad de la medicina, a pesar de las enseñanzas de la sexología y la demostración por el psicoanálisis de una sexualidad prepubertad.

Desde las prácticas heterosexuales, el invento de la píldora anticonceptiva y su difusión en muchos países a partir de los años 1960, rompió la ecuación entre penetración y reproducción, sexualidad femenina y maternidad, afirmando la posibilidad de un placer en sí<sup>3</sup>. El camino estaba abierto para la demostración de que las diferencias entre hombres y mujeres, y las desigualdades que estas engendran —incluido el acceso al placer como lo muestra el artículo de Céline Geffroy— no son una necesidad de la especie, ni de la reproducción. Son el resultado de mecanismos sociales de jerarquización y de poder que utilizan lo

---

<sup>3</sup> Recordemos que hasta el siglo XIX el orgasmo femenino era visto como un síntoma patológico que había que reproducir para tratar la histeria (de cuyo nombre deriva la palabra útero) masajeando el clítoris de las pacientes (Maines, 2010). La sexualidad femenina estaba tan desligada de la idea de placer que esta práctica no era en absoluto vista como erótica. De hecho solo la penetración (y por ende no la masturbación) era considerada como un acto sexual.

biológico para justificarse, confundiendo sexo biológico y sexo social. En términos de la socióloga Christine Delphy (1991: 94-95, traducción propia): «El género precede al sexo; en esta hipótesis, el sexo solamente es marcador de la división social»; es decir, son las culturas que interpretan las diferencias genitales en términos de roles y de posiciones sociales.

Ser hombre o mujer no se deriva entonces del solo hecho de tener pene o vagina: se aprende según códigos dictados por los lugares, las épocas y las posiciones sociales de los individuos. Por ende, son contingentes y susceptibles de ser modificados por la acción política; algo imposible de concebir mientras los roles femeninos y masculinos parecían responder al programa de una supuesta naturaleza humana anclada en la noche de los tiempos.

## 2. ... Y EL SEXO ES GÉNERO

Deconstruir la relación entre sexo anatómico y sexo social, desnaturalizándola, extirpándola de la esfera de la reproducción, era un primer paso. Trabajos posteriores mostraron que no solamente el género precede el sexo, sino que el sexo ya es género. En efecto, la misma anatomía, las diferencias biológicas y genitales, también son leídas culturalmente. De la misma manera que las asignaciones de género, los sexos en su materialidad tienen historia (Dorlin, 2002; fig. 1). Así, la dualidad hombre/mujer que puede aparecer como de lo más evidente, universal, natural y por ende lo menos cultural, es en Europa una invención reciente. Como lo demostró el sexólogo Thomas Laqueur (1992), hasta el siglo XVIII, el sexo femenino, en sí, no existía. En lugar de dos sexos pensados como complementarios, regía un modelo biológico unisex, basado en la concepción de que los genitales femeninos eran una versión menos evolucionada, todavía interna, de los genitales masculinos. El hecho de que sean hombres imperfectos, no del todo evolucionados, era un argumento imparable para limitar la participación política y ciudadana de las mujeres.

La clasificación binaria de los sexos es entonces construida por discursos y prácticas (médicas, religiosas, culturales, familiares, etc.) que seleccionan y manipulan los criterios de distinción de manera cultural. Según la filósofa y bióloga Anna Fausto-Sterling (2012), sin esta intervención intelectual de interpretación, los cromosomas, las hormonas y hasta los órganos genitales, son muy ambiguos. Hay mujeres con cromosomas XY y hombres que tienen naturalmente una tasa de testosterona menos elevada que muchas mujeres. Lo sexuado en el cuerpo humano no es binario; y es esto lo que permite a Fausto-Sterling hablar de un *continuum* cuyos polos femeninos y masculinos son dos horizontes entre «muchos otros cuerpos que mezclan elementos anatómicos atribuidos, de manera convencional, a los hombres y a las mujeres» (Fausto-Sterling, 2012: 52; traducción propia).

El hecho de que el sexo no exista fuera de nuestra manera cultural de interpretar subjetivamente la anatomía, explica que Laura Álvarez pueda reivindicar, en su contribución, su estatus de mujer con pene. Permite entender también que un

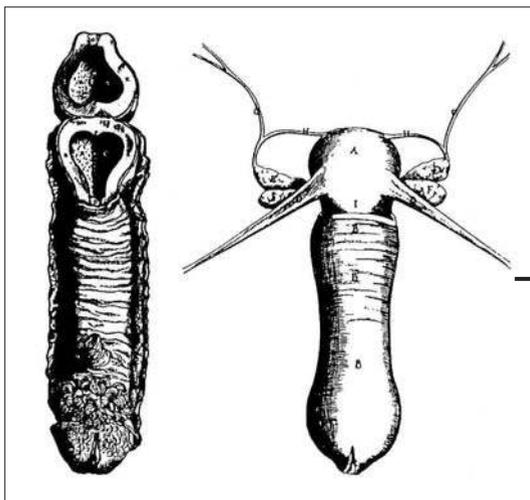


Figura 1 – A la izquierda: la vagina como pene, Vesalius, *Fabrica*, Siglo XVI. A la derecha, vagina y útero representados como pene y testículos internos, Vidus Vidius, *De anatome corporis humani* (1611)

Ilustraciones tomadas de Thomas Laqueur (1992: 82)

número creciente de personas intersexuadas (es decir, con genitales que presentan caracteres identificados a la vez como masculinos y femeninos) denuncian las operaciones realizadas, en Europa o Estados Unidos, sobre recién nacidos con genitales ambivalentes para asignar su cuerpo a uno de los dos sexos legítimos, sin preocuparse por su futura identificación sexual, ni tomar en cuenta que el hermafroditismo puede ser una opción identitaria. Interpelar los preconceptos a través de los cuales lo primero que hacemos cuando encontramos a alguien es clasificarle, al ojo, como hombre o mujer y medir su conformidad con lo que entendemos por allí, es la propuesta de la familia Galan cuando toma las calles de Bolivia con su vestimenta extravagante y su estética queer<sup>4</sup>. Narradas por la contribución de David Aruquipa, una de sus integrantes, sus performances transformistas visibilizan cuánto la clasificación binaria de los sexos no agota la complejidad y la ambivalencia de las experiencias vividas.

### 3. EL SEXO EN TANTO RELACIÓN SOCIAL

Ya que ni el sexo ni la sexualidad son una extensión de la naturaleza sino construcciones sociales, las definiciones de lo que es legítimo o no, lo que pertenece a la esfera privada o cae bajo el dominio de la Ley, resultan de los juegos de poder entre los proyectos de los Estados, la biomédica, los religiosos, los organismos internacionales, las familias, las organizaciones de la sociedad civil, etc. De la misma manera que las políticas a favor de la contracepción, la institucionalización

<sup>4</sup> Originaria del inglés, la palabra *queer* (que califica lo extraño, raro, torcido) es usada por militantes LGBT para auto-identificarse por contraste con las normas (hetero) sexuales dominantes (es decir, *straight*).

del transgenerismo, de las uniones homosexuales y la penalización de las discriminaciones en razón de la orientación sexual, atestiguan del desplazamiento del lugar de la moral en cuanto a la sexualidad. En las sociedades y las leyes de los países latinoamericanos, como en Europa y Estados Unidos, la evaluación moral de las relaciones entre las personas se ha ido substituyendo a la moral del acto (según su adecuación con las prácticas reproductivas). No obstante, las Iglesias siguen reprobando la masturbación, la sodomía y la homosexualidad —placeres estériles que pudieron ser penados por ley— y la violación de las mujeres, en cuanto acto heterosexual, sigue gozando de cierta indulgencia social. Recién desde 2013 y con la Ley 348, las violaciones entre cónyuges son penadas en Bolivia. A pesar de su carácter inconcluso, esta evolución moral se plasma en los estudios sociales sobre sexualidad, que prestan cada vez más atención a las interacciones entre los participantes y a las relaciones de poder —ligadas al sexo, a la edad, a la posición social, al origen étnico, etc.— que intervienen allí: ¿Quién toma la iniciativa? ¿Cuál es el margen de maniobra de cada involucrado?, etc. Estos juegos de poder se dan inclusive cuando la relación es mediada por Internet, o sea sin contacto carnal. Pensar el sexo como una relación social implica también la reflexividad de los estudiosos sobre la dimensión sexuada de sus interacciones (sexuales o sexualmente situadas) con sus interlocutores y su impacto sobre los modelos interpretativos que producimos; un ejercicio al que se presta, a su manera, Laura Álvarez cuando expone su interpretación del mundo indígena en el texto sobre la cumbre de descolonización y despatriarcalización.

Plasmada en el concepto de consentimiento, la libertad de decidir con quién y bajo qué condiciones uno tiene relaciones sexuales es central en la reivindicación de la sexualidad como un derecho desligado de la moral del acto. Este argumento permite, por ejemplo, a sus practicantes reclamar que el sadomasoquismo entre adultos voluntarios e informados, otrora percibido como intrínsecamente inmoral, sea reconocido como parte de la diversidad sexual. La cuestión del consentimiento es también central en los actuales debates sobre la prostitución, a la cual se refiere la intervención de Laura Álvarez que la presenta como una experiencia erótica e identitaria central en su trayectoria de mujer trans. Por supuesto, la idea de que una persona pueda decidir prostituirse y que esta decisión sea libre de coacciones, de presiones sociales, es ilusoria. En su sentido contractual, el consentimiento devuelve a un concepto liberal de la libertad individual que no resiste al examen de las relaciones de poder (Fraise, 2012). Pero eso no impide reconocer y analizar los márgenes de maniobras de las personas dentro de los sistemas de dominación, como nos invita a hacerlo el testimonio de Laura Álvarez. Más allá del debate estéril a favor o en contra de la prostitución, la reivindicación central de las organizaciones de trabajadoras y trabajadores sexuales como la ONAEM<sup>5</sup> en Bolivia frente a los Estados es: ¿Cuál sería el mejor marco legal para que las personas que no quieren dejar la prostitución puedan vender servicios sexuales en condiciones menos desfavorables? El impacto de las leyes y de las

---

<sup>5</sup> Organización Nacional de Activistas por la Emancipación de la Mujer (<http://onaem.org/web/>).

políticas públicas en la profundización del derecho de las personas a controlar su sexualidad es también crucial en los actuales debates sobre el aborto.

A la pregunta de saber si la legalización del aborto en Bolivia bastaría para garantizar a las mujeres el poder decidir si asumen o no una maternidad no deseada, el artículo de Virginie Rozée, Susanna Rance y Silvia Salinas responde de manera pesimista. Al interrogar los procesos de toma de decisión en cuanto a la maternidad y al aborto, su contribución muestra cómo la voluntad de las mujeres es anulada por su pareja y las familias de ambos. La imposibilidad de la negociación se da desde el engendramiento: las mujeres entrevistadas relatan la imposibilidad de imponer a los hombres reglas que permitieran evitar los embarazos, aun cuando ellas así lo quieren; una constatación que comparte el artículo de Céline Geffroy al describir la sexualidad conyugal femenina como avasallada por el deseo masculino. No obstante, son las mujeres quienes tienen que asumir en la práctica estas decisiones reproductivas y manejar solas las consecuencias. Por lo cual, escriben Rozée *et al.*, en este volumen:

En un contexto donde persisten las desigualdades y la violencia basada en el género, cuestionamos la eficacia de las tecnologías e inclusive de las leyes para garantizar el ejercicio del derecho a decidir.

Estas consideraciones coinciden con las conclusiones del análisis de Luc Boltanski (2016) para el contexto francés. Allí, la posibilidad de acceder a un aborto dentro de las estructuras médicas públicas parecería liberar la decisión de las gestantes de las prescripciones religiosas y sociales. Sin embargo, como lo muestra Boltanski, eso no significa una laicización o una mayor autonomía de las mujeres: desplaza los problemas en la intimidad del cuerpo de las gestantes, a quienes incumbe resolver los dilemas morales y la presión social. Si bien la legalización del aborto —como de cierta manera, a mis ojos, la reglamentación de la prostitución<sup>6</sup>— es necesaria para profundizar la autonomía de las mujeres y reducir la mortalidad ligada a prácticas precarias, no puede por sí sola neutralizar las múltiples presiones que pesan sobre la relación entre las mujeres y su sexualidad.

#### **4. NEGOCIANDO CON EL ESTADO PLURINACIONAL**

Hoy, las demandas sociales en cuanto a sexualidad tienen que negociar con el proyecto del Estado Plurinacional plasmado en la constitución de 2009. La dinámica de reconocimiento de derechos particulares y de mayor protección jurídica hacia las minorías desde las organizaciones internacionales ha favorecido tanto a los indígenas como a las personas transgéneros y homosexuales. En Bolivia, el viceministro de descolonización y su unidad de despatriarcalización son los encargados de la lucha contra «todas las discriminaciones» tanto sexistas, como racistas, trans y homofóbicas. Este mandato responde a la idea de que la

---

<sup>6</sup> Reglamentar la prostitución para proteger a las personas que la ejercen no es necesariamente equivalente a su profesionalización.

racialización y el patriarcado —y por extensión todas las relaciones de dominación y exclusión—, son una herencia de la colonización española y de la cristianización que se habrían infiltrado como un virus exógeno en las sociedades indígenas. El conversatorio, que reproducimos a continuación, entre David Aruquipa y Laura Álvarez sobre su participación, en cuanto integrantes del colectivo nacional LGBT, a la «Primera cumbre planetaria de descolonización, despatriarcalización, contra el racismo y toda forma de discriminación» atestigua, sin embargo, de los desfases existentes cuando se trata de definir lo que sería descolonizar la sexualidad. Al inspirarse en el concepto de dualidad complementaria como principio ordenador del mundo para pensar la pareja humana, el programa oficial tiende a naturalizar el binarismo y los roles sexuales. Mientras, para los militantes LGBT que se acogen a la deconstrucción feminista de la naturaleza de los sexos, descolonizar significa, al revés, liberar a las subjetividades y al pensamiento político de cualquier esencialismo.

Frente a los desencuentros, buscar antecedentes en las prácticas de las comunidades indígenas y de las sociedades del pasado constituye, para los militantes LGBT bolivianos, otra vía «descolonial» de reivindicar su inclusión ciudadana en el actual contexto político. Sin dirigirse directamente al debate político, es también lo que hace de cierta manera el artículo escrito por Alison Spedding con Helan Vichevich cuando interroga la brecha entre los preconceptos sobre la homosexualidad femenina y masculina en el mundo rural e indígena y lo que ocurre realmente en las comunidades de los valles tropicales de La Paz. Su etnografía desvela los mecanismos a través de los cuales las sociedades campesinas se adaptan a la homosexualidad. Es cierto que el recurso, cada vez más frecuente, a la etnografía y a la historia para legitimar o deslegitimar ciertas prácticas —la homosexualidad, el transgenerismo pero también el alquiler de vientre, las nuevas formas de familia y de parentalidad, etc.— conlleva el riesgo de volver a un cierto esencialismo. Partir de experiencias pasadas o exóticas para legitimar el aquí y el hoy hace eco a una concepción universalista de la naturaleza humana. Si bien esto permite legitimar lo que ya ha existido, puede, a la inversa, deslegitimar el surgimiento de prácticas y relaciones sociales hasta entonces inéditas. Es cierto también que las prácticas prehispánicas de homosexualidad y transgenerismo descritas por los cronistas coloniales y citadas en el debate sobre la «Primera Cumbre», eran ritualizadas, estrictamente controladas por sacerdotes. Por ende, tienen poco que ver con las reivindicaciones en términos de derechos y de libertad individuales de los actuales colectivos LGBT. Por la misma razón, Alison Spedding descarta la referencia al travestismo ritual para entender las prácticas sexuales de los yungueños. Sin embargo, los ejemplos de la historia y de otras experiencias sociales permiten recordar que ninguna forma de pensar<sup>7</sup>, y que ninguna norma, es natural e inamovible. Más allá de defender la idea de

<sup>7</sup> Como en su tiempo, la publicación de la obra *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935) de la antropóloga Margaret Mead interpelló al puritanismo norteamericano antes de ser usada por las feministas de los años 1960.

que la homosexualidad o el transgenerismo siempre han existido, la diversidad cultural sugiere que otras maneras de entender la diversidad sexual son posibles. Así, los trabajos de Laurence Hérault (2010) demuestran que, a diferencia de la biomedicina occidental, las sociedades indígenas de América han pensado el transgenerismo más como una cuestión social que de identidad personal. Frente a una persona trans, estas sociedades se preocupan por saber «¿Cuál es su estatus?» (es decir «que lugar puede ocupar») y no «¿Quién es ella?», y si hay algo que rectificar en ella. Esa actitud es exactamente la de los interlocutores de Alison Spedding y Helan Vichevich frente a los homosexuales de sus comunidades.

En conclusión, las normas en cuanto a sexualidad son un campo donde la tensión entre lo tradicional y lo inédito se actualiza sin cesar y los cambios se dan más por escalones que de manera lineal; basta con ver los recientes y violentos enfrentamientos que originó la institucionalización del matrimonio homosexual en 2013 (con derecho a adopción) en una sociedad aparentemente progresista como Francia, o las contradicciones entre la política oficial del Estado boliviano y la afirmación, en una publicación del Ministerio de Educación, que la contracepción arrebató a las mujeres sus decisiones sobre su sexualidad y su derecho al gozo<sup>8</sup>.

## Referencias citadas

- BOLTANSKI, L., 2016 – *La condición fetal. Una sociología del engendramiento y del aborto*, 448 pp.; Madrid: Editorial Akal.
- DELPHY, C., 1991 – Penser le genre : quels problèmes ? In: *Sexe et genre: de la hiérarchie entre les sexes* (M.-C. Hurtig, M. Kail & H. Rouch, eds.): 89-101; París: CNRS Éd.
- DORLIN, E., 2002 – Autopsie du sexe. *Les Temps Modernes*, **619** (3): 115-143.
- FAUSTO-ESTERLING, A., 2012 – *Sex/gender: Biology in a Social World*, 142 pp.; Nueva York: Routledge.
- FRAISSE, G., 2012 – Del consentimiento, 113 pp.; México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México.
- HÉRAULT, L., 2010 – De la transition transsexuelle aux rites transgenres amérindiens. In: *Les assises du corps transformé. Regards croisés sur le genre* (J. Mateu, M. Reynier & F. Violla, dir.): 47-56; Bordeaux: Les Études hospitalières Éditions.
- LAQUEUR, T., 1992 – *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, 355 pp.; París: Gallimard.
- MAINES, R. P., 2010 – *La tecnología del Orgasmo. La histeria, los vibradores y la satisfacción sexual de las mujeres*, 206 pp.; Barcelona: Editorial Milrazones.
- MEAD, M., 2002 [1935] – *Sex and Temperament: In Three Primitive Societies*, 350 pp.; Nueva York: Harper Collins.

---

<sup>8</sup> «Las políticas de control de la población y la natalidad, que arrebatan a las mujeres las decisiones sobre su vida reproductiva, su sexualidad y su derecho al gozo y la felicidad» (Ministerio de Educación, 2016: 29).

- MINISTERIO DE EDUCACIÓN, 2016 – *Unidad de Formación No. 13. Valores Espiritualidad y Religiones. Valores sociocomunitarios, religiones y cosmovisión*, 54 pp.; La Paz: PROFOCOM. Disponible en [http://profocom.minedu.gob.bo/index.php/material/material\\_subs\\_participante/1](http://profocom.minedu.gob.bo/index.php/material/material_subs_participante/1).
- RENNES, J. (dir.), 2016 – *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, 752 pp.; París: La découverte.
- WEEKS, J., 1998 – *Sexualidad*, 131 pp.; México, D.F.: Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México.



## En busca del placer... Una perspectiva de género

Céline Geffroy\*

### Resumen

El objetivo de este artículo es indagar sobre las condiciones de acceso al placer sexual, focalizando su análisis en la complejidad de las relaciones de género y generacionales, donde siguen prevaleciendo las relaciones de dominación, a partir de los resultados obtenidos de un trabajo de campo etnográfico en zonas rurales y urbanas de Cochabamba (Bolivia). Se hará un enfoque en la asociación entre las violencias domésticas y la sexualidad, enmarcada en este contexto patriarcal estatal y gubernamental. Finalmente, se reflexionará sobre cómo las mujeres encuentran caminos para expresar sus deseos y buscar formas de placer.

**Palabras clave:** *placer sexual, sexualidad, género, dominación masculina, violencia doméstica*

## À la recherche du plaisir... Une perspective de genre

### Résumé

À partir des résultats obtenus lors d'un travail de terrain en ethnographie dans des zones rurales de Cochabamba (Bolivie), cet article traite des conditions d'accès au plaisir sexuel, en mettant l'accent sur les complexités des relations de genre et générationnelles, où continuent de prévaloir les relations de domination. On insistera sur l'association entre les violences domestiques et la sexualité, prise dans un contexte patriarcal d'État et de gouvernement. Finalement, on portera l'analyse sur les moyens imaginés par les femmes pour exprimer leurs désirs et chercher d'autres formes de plaisir.

**Mots-clés :** *plaisir sexuel, sexualité, genre, domination masculine, violence domestique*

---

\* Investigadora asociada al Laboratorio de Antropología y de Psicología Cognitivas, Clínicas y Sociales (LAPCOS). Université de Côte d'Azur. E-mail: celinageffroy@gmail.com

## Searching for pleasure... A gender perspective

### Abstract

Based on an ethnography in rural and urban areas of Cochabamba, the goal of this article is to investigate the conditions of access to sexual pleasure, focusing analysis on the complexity of gender and generational relations where the relations of domination prevail. The article emphasizes association between domestic violence and sexuality, framed within this governmental context and patriarchal state. Finally, the analysis will focus on the biases experienced by women when expressing their desires and their search for other forms of pleasure.

**Keywords:** *sexual pleasure, sexuality, gender, male dominance, domestic violence*

El espasmo sexual es la sensación que procura más placer al ser humano —afirma Tiger (2003) en su libro sobre la búsqueda de los placeres—. Para Balandier (1984), la sexualidad es un hecho social total, ya que los actos sexuales abarcan una dimensión a la vez emocional, social, política, legal, étnica, generacional, fisiológica y hasta religiosa. Sin embargo, rodeados de misterios, de normas y de prohibiciones, la sexualidad y el placer son siempre temas difíciles de tratar, a diferencia de otras necesidades vitales como comer, beber o dormir... Aquí reside el interés por un estudio antropológico que aclare un aspecto tan esencial de la vida cotidiana poco estudiado, particularmente en el ámbito boliviano andino.

La elección de Bolivia no es neutra puesto que, como numerosos países emergentes, conoce, desde hace varios años, profundas transformaciones políticas, económicas y sociales, observables en tiempos muy breves. La noción misma de placer no escapa de estas mutaciones. Estos cambios están particularmente ligados al acceso masivo a la economía de mercado, a las migraciones internas, pero sobre todo internacionales, a la urbanización galopante (ella misma fruto de un modo de vida cambiante) y también a la influencia de las telenovelas. Entonces, dentro de este nuevo panorama, el acceso al placer está cambiando, particularmente entre las nuevas generaciones, sobre todo ciudadinas, que parecen vivir su sexualidad privilegiando el placer de ambos en la pareja.

A pesar de estos cambios, se plantea la hipótesis de que las discriminaciones sexistas y patriarcales hacia las mujeres, así como las restricciones y los tabúes, siguen afectando la manifestación y la percepción del placer, o por lo menos su exteriorización; la búsqueda de placer sexual no siempre tiene lugar dentro de un contexto de equilibrio entre los sexos. Según Joël Candau (2017), ciertas matrices culturales pueden inducir ciertas formas de felicidad mientras que otras no serían propicias para favorecerlas. Apoyándose en esta idea, se puede suponer que, en Bolivia, las relaciones machistas y patriarcales se traducen por una subordinación del placer femenino al placer masculino, o incluso su neutralización al controlar los cuerpos y el goce de las mujeres.

Este artículo se basa en una investigación etnográfica en curso, tanto en zonas rurales como urbanas y periurbanas de Cochabamba. Pondrá énfasis en las relaciones de género y generacionales (más precisamente focalizadas en la familia nuclear) en cuanto al acceso al placer sexual, desvelando la intensa correlación entre dominación, violencias domésticas y sexualidad. Dentro de este contexto, en la última parte, se darán algunas pistas para reflexionar sobre la proacción de las mujeres para buscar y manifestar sus placeres.

## 1. EL COMPORTAMIENTO HEDÓNICO DEL HUMANO: CONSIDERACIONES INICIALES ACERCA DE LA NOCIÓN DE PLACER

El placer es una percepción sensorial del mundo (o su anticipación), inmersa en un estado emocional físico o intelectual agradable y que se inscribe dentro de un marco culturalmente modulado (EASA, taller de estudio alrededor del placer, 2004). También se despliega dentro de un marco social como las relaciones sensoriales en general (Howes, 2003) y de un espacio temporal claramente delimitado. Existen normas y etiquetas que respetar en el mundo sensorial. Por lo tanto, no se puede sentir placer en cualquier lugar, ni como sea, ni con cualquiera. De cierta manera, el placer se controla. Como sucede con otras emociones, los placeres se esconden, son tabúes, son controlados o al contrario exhibidos, cantados, pintados o exaltados. Algunas sociedades consideran el placer como un fin último mientras que otras lo restringen a algunas ocasiones (por ejemplo, la Europa medieval cristiana condenó los placeres del tacto, la dimensión somatosensorial, en beneficio de placeres más intelectuales (Wunsch & Brenot, 2004: 6).

Investigadores como Spronk (2014), Bozon (1999) o Csordas (1990), y me inscribo dentro de esta perspectiva, sostienen que los actos, las relaciones y las significaciones sexuales son el fruto de una construcción y de transformaciones sociales. Juegan el papel de operadores de categorías sociales e identitarias. Sin embargo, Spronk (2014) añade que no se puede reducir la experiencia erótica a una sola relación simbólica económica, religiosa o política; es necesario introducir el concepto de conocimientos sensoriales encarnados para comprender las relaciones entre los significados sociales de la sexualidad y las sensaciones eróticas. Esta perspectiva demuestra que la significación social del sexo pasa por el cuerpo en su materialidad física, creando de esta manera un sentido particular del ser en relación con el mundo.

En el campo de los estudios andinos, los trabajos sobre el placer son prácticamente inexistentes, con la excepción de Suárez Saavedra (2013a; 2013b), de Sigl (2012) y de Carrasco Gutiérrez & Cavilán Vega (2014). Los primeros tratan de la sexualidad y particularmente de su historia en Bolivia. Aportan mucha información interesante sobre el placer sexual en este país, desde los tiempos precolombinos hasta el día de hoy. Lamentablemente, se presentan los datos de manera desordenada y sin cronología. Sin embargo, se abordan temas interesantes como el incesto, la violación, la prostitución, la homosexualidad femenina y masculina, los engaños...

Los otros dos trabajos abordan el erotismo, el placer y la sexualidad en los Andes chilenos y bolivianos. La investigación de Sigl analiza la importancia del humor en la definición del erotismo y de la sexualidad con relación a la fertilidad tanto agrícola como humana (Sigl, 2012: 60). Se basa en bailes donde intervienen personajes con sexualidad desbordante, ambigua, a veces travestis. En cuanto a Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega (2014), se ubican en una perspectiva particularmente interesante puesto que estudian íntimamente la sexualidad de mujeres de tres generaciones, buscando entender las continuidades en las representaciones, los cambios y las diferencias de género<sup>1</sup> con relación a la sexualidad.

Fuera de estos estudios, otras pistas pueden contribuir a analizar el placer entendido como parte de la sexualidad. No siempre es fácil distinguir la sexualidad del placer. Los dos acaban entremezclándose: la sexualidad permite la realización del placer y el placer tiene lugar dentro de la sexualidad. En este contexto se encuentra información que proviene de los informes de salud sexual y reproductiva (Castro Mantilla, 2008). Pero los trabajos más numerosos y que aportan mejor luz acerca de las concepciones sobre la sexualidad para explicar el orden social, cósmico y religioso son probablemente los que tratan de la religiosidad mediante metáforas (Harris, 1980; Platt, 1980; 2003; Grebe, 1981; Montes, 1986; Martínez, 1996; Albó, 1992; Van Kessel, 1993; Bastien, 1996), y más particularmente para el contexto aymara (Carrasco Gutiérrez, 2010; Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2006, 2009; Gavilán Vega, 2005).

En un trabajo anterior (Geffroy, 2013a), subrayé que los habitantes de los Andes bolivianos piensan que la Pachamama, la Tierra-Madre, está «excitada», es decir estimula a los vivos y que existe una fuerte correlación entre la fecundidad de la tierra y la sexualidad humana. También se muestra que los muertos quieren gozar de los placeres de la «vida». Esta relación entre sexualidad humana y no humana fue también puesta en evidencia por los estudios de Absi (2005).

Entre estos últimos trabajos, se encuentra un hilo conductor que abarca las relaciones de reciprocidad y de complementariedad cuando se evocan situaciones próximas a lo que llamaríamos placer en español (en quechua, no existe palabra equivalente). En esta perspectiva, se plantea que existe una estrecha relación entre la noción de placer —no necesariamente sexual— y la idea de armonía entre los humanos, el medioambiente, la naturaleza antropomorfizada. El placer viste entonces una dimensión relacional. Esta hipótesis encuentra también eco, por una parte, en las confidencias de las mujeres entrevistadas por Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega (2014), según quienes la actividad sexual busca, antes que todo, la consolidación de la familia al incitar al hombre a quedarse con su esposa e hijos (obviamente, aquí lo relacional se entiende en una perspectiva hegemónica); por otra parte, se manifiesta en la sexualidad, a menudo encarnada dentro de un sistema de creencias en la cosmovisión andina (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014: 474).

<sup>1</sup> Es decir, las relaciones sociales entre los géneros: la construcción social, cultural, histórica y relacional.

El concepto más amplio del Buen Vivir (que abarca por ende al placer), adoptado en la Constitución boliviana<sup>2</sup> como uno de los fundamentos de la sociedad, puede ayudar a comprender esta idea. Contiene las nociones de armonía, de equilibrio y de complementariedad. Sin embargo, cabe subrayar que, si bien los roles son complementarios, no significa que sean iguales. Este desequilibrio entre complementariedad e igualdad justamente permite postergar y legitimar cierta forma de dominación de género. Después de esta breve revisión de los estudios sobre el placer y la sexualidad, se indagará sobre la diferencia de acceso a diferentes formas de placer, en función del género.

## 2. EL DEBER DE PLACER: GÉNERO, VIOLENCIA, POCIONES MÁGICAS Y HUMOR

Dentro del fenómeno globalizado de hipersexualización de la sociedad que casi obliga al placer, Bolivia encontró cómo expresarse, en su propia vía, a menudo menos ostentatoria que en otras partes del mundo y que depende mucho del lugar de origen o de la posición en el ciclo vital del(de la) gozador(a). Sin embargo, esta tendencia no es tan fluida y encuentra diferentes obstáculos que exploraremos a continuación.

Cada vez más, se difunden objetos, píldoras, alimentos, imágenes que estimulan lo erótico. En zonas citadinas, por ejemplo, se elogian los beneficios de la pastilla T36 que promete una erección de 36 h, propicia a los excesos carnavalescos; el acceso a la pornografía (venta de CD en la calle) y el consumo de servicios sexuales —también en Internet— se democratizaron, aunque no se puede negar que el énfasis está puesto más bien en el placer masculino.

De manera menos visible, en las comunidades campesinas quechuas, los ancianos se quejan que los jóvenes adopten abiertamente nuevas prácticas amorosas, antes escondidas según ellos, como besarse o agarrarse de las manos públicamente. Existe una influencia de prácticas traídas del extranjero, de las películas y de la intervención de algunas ONG, a su vez generalmente financiadas por organismos externos y multilaterales, en materia de derechos sexuales y reproductivos que promocionan la igualdad entre hombres y mujeres en la sexualidad<sup>3</sup>. Además, en las últimas dos décadas se ha producido en Bolivia un fuerte proceso migratorio del campo a la ciudad que ha transformado significativamente los modos de vida y, por supuesto, las actitudes y prácticas amorosas y sexuales.

A pesar de estos numerosos cambios, persisten importantes tensiones entre —justamente— estas nuevas prácticas, los proyectos progresistas del gobierno

<sup>2</sup> Muy criticado por intelectuales decepcionados por su concretización (Silvia Rivera, 2015: [http://www.erbol.com.bo/noticia/politica/29092015/silvia\\_rivera\\_vivir\\_bien\\_palabra\\_hueca\\_que\\_no\\_se\\_cumple\\_para\\_nada](http://www.erbol.com.bo/noticia/politica/29092015/silvia_rivera_vivir_bien_palabra_hueca_que_no_se_cumple_para_nada); Jean-Pierre Lavaud 2015: <https://blogs.mediapart.fr/jean-pierre-lavaud>)

<sup>3</sup> Aunque lo contrario sea también válido: algunas agencias multilaterales ponen trabas a la libre decisión sobre la sexualidad y particularmente sobre el aborto, como USAID. Ver en este número el artículo de Rozée et al.

actual (por ejemplo, la Ley Integral para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia, 2013<sup>4</sup> y la Ley de Identidad de Género, 2016<sup>5</sup>), y la moral impuesta por las Iglesias católica y protestante.

## 2. 1. Violencia, dominación y sexualidad: ¿un placer diferenciado por género?

El medio social y cultural influencia la búsqueda del placer. Esta búsqueda puede tener una forma «cooperativa» (no dejar nadie al borde del placer) o puede contenerlo (o incluso prohibirlo), culpabilizando tanto a la gozadora como al gozador. La sociedad andina parece haberse decidido por esta segunda vía y se privilegia una posición «egoísta» (por ejemplo, solo importa el placer masculino). Sin embargo, es necesario matizar esta posición. Es cierto que bajo la presión de los nuevos modos de vida urbanos, los jóvenes cambian de actitud y las mujeres afirman cada vez más su derecho al placer. Parece, como se mostrará más adelante, que las mujeres ancianas de origen rural pueden reivindicar cierto acceso al placer, cuando la menopausia —librándolas de la maternidad y de las obligaciones que la acompañan— les otorga ciertas libertades antes negadas (como ir solas a la chichería, reír abiertamente sobre el sexo y, según algunos testimonios, hasta buscar el goce en la relación sexual). Es como si experimentaran una suerte de masculinización.

Numerosas mujeres que todavía no alcanzan estas libertades viven una sexualidad donde el placer es tabú en el sentido que no se habla de él y que reviste una dimensión moral, generalmente negativa. Se controlan los cuerpos. Esta idea no es nueva. Foucault (1976) ya había mostrado la relación entre la sexualidad y la vida moral y ética de los individuos. La sociedad occidental, decía, organizó un nuevo tipo de poder, el biopoder, que se ejerce sobre la vida y los cuerpos de la población. Lo que es particularmente evidente, en la sociedad boliviana, en las manifestaciones de pudibundez traídas por la Contrarreforma española que marcó fuertemente las prohibiciones sexuales.

La búsqueda del placer puede llevar a situaciones azarosas y hasta de violencia, ya sea física o más sutil y tal vez más nociva todavía bajo la forma de relaciones de fuerzas psicológicas, desde el machismo, el patriarcado, las humillaciones pero también las violencias conyugales —sexuales o no—, las violaciones, los incestos, la imposición del placer masculino en detrimento del goce de la mujer... Obviamente, estas formas de dominación no garantizan el acceso a un placer equivalente entre los géneros. Diamond (2000) defiende que el placer es la motivación primera del acto sexual, pero uno se puede preguntar si la felicidad sexual femenina representa una meta en la sociedad andina (puesto que la búsqueda del placer femenino es una noción fuertemente cultural que no

<sup>4</sup> <http://www.migracion.gob.bo/upload/l348.pdf>

<sup>5</sup> <https://sistemas.mre.gov.br/kitweb/datafiles/SantaCruz/pt-br/file/bolivia%20-%20ley%20807%20-%20ley%20de%20identidad%20de%20género%20-%202022%20mai%2016.pdf>

siempre existió). Por cierto, según las confidencias que se recogieron de mujeres campesinas o ciudadanas, corroboradas por los estudios en el Alto de Camacho *et al.* (1997: 32), no todas gozan físicamente durante la relación sexual y probablemente no sea su meta. Ellas sienten que el coito es no solamente una obligación y una estrategia para tener paz en su matrimonio, pero también una forma de violencia o de depredación, pues tienen la sensación que les quitaron una parte de sí.

Se escribió mucho sobre la violencia de género en los Andes (por ejemplo, Harvey & Gow, 1994). Aquí, entenderemos por violencia contra las mujeres todo acto sexista que tiene o que podría tener por resultado un daño o un sufrimiento físico, sexual, psicológico, emocional, sea que ocurra en el campo público o privado. Notemos que no existe en quechua un vocablo que corresponda precisamente a la noción de violencia tal como se emplea en la sociedad occidental moderna. En cambio, se encuentra en el primer diccionario quechua de Holguín (2007 [1608]), la entrada «Violar doncella» que se traduce por *Huarmicta ppaquini hutcuni chancani, ccacuni* y también «Violadada», *Chancasca ppaquiscca hutcuscca*. Lo que muestra que la práctica tenía suficiente importancia como para ser reportada en un diccionario. Esta definición subraya también que no se castigaban moralmente las violaciones de mujeres que ya no eran doncellas —por definición puras y vírgenes—. Esto sigue de actualidad en vista de la recurrencia de las violaciones, particularmente las incestuosas, que quedan impunes.

Parece prudente dividir los actos violentos en la sexualidad en dos categorías de diferentes grados. La primera agrupa los casos extremadamente violentos, tales como los feminicidios o las violaciones y la segunda, prácticas y gestos agresivos o de una violencia menos visible<sup>6</sup>. Veamos algunos espacios donde se ejerce esta violencia/agresividad por orden de intensidad.

Previamente, cabe destacar que Bolivia ocupa el segundo lugar en América Latina en términos de número de casos y de denuncias de violencia sexual hacia las mujeres, niñas y adolescentes<sup>7</sup> y la primera en lo que concierne a la violencia hacia la mujer<sup>8</sup>. A esta constatación, cabe añadir que, tanto en zona urbana como en situación rural, se recogieron varios testimonios sobre experiencias de violaciones incestuosas, también documentadas por Suárez Saavedra (2013a; 2013b). Durante la investigación llevada a cabo en El Alto, en 1996, por Camacho *et al.* (1997: 48-49), un 85% de las mujeres entrevistadas declararon haber sufrido un abuso sexual o verbal y de ellas, la tercera parte fue forzada por su pareja a tener relaciones sexuales mediante el uso de la violencia (Camacho *et al.*, 1997: 36).

<sup>6</sup> Lamentablemente, las violencias no son únicamente de índole sexual. Penelope Harvey & Peter Gow (1994) describen las múltiples formas de violencia sufridas por las mujeres de la ciudad de El Alto, como las humillaciones, las privaciones de recursos (dinero o movilidad), entre otras.

<sup>7</sup> Ver por ejemplo : [http://internacional.elpais.com/internacional/2014/08/24/actualidad/1408917187\\_424590.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2014/08/24/actualidad/1408917187_424590.html)

<sup>8</sup> Ver por ejemplo: [http://internacional.elpais.com/internacional/2014/08/24/actualidad/1408917187\\_424590.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2014/08/24/actualidad/1408917187_424590.html)

Fuera de la esfera doméstica, las violaciones son muy frecuentes en numerosas instituciones públicas<sup>9</sup>.

Una forma de violencia de menor intensidad es particularmente notable en la reproducción de la dominación masculina especialmente mediante el machismo, el patriarcado y las diversas instituciones que la reproducen, omnipresentes en todas las esferas de la sociedad, incluyendo las Iglesias y el Estado. En *¿Somos machistas los cochabambinos?* Ewel Rengel (1998) analiza las influencias de los estereotipos de género en la sociedad boliviana y en particular las contradicciones inherentes al machismo. En efecto, se espera que los hombres velen por el bienestar de sus familias y a la misma vez que afirmen su masculinidad, a menudo mediante conductas sexuales irresponsables y hasta violentas, mientras que enmascaran sus vulnerabilidades emocionales y físicas.

Uno de los factores que legitiman estas relaciones de dominación es la violencia hacia las mujeres por parte de los dirigentes políticos, lo que tiene un efecto devastador. Desde su llegada al poder, el presidente boliviano, Evo Morales, recurre sin cesar a bromas groseras, denigrantes, machistas y de carácter sexual hacia las mujeres. Por ejemplo, preguntó varias veces a mujeres que manejan máquinas perforadoras en campos petroleros si se «dejaban perforar»; en otras oportunidades se jactó de embarazar a todas las mujeres de los pueblos que visita; otra vez, aconsejó a los chicos que hayan embarazado a chicas muy jóvenes refugiarse en el servicio militar donde encontrarían cobijo. El hecho de que uno de los hombres más influyentes del país pueda permitirse tales comentarios, infringiendo las leyes y la Constitución, es significativo de una cierta forma de tolerancia. Esta benevolencia, a veces, hace sonreír a la clase política sin provocar réplicas importantes y organizadas, salvo desde algunos sectores de la sociedad, como intelectuales y feministas.

Las relaciones domésticas son también a menudo el teatro de violencia. Forma parte de la experiencia sexual de las mujeres andinas (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014: 471). Se arraiga en las relaciones de género y de jerarquía que las mujeres incorporaron desde su más tierna edad cuando admiten que se tiene que respetar a los mayores así como a los hombres cuyo deber, a su vez, es protegerlas. La estabilidad de su relación conyugal depende de esta jerarquía. En este contexto, los hermanos mayores tienen derecho de pegar a sus hermanitas (Harvey & Gow, 1994: 69).

Es muy común que las mujeres jóvenes experimenten una violación durante sus primeras relaciones sexuales (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014). Después de su matrimonio, la violencia sexual sigue, particularmente cuando el hombre se encuentra borracho, cuando vuelve a casa después de una ausencia prolongada y también durante el embarazo (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014: 471). Los maridos controlan a las mujeres; las acusan de engañarlos o de buscar amantes cuando no desean relaciones sexuales, cuando llevan nueva ropa, cuando ríen

<sup>9</sup> Ver por ejemplo el caso de la mujer que fue violada por diputados en 2013: [http://www.huffingtonpost.es/2013/01/18/las-camaras-graban-como-u\\_n\\_2504764.html](http://www.huffingtonpost.es/2013/01/18/las-camaras-graban-como-u_n_2504764.html)

con otros hombres, cuando no respetan cierta proximidad, cuando miran a los ojos, cuando se lavan el cabello (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014: 472). Entonces se manifiestan los celos, considerados por las mujeres como uno de los mayores problemas de pareja que se exteriorizan, a menudo, a través de formas violentas.

Otra forma de violencia sufrida por las mujeres entrevistadas concierne a las relaciones sexuales en estado de ebriedad y que pueden tener desenlaces patéticos: «Hay mujeres que no saben a quién acusar de ser el padre del bebé», me decía una habitante de Qhoari. En efecto, en esta región, es común que las jóvenes beban durante las fiestas comunitarias y luego se embaracen contra su voluntad (puesto que a veces ni recuerdan quién es el autor de los hechos). Durante un trabajo de investigación previo (Geffroy, 2013a), percibí —aunque no desarrollé el tema— que el hombre borracho actúa de manera violenta no por la magia de una mano invisible, sino más bien porque busca la ebriedad para realizar estos actos más fácilmente. Creo que existe una intencionalidad en el gesto del beber y que, aunque no lo formulen verbalmente, los hombres ebrios tienen alguna consciencia de lo que hacen. Lo que se sugiere es que el culpable de una violación puede haber bebido justamente para poder violar. Además, en la frase mencionada por esta interlocutora, se percibe una noción de confrontación al querer acusar a un hombre de un embarazo.

Tanto Harvey & Gow (1994) como Paulson & Bailey (2003) se sorprenden que, aun conociendo sus derechos, las mujeres acepten las situaciones violentas por costumbre, por miedo, e incluso consideren que la violencia que padecen es normal. No piensan que sus maridos sean directamente responsables, incluso en casos extremos (Harvey & Gow, 1994: 67). Entonces, es necesario interrogarse sobre las razones que impiden a las mujeres cuestionar su situación. ¿Cuál es el grado de violencia que están preparadas a aceptar por parte de sus esposos? Tanto Harvey & Gow como Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega (2014: 472) afirman que esta confrontación es percibida por ellas como una consecuencia desagradable del matrimonio pero necesaria para favorecer la estabilidad de la familia y que el sexo, aun en condiciones violentas, es parte de las obligaciones matrimoniales.

Asimismo, la búsqueda del placer privilegia al del hombre en detrimento, o incluso en la negación o hasta prohibición de aquel de la mujer. Se debe a que el derecho al placer sexual es una construcción social y, por lo tanto, es rígidamente controlado (cf. lo antes mencionado sobre el biopoder según Foucault); este hecho tiene una fuerte incidencia sobre el comportamiento sexual. En la región andina boliviana, hombres y mujeres no siempre aceptan la expresión del goce de la mujer. A menudo, el hombre desea guardar el control sobre el cuerpo de la mujer (no solamente en el placer sino también en todo el campo de la sexualidad). Por ejemplo, las campañas de esterilización son a veces conflictivas, así como la planificación familiar, puesto que numerosos hombres imaginan que sus mujeres aprovecharán lo aprendido para engañarlos luego (cf. Rozée *et al.*, en este mismo volumen). Otros testimonios masculinos (Camacho *et al.*, 1997) insisten sobre su deseo de que sus mujeres se comporten «como monjas» durante el acto sexual, sin ninguna iniciativa, bajo pena de sentirse humillados y celosos.

Cabe resaltar que, según el estudio de Camacho *et al.* (1997), en la ciudad de El Alto, la mayoría de las mujeres afirman no sentir placer en la relación, citando la vergüenza, el miedo de los embarazos no deseados y la violencia como factores limitantes (Camacho *et al.*, 1997: 32). Las dos terceras partes de las mujeres interrogadas dejan a sus esposos tomar las iniciativas sexuales. Por el contrario, los hombres confiesan un sentido más importante del control y de la satisfacción en sus experiencias sexuales que las mujeres: expresan más fácilmente lo que les gusta o no en la relación sexual (Camacho *et al.*, 1997: 33). Estos desfases en el acceso al placer alientan a los hombres a buscar la satisfacción sexual en relaciones extramaritales, ganando de paso cierto *status* ante sus pares (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014: 489). No hay que confundir la sexualidad matrimonial reproductiva con la sexualidad recreativa.

En la ciudad de Cochabamba, las mujeres de la clase media indicaron en el mismo estudio que las buenas esposas no deberían expresar su deseo sexual ni mostrar sus habilidades (Camacho *et al.*, 1997: 34-35). Según una encuesta realizada entre las aymaras del norte de Chile (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014), como se ha mencionado anteriormente, las mujeres aceptan las relaciones sexuales para retener a sus maridos —quienes, en el caso contrario, podrían buscar amantes— y preservar de esta manera el equilibrio familiar, tan importante en la sociedad andina donde el divorcio sigue visto como un fracaso y es fuente de oprobio, mientras se percibe a las mujeres solteras como desprotegidas. Entonces, para ellas, una vida sexual activa equivale a alentar a su esposo a quedarse al lado de su familia. Por lo tanto, hay que agradecer al hombre, hacer que se sienta feliz. Durante las relaciones sexuales, las mujeres juegan más fácilmente un papel pasivo, de receptoras, en las reglas de una actitud sumisa aprendida en la niñez, socialmente y culturalmente establecidas (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014: 471). Si bien algunas reconocen que pueden sentir placer, siempre enfatizan la primacía de la familia y de su reproducción al tener una relación sexual.

Me pregunto entonces si las constricciones morales y psicológicas, particularmente fuera de la relación matrimonial estable, especialmente en el caso de jóvenes que todavía no son concubinos o entre amantes, no representarían un freno para aceptar la sensación física del placer. Asimismo, en el momento del coito, el miedo al embarazo probablemente no sea propicio para favorecer un placer sexual intenso, así como los encuentros para copular a escondidas, en los matorrales y en el frío.

En suma, dentro del contexto cultural andino, la sexualidad femenina está canalizada hacia la conyugalidad y la procreación; la búsqueda del placer femenino *per se* es reprimida.

La construcción social de la sexualidad masculina como depredación se expresa mediante cierta agresividad en los rituales de seducción. Existe en el rapto de mujeres, el *suwanaku*, y en particular cuando ocurre por la fuerza —lo que no siempre es el caso (Geffroy, 2013a)—, cuando los enamorados se insultan o se tiran piedras (Harvey & Gow, 1994), durante los bailes rituales donde los jóvenes se desafían mediante coplas o físicamente hasta hacerse caer: una manera de

acercar los sexos y favorecer tanto la fecundidad humana como la fertilidad de la naturaleza antropomorfizada (Van den Berg, 1989: 63; Sigl, 2012: 57).

Finalmente, la dominación de género puede manifestarse en la utilización de la sexualidad como forma de castigo. No es raro descubrir en las comunidades andinas la existencia de humillaciones para aquellos quienes, por ejemplo, pegan a sus mujeres estando borrachos, aquellos que faltan el respeto a sus padres o a los representantes políticos. Se les obliga a disfrazarse de mujer (Harvey & Gow, 1994: 68). Aquello parece demostrar que la sexualidad elevada como arma de punición comporta en sí los gérmenes de la agresividad y de cierta forma de violencia además de un menosprecio intrínseco hacia el género femenino.

Estas actitudes se interiorizan desde el nacimiento y luego se transmiten por la familia, por la escuela, las Iglesias y por los medios de comunicación. Vimos que, aun cuando las mujeres conocen sus derechos, por costumbre o por miedo, consideran que la violencia que sufren es normal.

A pesar de estas limitantes, como numerosos estudios de género lo subrayaron, las mujeres no son forzosamente meras actrices pasivas de imposiciones masculinas (Querrien & Selim, 2015; Absi, 2011 quien subraya que las prostitutas pueden utilizar la sexualidad mercantil para subvertir la dominación masculina). Imaginan vías que les permitan conocer cierta forma de realización personal en la relación sexual y lo que abarca. Placer que consiste, en primer lugar en asegurar la reproducción familiar y que se concretiza, entre otros aspectos, mediante el humor y ciertas transgresiones como tener un amante, o aprovechar el placer después de la menopausia o volverse viudas, cuando los hijos ya se fueron de casa.

### 3. OTRAS VÍAS DE PLACER: LAS RESPUESTAS FEMENINAS

Entonces, si las mujeres pretenden no sentir placer en el momento de la relación sexual, ¿cómo explicar esta abundancia de objetos (fabricados tanto por mujeres como por hombres) que presentan atributos sexuales exagerados, de recetas (el «cardan caldito» de testículos de toro —también empleado contra la resaca— o también el consumo de mariscos), de polvos, de amuletos, de perfumes, de algunas plantas como la *maca* (*Lepidium meyenii*) conocida como el «Viagra andino», la *papalisa*, este pequeño tubérculo color fucsia y amarillo, de piedras, de lanas de colores, de perfumes con nombres intrigantes tales como *Sígame*, *sígame* o también de velas para exaltar la libido? (fig. 1). Estos artefactos se encuentran en La Paz, en la calle Sagarnaga (también conocida como «calle de las brujas») como en numerosos otros mercados del país, donde se venden en corredores enteros con olores y colores tan particulares.



Figura 1 – Perfumes, pociones y velas (con los rezos a recitar) utilizados en la magia para el amor

© Céline Geffroy, 2016

Pueden haber varias explicaciones para elucidar esta cuestión. Tal vez, justamente buscan en estos amuletos y recetas el poder de encontrar el placer que, potencialmente, sienten que podría volverse alcanzable. Tal vez sea para atrapar al hombre al darle placer, lo que, se vio, es una de las metas de las relaciones sexuales... Asimismo, cabe destacar que el placer sexual parece variar en función del ciclo vital. Así, las mujeres más ancianas entrevistadas por Carrasco Gutiérrez y Gavilán Vega reconocieron que la sexualidad es el fruto de un aprendizaje común con el marido, algunas admitiendo incluso que buscan la satisfacción en la relación sexual (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2014: 471).

Asimismo, se cree percibir en los testimonios cierta forma de regocijo ligado al humor —lo que Sigl (2012) también describió precisamente— alrededor de la sexualidad. Encontramos objetos con representaciones sexuales que hacen reír sobre todo a las mayores, como los vasos malcriados que representan las partes genitales tanto de hombres (fig. 2) como de mujeres (fig. 3). También ríen de las bromas con carácter sexual que hacen algunos bailarines en el carnaval o en las festividades de Todos Santos. Las burlas públicas sobre las pobres prestaciones sexuales o sobre el tamaño ridículo del pene son pléoras en las coplas



Figura 2 – Vaso malcriado con pene hueco para que las mujeres puedan beber directamente del sexo masculino

© Céline Geffroy, 2014



Figura 3 – Vaso malcriado con genitales femeninos huecos para dejar fluir las bebidas. Se toma entonces de la vagina de la mujer

© Céline Geffroy, 2014

tanto de Carnaval como durante algunos rituales de Todos Santos (Geffroy, 2013b) y solo tienen competencia en las bromas de connotaciones sexuales que suelen hacer las mujeres de edad avanzada cuando se encuentran entre sí. Estas burlas, abiertas, sin piedad, parecen un exutorio a las tensiones acumuladas. El humor alrededor del placer manifiesto o escondido supone desplazar el placer físico *per se* al ámbito del discurso entre personas no implicadas en el coito (entre mujeres) y postergarlo en el tiempo. Esta actitud permite reírse de la sexualidad aun cuando puede tornarse en un factor de violencia.

Aunque no siempre admiten un placer físico compartido en su unión matrimonial, algunas mujeres aseguraron mantener relaciones satisfactorias con amantes. Se puede suponer que se sienten más a sus anchas fuera de la ebriedad para sentir placer y que con la transgresión aparece también el placer. Podemos ir más allá de esta suposición conjeturando que, una vez consolidada la familia, las mujeres como los hombres buscan fuentes de placer en relaciones extraconyugales.

## CONCLUSIÓN

El placer sexual en Bolivia no se experimenta al margen de un mundo globalizado cada vez más erotizado. Sin embargo, los tabúes, las normas, las prohibiciones (y lo permitido) están intensamente marcados por el poder del machismo y del patriarcado. En este artículo, se buscó analizar estas relaciones de autoridad de manera más precisa dentro de la institución familiar.

En este contexto, se intentó proponer algunas pistas para analizar la diferencia de acceso al placer en función del género. La situación de las mujeres no es nada

envidiable. Sufren, a menudo, las consecuencias de un placer masculino egoísta y descontrolado y son víctimas de relaciones sobre su cuerpo y sus emociones.

A pesar de estos múltiples obstáculos, a su manera, las mujeres logran afirmar sus deseos y encontrar cómo experimentar ciertas formas de placer. Otorgar mayor permisividad y aceptar la igualdad ante el placer, aunque cada uno a su manera, favorecerá un bienestar compartido y, por lo tanto, probablemente multiplicado. En efecto, la puesta en subordinación y/o al borde del placer de la mitad de la población puede volverse nefasta cuando se sabe que nuestro sistema hedónico juega un papel en la regulación de los comportamientos y que las últimas investigaciones, tanto en ciencias sociales como en ciencias de la vida, resaltan la importancia de la felicidad y del placer sobre la salud mental y física de los individuos.

## Referencias citadas

- ABSI, P., 2005 – *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*, 339 pp.; La Paz: PIEB, IFEA, IRD, Embajada de Francia en La Paz.
- ABSI, P., 2011 – De la transgresión a la subversión. El valor del dinero en los prostíbulos de Bolivia. In: *Capitalismo y Pornología. La producción de los cuerpos sexuados* (J. Pavez & L. Kraushaar, eds.): 379-403; San Pedro de Atacama: Quilqa, Universidad Católica del Norte.
- ALBÓ, X., 1992 – La experiencia religiosa aymara. In: *Rostros Indios de Dios* (M. Marzal, coord.): 81-130; La Paz: Hisbol.
- BALANDIER, G., 1984 – Le sexuel et le social. *Lecture anthropologique. Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 76: 5-19; París: Les Presses universitaires de France.
- BASTIEN, J. W., 1996 – *La montaña del Cóndor. Metáfora y Ritual en un Ayllu Andino*, 253 pp.; La Paz: Hisbol.
- BOZON, M., 1999 – Les significations sociales des actes sexuels. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 128: 3-23.
- CAMACHO, A., RUEDA, J., ORDOÑEZ, E. & LÓPEZ, R., 1997 – *Las mujeres de El Alto se descubren a sí mismas: impacto de la regulación de la fecundidad sobre la estabilidad de la pareja, la sexualidad y la calidad de vida*; La Paz: Family Health International: Bolivia Field Office.
- CANDAU, J., 2017 – The Theuth effect. What does culture do to our brains? *UNESCO Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)* (en prensa).
- CARRASCO GUTIÉRREZ, A. M., 2010 – Paradigmas éticos y morales en la construcción de la sexualidad de hombres y mujeres indígenas y no indígenas en el norte de Chile. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 1: 108-126.
- CARRASCO GUTIÉRREZ, A. M. & GAVILÁN VEGA, V. T., 2006 – Sexualidad y género: La unidad de lo femenino y lo masculino como símbolos de reproducción y fertilidad entre los Aymará del norte de Chile In: *Imaginario, Identidades e Historias. Miradas desde la Antropología del Género* (L. Rebolledo, P. Tomic & E. Garduño, comps.): 169-186; México: Universidad Autónoma de Baja California.

- CARRASCO GUTIÉRREZ, A. M. & GAVILÁN VEGA, V. T., 2009 – Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 41: 83-100.
- CARRASCO GUTIÉRREZ, A. M. & GAVILÁN VEGA, V. T., 2014 – Significados y prácticas de la sexualidad en tres generaciones de mujeres aymaras del norte de Chile. *Interciencia*, Vol. 39 n.º 7: 468-475.
- CASTRO MANTILLA, M. D., 2008 – Los determinantes socioculturales en la salud sexual y reproductiva de mujeres indígenas. *Revista Umbrales en Ciencias Sociales*, n.º 18: 203-235.
- CSORDAS, T., 1990 – Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18: 5-47.
- DIAMOND, J., 2000 – *Le troisième chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*, 466 pp.; París: Gallimard.
- EWEL RENGEL, R., 1998 – *¿Somos machistas los cochabambinos?*, 177 pp.; Cochabamba: Odec.
- FOUCAULT, M., 1976 – *Histoire de la sexualité. Tome 1: La volonté de savoir*; París: Gallimard.
- GAVILÁN VEGA, V. T., 2005 – Representaciones del cuerpo e identidad étnica en la población indígena del norte de Chile. *Estudios Atacameños*, 30: 135-148.
- GEFFROY, C., 2013a – Boire avec les morts et la Pachamama. Une anthropologie de l'ivresse rituelle et festive dans les Andes boliviennes; Niza: Universidad de Nice Sophia-Antipolis. Laboratorio de Antropología y de Psicología Cognitivas (LAPCOS). Tesis doctoral inédita escrita bajo la dirección del Profesor Joël Candau.
- GEFFROY, C., 2013b – La sensualidad de la wallunk'a. Diálogo con los muertos y rituales de fertilidad. *Arqueoantropológicas*, n.º 2: 79-96; Cochabamba, Bolivia: Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas (INIAM) del Museo Arqueológico-Universidad Mayor de San Simón (UMSS).
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D., 2007 [1608] – *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>)
- GREBE, M., 1981 – Cosmovisión aymara. *Revista Santiago*, 1: 61-79.
- HARRIS, O., 1980 – The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes. In: *Nature, Culture and Gender* (C. Macormarck & M. Strathern, eds.): 70-94; Cambridge: Cambridge University Press.
- HARVEY, P. & GOW, P., 1994 – *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*, 197 pp.; Londres: Routledge.
- HOWES, D., 2003 – *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, xxvi + 283 pp.; Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MARTÍNEZ, G., 1996 – Saxra (diablo)/Pachamama, Música, Tejido, Calendario e Identidad entre los Jalq'a. In: *Cosmología y Música en los Andes* (M. Bauman, ed.): 283-310; Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- MONTES, F., 1986 – *La Máscara de Piedra. Simbolismo y Personalidad Aymaras en la Historia*; La Paz: Quipus.
- PAULSON, S. & BAILEY, P., 2003 – Culturally Constructed Relationships Shape Sexual and Reproductive Health in Bolivia. *Culture, Health & Sexuality*, Vol. 5, n.º 6: 483-498; Taylor & Francis, Ltd. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4005380>
- PLATT, T., 1980 – Espejos y maíz. El concepto de Yanantín entre los Macha de Bolivia. In: *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (E. Mayer & R. Bolton, eds.): 139-182; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- PLATT, T., 2003 – El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños*, **22**: 127-155.
- QUERRIEN, A. & SELIM, M., 2015 – *La libération des femmes : une plus-value mondiale*, 273 pp.; París: L'Harmattan.
- SIGL, E., 2012 – Erotismo, sexualidad y humor en las danzas del Altiplano boliviano. «Maguaré», **26 (2)**: 51-86. Número temático dedicado a Ritos y Juegos.  
<http://www.bdigital.unal.edu.co/36834/#sthash.ih4wSXFw.dpuf> Maguaré
- SPRONK, R., 2014 – Sexuality and subjectivity: erotic practices and the question of bodily sensations. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, **22 (1)**: 3-21. © 2014 European Association of Social Anthropologists 3, doi:10.1111/1469-8676.12055.
- SUÁREZ SAAVEDRA, F., 2013a – *El placer de los placeres. Historia de la sexualidad en Bolivia, Tomo I desde la época prehispánica hasta fines de la Colonia*, 302 pp.; Sucre: sin editor.
- SUÁREZ SAAVEDRA, F., 2013b – *El gozo de los gozos. Historia de la sexualidad en Bolivia. Tomo II: desde inicios de la republica hasta nuestros días*, 240 pp.; Sucre: sin editor.
- TIGER, L., 2003 – *À la recherche des plaisirs*, 439 pp.; París: Petite Bibliothèque Payot.
- VAN DEN BERG, J., 1989 – 'La tierra no da así no más'. *Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*, xviii + 291 pp.; Amsterdam: CEDLA.
- VAN KESSEL, J., 1993 – *Pachamama, La Virgina: La que Creó el Mundo y Fundó el Pueblo*, 43 pp.; Puno: CIDA.
- WUNSCH, S. & BRENOT, P., 2004 – Les fondements neurobiologiques de la sexualité. Neurobiologie du plaisir. *Revue Européenne de Sexologie; Sexologies*, **(XIII)**, **50** : 4-16.

**Página web sobre la noción de placer**

*workshop EASA* <http://www.easaonline.org/downloads/easa04/ws6.pdf>

## Causas públicas, historias privadas: los derechos reproductivos y el aborto en Bolivia

Virginie Rozée\*

Susanna Rance\*\*

Silvia Salinas Mulder\*\*\*

### Resumen

El artículo reflexiona en torno a elementos que afectan la decisión de las mujeres acerca de la reproducción y del aborto. Contribuye a los debates sobre políticas, campañas activistas y el Código Penal boliviano, en un contexto en el que las desigualdades y la violencia basada en el género ponen desafíos a la eficacia de las tecnologías y las leyes para garantizar el ejercicio del derecho a decidir. Las autoras analizan experiencias narradas por las mujeres en dos investigaciones en La Paz y El Alto, y consideran interpretaciones de la participación de los hombres y enfoques desde las masculinidades. El artículo examina diversas situaciones ligadas al aborto que ilustran la complejidad para las mujeres de decidir sobre las cuestiones reproductivas, solas o con la participación de la pareja y de otras personas.

**Palabras clave:** *derechos reproductivos, aborto, género, Bolivia, autonomía, masculinidades*

### Causes publiques, histoires privées : les droits reproductifs et l'avortement en Bolivie

#### Résumé

L'article propose des réflexions sur les éléments qui affectent la décision des femmes concernant leur reproduction et l'avortement. Il contribue aux débats autour des politiques, des campagnes militantes

---

\* Socióloga. Institut National d'Études Démographiques (INED), 133 bd Davout, 75980 Paris, cedex 20, Francia. Email: virginie.rozee@ined.fr

\*\* Socióloga. Institute for Health and Human Development, University of East London, Stratford Campus, Water Lane, London E15 4LZ, Reino Unido. Email: s.rance@uel.ac.uk

\*\*\* Antropóloga. Consultora e investigadora independiente: Achumani Bajo, calle 1 Nr. 100, La Paz, Bolivia. Email: ssalinasmu@hotmail.es

et du Code Pénal bolivien, dans un contexte où les inégalités et la violence basée sur le genre défient l'efficacité des technologies et des lois qui permettent le libre droit de décider. Les auteurs analysent les expériences racontées par des femmes dans deux études réalisées à La Paz et à El Alto, et considèrent différentes interprétations de la participation des hommes et approches du champ des masculinités. L'article analyse diverses situations liées à l'avortement qui illustrent la complexité de décider sur les questions reproductives, seules ou avec la participation du partenaire et d'autres personnes.

**Mots-clés :** *droits reproductifs, avortement, genre, Bolivie, autonomie, masculinités*

## **Public Causes, Private Stories: Reproductive Rights and Abortion in Bolivia**

### **Abstract**

This paper offers reflections about elements that affect women's decisions about reproduction and abortion. It contributes to debates about policies, activist campaigns and the Bolivian Penal Code, in a context where inequalities and gender-based violence challenge the efficacy of technologies and laws to guarantee women's ability to exercise the right to choose. The authors analyze women's narratives about their experiences in two studies carried out in La Paz and El Alto, and consider different interpretations of men's participation and approaches from the field of masculinities. The paper examines diverse situations relating to abortion that illustrate the complexity faced by women deciding on reproductive matters, alone or with the participation of partners and others.

**Keywords:** *reproductive rights, abortion, gender, Bolivia, autonomy, masculinities*

Bolivia figura entre los países de América Latina que tienen un marco político medianamente progresista en materia de derechos reproductivos, expresado por el Estado desde la suscripción, en 1994, del Programa de Acción de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (CIPD) de El Cairo<sup>1</sup>. En la Constitución Política del Estado aprobada en 2009, el artículo 66 «garantiza a las mujeres y a los hombres el ejercicio de sus derechos sexuales y sus derechos reproductivos» (Ministerio de la Presidencia, 2009). El aborto inducido está penado de acuerdo al artículo 266 del Código Penal, pero la causal «incesto, violación o daño a la salud de la mujer» es invocada para permitir el «aborto impune»; a partir de una Sentencia Constitucional Plurinacional (2014), esto puede hacerse sin necesidad de apelar a un juzgado. La tendencia hacia la despenalización se traduce también en la oferta institucionalizada de una atención posaborto regulada por sucesivos programas nacionales de salud reproductiva. Dicha atención incluye el tratamiento

<sup>1</sup> La definición de los derechos reproductivos asumida por el Estado boliviano desde 1994 se basa en el párrafo 7.3 del Programa de Acción de la CIPD que se refiere al «derecho básico de todas las parejas e individuos a decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el intervalo entre éstos y a disponer de la información y de los medios para ello y el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. También incluye su derecho a adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones ni violencia, de conformidad con lo establecido en los documento de derechos humanos» (Naciones Unidas, 1994).

de las «hemorragias de la primera mitad del embarazo» mediante la Aspiración Manual Endouterina (AMEU), el tratamiento farmacológico y el legrado uterino instrumental (Ministerio de Salud y Deportes, 2009).

Los avances en la materia durante las últimas décadas fueron logrados por la confluencia entre distintas fuerzas y actoras/es. Se destacan las campañas hechas por organizaciones de mujeres y consorcios nacionales e internacionales, incluyendo iniciativas de grupos de hombres trabajando sobre género y derechos desde enfoques de masculinidades (aunque el tema del aborto como tal no haya sido priorizado por ellos). También fueron influyentes las acciones individuales de mujeres quienes, en Bolivia como en otros contextos, se apropiaron del Misoprostol para interrumpir embarazos (Arihla & Barbosa, 1993). Más recientemente, la emergencia del virus del Zika y las microcefalias asociadas al mismo han provocado nuevos debates en la región sobre el impacto en la salud pública —y en los derechos de las mujeres— de las restricciones legales a la práctica del aborto (Román, 2016). Por otro lado, observamos un contexto en el que si bien el activismo en torno al aborto se revitaliza, a diferencia de la década de los años 1990, este ha dejado de ser tema de interés investigativo; así, a pesar de que se realizan algunos estudios, el abordaje es más desde el activismo que desde la academia.

Las mujeres activistas, investigadoras y otras que vivimos los cambios de aquellas décadas podríamos contar historias que revelan dimensiones subyacentes a las versiones públicas sobre el ejercicio de los derechos reproductivos en Bolivia. Algunas vivimos nuestros propios abortos, practicados en condiciones menos o más seguras, con decisiones más o menos autónomas; otras no quisimos o no pudimos abortar. Las autoras de este artículo, como tantas mujeres, tenemos lazos de sangre, vida y muerte con los temas de sexualidad, reproducción, fertilidad e infertilidad, pérdida de embarazos, embarazos y abortos deseados y no deseados, partos y nacimientos. Ofrecemos el análisis que sigue para contribuir al debate sobre el Código Penal boliviano y los cambios en las leyes sobre el aborto en la región. Compartimos nuestras reflexiones en torno a algunos elementos que afectan la decisión autónoma de las mujeres sobre la reproducción y, específicamente, en torno al aborto.

Los debates sobre derechos y legislación tienen mucho que ver con las relaciones de género y el poder. Observamos algunos avances en la despenalización del aborto en Bolivia. A la vez, en un contexto donde persisten las desigualdades y la violencia basada en el género, cuestionamos la eficacia de las tecnologías e inclusive de las leyes para garantizar el ejercicio del derecho a decidir. ¿Dónde queda la autonomía de las mujeres en sus relaciones con los hombres y otras personas que influyen en sus decisiones? ¿Será que los marcos emancipatorios corren el riesgo de convertirse en nuevos marcos regulatorios (De Souza Santos, 2001), y que la «libertad de decidir» puede entenderse como equivalente a «decidir abortar»? Para indagar sobre estas cuestiones, a partir de una revisión de las políticas, las campañas y los datos demográficos, analizamos las experiencias y percepciones de las mujeres relatadas en algunas investigaciones cualitativas y reflexionamos sobre el rol de los hombres en las decisiones y prácticas del aborto.

## 1. EL ABORTO EN CONTEXTO: AVANCES Y RESTRICCIONES

En los avances políticos de las últimas décadas respecto al tema del aborto, fueron influyentes la recuperación de la democracia en Bolivia (1982) y la apertura del debate sobre mortalidad materna, salud reproductiva y planificación familiar como algo distinto a la imposición del control natal. Este espacio de debate fue impulsado por diferentes instancias y coaliciones: las Conferencias Internacionales de Población y Desarrollo de las Naciones Unidas, especialmente la de El Cairo (1994); movilizaciones de organizaciones de mujeres y otras, como la Campaña 28 de Septiembre por la Despenalización del Aborto en América Latina y el Caribe, realizada anualmente desde 1993 para llamar la atención pública sobre los efectos del aborto inseguro en la salud y la vida de las mujeres; y acciones coordinadas desde 2015 bajo el paraguas del Pacto Nacional por la Despenalización del Aborto. El Pacto lleva a cabo la campaña «Despenaliza mi decisión», que propone eliminar la sanción contra mujeres que voluntariamente interrumpen un embarazo, y realizar una estrategia de prevención de la violencia sexual (Pacto Nacional por la despenalización del aborto, 2016). Las movilizaciones lograron impactos en las políticas, en programas específicos de salud sexual y reproductiva y en proyectos de ley sobre los derechos reproductivos.

No obstante estos avances, los indicadores de salud reproductiva de las mujeres han cambiado relativamente poco en las últimas décadas. Aunque los métodos anticonceptivos son ahora más conocidos y utilizados, persiste una proporción significativa de embarazos no deseados y una importante incidencia del aborto sobre la mortalidad materna. Bolivia tiene la tercera tasa más alta de mortalidad materna en la región latinoamericana después de Haití y Guyana: de acuerdo al Estudio Nacional de Mortalidad Materna (Ministerio de Salud, 2016), la razón de mortalidad materna (RMM) para el año 2011 fue de 160 por 100 000 nacidos vivos, comparada con una RMM de 187 obtenida para el año 2000. En 2011, el 68% de las muertes maternas ocurrieron en mujeres indígenas, y el 14% correspondió a adolescentes entre 14 y 19 años (Ministerio de Salud, 2016).

Las principales causas directas de muerte materna identificadas en 2011 continuaron siendo las mismas que las que fueron registradas en el año 2000: hemorragias (59%), hipertensión (19%) y aborto (13%). Respecto a la magnitud de la práctica del aborto en Bolivia, solo existen estimaciones extrapoladas a partir de otros datos. El trasfondo de sanción, castigo y estigmatización que ha rodeado el tema dificulta su estimación. Una investigación realizada por IPAS pronosticó que «al finalizar el año 2011, aproximadamente 67 000 abortos serán practicados y a consecuencia de los mismos, 100 mujeres perderán la vida» (IPAS, 2011: 8).

Los casos de aborto informados a Fiscalía para habilitar su práctica legal siguen siendo pocos, pero su número aumenta cada año. El aborto está tipificado en el Código Penal que establece sanciones de dos a seis años de privación de libertad para quien practica el aborto con o sin el consentimiento de la mujer, y para la propia mujer que decide voluntariamente realizarse este procedimiento. De acuerdo a otra investigación realizada por IPAS (2013), entre 2008 y 2012 se

presentaron 775 denuncias por el delito de aborto en las ciudades de La Paz y Santa Cruz, la mayoría contra mujeres acusadas de haber interrumpido un embarazo. Solo 61 de estas denuncias se encontraban en proceso. Las demás fueron desestimadas porque la parte denunciante (por lo general el Ministerio Público o un proveedor de servicios de salud) no hizo un seguimiento, o porque la policía o el sistema judicial no tomaron acciones. Solo un caso terminó con sentencia: el de una mujer guaraya de 28 años quien permaneció 9 meses en la cárcel por haber interrumpido su embarazo. A los riesgos legales se añaden otros, de revictimización y maltrato si la mujer acude a un hospital con complicaciones (Mercado, 2011); y del entramado institucional que obstaculiza la atención a víctimas de delitos sexuales, cuando una mujer que sufrió violación busca un aborto legal (Brañez & Equipos departamentales, 2015).

Los obstáculos al ejercicio de los derechos reproductivos, y concretamente a la autonomía de las mujeres en sus decisiones sobre el aborto, pueden ser analizados en el marco de diferentes fuerzas cuyos efectos se combinaron en casos específicos. En el campo de la cooperación internacional, la Regla de Obstrucción Global del Congreso de los Estados Unidos (iniciada con la Política de la Ciudad de México en 1984 y reforzada por la Enmienda Smith en 2001) restringió la discusión y las acciones relacionadas con el aborto por parte de organizaciones no gubernamentales (ONG) que recibían fondos de población del gobierno estadounidense. La llamada «Ley Mordaza» influyó en las políticas del gobierno boliviano, que en estas épocas recibía financiamiento para programas de salud reproductiva de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID, según sus siglas en inglés).

A través de la Conferencia Episcopal, la Iglesia Católica fue otro actor que ejerció influencias para restringir la oferta estatal de servicios anticonceptivos y obstaculizar la liberalización de las leyes sobre el aborto. También hubieron presiones sobre las mujeres desde el campo biomédico y una situación generalizada de inequidad, discriminación y violencia basada en el género. Mostraremos a continuación cómo la operación de estas fuerzas —teorizadas como dominaciones (Rozée, 2007; 2009a; 2009b) o como relaciones de poder permeadas por desigualdades de género (Sawicki, 1991)— puede ser leída en las narrativas de mujeres bolivianas sobre sus decisiones y prácticas ligadas al aborto.

## **2. HISTORIAS PRIVADAS DEL ABORTO: ENTRE DECIDIR Y NO DECIDIR**

Las discusiones sobre políticas, campañas e indicadores parten de una perspectiva global sobre el ejercicio de los derechos reproductivos y las prácticas del aborto en Bolivia. Las experiencias narradas en contextos particulares que hemos reunido en nuestras propias investigaciones dan otras visiones de la problemática. Con este análisis, buscamos ampliar la comprensión de situaciones ligadas al aborto que pueden enfrentar las mujeres en sus relaciones con los hombres.

## 2. 1. Relatos de las mujeres sobre el papel de los hombres

Un estudio en tres hospitales públicos de La Paz y El Alto (2004-2005) destacó las representaciones de las mujeres sobre las cuestiones reproductivas y su manejo (Rozée, 2008). El estudio incorporó observaciones dentro de los servicios ginecológicos y obstétricos, entrevistas con 91 mujeres en consulta u hospitalizadas en estos servicios, y talleres sobre salud reproductiva organizados con mujeres de centros de madres y juntas vecinales.

Los discursos de las mujeres estaban atravesados por referencias a normas de género y a la dominación masculina, particularmente cuando hablaron de quién tenía que decidir sobre las cuestiones reproductivas. Las mujeres declararon que los hombres hacían presión sobre ellas para tener relaciones sexuales sin tener en cuenta el periodo menstrual, a veces con violencia y después de haber consumido alcohol. El método del calendario (ritmo) estaba así destinado al fracaso. En un taller con una decena de mujeres de una asociación en La Paz en 2004, ellas declararon que los hombres no las entendían, que imponían sus necesidades (sexuales), y que si un hombre respetaba la decisión de su pareja de no tener relaciones sexuales era porque tenía otra mujer.

Los hombres fueron representados en los relatos de estas mujeres como reacios al uso de métodos anticonceptivos modernos, con el argumento de que con su uso perdían el control sobre la conducta sexual de su pareja e incluso sobre su paternidad. Según ellas, los hombres consideraban estos métodos como propicios para la infidelidad de las mujeres. Una mujer declaró que su esposo estaba en contra de que ella usara estos métodos, diciendo: «Eres mía».

En este contexto, algunas mujeres declararon ocultar a sus esposos que usaban métodos modernos. Otras, por el contrario, dijeron que preferían consultar con su pareja:

Entonces, eso también le voy hablar con él para decidir... Si tal vez la T de cobre o para preguntarle...

Yo he pensado... Ligamento de trompa... para no tener más bebés... Yo, la verdad, no quiero más bebés. Pero, tengo que consultar a mi esposo, qué es lo que dice.

Depende también cual método se puede usar (...). Voy a ver... cuál soporto más y cuál vamos a hacer. Planificación... Depende de mi esposo también, no...

En los hospitales donde se hizo el estudio, para algunos métodos como la anticoncepción quirúrgica voluntaria (AQV) o el dispositivo intrauterino (DIU), se requería el consentimiento y la firma del esposo (algo fuera de la norma establecida), reafirmando así la responsabilidad social *de facto* y el poder de los hombres relativo a las cuestiones reproductivas dentro de la pareja y la familia. Algunas mujeres preferían entonces descartar esta opción para no convocar a su pareja por miedo a su reacción. Así, se observaron mujeres nuevamente embarazadas sin haberlo querido.

Los compromisos internacionales y las políticas públicas reconocen la corresponsabilidad de hombres y mujeres en los asuntos de la reproducción; las organizaciones de mujeres defienden el derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo. Sin embargo, según los relatos de las mujeres entrevistadas, ellas consideran que los hombres tienen un papel clave en las decisiones reproductivas y sexuales, lo que se traduce frecuentemente en que son ellos los que deciden solos. Al mismo tiempo, ellas tienen que asumir en la práctica estas decisiones reproductivas y manejar solas las consecuencias. Las normas de género que asignan a las mujeres la responsabilidad del trabajo reproductivo resultan interiorizadas por las mismas mujeres y reforzadas, según ellas, por los hombres. Este poder masculino sobre la reproducción, real o supuesto por las mujeres, limita la autonomía de las mujeres sobre sus cuerpos y puede afectar su salud, en particular en situaciones de embarazo no deseado y aborto.

Un análisis basado en teorías del patriarcado puede ser usado para culpar a los hombres como inhibidores de los derechos reproductivos de las mujeres. Desde una perspectiva de género también se tienen que considerar variantes de las masculinidades y la complejidad de roles y relaciones en diversos contextos y situaciones. Sin embargo, los estudios sobre el aborto en Latinoamérica, como en otras regiones, suelen enfocarse en las mujeres, ocultando la experiencia de «la otra mitad significativa» (Lerner & Guillaume, 2008: 30) que son los hombres.

## **2. 2. Dilemas y tensiones sobre el papel de los hombres**

En los años 1990 emergieron en la región latinoamericana distintos movimientos y organizaciones que apostaban por la transformación de las normas, roles y relaciones de género a partir de un trabajo con y desde los hombres orientado hacia la deconstrucción de la masculinidad hegemónica y la creación de nuevas formas y posibilidades de «ser hombres». En ese marco, el Grupo de Trabajo en Masculinidades de Bolivia<sup>2</sup> creó un eslogan que afirmaba: «Hablar de género es también hablar de hombres». A la par y de manera creciente, la cooperación internacional, en alguna medida cuestionada por los modestos resultados alcanzados a partir del trabajo con mujeres, decidió apoyar el trabajo con hombres y en masculinidades; pero, frecuentemente sin mucha claridad política y estratégica sobre las implicaciones del trabajo con hombres en relación a la igualdad de género y la autonomía de las mujeres (Tellería Huayllas, 2011).

Se desarrollaron desde 2004 cinco encuentros sobre masculinidades en Bolivia, organizados por la ONG CISTAC (Centro de Investigación Social, Tecnología Apropiada y Capacitación) y el Grupo de Trabajo en Masculinidades, que contribuyeron a la generación e intercambio de conocimientos, así como a la reflexión sobre el papel de los hombres y dimensiones de las masculinidades desde una mirada relacional de género. De una revisión de las memorias de

---

<sup>2</sup> Silvia Salinas Mulder y Susanna Rance formaron parte de este Grupo de Trabajo.

dichos encuentros se puede concluir que el embarazo no deseado y el aborto no han sido un tema central en estos espacios; solo en el tercer encuentro de 2008 hubo una presentación titulada «El aborto, posturas de hombres y mujeres del parlamento uruguayo» (Gonzales, 2008). Esto no resulta sorprendente, pues desde una revisión regional reciente, Pecheny (2015: 52) concluyó que «las brechas de investigación sobre varones y aborto son, por así decirlo, totales».

Una de las razones a las cuales se atribuye la escasez de estudios sobre hombres y aborto se refiere a la «construcción social tanto del aborto, como de su abordaje político e investigativo»; en otras palabras, «no se sabe bien cuál es ni cuál debería ser el papel de los varones en relación con el aborto, con su experiencia y práctica, en la lucha por sacarlo de la clandestinidad y obtener el reconocimiento del aborto legal, o en la investigación académica» (Pecheny, 2015: 51). Esta afirmación coincide con la opinión de Jimmy Tellería, director de CISTAC (ONG pionera en el trabajo con hombres desde el enfoque de masculinidades), que piensa que incluso una posición masculina de «apoyo tu decisión» puede conllevar contenidos de poder «perversos» que, en última instancia, expresan y reproducen el orden patriarcal. Por otro lado, opinando sobre la lucha de las mujeres activistas por la despenalización, Tellería percibe que en alguna medida su legitimidad se sustenta en una «esencialidad biológica» que reafirma la idea del aborto como un «asunto de mujeres».

Quizás en torno a estas ambigüedades y complejidades, también surgió el hecho de que el acceso al aborto y la libre decisión no sea una agenda prioritaria de los hombres, y que su participación en movilizaciones relacionadas con estas causas haya sido coyuntural y mayoritariamente en el marco de representaciones institucionales. Algunos estudios encontraron diversos tipos de reacción e involucramiento de los hombres en la toma de decisión frente a un embarazo o aborto (Dibbits & Terrazas, 1995; Viveros Vigoya & Facundo Navia, 2012; Zamberlin *et al.*, 2012). Así, en un estudio realizado en Bogotá sobre el papel de las masculinidades en el aborto, el desinterés de los hombres por estos temas fue interpretado por algunas mujeres como una confirmación de que

a ellas se les ha impuesto la carga de los hechos de la procreación, mientras a los varones no se les ha inculcado el sentido de responsabilidad con la misma (Viveros Vigoya & Facundo Navia, 2012: 147).

Según este argumento, la falta de involucramiento de los hombres no sería necesariamente una demostración de respeto a la autonomía de las mujeres y su «libre decisión» frente a un embarazo o aborto. El documento *Mitos y realidades. El aborto en Bolivia* resalta que la «mujer-madre (...) por lo general está sola cuando debe pasar la experiencia de un aborto, no importa si lo decidió ella o se lo impuso el marido», y enfatiza que «el peso de la decisión de abortar no se distribuye equitativamente» (Alanes, 1995: 20).

En aparente contradicción, otros estudios aluden a un involucramiento activo, incluso dominante, de los hombres en las decisiones de las mujeres respecto al aborto. Los hallazgos son diversos, así como las formas de análisis y representaciones sobre el no/involucramiento de los hombres en situaciones de aborto, que son

influenciadas por las distintas teorías de poder y los abordajes de los asuntos de género. El reto está en evidenciar esta diversidad, enfocarse en los significados tomando en cuenta relaciones, situaciones y contextos específicos, así como reconocer la complejidad que engloba dilemas, tensiones y contradicciones.

Consecuentemente, similares formas de no/participación pueden tener distintas connotaciones en función del contexto específico, a su vez que los individuos pueden tener diferentes formas de involucramiento en distintas situaciones:

[...] cada experiencia de aborto se inscribe en un contexto social y relacional específico y (...) es tan relevante el contexto social y relacional como las características individuales del sujeto (Viveros & Facundo, 2012: 150)

En todo caso, la autonomía de las mujeres en las decisiones y prácticas reproductivas recibe la influencia de las normas de género interiorizadas y de las estrategias de adaptación o resistencia. Las decisiones y el acceso al aborto ilustran bien la complejidad de manejar sola o con la pareja las cuestiones reproductivas, en contextos donde

los sujetos que toman la decisión del aborto, mujeres y hombres, son sujetos constituidos por —y constituyentes de— una organización jerárquica de género (Viveros Vigoya & Facundo Navia, 2012: 160).

Así, un libro que agrupa las historias de 20 mujeres bolivianas que abortaron encuentra que hay una diversidad de situaciones, pero que en la mayoría de los casos los hombres no asumen responsabilidad relativa a la decisión de abortar o no, y tienden a alejarse de la búsqueda y del proceso de aborto:

A lo largo de la investigación, el aborto aparece como un asunto de mujeres. Los hombres no se involucran en su práctica. Especialmente en el caso de las parejas adolescentes (...). En parejas estables de gente adulta hay mayor tendencia en los hombres a apoyar el proceso, acompañar a la mujer para que se haga la intervención y pagar. Sin embargo, las mujeres sienten que de todos modos son ajenos a la experiencia en sí (Aliaga *et al.*, 2000: 93-94).

En el *Manual para el aborto seguro y libre en Bolivia* (Cuerpa Autónoma, 2014), los testimonios indican, por un lado, que los hombres no quieren involucrarse en la decisión del aborto; y por el otro, que las mujeres —por miedo o por el sentimiento que tienen que decidir por ellas mismas— no informan a los hombres sobre el embarazo y la decisión de abortar. Al contrario, otro estudio afirma que «los hombres también abortan», analizando que «el hombre utiliza el poder socialmente otorgado que ostenta para presionar a la mujer, ya sea en función a que siga con el embarazo o para que lo interrumpa» (Aliaga & Machicao, 1995: 29).

La revista *Debate sobre Derechos Sexuales* (Alanes, 2016) resume un debate público en Bolivia en torno a distintos temas relativos a los derechos sexuales, considerado el paraguas amplio que incorpora los derechos reproductivos. Bajo el título «¿Quién debe decidir?», se aborda el tema del aborto desde distintas presentaciones, haciendo hincapié en el contexto más allá de las leyes, la necesidad

de despenalizar el aborto a nivel social, y de fomentar la responsabilidad de los hombres. Ramiro Claire, quien fue director de Marie Stopes Bolivia, enfatizó que muchos hombres «se hacen a la vista gorda», y afirmó:

Tenemos más del 50% de la responsabilidad, porque somos violadores a los derechos de las mujeres (Alanes ed., 2016: 19).

Actualmente el CISTAC está desarrollando una teleserie «Hombres» que incluye el tema de aborto, los discursos masculinos de control del cuerpo y toma de decisión, y los efectos del machismo en la vida de las mujeres.

### 3. ¿QUIÉN DECIDE? HISTORIAS SOBRE PÉRDIDAS E INTERRUPTIONES DEL EMBARAZO

Un estudio realizado en El Alto en 2009 analizó una serie de historias personales de mujeres en torno a temas de los derechos que incluyeron el aborto. El Alto es una ciudad colindante con La Paz, habitada principalmente por migrantes de áreas rurales y mineras. En una investigación-acción participativa realizada en coordinación con el Centro de Promoción de las Mujeres Gregoria Apaza (Rance, 2009), 46 mujeres y 22 hombres fueron entrevistadas/os individualmente (o en algunos casos en pares) por 8 investigadoras (7 mujeres y un hombre). Las personas entrevistadas tenían entre 12 y 48 años. El tema de la entrevista fue libre, con una sola pregunta inicial seguida por mínimas intervenciones posteriores de las investigadoras: ¿Puedes relatar algún hecho en tu vida sexual o reproductiva que te haya impactado especialmente?

Cada investigador/a eligió su propio tema para el análisis y la escritura de un capítulo del libro *Abriendo el paquete envuelto: violencias y derechos en la Ciudad de El Alto* (Rance coord., 2009). Entre los múltiples temas tocados en las entrevistas, 17 de las 46 mujeres aludieron a un total de 29 abortos o pérdidas del embarazo en sus trayectorias de vida, dentro y fuera de relaciones estables de pareja. Según sus relatos, los abortos fueron realizados en consultorios privados, hospitales o casas particulares, usando métodos tradicionales (infusión de yerbas) y modernos (legrados y fármacos). Las pérdidas fueron asociadas, en sus relatos, con hechos accidentales como caídas, situaciones de violencia como golpes o empujones, así como esfuerzos físicos de la mujer como levantar cosas pesadas. Se analizaron estas historias, buscando entender el significado de cada caso y algún patrón común en el conjunto de las narraciones.

En una primera ronda del análisis, se clasificó cada aborto o pérdida según el grado de agencia o sujeción expresado en el discurso de la mujer respecto a las circunstancias en que ocurrió. Un hallazgo sorprendente fue que solo uno de los 29 abortos fue descrito como algo decidido autónomamente por la mujer en cuestión. En dos casos las mujeres dijeron que deseaban abortar, pero necesitaban lograr un acuerdo con sus parejas para poder hacerlo; y dos mujeres se retrataron como obligadas a tomar la decisión de abortar por las situaciones que vivían, como si ellas no tuviesen otra opción. La singularidad del discurso de la decisión

autónoma recuerda lo dicho por un médico de área en El Alto en otra investigación, quien describió así el fenómeno escaso del embarazo planificado:

en realidad, es como una aguja en un pajar, son muy pocos (Rance, 1995: 121).

En el estudio de 2009, ¿en qué términos se aludió al proceso de una decisión autónoma, tan cercana al ideal de las campañas por los derechos, y tan lejos de la experiencia narrada por la mayoría de las mujeres entrevistadas?

En [nombre de ciudad], nuevamente quedé embarazada. Esta vez no había mutuo acuerdo. Al director del hospital, le rogué, le imploré. Me apoyó y dijo que fuera al hospital al día siguiente. Mi esposo había ido a La Paz. Yo le había avisado sobre el legrado. No estaba muy de acuerdo pero me dejó (Rance coord., 2009: 55 - Historia de Ana<sup>3</sup>)

En esta historia ejemplar notarán, sin embargo, que la mujer aludió al apoyo «rogado» al director del hospital y al consentimiento renuente del esposo que la «dejó» practicar el legrado. No obstante los obstáculos que tuvo que superar, esta mujer se representó como actora que decidió imponer su voluntad y negociar la interrupción del embarazo, un legrado instrumental practicado de manera ilegal en un hospital de provincia.

### **3. 1. Relatos de agencia, ambivalencia, coerción y aceptación**

¿Qué hay de los otros veintiocho abortos y de las otras dieciséis mujeres? Aparte de los cinco casos mencionados arriba, donde las mujeres declararon su deseo de interrumpir o perder el embarazo, hubieron otros con diferentes posiciones narradas de ambivalencia, coerción o aceptación de un proceso «natural». Hubo relatos sobre siete pérdidas espontáneas del embarazo, con alivio reportado por algunas mujeres e inclusive la admisión de haber hecho esfuerzos por estimular la pérdida. También hubo mención de cinco abortos «sin datos» porque la mujer en cuestión —la llamaremos Daniela— dio detalles en su entrevista de solo uno de los seis abortos que tuvo.

Los casos que más llamaron nuestra atención fueron los cuatro descritos como «por decisión de otros», y los nueve —el grupo más grande— con relatos de abortos forzados: cinco con intervenciones caseras o médicas, y cuatro causados por golpes de la pareja (no se aclaró si los golpes fueron hechos a propósito para buscar ese fin). Al parecer, en esta muestra cualitativa —sin pretensión de representatividad, pero a la vez sugerente— el aborto autónomamente decidido fue un caso único y los relatos más numerosos fueron sobre abortos decididos, practicados y causados por otros.

Al interpretar estos hallazgos, es pertinente considerar hasta qué punto el relato común de «me obligó», «yo no sabía», «ellos nomás saben» pudo haber

---

<sup>3</sup> Todos los nombres de mujeres entrevistadas son seudónimos.

respondido a una convención influenciada por las relaciones de género según las cuales una mujer se absuelve de responsabilidad por un hecho considerado inmoral y criminal, retratándose como víctima de presiones ajenas y como sujeta determinada por la autoridad masculina. En el terreno de la ilegalidad, puede ser más prudente representarse como desconocedora de los hechos y los procedimientos. Los detalles narrados tienen fuerte resonancia y transmiten el sabor de la «no autonomía»:

Una vez perdí a mi hijo por cargar pesado, mi marido no sabe, estaba de dos meses, me pasó cuando viajé esa noche, sólo sentí como si me estuviera bajando mi menstruación. (...) no llegué esa noche y le dije que estaba con mi amiga (Rance coord., 2009: 58 - Historia de Berta).

Me sacaron afuera ellos [su cuñado —autor del embarazo— y el médico], no sé qué han hablado. (...) Me han hecho tomar una pastilla, no sabía para qué era. El sólo me gritaba —«Callada, me vas a hacer caso», me decía—. (...) Yo me asusté tanto que lo único que hice es llorar (Rance coord., 2009: 128 - Historia de Carolina).

### **3. 2. Una mujer, seis abortos: entre la obligación externa y la decisión autónoma**

Las variaciones en la trayectoria de vida narrada por una mujer, Daniela, ilustran la evolución de la no/autonomía en la interrupción de sucesivos embarazos. Cuando se presentaron públicamente los hallazgos de la investigación con presencia de algunas de las mujeres entrevistadas, Daniela se acercó a su entrevistadora diciendo que no estaba de acuerdo porque faltaban los datos de 5 de sus 6 abortos. Aceptó hacer una nueva entrevista y proporcionó detalles sobre cada uno. Daniela representó la decisión como tomada por otros en los primeros 2 casos (cuando tenía 14 y 22 años), decidida por ella pero bajo presión de las circunstancias en el tercer y cuarto caso (ambos con 26 años), y decidida por ella de manera autónoma en el quinto y sexto caso cuando tenía 32 y 36 años:

1. Fue decidido por otros: mi pareja y mi tía.
2. Mi amiga me obligó. Me dijo, «No vas a destrozarte tu vida. ¡Vamos!» Me llevó a la clínica, diciendo «Yo voy a firmar».
3. Yo he decidido. Fue una decisión propia. Ya tenía mi hija —no podía embarazarme nuevamente—.
4. ¡Fue al mes siguiente! Yo he tenido que tomar la decisión. Pensé que no ovulaba —tenía mala información—.
5. No he querido avisar a nadie. He tomado sola la decisión. Fue lo más terrible, con consecuencias. ¡En una clínica bien cara!
6. Me he embarazado... yo no quería. Fue decisión mía, pese a que había riesgo para cualquier intervención quirúrgica. (...) Me dio un paro cardiorrespiratorio. Me han reanimado. Fue el último legrado que he hecho. Nunca más volví (Rance coord., 2009: 60)

Los nuevos datos proporcionados por Daniela hicieron variar la categorización de los veintinueve abortos. En el nuevo esquema, el caso único del aborto autónomamente decidido se convirtió en tres, y dos de las diecisiete entrevistadas aludieron a decisiones autónomas. La evolución en la trayectoria de Daniela fue la expresión de etapas de su vida en que ella se sintió con menor o mayor capacidad para decidir y actuar por su cuenta. En ciertos otros momentos, ella pudo reconocerse —en aquel tiempo o reflexionando años después— como agente con «decisión propia», tomando «sola la decisión»; o declarando: «fue decisión mía» (aun habiéndose sentido obligada por circunstancias fuera de su control).

### **3. 3. Mitigar la culpa del hecho**

En sus relatos, se evidencia la dificultad expresada por las mujeres entrevistadas de declararse como decisoras sobre su vida sexual y reproductiva. En varias de las historias, el protagonismo fue atribuido a hombres apoyándose mutuamente (por ejemplo la pareja y un médico), o a mujeres con mayor asertividad o autoridad (la tía o la amiga). La investigación cualitativa indaga sobre sentires, discursos, representaciones y no hechos (dejamos la noción de la objetividad y conductas observadas a otros paradigmas de investigación). No nos compete establecer si hubo o no hubo embarazo obligado, aborto forzado, decisión tomada a espaldas de la mujer en cuestión. Lo que sí podemos registrar es que en los relatos de estas diecisiete mujeres —habiéndose elegido ellas mismas hablar sobre el tema del aborto, entre tantos otros hechos posibles en su vida sexual y reproductiva— las representaciones del saber y hacer autónomo en el aborto fueron escasas. El patrón más común fue atenuar, discursivamente, el estigma y el sentimiento de culpa ligado al aborto: quería pero no sabía, fue pero no conocía, hizo o tuvo que decidir, pero fue algo obligado (Rance coord., 2009: 130).

Para profundizar la reflexión sobre nuestros hallazgos, recurrimos a algunos textos que nos parecían especialmente relevantes por su enfoque en experiencias de las mujeres y toma de decisión sobre el aborto en diferentes contextos: el estudio de Whittaker (2002) en área rural de Tailandia, el análisis de Lafaurie *et al.* (2005) de las perspectivas de las mujeres sobre el aborto medicamentoso en cuatro países latinoamericanos y la revisión de la literatura sobre experiencias con el aborto medicamentoso en países donde hay restricción legal por Zamberlin *et al.* (2012). Estos estudios muestran cómo la decisión de abortar o no, y las experiencias del aborto, también reciben la influencia del lugar de residencia de la mujer (país y zona urbana o rural); la situación de vida (como grado de pobreza, migración); y el acceso a determinados métodos para abortar, en particular con la expansión del uso del aborto medicamentoso. El estudio de Zamberlin *et al.* nota que las mujeres de menores ingresos no tienen un abanico de métodos seguros para elegir, pero reporta que ellas perciben que usar medicamentos es menos riesgoso que introducir objetos o usar otros métodos tradicionales. Encuentra que «las mujeres toman decisiones pragmáticas sobre el método abortivo basadas en sus posibilidades que no necesariamente constituyen una “elección real”».

También comenta que «las parejas hombres involucrados en la decisión de abortar usualmente tienen un rol activo en obtener el medicamento, particularmente en contribuir económicamente y buscar de dónde comprarlo» (Zamberlin *et al.*, 2012: 6).

Llama la atención que en estos trabajos sobre las experiencias de las mujeres, la toma de decisión sobre el aborto en diferentes contextos y el uso del aborto medicamentoso (Whittaker, 2002; Lafaurie *et al.*, 2005; Zamberlin *et al.*, 2012), hay mención sobre el rol de las parejas y familiares, así como situaciones de violencia, pero no se menciona el aborto forzado. ¿En qué momentos la «ayuda» de la pareja llega a ser coerción? Si el aborto medicamentoso evita los riesgos de otros métodos, ¿se estimará más prudente eludir el análisis de casos donde se usó de manera forzada o sin consentimiento de la mujer? Cuestionamos la construcción de asociaciones implícitas entre la presencia de la pareja o familiar y la «ayuda», y entre el uso de una tecnología segura y una decisión autónoma por parte de la mujer. En el estudio de El Alto, varias de las mujeres entrevistadas mencionaron a parejas y parientes que tuvieron incidencia directa sobre la interrupción del embarazo, a veces contra su voluntad. No buscamos argumentar a favor de un método por encima de otros, sino develar las tensiones de género y poder en los relatos personales de embarazos y abortos, que rara vez aluden al derecho a decidir de las mujeres.

## **CONCLUSIÓN: ESCENAS Y ESCENARIOS DEL ABORTO DETRÁS DEL TELÓN**

La ligazón entre el aborto y el derecho a decidir está fuertemente instaurada en las campañas feministas desde hace varias décadas. El eslogan lleva implícita la noción de una mujer que decide por sí misma y actúa en defensa de su propio sentido de lo que desea, lo que le conviene, lo que su cuerpo exige, lo que ella estima mejor para su salud y su vida. Ante un embarazo no esperado, forzado, no deseado, no viable y/o difícil de asumir, se supone que una mujer —en términos ideales— puede tomar la decisión de abortar. El rol de las leyes y la justicia, la sociedad y los servicios de salud, sería —nuevamente en términos ideales— respaldar a la mujer y facilitar su toma de decisión sin presiones y con una información adecuada. Si ella decide abortar, en términos ideales contaría con el acceso a los medios, la tecnología, un espacio y un apoyo —profesional, si lo requiere— para que ella pueda interrumpir el embarazo en condiciones seguras.

Este modelo ideal del derecho a decidir contrasta con los hechos reportados de enorme inequidad en el acceso que tienen las mujeres a la información, el respaldo, las tecnologías y la libertad de actuar sin la amenaza de denuncias, extorsión, juicios o encarcelamiento. Cuestiona, asimismo, la sobrevaloración que se hace de la información como factor clave de autonomía reproductiva:

la capacidad de absorción, el procesamiento, uso y capacidad de transmitir información pasan por filtros individuales y colectivos que

reproducen los patrones sociales y culturales, a su vez condicionados por las múltiples relaciones de poder: de género, generacionales y étnicas. Consecuentemente, las personas necesitan más que información para tomar y promover decisiones informadas (Salinas Mulder, 2001: 326).

Es en contextos específicos, mediados por la cultura y las normas sociales, además de la religión y las leyes, donde se puede evaluar el grado de autonomía y acceso a la toma de decisión y a la práctica correspondiente, por parte de mujeres en momentos particulares de su vida. Las narrativas públicas de las campañas, muchas veces sustentadas en argumentos de salud y supervivencia y enfocadas en cambios legales y de políticas, rara vez aluden a las historias personales que cuentan las mujeres de los pormenores —días, horas, gestos, silencios, viajes, golpes, dolores, alivios— de abortos o embarazos perdidos, procedimientos hechos con o sin su voluntad o consentimiento.

Detrás del telón se juegan escenarios donde las mujeres rara vez se representan como autónomas en cuanto a sus decisiones y prácticas. Dadas las barreras legales imperantes y el agobio de las relaciones de poder mediadas por desigualdades sociales y normas de género, son más comunes las historias femeninas del saber secuestrado, las prácticas obligadas, la suerte puesta en manos de otros/as que tienen el conocimiento y las tecnologías para interrumpir el embarazo. En el contexto boliviano, detrás de un aborto que hacia fuera puede representar o interpretarse como seguro, o fruto del ejercicio del derecho a decidir, se esconden dinámicas y relaciones de poder que ponen en cuestión la medida en que la mujer ejerce un derecho y toma su propia decisión.

En su libro publicado inicialmente en 1984 y reeditado en 2003, Kathleen McDonnell exploró el reto que puede significar para las feministas reconciliar nuestra «política» o «línea oficial» con nuestros sentimientos profundos; y la dificultad de hacer públicas las contradicciones que podemos observar entre la política y la experiencia personal. Señala:

... la experiencia del aborto de las mujeres no está siendo abordada e integrada en la forma en que hablamos políticamente sobre el tema. (...)

Estamos hablando sencillamente de una elección de traer a la discusión pública algunas de las cuestiones que hemos discutido en forma privada desde hace tanto tiempo. (...) Ha habido una necesidad entre las mujeres para este tipo de reevaluación, pero lo que nos ha impedido hacerlo ha sido mayormente el miedo: miedo de a dónde nos puede conducir, miedo de crear divisiones entre nosotras, miedo a que nuestros opositores/as la puedan usar en contra nuestra. (...) Debemos confiar en que (...) llegaremos de nuevo a nuestro punto de inicio —el aborto es un derecho de las mujeres— pero con una comprensión cambiada y más profunda. (McDonnell, 2003: 23 y 26).

Afirmamos, a partir de nuestro análisis, que el ejercicio de los derechos reproductivos recibe influencias de las condiciones sociales y materiales de vida, la pertenencia étnica, las ideologías imperantes y los sistemas de género. El acceso al aborto seguro —en Bolivia como en muchos otros contextos— está atravesado

por las normas de género interiorizadas por hombres y mujeres, con leyes y políticas que las campañas activistas intentan cambiar. Estos sistemas también se traducen en dilemas para las mujeres sobre el rol de los hombres en las decisiones y prácticas del aborto. En un contexto de condicionamiento legal, donde también existen barreras socioeconómicas, culturales e institucionales que dificultan el acceso al aborto seguro, el llamado «mercado del aborto» (Cuerpa Autónoma, 2014) tiene un impacto directo en la salud, la vida y los derechos de las mujeres, incluso con el uso de nuevas tecnologías como el misoprostol. No obstante los avances logrados por acciones de las propias mujeres —individualmente y en campañas públicas— el entramado que hemos descrito aún constriñe su derecho a decidir sobre el aborto en términos simbólicos y prácticos.

### Agradecimientos

Agradecemos los aportes de Malena Morales, Monica Novillo, Jimmy Tellería y Claudia Columba.

### Referencias citadas

- ALANES, Z., 1995 – *Mitos y Realidades. El aborto en Bolivia*, 32 pp.; La Paz: Servicio de Información para el Desarrollo/Population Council.
- ALANES, Z., 2016 (ed.) – *Debate sobre Derechos sexuales*, 36 pp.; La Paz: CISTAC.
- ALIAGA BRUCH, S. & MACHICAO BARBERY, X., 1995 – *El aborto: Una cuestión no sólo de mujeres*, 123 pp.; La Paz: CIDEM.
- ALIAGA BRUCH, S., QUITÓN PRADO, M. & GISBERT, M. E., 2000 – *Veinte Historias, un mismo tema: aborto*, 107 pp.; La Paz: Population Council.
- ARILHA, M. & BARBOSA, R. M., 1993 – Cytotec in Brazil: “At Least It Doesn’t Kill”. *Reproductive Health Matters*, **2**: 41-52.
- BRÁÑEZ, P. & EQUIPOS DEPARTAMENTALES, 2015 – *Aplicación de la Sentencia Constitucional 206/2014 en los centros de salud pública*. Campaña 28 de septiembre, Bolivia.
- CUERPA AUTÓNOMA. POR LA VIDA DE LAS MUJERES, 2014 – *Manual para el aborto seguro y libre en Bolivia* (<https://fr.scribd.com/doc/238178205/Manual-para-el-aborto-seguro-y-libre-en-Bolivia>)
- DE SOUZA SANTOS, B., 2001 – *Para um novo senso comum: a ciencia, o direito e a política na transicao paradigmática*, s.n.; Sao Paulo: Cortez. 3ed.
- DIBBITS, I. & TERRAZAS, M., 1995 – *Hablar sobre el aborto no es fácil*, 50 pp.; La Paz: Tahipamu.
- GONZÁLES, F., 2008 – Aborto, posturas de hombres y mujeres del parlamento uruguayo. *In: 3er encuentro sobre masculinidades. Memoria Bolivia 2008* (J. Tellería Huayllas & M. Espinoza, eds.): 26-30; La Paz: CISTAC.
- IPAS, 2011 – *Las cifras hablan. El aborto realizado en condiciones de riesgo es un problema de salud pública*, 15 pp.; La Paz: IPAS.
- IPAS, 2013 – *La criminalización del aborto en Bolivia (infografía)*; La Paz: IPAS.
- LAFaurie, M. M., GROSSMAN, D., TRONCOSO, E., BILLINGS, D. L. & CHÁVEZ, S., 2005 – *Women’s Perspectives on Medical Abortion in Mexico, Colombia, Ecuador*

- and Peru: A Qualitative Study. *Reproductive Health Matters*, **13** (26): 75-83 (<http://www.rhm-elsevier.com/article/S0968-8080%2805%2926199-2/pdf>).
- LERNER, S. & GUILLAUME, A., 2008 – La participación de los varones en la práctica del aborto. La construcción del conocimiento en América Latina. *Revista Latinoamericana de Población*, **2**: 29-45.
- MCDONNELL, K., 2003 – *Not an easy choice. Re-examining abortion*, 157 pp.; Toronto: Second Story Press.
- MERCADO, M. L., 2011 – *El aborto provocado revela situaciones de extrema violencia*. *Opinion.com.bo*, 11 de diciembre (<http://www.opinion.com.bo/opinion/articulos/2011/1211/noticias.php?id=35007&calificacion=5>)
- MINISTERIO DE LA PRESIDENCIA, 2009 – Bolivia. Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (<http://www.presidencia.gob.bo/documentos/publicaciones/constitucion.pdf>)
- MINISTERIO DE SALUD, 2016 – *Estudio de Mortalidad Materna 2011 Bolivia. Resumen Ejecutivo*; La Paz: Ministerio de Salud.
- MINISTERIO DE SALUD Y DEPORTES, 2009 – *Manual de Normas, Reglas, Protocolos y Procedimientos Técnicos para el Manejo de las Hemorragias de la Primera Mitad del Embarazo*; La Paz: Ministerio de Salud y Deportes.
- NACIONES UNIDAS, 1994 – *Plan de Acción de El Cairo*.
- PACTO NACIONAL POR LA DESPENALIZACIÓN DEL ABORTO, 2016 – Propuesta para la Cumbre de Justicia.
- PECHENY, M., 2015 – Varones y Aborto: Acompañarlas en lo que ellas decidan: aborto y participación de los hombres. In: *Investigación sobre aborto en América Latina y El Caribe: una agenda renovada para informar políticas públicas e incidencia* (S. Ramos, ed.): 41-56; Lima: CLACAL.
- RANCE, S., 1995 – Aborto, Género y Salud Reproductiva; El Alto, Bolivia: Proyecto de Fortalecimiento de la Atención Primaria en el Distrito III de la Ciudad de El Alto, Misión de Cooperación Técnica Holandesa, CIDEM. Informe inédito.
- RANCE, S., 2009 (coord.) – *Abriendo el paquete envuelto: violencias y derechos en la Ciudad de El Alto*, 135 pp.; El Alto, Bolivia: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, Solidaridad Internacional Bolivia.
- ROMÁN, V., 2016 – El zika despierta debate sobre aborto seguro y legal en América Latina. *Scientific American en español*, 19 de febrero (<https://www.scientificamerican.com/espanol/noticias/el-zika-despierta-debate-sobre-aborto-seguro-y-legal-en-america-latina/>)
- ROZÉE, V., 2007 – Les patrons culturels du comportement reproductif et sexuel dans les Andes Boliviennes. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, **7** (<http://nuevomundo.revues.org/document3168.html>).
- ROZÉE, V., 2008 – L'application de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes en Bolivie. Le cas des droits reproductifs et sexuels (La Paz, El Alto). *Les Cahiers des Amériques latines*, **53**: 191-208.
- ROZÉE, V., 2009a – La problématique de l'avortement en Bolivie. *Recherches Féministes*, **22** (2): 77-95.
- ROZÉE, V., 2009b – La domination masculine et l'image de la 'Madresposa'. L'exercice des droits reproductifs et sexuels des femmes boliviennes. *Les Cahiers du Genre*, **46**: 177-197.
- SALINAS MULDER, S., 2001 – Demography from the soul. In: *Cultures of Populations. Population Dynamics and Sustainable Development* (S. H. Syed, ed.): 301-361; París: UNESCO.

- SAWICKI, J., 1991 – *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*, xiii + 130 pp.; Nueva York & Londres: Routledge.
- TELLERÍA HUAYLLAS, J., 2011 – *Reflexiones sobre el trabajo en masculinidades*, 59 pp.; La Paz: Solidaridad Internacional Bolivia. Serie Hilvanando.
- VIVEROS VIGOYA, M. & FACUNDO NAVIA, A., 2012 – El lugar de las masculinidades en la decisión del aborto. Sexualidad, Salud y Sociedad. *Revista Latinoamericana*, **12**: 135-163([http://www.clacaidigital.info:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/462/SexSaludySoc2012\(12\)p135\\_163.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://www.clacaidigital.info:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/462/SexSaludySoc2012(12)p135_163.pdf?sequence=1&isAllowed=y))
- WHITTAKER, A., 2002 – ‘The truth of our day by day lives’: Abortion decision making in rural Thailand. *Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care*, **4** (1): 1-20 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/136910502753389350>)
- ZAMBERLIN, N., ROMERO, M. & RAMOS, S., 2012 – Latin American women’s experiences with medical abortion in settings where abortion is legally restricted. *Reproductive Health*, **9** (34): 1-11 (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3557184/>)

## ¿Quién soy yo? Repensando mi ser-estar trans «Laura: *Ullupako-Dominatrix*»

*Laura Libertad Álvarez Mollinedo\**

### Resumen

Escrito en primera persona, este ensayo presenta la trayectoria de Laura Álvarez desde su infancia, con una identidad social masculina, su desempeño como agrónoma, hasta su presente de mujer trans.

**Palabras clave:** *autobiografía, transgénero, LGBT, Bolivia*

### Qui je suis ? Repenser mon être trans « Laura: *Ullupako-Dominatrix* »

### Résumé

Écrit à la première personne, cet essai retrace la trajectoire de Laura Álvarez depuis son enfance sous une identité sociale masculine, puis son parcours en tant qu'agronome, jusqu'à son présent de femme trans.

**Mots-clés :** *autobiographie, transgenre, LGBT, Bolivie*

### Who Am I? Rethinking my trans identity «Laura: *Ullupako-Dominatrix*»

### Abstract

This first-person essay recounts the trajectory of Laura Alvarez from her childhood, with a masculine social identity, through her work as an agronomist, and continues up to her present life as a trans woman.

**Keywords:** *Autobiography, transgender, LGBT, Bolivia*

---

\* Activista boliviana de la población con diversa orientación sexual e identidad de género. E-mail: [tranylaura@yahoo.es](mailto:tranylaura@yahoo.es)

Mis genes memorísticos me llevan a la época, antes de la Guerra del Chaco, cuando mi abuelo, por parte de mi papá, trabajaba desde sus trece años para mantener a su madre (mi bisabuela) en las minas del sur de Potosí: Chorolque, Betillas, Siete Suyos, Ánimas, Santa Ana, Telamayu, Quechisla, Buen Retiro, Tasna, Cerdas, la zona que comprende desde los valles de Tupiza hasta Cotagaita, en el departamento de Potosí. Allá donde la uva, la manzana y la miel son manjares que se combinan con el estaño, el bismuto y la plata.

Mi bisabuelo, una persona de apellido Álvarez, abandonó a su esposa, una señora de pollera llamada Salustiana Romero, quien con tres hijos varones se vio sola y con dificultades para poder mantenerlos. Su hijo, mi abuelo Ángel Álvarez, el hermano mayor, nació en la población de Cotagaita, Potosí. Tuvo que trabajar desde sus once años cargando mineral; no tuvo infancia, no jugaba ni reía. A sus dieciocho años fue a la Guerra del Chaco con el Batallón de Infantería de los famosos «111», recibió una bala en la pierna, que nunca se quiso sacar, tuvo el grado de Sargento. Aprendió a leer y escribir a sus 37 años, estudió por correspondencia para ser Técnico Constructor en una escuela de Argentina.

En la población de Quechisla (centro administrativo de las minas del sur de Potosí durante la Corporación Minera de Bolivia-COMIBOL) conoció a Alejandrina Alfaro, una cholita muy tímida. Se casaron y tuvieron seis hijos: Moisés, Matilde, Abel, Esther, Elena y Mabel. Mi abuela pertenecía a un pueblito de ex hacienda llamado *Chicorque*, donde se produce maíz y se elabora chicha, a unos 50 kilómetros de las poblaciones de Atocha y Telamayu.

Mi abuelo Ángel nunca estuvo orgulloso del apellido Álvarez de su padre, pero tuvo que soportarlo por cuestiones de una paternidad ficticia y por la época en la que el apellido del padre pesaba más que el de la madre. A sus 45 años se fue a trabajar a Nicaragua (Centroamérica) por recomendación del gerente de la filial Quechisla de la COMIBOL. Se quedó dos años. Allá aprendió a trabajar de forma ordenada y disciplinada con los «gringos», como él mismo decía. A su retorno vino con la doctrina del adventismo, secta religiosa que espera la segunda venida de Cristo.

Nunca me habló de las costumbres y tradiciones de su lugar de nacimiento, sentía vergüenza, me decía que el quechua solo lo hablan los «indios», que para él no eran personas y que solamente servían para trabajar, tomar y emborracharse. Todos mis tíos y tías, también mi papá, fueron bautizados por la religión adventista. Además estudiaron en el Colegio Adventista de Bolivia, ubicado en la zona de Vinto en Cochabamba.

En 1969, nació su segundo nieto en La Paz, un 7 de septiembre a las 4 de la madrugada. Mi papá Abel, a los 22 años, conoció a una mujer llamada Leticia Mollinedo proveniente del Beni; se enamoró y nací yo. Ellos se separaron y nunca la conocí. Me criaron mis tías y mis abuelos. Nunca sentí la ausencia de mi mamá Leticia.

Desde mis cinco hasta mis seis años viví con mi abuela en el campo, en su comunidad. Ella era comerciante, compraba mercadería de la Quiaca-Villazón y Oruro, por lo que siempre estuve con ella; viajábamos en tren, en camión en

flota. Fue en el campo donde aprendí a pastear ovejas y cabras, a ordeñarlas; también vi las relaciones de trabajo en comunidad, como el *ayni*, que es el trabajo agrícola realizado por todas las personas de la comunidad. Aprendí a comer el arrope (crema fermentada con *chankaka*, melaza de caña, para elaborar la chicha de maíz) y muchas otras costumbres que se quedaron en mi memoria histórica.

Luego fui criado como cualquier otro niño, desde el campo, las ciudades (Cochabamba y La Paz) y las minas (Catavi, Siglo XX, Telamayu, Quechisla, Chorolque y Santa Ana). Los viernes y sábados de cada semana teníamos que dedicarlos al «culto adventista», estaba prohibido escuchar radio, jugar, ver televisión y solamente orábamos o rezábamos, aprendíamos de memoria los versículos de la biblia y también cantábamos; incluía ir a la iglesia bien bañados y trajeados. Ahora ya no practico estas actividades y he olvidado aquellos versículos bíblicos.

Por otra parte, el trabajo en casa lo teníamos que realizar nosotros; mis abuelos nos decían que nunca nos pondrían *empleada doméstica*. Eso sí, en las minas vivimos en casas donde solamente viven los profesionales, ingenieros y doctores, casas grandes y suntuosas que teníamos que limpiarlas, lustrarlas y mantenerlas nosotros (mis primos y yo). Teníamos turnos para lavar los enceres, lustrar el piso, cocinar, atender a los animales domésticos (también criábamos gallinas, patos, pavos y conejos), cultivábamos papa, haba y arveja, nos ocupábamos de la siembra, el aporque, el riego y la cosecha. Los trabajos de mecánica, plomería y carpintería también los hacíamos nosotros, sin distinción alguna; el género era raro en mi familia, los roles no estuvieron delimitados.

Eso sí nunca nos hicieron faltar cariño, pero yo era el niño mimado, el niño que nació en una ciudad, me arrancaron del campo porque según ellos no estaba bien que me criaran allá, tenían otros planes para mí. Mi abuela Alejandrina veía en mí a un doctor, a un ingeniero, la idea del campesino era lo peor para mi familia. Sin embargo, desde mis 8 años me sentía bien cuando me colocaba las ropas de mis tías y mis primas; me «transformaba en una niña», accedía a las pinturas labiales de mis tías, a los corpiños y batas cuando nadie estaba en casa; también pasaba horas mirando cómo jugaban las niñas en la escuela, pero yo era el hombrecito, el niño mimado de la casa. Aquello que hacía no estaba bien, por eso Laura era clandestina, oculta, solamente yo sabía de mi otro yo. Mi familia en realidad crió a una niña y no quisieron percatarse de aquello. Alguna vez cuando conversaban mis abuelos en el idioma quechua, él le decía a mi abuela: «Este chiquito como mujercita no más es» (*kay chi'ticito hurmicita jina y?*) a lo que ella le respondía con una sonrisa.

Desde los 14 años viví en La Paz con la nueva familia de mi papá. Tuve una madrastra y tres hermanos. La madre de mi madrastra, una señora anarquista, me enseñó a ser rebelde y contestataria, ella perteneció a la FOLC (Federación Obrera Local), era dirigente del sindicato de culinarias. Su historia me impactó y me hice dirigente de la FES (Federación de Estudiantes de Secundaria). A mi papá no le gustaba aquello, él quería un hijo «normal y derecho», pero no está en mí ser así. También me volví rockero-metalero en la época de los ochenta con Wara, Luz de América, Los Jaivas, Papos Blues, Deep Purple, Scorpions, Led Zeppelin,

Queen, Santa Ana, AC & DC, etc. Leía a Kropotkin, Vakunin, Trotsky, Makarenko y otros, lo Disney nunca me cuadró y nunca me gustaron las telenovelas, prefería tocar zampoña y quena. Paralelamente practicaba atletismo, era muy bueno como corredor de medio fondo (media maratón) y jugaba basquetbol. Mi papá fue entrenador de la selección femenina de básquet que fue al mundial de Seúl-Corea en 1980, también fue normalista de Educación Física en el Magisterio. No fui buen alumno, siempre entraba a desquite y tenía desacuerdos con los profesores. Luego ingresé al cuartel en Bajo Seguencoma en el comando general de la armada, no acabé porque el comandante me agredió físicamente y yo le respondí, me dieron una libreta militar de exención como inhábil. Serví ocho meses, encerrado aprendiendo a ser hombrecito y subordinado.

Laura se fue a estudiar agronomía a Cochabamba. Tardé siete años en egresar y hacer tesis; en esa época las confusiones calaban en mi cabeza, no me entendía ni como hombre ni como mujer, aquel hombre público estudiante y aquella mujer clandestina-oculta. Incluso cuestionaba mi corporalidad y me hice fisicoculturista; es más, salí campeón cochabambino en 80 kilos.

Hice la colegiatura de una maestría en Agroecología, Cultura y Desarrollo Sostenible, nunca quise ser el típico ingeniero agrónomo, con su hato lechero o su huerto de frutales. Elegí ir al campo en busca de mis ancestros y de mi cultura, lo que mis abuelos y mi familia me negaron. Trabajé trece años en áreas rurales, de cabecera de valle, puna y también el trópico de Cochabamba, bajo los principios de la observación participativa y el involucramiento con las personas del área rural; practicando la *Pachasofía* del *pachankiri* (ser-estar cotidiano) hasta la interrelación de aspectos como Humanidad-Naturaleza-Espiritualidad, donde los saberes locales saltan sobre la ciencia y aprendí a sentirla como otra forma de ver la vida.

Para comprender mejor esto de los saberes locales, me permito remitir a AGRUCO (Centro de Agroecología de la Universidad de Cochabamba). En este lugar pudimos reflexionar sobre un modo particular de entender el mundo, una manera específica de llamar a los acontecimientos y formas especiales de reproducir este saber, que es fundamentalmente intuitivo y basado en la praxis de una determinada cultura con la naturaleza.

En mi tesis sobre acceso al territorio en San Juan de la Comuna (Provincia Bolívar, departamento de Cochabamba) confirmé que son las mujeres las que acceden al territorio antes que los varones y son ellas las que eligen a los 16 años a sus parejas y pasan su primera fiesta. También pude ver muchas cosas que atestiguan que la sexualidad en el campo está ligada a lo territorial, a la ritualidad, a los movimientos poblacionales, a las ferias y a la producción agrícola y pecuaria. Una cholita en Tacopaya (Provincia Arque de Cochabamba) me dijo que quería casarse conmigo, pero nunca me dejaba decirle «te amo». La palabra amor no existe en el idioma quechua, mejor es la querencia (del verbo *munay*, querer); eso de hacer el amor no existe. El haber tenido un contacto sexual-genital en un camión mientras viajábamos, me hizo dar cuenta que en el campo no hay etiqueta, no es hacer el amor, simplemente es «culear» que en quechua es *sump'ichir* (hace alusión a

tomarte por la cintura y penetrarte con fuerza); eso del misionero es solamente cuando estás en la cama. En una quebrada, en una cueva, tras un árbol o en el maizal o el habal, te acomodas como puedes.

Tuve la oportunidad de trabajar en Parotani, Cochabamba, donde se realizan las *wallunk'as* en la época de Todos Santos y donde el columpio (la *wallunk'a*) es solo para las cholitas jovencitas, para las *sipakos* (mujer joven), que en la antigüedad columpiaban sin calzones, para atrapar con los pies las canastas que contenían huevos (signo de fertilidad masculina). Es la cholita quien elige cómo y con quién tener relaciones sexuales, es la *wallunk'a* que la lleva a ser fertilizada.

En mi trabajo como consultor fui a trabajar a Rakhay Pampa, población también del departamento de Cochabamba, donde las relaciones sexuales-genitales son para los jóvenes que retornan del cuartel, donde la sífilis es tan común como las flores que allá se dan. Las «orgías» son comunes y los curanderos las promueven para controlar la enfermedad venérea, a modo de una vacuna como los actores externos la vemos: consultores, profesores, agrónomos, etc. «No hay preservativo», «no puedes vacunar con condones», nos decían. Yo fui parte de estas orgías y comprendí que los contactos sexuales no deberían limitarte y cuadrarte como algo solamente erótico, reproductivo y biológico. Va más allá, pasando por un fácil entender de que una enfermedad está en la mente y no en el cuerpo, así también las relaciones y contactos sexuales son parte del cuerpo y la mente. Que, en este caso, es el cuerpo comunal, la comunidad campesina.

En la comunidad de La Comuna (Provincia Bolívar, Cochabamba) donde hice mi trabajo de investigación de grado, me hablaron de las *ullupakos* (*ullu*=pene; *sipako*=mujer joven; en quechua), que son las mujeres con pene. Me mostraron incluso dibujos de hombres varones que tenían relaciones anales con las *ullupakos* a las que, según las *awichas* (abuelas), se las veía como cholitas machitos. Cuando la *ullupako* embarazaba a una mujer, era de buen augurio, significaba buen año con lluvias adelantadas y buenas cosechas. A nuestro buen ver, no eran otra cosa que las mujeres trans de la comunidad. Estos datos no los coloqué en mi tesis porque en ninguna de las variables de análisis contemplaba hablar de sexo y menos de género. En último caso estaría hablando de mí misma, de Laura, de la mujer con pene.

¿Qué comprende el ser normal? Viví una normalidad ajena a Laura como un varón incomprendido, no me aceptaba como mujer. Aquel hombre se casó con una mujer orureña de «buenas costumbres», conservadora y fiel. Mi matrimonio duró ocho años. Aquella mujer se casó con un hombre y no con una mujer, como en algún momento me lo dijo. Hace más de cuatro años que estoy «divorciada» legalmente, sin embargo es parte de mi historia que siempre recordaré con cariño. Estoy repensando mi ser-estar porque, no solamente soy un SER, también ESTOY porque soy una persona cultural, social, emocional. El considerarme mujer trans identificada con lo quechua y ahora como una mujer-trans-dominatrix<sup>1</sup> me hace

<sup>1</sup> Dominatrix: ejercicio sexual comercial de la dominación; la que es insumisa, la que manda, la que humilla, la que esclaviza, la que somete al otro que generalmente es hombre.

ESTAR aquí y hace repensarme histórica y culturalmente. En este momento, en este espacio-tiempo soy Laura la *ullupako*, la mujer con pene, en este entendido no soy normal; soy una trabajadora sexual y dominatrix, soy una mujer transgresora y hasta donde pueda rebelde e insumisa.

Olvidé mencionar que también hablo en quechua.

- *Kunanri, imataq canqui a?, nisunqha chay profesores, chay abogados, chay doctores, psicólogos ninku, tukuy científicos...*
- *Ñoqa qani uj ulluwarmi, uj jatun warmi, tiyani jatun makis, jatun chakis, jatun ñuñus, tonqhorina kani...*
- *Ima kausayninkiri?*
- *Ñoqa kay k'uchito tiyakuni, pujllakuni kay runaswan.*
- *Qhari kanki i?*
- *Mana mana, ñoqa warmi kani, warmi ullupako jina...*
- *Ima sutyki?*
- Laura Libertad.

Traducción:

- Ahora, ¿tú, qué eres pues?, me dicen esos profesores, esos abogados, esos doctores, psicólogos dice que son, todos científicos...
- Yo soy una mujer con pene, una mujer grande, tengo manos grandes, pies grandes, tetas grandes y voz gruesa, tengo.
- ¿Para qué vives entonces?
- Yo aquí en este rinconcito sentada estoy, jugando con esta gente.
- Hombre eres ¿no?
- No, no, yo soy mujer, como una mujer joven con pene.
- ¿Cuál es tu nombre?
- Laura Libertad.



Figura 1 – Laura saliendo bachiller, La Paz, 1987

© Laura Libertad Álvarez Mollinedo



Figura 2 – Laura defendiendo su tesis en el Campo Bolívar, CBBA, 2001

© Laura Libertad Álvarez Mollinedo



Figura 3 – Laura con sus compadres en el Campo Tapacarí, CBBA, 2002

© Laura Libertad Álvarez Mollinedo



**Figura 4 – Ponencia de Laura en el Coloquio «Sexualidades, deseo, placer y violencia»**  
VIII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, Sucre, julio de 2015  
© Pascale Absi



**Figura 5 – Laura activista, La Paz, 2016**  
© Laura Libertad Álvarez Mollinedo



**Figura 6 – Laura Dominatrix, 2016**  
© Laura Libertad Álvarez Mollinedo

## **Anexo 1 – Yo decido sobre mi cuerpo, el Estado garantiza, la sociedad respeta y la psiquiatría no interviene**

Este texto es una edición recortada de la transcripción de la intervención de Laura Álvarez durante el simposio «Sexualidades, deseo, placer y violencia»<sup>2</sup>.

El término «transexual» es un término médico, biologicista, esencialista. Tiene su sustento en estos famosos manuales de diagnóstico psiquiátrico como el DSM-V<sup>3</sup>, donde se cualifica como «disforia de género» el hecho de que lo biológico difiere de tu identidad de género interna. Decirle a cualquier grupo social que está enfermo es estigmatizarlo. Para hacer cualquier operación quirúrgica, ya sea de cambio de sexo genital, una cosa facial, hormonización, etc., muchos cirujanos dicen: «Primero haz tu evaluación psiquiátrica, mientras tanto yo no te voy a poder operar». Muchas de las mujeres trans no aceptamos que un psicólogo venga y diga «Ah, tú eres mujer» en base a un diagnóstico donde nos preguntan: «¿Tú siempre te vestías de mujercita? ¿Siempre te gustaba el color rosadito? ¿Jugabas con soldaditos, con tanquecitos?». Luego viene el juez que sentencia, que ratifica si soy mujer o no. Es, pues, indigno y denigrante. Pero muchas otras mujeres trans sí se adecuan a esto para conseguir derechos. Voy a un psicólogo o a la psicóloga que me haga el diagnóstico de disforia de género para después yo acceder a derechos sanitarios, jurídicos... y acepto mi patología, acepto que estoy enferma. Es más, tengo compañeras que me dicen: «Ya estoy curada, ya soy mujer». Los protocolos de atención a las mujeres trans son otra herramienta de sujeción del poder y lo peor de todo es que la mujer trans se la cree. Pero nosotras no somos pacientes, somos sujetos activos con capacidad para decidir por nosotras mismas, rectificando la autonomía sobre nuestros cuerpos. Los doctores, los endocrinólogos, no saben tratar a las trans, les tratan de maricón o de lesbiana. Entonces la mayoría nos auto-recetamos hormonas con el riesgo de destrozarnos el hígado, los riñones, de hacer tiras nuestro cuerpo. Hay un sacrificio. Pero yo estoy viviendo como quiero ser. Yo decido sobre mi cuerpo, mi Estado garantiza, la sociedad respeta y la psiquiatría no interviene.

Por eso estamos proponiendo una ley de identidad de género que despatologice todo esto<sup>4</sup>. Desde otra visión, a partir de las ciencias sociales, se considera que la

---

<sup>2</sup> VIII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, miércoles 22 y jueves 23 de julio de 2015, Sucre, Bolivia.

<sup>3</sup> El quinto *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* publicado en 2013 por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría, que inspira la gestión médica del transgenerismo en muchos países. Antes calificada como «Trastorno de identidad sexual», la «Disforia de género» aparece también en la Clasificación Internacional de Enfermedades de la OMS.

<sup>4</sup> Entre tanto, el 21 de mayo de 2015, el Estado boliviano promulgó la denominada «Ley de Identidad de Género» que autoriza el cambio de dato de sexo, de nombre y de imagen de las personas transgénero de la jurisdicción de los jueces. Antes el trámite era judicial, ahora es administrativo. Independientemente de que hayan o no modificado su apariencia corporal, los solicitantes acuden al Servicio de Registro Civil quien registra el cambio. El único requisito es la presentación de un certificado psicológico que acredita que la persona conoce y asume las implicaciones de su decisión. Antes, los tribunales recibían y trataban contadas solicitudes, largas, onerosas y con resultados inciertos. Hoy, por ley, la resolución administrativa no deberá tardar más de 15 días.

esencia de la sexualidad no está en los genitales<sup>5</sup>. De ahí es que yo me he atrevido a autodeterminarme como una **mujer con pene**. Ahí es donde la sociedad se desentiende totalmente. Me dicen: «Laura, ¿qué es eso de mujer con pene? No hay eso. La biología no dicta eso». Entonces, ¿qué soy yo? No soy un fantasma, ni ningún imaginario... ¡aquí estoy! Y soy una mujer con pene. Es una realidad. Aquí es donde entramos las mujeres y los hombres trans para romper el binarismo hombre/mujer: un pene no hace a un hombre, ni la vagina hace a la mujer. Así como hay mujeres con pene, hay hombres con vagina, esta es nuestra vivencia. A mí no me van a camuflar, por eso yo salgo a la calle así como soy.

El trabajo sexual es una lacra pero no nos dejan otra... No todas las personas tienen la vocación de ser prostitutas, de ser putas... Pero formar pareja, una mujer trans con un hombre hetero, gay... es complicado. Claro, hay casos de mujeres trans que tienen parejas, ellas dicen con todo orgullo: «Yo tengo mi marido y me mantiene». Eso es lo peor. «Caramba, tantos años de lucha, de modificar tu cuerpo... para que andes de sumisa ante un hombre? ¿Para que te esté manteniendo? ¿Para que le estés esperando con el almuercito, la casa limpia y la cama bien tendida? ¡Al carajo toda tu lucha!». Entonces aunque nos digan que el trabajo sexual esclaviza, ahí está el deseo y el placer... Es uno de los espacios para la mujer trans donde practicamos nuestra sexualidad; es una realidad que hay que decir.

Yo siempre digo, «Métete con mi maquillaje, con mi peluca, con mi teñido, con mi bota, pero no te metas con mi placer sexual, ahí sí te gano. Te gano porque yo voy a sentir mi placer sexual como yo lo deseo y lo hago». También lo demuestro, lo pongo en fotos, lo pongo en artículos, en entrevistas. Por eso es que yo no me voy a hacer mutilar el pene, los testículos, porque voy a perder mi placer sexual. Y bueno, a lo que más le teme la sociedad, la sociedad machista, es que una mujer con pene penetre a un hombre heterosexual entre comillas. Que un hombre heterosexual casado, con hijos, militar, diputado, vaya y nos busque para esto... Aquí es donde rompemos el placer sexual clásico del conservador, juntando ser mujer con eyacular, o coger, porque nos hemos acostumbrado a que el ser mujer es solo ser pasiva, ¡que te cogen! Pero no es así. Había habido esta otra forma y tampoco lo enfermaremos pues, porque así estamos practicando este tipo de sexualidad... Por eso que a las trans siempre las van a ver pues, ajustadita, tentadora ¿no? Rara es la trans que va a salir así nomás, como una persona, vamos a decir normal entre comillas. Les gusta mostrarse pues. Tienen que hacer ejercicio de su cuerpo, de su deseo, de su erotismo y eso lo ven como enfermizo, como anormal. «¿Por qué te vistes así Laura, por qué te maquillas así, por qué no eres normal?». «Ya está, no soy normal» y no debo perder el orgullo. Por eso es que nuestra gran marcha del TLGB<sup>6</sup> se llama pues, por el orgullo, porque estamos orgullosos de ser entre comillas anormales. También desde la visión legal no soy normal, a pesar de que muchas de mis compañeras quieren ser

<sup>5</sup> Véanse, por ejemplo, los trabajos de Judith Butler que demuestran que, al igual que el género, el sexo es una construcción social y cultural (Butler, 2001).

<sup>6</sup> Transexuales, Transgéneros, Lesbianas, Gays y Bisexuales.

*¿Quién soy yo? Repensando mi ser-estar trans «Laura: Ullupako-Dominatrix»*

normales, adscribirse a la normalidad, para poder estudiar, trabajar, hacer familia, todo. Incluso hay chicas que me dicen: «Yo, Laura, soy mujer y te lo demuestro». Se bajan los calzones y te demuestran una vagina, sacan sus documentos y te demuestran que son mujeres, y te dejan callada, muda, uhm... Pero yo les digo: «No, no eres mujer. Eres mujer trans y sigues siendo anormal». Pero no aceptan eso porque todos queremos ser normales. Es incómodo, pero esa incomodidad te da cierto ejercicio de poder, de reivindicar tus cosas. Somos pues anormales, desde esa visión de lucha, de reivindicación...

## **Referencias citadas**

BUTLER, J., 2001 – *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 316 pp.; Barcelona: Paidós.

## Trans y maricas en la «Primera Cumbre Planetaria de Descolonización y Despatriarcalización» (La Paz, Bolivia, noviembre de 2015)

*Laura Álvarez Mollinedo\**

*David Aruquipa Pérez\*\**

Entrevista realizada y editada por *Pascale Absi\*\*\**

### Resumen

Este artículo transcribe un conversatorio con Laura Álvarez y David Aruquipa, ambos militantes del colectivo LGBT de Bolivia, acerca de su participación en la «Primera Cumbre Planetaria de Descolonización y Despatriarcalización» organizada por el gobierno boliviano en el año 2015. Esta experiencia reveló la brecha entre lo que puede significar descolonizar desde un punto de vista indígena, por un lado, y el planteamiento antihegemónico de los militantes homosexuales y transgénero de Bolivia acerca de la sexualidad y de las asignaciones de género, por otro.

**Palabras clave:** *descolonización, despatriarcalización, LGBT, Bolivia*

---

\* Transexual femenina, agrónoma de profesión. Fue presidenta del Colectivo TLGB de Bolivia hasta septiembre de 2016 y gestora de la Ley de Identidad de Género promulgada el 21 de mayo de 2016. E-mail: tranylaura@yahoo.es

\*\* Activista por los derechos humanos, investigador y autor de diversos libros y artículos sobre diversidad sexual y de género. Fue presidente del colectivo TLGB de Bolivia entre 2010 y 2014. E-mail: davidctor@gmail.com

\*\*\* Antropóloga en el IRD (UMR 245, Université Paris Diderot/IRD/INALCO). E-mail: pascale.absi@ird.fr

## Trans et homos au Premier Sommet Planétaire de Décolonisation et Dépatriarcalisation (La Paz, Bolivie, novembre 2015)

### Résumé

Cet article est la transcription d'une conversation entre Laura Álvarez et David Aruquipa, tous deux militants du collectif LGBT de Bolivie, au sujet de leur participation au « Premier Sommet Planétaire de Décolonisation et Dépatriarcalisation » organisé par le gouvernement bolivien, en 2015. Cette expérience a révélé l'écart existant entre le sens donné à la « décolonisation » d'un point de vue indigène, d'une part, et l'approche anti-hégémonique des militants homosexuels et transgenres de Bolivie de la sexualité et des assignations de genre, d'autre part.

**Mots-clés :** *décolonisation, dépatriarcalisation, LGBT, Bolivie*

## Trans and gays at the “First Planetary Summit on Decolonization and Depatriarchalization” (La Paz, Bolivia, November 2015)

### Abstract

This article transcribes a conversation between Laura Álvarez and David Aruquipa, both militants of the LGBT community of Bolivia, about their participation in the “First Planetary Summit of Decolonization and Depatriarchalization” organized by the Bolivian government in 2015. This event sought to strengthen alliances and seek common ground among oppressed minorities, but the conference also revealed the gap between indigenous meanings of “decolonization” and Bolivian gay and transgender activists anti-hegemonic claims regarding sexuality and gender assignments.

**Keywords:** *decolonization, depatriarchalization, LGBT, Bolivia*

En noviembre de 2015, Laura Álvarez y David Aruquipa participaron, junto con otros miembros del Colectivo TLGB<sup>1</sup> de Bolivia, en la «Primera cumbre planetaria para la descolonización y la despatriarcalización: lucha contra el racismo y toda forma de discriminación» organizada en el Círculo de Oficiales del Ejército de la ciudad de La Paz por el Viceministerio de Descolonización<sup>2</sup>. El equipo organizador invitó también a la filósofa Rosario Aquim a dar una charla sobre el carácter históricamente construido del pensamiento que hace coincidir sexo anatómico, género y orientación sexual. Durante el encuentro, planteado desde

<sup>1</sup> Transexuales y Transgéneros, Lesbianas, Gays y Bisexuales. Desde 2007, esta sigla reemplazó en Bolivia a aquella, más usual, de LGBT, en reconocimiento a la militancia y a la visibilidad de las personas transexuales y transgénero.

<sup>2</sup> Dependiente del Ministerio de Culturas y Turismo, la creación de este viceministerio es contemporánea a la reforma de la Constitución política del Estado boliviano (2009) que plantea (art. 4) la descolonización como uno de sus objetivos. Desde 2010, el Viceministerio de Descolonización alberga una Unidad de Despatriarcalización. La conexión entre descolonización y despatriarcalización responde a la idea según la cual el patriarcado, en su forma machista actual, es una herencia de la colonización española y de la cristianización.

y para el mundo indígena, los miembros del colectivo TLGB enfrentaron la visión esencialista de dichos movimientos que interpreta a la pareja hombre/mujer (fusionados en aymara en el concepto *chachawarmi*) como la expresión natural de un modelo cosmogónico indígena dualista organizado en torno a elementos complementarios sexuados<sup>3</sup>. Desde los colectivos LGBT, descolonización suele tener un sentido bastante distinto. En la línea del pensamiento de la filósofa norteamericana Judith Butler<sup>4</sup>, descolonizar la sexualidad significa romper con la hegemonía cisgénero<sup>5</sup> y heterosexual, es decir la idea de que la anatomía de la persona determina naturalmente el contenido social y subjetivo de los sexos así como su orientación sexual.

En febrero de 2016, Pascale Absi se encontró con Laura y David en La Paz para debatir sobre su experiencia en la Cumbre.

### Pascale: **¿Cómo llegaron a esta cumbre?**

David: ¡No nos han invitado! Cuando yo me he enterado de la cumbre, le escribí a Félix Cárdenas [Viceministro de Descolonización] diciendo: «¿Por qué no está el tema de la sexualidad en el evento? Vamos a abrir una mesa para discutir sobre este tema, e iremos con el movimiento TLGB».

### Pascale: **Para entender la relación entre la militancia TLGB y el Viceministerio de Descolonización es necesario mencionar tu paso por el Ministerio de Cultura, del cual depende este Viceministerio...**

David: Yo ingresé al entonces Viceministerio de Desarrollo de Culturas el año 2006, en el primer gobierno de Evo Morales, con el cargo de Director General de Patrimonio Cultural<sup>6</sup>. Mi trayectoria como gestor cultural fue nutrida por mi activismo en derechos humanos y mi trabajo realizado desde el arte, como integrante de la Familia Galan<sup>7</sup>, utilizando el cuerpo como escenario político. La meta era politizar y hacer público el debate de la sexualidad, cuestionando las miradas que la reducen al mundo privado y de la intimidad, y planteando

---

<sup>3</sup> Inspirado en los trabajos de antropólogos andinistas de los años 1980-1990 (entre otros O. Harris, T. Platt y T. Bouysse-Cassagne), este concepto sería el patrón organizador del mundo indígena donde cada ser y cada cosa posee su doble complementario sexuado: el día/la noche, el sol/ la luna, lo de arriba/lo de abajo, las montañas masculinas/las montañas femeninas... El lector puede referirse al libro escrito por Félix Cárdenas, actual ministro de Descolonización, con I. Chivi, S. Canqui y F. Alvarado (Cárdenas *et al.*, 2013) y también a las publicaciones en línea del Viceministerio (2014).

<sup>4</sup> Por ejemplo, Butler (2001 [1990]).

<sup>5</sup> Cisgénero (del latín *cis-* «del mismo lado») se refiere a la coincidencia entre el sexo (masculino o femenino) atribuido al nacimiento a partir de la anatomía y la identidad subjetiva de género de las personas. Se opone a transgénero donde esta coincidencia no existe.

<sup>6</sup> Cargo que David Aruquipa ocupó hasta finales de 2009.

<sup>7</sup> Familia Galan, movimiento trans que, desde una política cultural, problematiza la dicotomía sexo-género, planteando la diversidad de cuerpos, géneros y sexualidades posibles y señalando las identidades fijas y esencialistas como sistemas de opresión que no permiten vivir en libertad. Véase el artículo de David Aruquipa sobre la Familia Galan en este número.

que desde las culturas podemos transformar las identidades de género, las sexualidades, etc. Era una oportunidad importante para introducir estos temas en la agenda de Culturas, ya que desde los años 1990, la práctica de encapsular, elitizar, las agendas de género y sexualidades, cuerpo, placer y otros, generó una barrera que no permitía el diálogo con el tejido cultural del país, con los pueblos, con las culturas populares, etc. Al reconocernos como un Estado plurinacional, con distintas naciones y pueblos, pues se entiende que existen formas y procesos diversos de construcciones sociales de sexualidades y géneros. Era también la ocasión de cuestionar las formas de colonización que se ejercen sobre nuestros cuerpos, mutilando las comprensiones de la sexualidad. Luego, empezamos a plantear que Descolonización tendría que ser un brazo operativo del Ministerio de Culturas. Hasta ahí acompañé la gestión gubernamental y retorno a las bases como Presidente del Colectivo TLGB del departamento de La Paz y luego de Bolivia. En este periodo ingreso al «Comité de lucha contra el racismo y toda forma de discriminación»<sup>8</sup>, llegando a ocupar el cargo de vicepresidente. Desde este Comité se logró sacar resoluciones de respaldo a la Ley de Identidad de Género, al Acuerdo de Vida en Familia [unión entre dos personas del mismo sexo], a la lucha contra la discriminación por orientación sexual y de género y otros temas de interés de nuestro movimiento TLGB. Fue todo un revuelo meter la agenda de la sexualidad y del sexo en la diversidad que estaba contemplando este Comité. ¿Te acuerdas Laura?

Laura: En unas entrevistas con compañeros que viven en El Alto, que son de comunidades indígenas, vimos la mierda que tienen que pasar en sus centrales agrarias, que en algunos casos son expulsados porque no pueden cumplir los roles de autoridades... los terrenos, les quitan. ¿Por qué? Porque tienen que ser parte de una sucesión familiar, y como no van a tener hijos... Por lo menos en algunos sectores se ha dado esa situación. Ahora Antonella<sup>9</sup> que también es indígena de Ancoraimas [a unos 130 km de La Paz], ha planteado que ella es aceptada como tal, como travesti. Hasta ha accedido a tener cargo político, de dirigente. Pero ahí yo digo: ella solita... pero cómo será si intenta casarse o se enamora con alguien de la comunidad, ¿va a ser esa misma reacción?<sup>10</sup>

Pascale: **Una cosa es incorporar el tema de sexo y sexualidad bajo el paraguas de la lucha contra las discriminaciones, otra es construir una agenda común con los pueblos indígenas...**

Laura: La reivindicación de los pueblos indígenas tiene una base teórica. Cuando el gobierno y los *amautas*, los *aysiris*, los *yatiris*... toda esta gama de sabios en

---

<sup>8</sup> Este comité, también dependiente del Viceministerio de Descolonización, fue creado para operacionalizar la «Ley contra el racismo y toda forma de discriminación» promulgada en octubre de 2010. Está integrado por representantes de los diferentes órganos del Estado, de los gobiernos departamentales, municipales e indígenas y de organizaciones sociales.

<sup>9</sup> Antonella es una médica transexual, activista del colectivo TLGB Bolivia.

<sup>10</sup> Laura se refiere al hecho de que cuando una persona tiene pareja, ambas asumen el cargo.

cuestiones indígenas toman a Fausto Reinaga<sup>11</sup> como bandera de la reivindicación indígena campesina, como que primero se racializa. Y al racializarte, no hablas de cuestiones corporales y sexuales, primero está la raza, en relación con la invasión española y lo que diferencia la blanquitud de los otros colores que pueden ser negro, moreno, mestizo... Entonces al racializar a un grupo social, te olvidas de la sexualidad y del cuerpo. Cuando racializas también dessexualizas. Ya no quieres hablar del sexo, mucho menos de sexualidad.

David: El tema es cómo encontrar una agenda que nos conecte mientras la agenda de discriminación se ha indigenizado. El «Comité de lucha contra el racismo y toda forma de discriminación» está dividido en dos subcomités de trabajo: el subcomité de lucha contra el racismo, donde están las organizaciones y movimientos indígenas, originarios, campesinos por un lado y, por el otro, el subcomité de lucha contra la discriminación, siendo las organizaciones TLGB parte del segundo junto con las trabajadoras sexuales, las personas que viven con VIH, los adultos mayores, las personas con discapacidad, etc. Hubo muchas discusiones entre los dos subcomités porque dentro del Comité se veía una clara prioridad en la agenda de racismo. Y mientras parecía que el subcomité de racismo avanzaba en la conquista de derechos, no le daban mucho interés al otro subcomité. Si la descolonización se da con estas diferencias, es un problema para nosotros ¿no?

Laura: ¿Por qué no hablamos del sexo? Porque decimos: solo hay pues hombre y mujer, y este hombre y mujer tienen que practicar un *chachawarmi*, complementarse, reciprocarse y hacer la vida biológica. ¿Cómo interactúan ahora estos dos sexos según el dualismo indígena? Solo es entre ellos: hombre pene/vagina mujer, y obviamente la reproducción. Hace más de 500 años que todas las comunidades indígenas y campesinas tienen esa consciencia de vida. ¿Entonces para qué vamos a seguir cuestionando bajo esa base? Por ello nadie quiere hablar de sexualidad.

David: Creemos que se ha folclorizado el tema del pensamiento indígena desde las cosmovisiones, la relación *chacha/warmi*, la reciprocidad, lo que de alguna manera ha anulado los cuerpos, los placeres y las sexualidades de la gente. Si la descolonización está firme con el *chachawarmi*, con esa mirada dual, hasta posicionar un discurso que puede convertirse en hegemónico, el discurso indígena en este aspecto es peligroso para nosotros y para la diversidad en general.

Pascale: **Desde sus posiciones, ¿qué se puede oponer a este discurso?**

David: Ahí tuvimos toda esta discusión dentro del Comité; el viceministro Cárdenas en un inicio no entendía. Hemos interpelado sobre las libertades y los derechos, el derecho de las personas, cualquiera sea su orientación sexual, a formar una familia. La descolonización debe ver la descolonización de los cuerpos,

---

<sup>11</sup> José Félix (Fausto) Reinaga (1906-1994) es un escritor, teórico del indianismo en Bolivia, y fundador del Partido Indio de Bolivia en los años 1960. Es, entre otras obras, autor de *La revolución india* (1970).

el placer como un derecho, etc. Vimos cómo el discurso evolucionaba dentro del Viceministerio, encontrando desde las comunidades indígenas respuestas a esta diversidad. Cárdenas empezó primero a hablar desde los animales: que la sexualidad se da en todos los seres, entre los animales... Decía: «Hay relaciones homosexuales entre los animales». Así, hasta incluir la sexualidad como un asunto de agenda pública.

Laura: Yo tengo una base [desde su formación como agrónoma] de biología que postula que en la naturaleza solo puede haber hombre y mujer. El *chachawarmi* se reproduce en las cosas abióticas, en las cosas bióticas, desde las plantas y los animales. Si tú juntas una llama macho con otra llama macho no va a salir nada; lo propio si juntas una gallina hembra con otra gallina hembra. ¿Pero qué pasa cuando juntas una papa hembra con otra papa hembra? ¡Salen más papas! Entonces ahí los indígenas recién comenzamos a cuestionar que entre ciertos seres está bien delimitada [la sexuación], pero entre otros no, como la papaya, la papa, el maíz... En la naturaleza, hay normas de homosexualismo, hay todo tipo de variación sexual y sexualidad. De ahí es que recién [los indígenas] se comienzan a cuestionar y dicen: «¡Ah!».

Y ahí viene Cárdenas y dice: «Puede haber un tal vez». Un «tal vez» significa un «la mitad», un «entre dos», un *chaupi* [en quechua, centro]. Desde la vivencia de territorio, hay pues un *pata* [en quechua, encima] y un *ura* [en quechua, debajo], el *urinsaya* y el *hanansaya*<sup>12</sup>, pero al medio hay un *chaupi*. Ese *chaupi* es el que junta a estos dos, como a la hembra y al macho. Entonces los mismos indígenas han ido reflexionando; recién se han planteado, relacionándolo con el territorio y los otros seres vivos, que hay no más un «tal vez» en la sexualidad. Ya no quieren lanzar de golpe: «¡No! Solo hay *chachawarmi*». Ya están teniendo cuidado de decir: «Dentro del *chachawarmi*, hay otro tipo de relación sexual que la que une a estos dos diferentes que son el hombre y la mujer; otro que es el homosexual, la lesbiana».

Pascale: **Ese chaupi, ese «entre dos», permite también pensar la cuestión del transgenerismo...**

Laura: Cuando saltamos a la cuestión de género, va mucho más allá de la sexualidad y de la cosa biológica. Ahí venimos nosotras las trans porque ya no estamos solo asumiendo el amor y la convivencia entre dos personas del mismo sexo: lo vivimos con los roles genéricos, con los roles sexuales, y demás.

Pascale: **Me pregunto si adoptar el mismo anclaje naturalista que el discurso indígena para luchar contra su esencialismo no es arma de doble filo. ¿Cómo defender desde este discurso posiciones, prácticas, deseos, que no existen en la naturaleza? ¿Por qué no romper de una vez con ella, planteando que los humanos son antes de todo seres culturales?**

---

<sup>12</sup> Laura usa aquí estos términos vernáculos para referirse a la división ecológica entre tierras altas (la parte de arriba, *hanansaya*) y los valles (la parte de abajo, *urinsaya*).

David: Justamente, y lo he dicho públicamente a las compañeras y compañeros [de los colectivos], que mientras esta agenda está instalando un discurso indigenista, bajo el paradigma del *chachawarmi*, la reciprocidad, la dualidad, nuevamente se refuerzan oficialmente discursos hegemónicos, heterosexistas, marcas del patriarcado y de la Colonia, en un país plurinacional donde enunciamos como principios la descolonización y despatriarcalización.

Laura: Hay una cosa también que hay que tomar en cuenta. Los mismos compañeros comunitarios, los mismos indígenas, campesinos, campesinas, si bien están reivindicando eso de la biología, de la naturaleza, es desde una visión científica, academicista... No nos olvidemos que quien les ha enseñado, quien les ha ayudado a interpretar su naturaleza, ha sido la academia a través de todo el sumun de profesionales que han entrado al campo. El indígena es intercultural cuando pisa la academia, cuando va a estudiar sociología, agronomía, antropología, etc., pero en el momento en que el indígena hace sus cosas cotidianas —lo que en aymara llamamos el *pasankiri*, o sea criar animales, sembrar, relacionarse con lo que nosotras y nosotros llamamos naturaleza desde la visión científica, no desde su visión—, tiene sus propios saberes locales, su propia valoración subjetiva que la ciencia no alcanza a ver ni a medir, ¿no? Un ritual indígena no lo vas a comprobar científicamente porque es otra forma de ver la realidad. Por eso es que la naturaleza tiene un límite para nosotros, pero para ellos no... y la sexualidad está inmersa en este tema. El dualismo es bien colonial, primero, y científico. No es propio de ellos. Lo propio de ellos, ellos lo han olvidado, porque han pesado tanto la ciencia y la Colonia. En el área indígena, una pata está en un sistema [de pensamiento] y la otra está en el otro sistema.

**Pascale: ¿Están diciendo que conceptos como el *chachawarmi* y la dualidad complementaria son expresiones coloniales, ajenas al pensamiento indígena?**

Laura: No son de ellos, son muy coloniales, propios de la Iglesia y de la ciencia. No nos olvidemos que en Latinoamérica son más de quinientos y pico de años que se ha instaurado esto del sexo binario, ¿no? Entonces se ha cerrado, ya no ha habido apertura para que se pueda desarrollar otras maneras de pensar.

David: Son valores coloniales que se han reinterpretado y ahora se los está oficializando. Ya el artículo 63° de la Constitución Política del Estado encierra el matrimonio y la unión civil, entre hombre y mujer. Son formas de legitimar las exclusiones y discriminaciones, sin reconocer la práctica en las mismas comunidades indígenas. Hemos realizado y discutido un texto sobre las sexualidades en las comunidades indígenas [Vargas & Aruquipa, 2013], y los testimonios muestran que pueden ser muy abiertas, que se dan relaciones homosexuales, que la misma comunidad puede conocer aun que es mejor «hacerse al loco». Entonces hay un desencuentro entre la práctica y la ideología del *chachawarmi* que está incentivando la persecución y exclusión a quienes explicitan su sexualidad disidente.

Pascale: **Entiendo de que se han dogmatizado normas y valores que en la práctica, suelen ser más flexibles y acomodarse con la realidad. Pero el hecho de que existan prácticas homosexuales o transexuales en las comunidades indígenas no presume que estas estén dispuestas a asumirlas como legítimas, como parte de su cultura...**

Laura: Es que no podemos homogeneizar todo desde una práctica indígena aymara, únicamente, o desde una práctica quechua. O sea generalizar. Lo que se está haciendo desde este Viceministerio es institucionalizar un nuevo pensamiento indígena a partir de una construcción histórica colonial. En esa misma práctica de institucionalización se está homogeneizando el pensamiento de los pueblos indígenas. Parecería ser que solo son tres grandes pueblos indígenas [aymara, quechua, guaraní] que tienen que marcar la pauta para los pequeños pueblos indígenas.

Pascale: **¿Lo que estás diciendo es que en Bolivia, existe y pudo haber existido antes de la llegada de los españoles, sociedades indígenas que no interpretan la sexualidad y las categorías hombre y mujer de manera tan esencialista como el actual concepto de *chachawarmi*? ¿En donde los homosexuales y los transgéneros ocupan un lugar legítimo?**

Laura: Había, porque eran parte de la población. Lo estamos viendo en el mundo incaico, en los señoríos aymaras, en las tierras bajas con los ese ejas, con los ayoreodes, los chimanes, ya existía esto. Solo que la Iglesia fue tan fuerte, el cimientito que ha sentado ha sido tan fuerte, que ha hecho que se olvide. La palabra *k'ëusa* [en aymara], la palabra *q'íwa* [en quechua], como lo homosexual masculino, no es propio del idioma quechua o aymara, es una traducción muy colonial. *K'ëusa* significa desviado, doblado, torcido, lo que no está derecho, ¿no? Ahora en lo de género, lo que es travesti, transexual, mucho más. David Aruquipa [2012] y Evelin Sigl [Sigl & Mendoza, 2012], han recuperado estas danzas donde había travestis, aunque no reconocidos como travestis, no sé qué términos se utilizarán en cada una de las etnias... pero no es invento, como están diciendo, del poder norteamericano, el homosexualismo no deviene del capitalismo europeo<sup>13</sup>. Esta ritualidad no es un invento de la Colonia.

Pascale: **Me pregunto hasta dónde puede uno inspirarse de lo que pudo haber sido el mundo prehispánico. Me parece que el travestismo inca, como la pederastia griega, tienen poco que ver con la actual reivindicación de la libertad de sentirse hombre o mujer, independientemente de sus genitales, o de desear a una persona de su mismo sexo...**

---

<sup>13</sup> Laura se refiere a las palabras pronunciadas por Evo Morales durante la «Conferencia mundial de los pueblos sobre el cambio climático y los derechos de la Madre Tierra» en 2010. En esta ocasión, el Presidente culpó a los países occidentales y a la adición de hormonas en los criaderos de pollos de la existencia de la homosexualidad. Disponible en <http://www.elmundo.es/america/2010/04/21/noticias/1271833317.html> (consultado el 3 de mayo de 2016).

Laura: Pero va más por lo ritual. Eso sucede, por ejemplo, en ciertas comunidades indígenas latinoamericanas como las muxes [el tercer sexo de la cultura zapoteca], o entre los navajos de Norteamérica, donde la comunidad, las autoridades, la familia misma, eligen quién se va a travestir, quién va a ser la transgénero, no la persona. Si se ajusta a esa persona pues feliz, pero si no se ajusta, la otra va a cuestionar. Pablo Vargas, que es un compañero, ha ido a hacer tesis allá, lo ha palpado [Vargas, 2015]. Entonces eso quiere decir que aquí, quien te ha impedido ejercerte como trans ha sido pues la Iglesia judeocristiana, eso es clarito. Lo estamos demostrando cuando estamos desenterrando estas nuevas crónicas clandestinas que no son pues Guamán Poma de Ayala y el resto de la trcalada...

Pascale: **¿Cuáles otras crónicas?**

Laura: Son otros cronistas que han hecho un levantamiento de escritos clandestinos, es decir el devenir clandestino del homosexual, de la lesbiana y de la travesti<sup>14</sup>. Quien se ocupó de ocultarlos y de borrarlos, fue la Iglesia. Ahora la arqueología, la antropología se están ocupando de desenterrar eso y recién nos estamos dando cuenta que había aceptación en ese entonces, ¿no? Las ñustas indígenas que eran elegidas por el Inca para ser desfloradas, resulta que no habían sido pues mujeres biológicas, habían sido *q'ewas*, maricones que les vestían de mujer, y el Inca los estrenaba biológicamente. En los señoríos aymaras, lo propio en la región de Omasuyos, de Pacajaques... Entonces pasa por esa cuestión de saber y recuperar ese valor histórico.

David ya lo está haciendo con el libro de la «China Morena» (2012) y yo lo quiero hacer desde el involucramiento en las comunidades [indígenas], o sea irme a vivir allá, compartir con la gente, ser parte de ellos, como ya lo he hecho. Ya me he travestido indígenamente, en el lenguaje lo he hecho, en las costumbres, y eso no lo olvidas porque ya te ha entrado en tu tuétano. Esta reivindicación puede sonar lírica, bien romántica, pero en su momento le vamos a dar valor político para reivindicar y cuestionar esto del poder, de la hegemonía del pensamiento. No hay un solo pensamiento, había habido otras formas de ver la realidad. Por eso es que yo, siendo científica, cuestiono la ciencia porque la ciencia es solo una forma de ver la realidad, habían existido otras...

David: Bueno, es la posición de Laura, la respeto, y tengo la mía.

Pascale: **Pero al final, ¿por qué es necesario apoyarse en lógicas indígenas para reivindicar el derecho a vivir su sexualidad y su subjetividad de género y enfrentarse a las lógicas y a las categorías dominantes?**

Laura: Yo te voy a responder por qué. Nosotras, a pesar de tener cierto grado de blanquitud, de mestizaje, de disciplina científica, de ser coloniales en alguna

---

<sup>14</sup> Algunos sitios homosexuales peruanos se refieren a Cieza de León y Santo Tomás. Véase, por ejemplo, el enlace <https://www.facebook.com/notes/joe-ramirez-roggero/el-ejercicio-de-la-sodom%C3%ADa-en-el-antiguo-per%C3%BA/809954769033540/> (consultado el 1 de abril de 2016).

forma, tenemos también una raíz indígena que nunca la vamos a olvidar ¿me entiendes? No sé si suena a una añoranza pero yo me identifico con esta raíz indígena. Tenemos un arrastre histórico desde nuestros padres, desde nuestros abuelos, que por allí se han olvidado decirnos cuáles son nuestras raíces, nuestras costumbres, pero ahora nosotros estamos buscando. La vamos a buscar con la gente que está viviendo todavía en las áreas rurales y ahí es donde queremos darle un cauce, no solo político y no solo cultural, sino reivindicativo.

David: Yo no coincido. Para mí es una cuestión de ir contra los dogmas, es simplemente un tema político. No es relevante que yo me identifique como indígena, o resaltar que mi familia haya sido del pueblo de Coro Coro, de la Provincia Pacajes, yo soy mestizo, pero eso es otro asunto. La situación es que las hegemonías a mí me enferman, ¿y cómo podemos discutir la hegemonía? Es a partir de quienes pueden provocar una nueva hegemonía. ¿Y dónde se ha anclado en este momento? En el pensamiento de los pueblos indígenas, en el discurso de los pueblos indígenas. Por eso es mi foco de atención, para poder discutir y dialogar con estos pueblos indígenas es necesario conocer la historia de sus sexualidades e identidades de género, ahí viene la necesidad de estudiar las crónicas de Guaman Poma y otros sobre el travestismo ritual del que hablamos. No por ser un tema exótico sino porque es necesario conocer estos aspectos para apuntar a estrategias de diálogo, por ello que yo le doy atención a esta población [indígena].

Pascale: **Mientras para ti Laura, lo indígena es un motivo más identitario...**

Laura: Sí, lo mío es más identitario. Porque mira, yo aparte de ser trans, aparte de haber sido homosexual, de considerarme lesbiana, bisexual, *queer*, todo lo que tú gustes, tengo ese arrastre indígena ¿no? Y eso lo demuestro haciendo un análisis de mi vida anterior, de mis abuelos, de mis tíos, con los que me he criado, donde he logrado ver esta cuestión de la cultura<sup>15</sup>. Ya en mi vida profesional me he ido involucrando con la gente del campo. Entonces yo ya no soy aquella científica, académica, ingeniera agrónoma, soy también parte de esa cuestión cultural...

Pascale: **¿Y cómo esta identificación con el mundo indígena da otro matiz a tu transgenerismo? ¿En qué influye en este tu identificación con el mundo indígena?**

Laura: Yo no puedo construir un futuro si no veo atrás. Mi futuro desde hace tiempo es trans, pero ese pasado me da más fuerza para poder entrar al área indígena, diciendo: «Soy trans», y si es necesario decir que soy *q'íwa*, *k'eusa*, *orq'ochis*, que soy maricón, pues lo voy a hacer. Así como cuando el investigador o la investigadora hace su trabajito de campo, igualito, pero esta vez es con una causa de vida que es: «Yo soy trans, pero no solo soy eso, también manejo otras identidades». A veces cuando lo vemos desde una visión muy fundamentalista, entonces dices: «Laura, vos eres transexual, por lo tanto ya no te tienes que vestir

---

<sup>15</sup> Ver la autobiografía de Laura en este volumen.

de *drag queen*<sup>16</sup>. Nada de estar haciendo cosas de hombre o de maricón». ¡Pucha! Eso son fundamentalismos que fortalecen las etiquetas que nos dominan. Como dice David, hay que ir rompiendo el poder y la hegemonía, y una de las armas para hacerlo es esta cultura que tenemos.

David: A ver, hemos nacido [en cuanto al colectivo] como una construcción política para interpelar a las hegemonías, interpelar al poder y ahora el poder está vestido de indígena. Por lo menos en mi caso, no hay entonces una situación tan romántica digamos sobre este tema, sino es: ¿Quién está ejerciendo una relación de poder? Entonces obviamente hay que desestabilizar desde estos espacios donde se construye el discurso del poder. Es por eso que en las fiestas populares, y es más, en las comunidades indígenas, hay que continuar con el legado de antecesoras como Barbarella, Ofelia y otras que, como chinas morenas [personajes femeninos de la danza de la morenada], ingresaron a las comunidades indígenas a desestabilizar con sus cuerpos travestidos<sup>17</sup>. ¿Qué recuerdos les traían? ¿Cómo las veían? Hay mucho por conocer.

Pascale: **Quería preguntar a Laura si el mundo indígena puede inspirar una manera diferente, una posición boliviana por decirlo así, de plantear el transgenerismo.**

Laura: ¡Claro! Es que hemos pecado, entre comillas, de fundamentalistas. En el mundo latinoamericano, lo de transexual reivindica ir hacia una normalidad. La mujer transgénerica, quiere reivindicarse pero desde esa normalidad: «Quiero ser normal, quiero ser parte de esta sociedad». ¿Cómo? Planteando un cambio de nombre y de sexo, para poder estudiar, para poder hacer mis cosas como cualquier gente normal. Cuando en realidad seguimos teniendo una calidad de anormalidad, no desde un punto de vista despectivo, sino desde un punto de vista global. Las transexuales, no queremos reconocer que somos anormales. Incluso decimos: «Si quiero ser normal, me tengo que poner una vagina», ¿no? Por esa cuestión de la discriminación es que planteamos: «Yo no he nacido en cuerpo equivocado, he nacido en una sociedad equivocada». Pero yo no puedo entrar con este discurso de la rareza, de lo *queer*, de lo anormal, si quiero hablar de derechos. Si quiero reivindicar un derecho tengo que ir rectito, adecuarme...

Pascale: **Para volver al desarrollo de la cumbre, concretamente ¿cómo les ha ido a ustedes allí?**

David: Habían pedido oradores, entonces muchos pidieron la palabra, los líderes de movimientos indígenas reivindicaban los años de opresión, el allanamiento de

---

<sup>16</sup> Personaje del ambiente LGBT cuya vestimenta burla el binarismo hombre/mujer y las identidades convencionales de género.

<sup>17</sup> David se refiere a la intrusión de travestis en las comparsas de bailarines durante las grandes fiestas patronales y los Carnavales de los Andes urbanos —y últimamente rurales—, que ha estudiado en su obra «La China Morena» y de la cual es partícipe junto con los demás integrantes de la agrupación Familia Galan.

sus tierras, de sus vidas, eran solo indígenas que pedían la palabra, entonces le dije: «Laura, hazte anotar para que hables, como nuestra presidenta del Colectivo». Y no querían anotarla. Entonces fui directamente donde el Viceministro: «Si no habla Laura Álvarez, voy a tener que denunciar que esto es una discriminación». Y personalmente, el Viceministro la invitó a hablar, i primero que a toda la lista de 50 personas!

Laura: lo interesante es que cuando les hablé en quechua, recién se les pararon las orejas y eso fue lo más fuerte. También les llamó la atención cuando yo hice alusión a que existíamos homosexuales, lesbianas, trans, toda la gama ¿no? Ellos saben que en sus comunidades hay estas personas, pero no se daban cuenta que estamos organizados. Y no solo les llamó la atención sino que también les dolió. Ha sido un cuestionamiento a la existencia de sus otras organizaciones, sus sindicatos, sus centrales, incluso sus ONG: «Y ahora ¿qué vamos a hacer con este colectivo?».

El que un poco tranquilizó a la gente, fue Choquehuanca<sup>18</sup> que fue muy directo y fuerte con el dualismo [sexual]. Ha dicho: «Por qué nosotros no somos feministas, no podemos permitir que solo las mujeres por su lado peleen. Tenemos que pelear juntos. ¿Por qué vamos a separar la lucha del hombre y de la mujer? Tenemos que ir por iguales». En un estilo muy, muy, lírico ¿no?

Pascale: **Después vino la declaratoria...**

Laura: Tuvimos que pujar con David para que la demanda del colectivo TLGB esté dentro de las demandas de las mujeres indígenas, mujeres campesinas, que no haya violencia, que no haya discriminación... Al principio se han resistido. Porque esto de la dualidad andina es bien fuerte. O sea no han querido. Ahí, nosotros la hemos puesto como un justificativo a la violencia contra la mujer. Entonces ahí es donde las mujeres se solidarizaron, dijeron: «Tienen razón». Como grupo colectivo, devenimos de la mujer en el momento de ser violentadas. Si a la mujer se le olvida, se la humilla, se la discrimina, se la asesina, peor pues al TLGB. Ahí las compañeras mapuches y las mismas indígenas del área quechua se dieron cuenta de quién es el que manda... El que domina es pues el hombre, el que tiene el poder. Entonces ahí nos reforzamos con las mujeres indígenas.

David: Primero era todo un caos. Todo el mundo quería meter su agenda: «Yo por los daños la dictadura», «Yo por los sin tierra», «Yo por los mapuches»...

Laura: En el momento en que estábamos queriendo poner en la computadora, cada grupo venía con su texto. Venían los olvidados de las dictaduras en el caso de Uruguay, las de Argentina... Era todo un lío. El otro tópico interesante fue que ahí estaban presente el ejército y la policía porque este evento se realizó en el Círculo de Oficiales del Ejército. Y eso también fue otro chiste. O sea veías indígenas, maricas y militares ahí...

---

<sup>18</sup> David Choquehuanca, ministro de Relaciones Exteriores.

David: Era *sui generis* ite juro! Estaban las feministas aplaudiendo, los militares que hablaban media hora... ¡Yo reía! Era súper chistoso porque todo el mundo se creía el cuento y le rendían pleitesía al comandante del ejército. Cuando hablaba, los indígenas aplaudían. Claro, ellos se sentían parte del ejército. Era impresionante así, las miradas, observar esta situación...

Laura: Perú que era el grupo más grande quería manejar todo. «Pero ustedes no son mujeres ¡Carajo!»). Comenzamos a gritarnos con los peruanos. Entonces yo les dije: «A ver, primero respeto ¿no?». A la fuerza entramos aquí. Yo me senté a redactar con los otros chicos, vinieron las mapuches, me apoyaron y nos pusimos a escribir en la máquina...

David: Hubo mucha resistencia para incluir ese parrafito nuestro.

Pascale: **¿Y que decía?**

David: Decía que se debe discutir el tema de las sexualidades y géneros en los pueblos originarios y plantear líneas de investigación que conecten con esto, con la vida cotidiana.

Pascale: **Al final, ¿ustedes creen que ha servido de algo participar en esta cumbre?**

David: Sí ha servido, como una catarsis grupal, y de teñir la declaración final, resaltando las luchas políticas de los movimientos de la diversidad sexual e identidad de género. Entonces, para mí, ha sido ganancia y satisfacción que hayamos logrado generar espacios de reflexión, o por lo menos lo hayan discutido. Ha sido importante la lectura en voz alta de las resoluciones, hacer públicas nuestras mociones y todo eso lo tenemos grabado. Al final, salimos triunfantes, sonrientes, ¡hasta la próxima!

## Referencias citadas

- ARQUIPA, D., 2012 – *La China Morena: Memoria histórica travesti*, 193 pp.; La Paz: Comunidad de Investigación, Acción en Derechos y Ciudadanías-DIVERSIDAD, Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Musef), Conexión Fondo de Emancipación.
- BUTLER, J., 2001 [1990] – *El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad*, 193 pp.; México: Paidós.
- CÁRDENAS, F., CHIVI, I., CANQUI, S. & ALVARADO, F., 2013 – *Despatriarcalización y chachawarmi: Avances y articulaciones posibles*, 69 pp.; La Paz: Ministerio de Culturas y Turismo, Viceministerio de Descolonización, AGRUCO, Plural editores.
- REINAGA, J. F., 1970 – *La revolución india*; La Paz: Edición Fundación Amáutica Fausto Reinaga.

- SIGL, E. & MENDOZA SALAZAR, D., 2012 – *No se baila así no más, T. 1: poder, política, género, etnicidad, clase, religión y biodiversidad en las danzas del altiplano boliviano*, 790 pp.; La Paz.
- VARGAS, P. C., 2015 – *Muxes at work: between community belonging and heteronormativity in the workplace. Gender expressions in the context of a local and globalized economy in Juchitán de Zaragoza, México*. Research paper. Disponible en [https://thesis.eur.nl/pub/32997/PCespedes\\_MA\\_2014\\_15\\_ISP.pdf](https://thesis.eur.nl/pub/32997/PCespedes_MA_2014_15_ISP.pdf).
- VARGAS, P. C. & ARUQUIPA PÉREZ, D. (eds.), 2013 – *Reflexiones sobre diversidades sexuales y de género en comunidades indígenas de Bolivia*, 47 pp.; La Paz: Diakonia.
- VICEMINISTERIO DE DESCOLONIZACIÓN, 2014 – *La Despatriarcalización, un gran paso hacia la Descolonización*. Disponible en: <http://www.descolonizacion.gob.bo/descolon-pdf/boletin-3.pdf> (consultado el 1 de abril de 2016).

## Homosexualidad rural en los Andes: notas desde los Yungas de La Paz, Bolivia

*Alison Spedding\** con *Helan Vichevich\*\**

### Resumen

La poca bibliografía existente sobre homosexualidad en los países andinos trata casi exclusivamente de contextos urbanos. En cuanto al ámbito rural, considerado por definición «indígena», muchos activistas políticos de corriente indianista insisten en que la homosexualidad no existe en la cultura andina, siendo una perversión introducida por la colonia española; si se logra identificar a una persona como homosexual en una comunidad andina, este individuo sería rechazado tajantemente. Ambos casos enfocan la homosexualidad masculina. Este ensayo presenta estudios de caso de homosexualidad tanto masculina como femenina en dos provincias bolivianas, demostrando que estas sexualidades son reconocidas en la cultura local y que las personas que las exhiben participan en actividades públicas y privadas sin ser objetos de discriminación ni rechazo.

**Palabras clave:** *homosexualidad, andina, rural, Bolivia, sexualidad*

### Homosexualité rurale dans les Andes : notes depuis la région des Yungas de La Paz, Bolivie

#### Résumé

Le peu de littérature existante sur l'homosexualité dans les pays andins traite presque exclusivement des contextes urbains. En ce qui concerne l'espace rural, considéré par définition comme «indigène», beaucoup d'activistes politiques appartenant au courant indianiste persistent à dire que l'homosexualité n'existe pas dans la culture andine, qu'il s'agit d'une perversion introduite par la colonisation

---

\* Carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, segundo piso, Edificio Rene Zavaleta Mercado, Monoblock Central, Avenida Villazón s/n, La Paz. E-mail: mamahuaco@hotmail.co.uk

\*\* Estudiante de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

española et, qu'en cas d'identification d'une personne comme homosexuelle dans une communauté andine, celle-ci serait rejetée catégoriquement. Dans les deux cas, les discours se concentrent sur l'homosexualité masculine. Cet article présente des pratiques d'homosexualité masculine et féminine observées dans deux provinces rurales boliviennes, montrant que ces sexualités sont reconnues dans la culture locale et que les gens qui les affichent participent à des activités publiques et privées sans être victimes de discrimination ou de rejet.

**Mots-clés :** *homosexualité, andine, rural, Bolivia, sexualité*

## **Rural Andean homosexuality: fieldnotes from the Yungas of La Paz, Bolivia**

### **Abstract**

The scarce literature on homosexuality in Andean countries almost exclusively treats urban contexts. With reference to rural settings, considered "indigenous" by definition, many political activists with Indianist postures insist that homosexuality does not exist in Andean culture, being a perversion introduced by Spanish colonization. If homosexual persons were identified in an Andean community, they would be totally rejected. In both cases the focus is on male homosexuality. This essay presents case studies of both male and female homosexuality in two Bolivian provinces, demonstrating that these sexualities are recognized in the local culture and that the people who display them participate in public and private activities without being subject to discrimination or rejection.

**Keywords:** *homosexuality, Andean, rural, Bolivia, sexuality*

Iniciaremos este artículo con una cita extensa del antropólogo gibraltareño Andrew Canessa, que ha realizado un trabajo de campo prolongado y en idioma nativo (aymara) en una comunidad de la provincia Larecaja, en los valles del departamento de La Paz. Procede de una nota de pie respecto a las películas pornográficas que los hombres de esta comunidad ven cuando van a trabajar en las minas de oro en la parte baja (selvática) de esta misma provincia, en particular las de «sexo lésbico»:

«Sexo lésbico» quizás es una descripción equivocada: los wilakjarkeños con quienes hablé no asociaban las escenas de dos mujeres teniendo relaciones sexuales en un video con lo que se podría considerar como «lesbianas». Quizás con razón tratando de pornografía, interpretaban tales actos sexuales como carentes de relación con algún tipo de vínculo de pareja entre las mujeres involucradas, o una sexualidad particular; de hecho, la gente asombraba al considerar que podría existir tal cosa. Me dijeron que las mujeres no podrían tener relaciones sexuales (con penetración) ni podrían formar una pareja, porque para dirigir una unidad doméstica se requiere un hombre y una mujer. Por supuesto, no hay una palabra para «lesbiana» en Wila Kjarka; hay una palabra para «marimacho», mujer que actúa como un hombre, *urquchi*, pero no refiere a su sexualidad. De manera parecida, no hay una palabra para un hombre homosexual.

Q'íwsa, que aparentemente significa un varón homosexual en otras partes de los Andes, es usado en Wila Kjarka para referir a un hombre mezquino, que no cumple con sus obligaciones sociales y no bebe «como es debido» (es decir, en gran cantidad) en las fiestas. Sí se utiliza la palabra castellana «maricón» para referir a hombres mestizos que tienen relaciones con otros hombres. Los hombres en Wila Kjarka hablan de «maricones» con miedo, sorna y revulsión (Canessa, 2006: 135-136).

Esta cita destaca elementos que, como veremos, son centrales en las concepciones de la homosexualidad en las comunidades rurales: el acto de penetración como núcleo de una relación sexual; la diferenciación de la homosexualidad femenina de la masculina; la importancia de conformar una unidad doméstica como sinónimo de la vida en pareja; además una actitud de rechazo hacia los homosexuales masculinos. La referencia a que son los hombres *mestizos* que «tienen relaciones con otros hombres» es conforme con lo que Silvia Rivera, en una entrevista publicada en 2013, reportó de un joven indianista quien le indicó que «el homosexualismo es una enfermedad traída por los españoles». Ella misma opina que tal posición se debe a la influencia en el indianismo de «gente letrada con ideas muy inventadas de lo que pudo haber sido una tradición» y no es propia de «las bases de la comunidad» que a su parecer tendrían «mayor tolerancia» (Rivera, 2013: 27). Canessa me confirmó, en una conversación personal, que en la comunidad donde él trabaja no había ningún caso de homosexualidad conocida, y que a su parecer la gente desconocía tal condición. La oración final de la cita indica que, en tanto habrían tenido algún conocimiento de relaciones homosexuales —exclusivamente masculinas—, se trataba de algo que ocurría entre personas totalmente ajenas a su propio grupo social y por tanto, igualmente ajeno a ellos mismos. Una posición similar es expresada en los escritos de Edson Hurtado, activista gay y periodista, que ha publicado una colección de cuentos y aforismos (Hurtado, 2011) y «crónicas» (estas últimas basadas en un viaje «de seis meses a más de una docena de pueblos indígena-originarios», Hurtado, 2015). Tratándose de mineros potosinos, de guaraní en Santa Cruz o de una madre campesina en una zona rural no especificada, lo común es el rechazo y la expulsión de la comunidad, cuando no el castigo físico brutal que puede llegar hasta el asesinato.

Hasta aquí, entonces, parecería que los indianistas, letrados o no, tendrían razón en aseverar que la homosexualidad es ajena a las comunidades andinas. Pero contrasta con la posición de Alejandro Ortiz Rescaniere. Este autor no precisa a qué regiones o comunidades se refiere, pero se deduce de su texto que el contexto general es la sierra sur quechuahablante del Perú. Sobre el tema de «amar a uno del mismo sexo», dice:

En principio no es mal visto, por el contrario ... Cuando dos amigos ... tienen algunas actitudes o comportamientos de dos amantes las peores censuras que recibirán serán unas bromas... Si el par de amigos se propasara de estos límites y llegara a tener relaciones más bien físicas, éstas no acarrearán mayores rumores ni menos consecuencias cósmicas o monstruosas. La reprobación, si la hay, será mínima. ... A veces hemos escuchado que en tal pueblo o en la época de los bisabuelos había una

pareja de dos personas del mismo sexo (sobre todo, de dos mujeres). Una se comportaba como si fuese del otro sexo. Estas anécdotas se cuentan con cierta inquietud. Son percibidas como rarezas de la naturaleza («Así nacieron.») (Ortiz Rescaniere, 1993: 105-106).

El autor no profundiza el tema con datos etnográficos, suyos o de otros investigadores, sino que procede a comentar alguna referencia a la homosexualidad ritual prehispánica, el travestismo ritual actual en los bailes, y cierto valor positivo, en el contexto de la adivinación en coca, que se puede atribuir al *ch'ulla* (cosa suelta que no tiene su pareja), sugiriendo que tales cosas pueden llegar a ser *illa*, cosa única, que no falta tener pareja y a la vez es un amuleto, talismán y fuente de fertilidad. No voy a ocuparme de estos temas históricos y simbólicos —que también son comentados por Rivera (2013)— sino recuperar las conclusiones del acápite del texto de Ortiz referente a la vida social actual:

La actitud andina hacia la homosexualidad... cuando se presenta de manera episódica, en la vida corriente, no se le presta mayor atención (Ortiz Rescaniere, 1993: 107).

Sin embargo, me parece excesivamente especulativa su propuesta de que:

Una relación homosexual prolongada o estable quizás hasta sea percibida por los vecinos como benéfica (podría ser bueno tener una *illa* cerca) (Ortiz Rescaniere, 1993: 107-108).

El travestismo en los bailes tiene interés para analizar el simbolismo del género, pero no tiene relación con la sexualidad de los (y con mucho menor frecuencia, las) que se travisten excepto, como me dijo un informante, cuando cierto hombre «insiste en hacerlo todas las veces» (Teodoro Mamani, El Alto, 1996). Hasta la década de los años 1980, el baile de la morenada en la ciudad de La Paz era de varones, y las primeras «chinas morenas» —figuras con una versión paródica de la vestimenta de la chola paceña<sup>1</sup> donde se destaca una pollera convertida en minifalda en vez de las convencionales que, hasta ahora, llegan recatadamente hasta media pantorrilla—, eran precisamente varones homosexuales travestidos. Activistas gay como el grupo «Familia Galan» recuperaron y publicitaron esta tradición en los años 2000 (cf. el texto de David Aruquipa en este mismo número). En tanto que se generalizó la figura de las chinas, eran asumidas por mujeres biológicas. Lo que se podría llamar travestismo ritual en los bailes que hoy en día se acostumbra llamar «autóctonos» —de tradición localista, con disfraces confeccionados por los participantes y no alquilados de bordadores urbanos comerciales— es, en el área rural, asumido por varones convencionalmente heterosexuales, de manera jocosa y sin valor ritual consciente.

Obviando los casos de parejas establecidas del mismo sexo, se supone que los homosexuales —como se verá, aquí utilizo intencionalmente el masculino— van a vivir solos, es decir, si no viven con sus padres o —tal vez— asimilados a la unidad doméstica de algún pariente colateral, conforman una unidad doméstica

---

<sup>1</sup> Se refiere a la vestimenta de las mujeres rurales y de clase baja y media baja urbana, consistiendo en una pollera (falda amplia y plisada con bastas) colocada encima de varias enaguas, blusa, chompa abierta, manta y sombrero bombín.

unipersonal y, en todo caso, son solterones. Otro de los clichés de la antropología andina es que se exige formar parte de una pareja conyugal, marido y mujer, en aymara *chachawarmi*, para asumir cargos en la comunidad, y a la vez es obligatorio hacer estos cargos para legitimar la posesión de la tierra. Esto es más bien la expresión de una realidad empírica: uno empieza a pasar cargos (o la gente empieza a exigir que uno los haga) cuando establece una unidad doméstica propia; para la vasta mayoría de la gente, esto ocurre después de haberse juntado con una persona del sexo opuesto apartándose de las unidades domésticas de sus respectivos padres. Las personas solteras, o mejor dicho solterones, también serán obligadas a cumplirlos, pero a mayor edad (digamos, por encima de los 30 años en vez de apenas llegando a los 20) cuando es evidente para todos los que poseen terrenos que manejan de forma independiente y no dentro de la economía común de su unidad doméstica de origen. «Servir a la comunidad», es decir gastando tiempo y recursos en pasar cargos de autoridad, es necesario para garantizar el derecho a la tierra. Max, entrevistado en Vargas & Aruquipa (2013), asevera que en su comunidad en el Altiplano paceño, los homosexuales no pueden llegar a cargos porque «son bien machistas las autoridades» (Max in Vargas & Aruquipa, 2013: 9), y que corrieron rumores que, por ser homosexual, la comunidad le iba a quitar su terreno.

Otro entrevistado, o más bien entrevistada, que figura en la misma publicación con su nombre «trans» de Antonella, expresa que a ella sí le obligaron a hacer cargo en su comunidad, y hubiera sido un beneficio ser librado del mismo por ser homosexual (Vargas & Aruquipa, 2013: 19). La misma indica que un tío suyo, solterón pero no homosexual según lo que se sabe, había hecho varios cargos en la comunidad. Silvia Rivera considera que sí hay la exigencia de presentarse con una pareja de sexo opuesto para asumir un cargo de dirigente, así que los hombres sin cónyuge deben actuar «acompañados en todos los eventos por la hermana, por la tía o la mamá ... tiene que haber una figura simbólica de hombre y mujer» (Rivera, 2013: 30). «Todos los eventos» refiere propiamente a todos los eventos protocolares, como el juramento al cargo, fiestas o ritos, donde se puede exigir que la autoridad actúe en pareja; no son requisitos para el ejercicio de las tareas regulares de la dirigencia, como dirigir reuniones, asistir a asambleas, representar la comunidad y presentar solicitudes ante la alcaldía o un ministerio, etc.. En todo caso, es algo más típico del Altiplano u otras regiones donde hay un mayor componente ritual en el ejercicio de la autoridad comunal. Por lo tanto, no tener esposa no es en sí un obstáculo para ser autoridad, y menos algo que pone en riesgo la misma posesión de la tierra, siempre que la persona no busca tener conflictos con la comunidad por otros motivos; entre estos su sexualidad en sí no suele desempeñarse como causa.

## **1. EL CASO ESTUDIADO: ALGO ACERCA DE LOS YUNGAS**

El resto de este artículo trata de casos reales de homosexualidad masculina y femenina que hemos encontrado en comunidades de los Yungas del departamento

de La Paz en Bolivia. Los Yungas son los valles subtropicales, en particular los pisos ecológicos entre 2000 y 600 msnm, al norte de la ciudad de La Paz, pasando la cordillera oriental. Es una zona bastante extensa; en este texto, se va a hacer referencia a las zonas tradicionales (originalmente prehispánicas) de producción de la hoja de coca en las provincias de Sud Yungas e Inquisivi, donde Spedding ha estado haciendo trabajo de campo a partir de 1987. Hasta 1953 la zona estaba mayormente ocupada por haciendas, y a partir de entonces se ha organizado en sindicatos agrarios. Casi todas las comunidades yungueñas tienen servicios de agua potable por cañería, luz eléctrica y acceso por camino carretero. Los ingresos de la coca han permitido a la casi totalidad de los pobladores adquirir teléfonos celulares, aparatos electrodomésticos y en un buen porcentaje, automóviles particulares «chutos» (ingresados ilegalmente al país por contrabando desde Chile) y hasta antenas para recibir canales televisivos por satélite. La totalidad de los habitantes hablan castellano; en el campo, los niños y jóvenes son bilingües pasivos en aymara y su práctica de este idioma se vuelve activa en la adultez, llegando en casos a la pasividad en castellano en la ancianidad. La vestimenta tradicional de la región desapareció ya por los años 1940; la mayoría de las mujeres campesinas adultas aún visten la pollera, en los estilos corrientes de las clases bajas y media bajas urbanas de las ciudades de La Paz y El Alto (donde también poseen con frecuencia una segunda residencia) pero también ya hay madres de familia adultas que visten pantalón, lo que no era el caso cuando Spedding hizo su primer trabajo de campo en 1986-1988. Ni ahora ni entonces los y las dirigentes sindicales (hay una organización de mujeres afiliada a «las Bartolinas») utilizan distintivo alguno como es habitual en el Altiplano cuando acuden a congresos o marchas campesinas en la ciudad de La Paz. Suelen decir de las delegaciones altiplánicas cuyos miembros llevan todos ponchos, polleras, chalinas, aguayos<sup>2</sup> y chicotes de determinados colores y modelos, «Uniformados han venido». Ellos simplemente vienen con su ropa cotidiana y no hay manera de saber quiénes son los dirigentes principales y quiénes son subalternos o bases si uno no les conoce personalmente. Todo esto conduce a una impresión difundida que «los Yungas son aculturados», reacción escuchada por Spedding en diversas ponencias suyas donde cuestionaba versiones a su parecer excesivamente esencializadas e idealizadas del «mundo andino». ¿Será que sus actitudes relajadas hacia la homosexualidad son también una expresión de aculturación?

## **2. HOMOSEXUALIDAD MASCULINA**

Este estudio se inició con un trabajo que Vichevich hizo en 2013 para una de las materias que cursaba en la Carrera de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, en la comunidad de Takipata<sup>3</sup> cerca a Chulumani, la capital de la

---

<sup>2</sup> Nombre aymara que designa una tela grande y cuadrada, generalmente con un diseño de listas y figuras de colores vistosos, que las mujeres utilizan para cargar a niños y a toda clase de objetos en sus espaldas

<sup>3</sup> Todos los nombres de comunidades y personas son apodosos o seudónimos.

provincia de Sud Yungas. Pudo ingresar con relativa facilidad a este tema que no se considera de incumbencia pública —como indicó un entrevistado, «no importa lo que haga la gente en sus casas... hay que dejar en paz al Gordo» (apodo de un homosexual conocido de la comunidad), es decir, no «molestarle» sacando detalles de su vida privada a la luz— porque ya había visitado la comunidad varias veces en años anteriores en compañía de Spedding quien es afiliada de la misma. Por tanto Spedding ya le informó quiénes eran homosexuales y Vichevich no tuvo que escarbar para identificarles, sino directamente indagar sobre las actitudes que la gente tenía hacia ellos. En primer lugar, encontró que no hay obstáculos para que ellos sean dirigentes. Vale la pena mencionar que en el sindicalismo yungueño no se exige la presencia de la esposa (o del esposo, tratándose de dirigentes mujeres) ni siquiera en actos protocolares, así que no ser casado no afecta el ejercicio del cargo. El Gordo es afiliado de la comunidad y había ocupado el cargo de Presidente Comunal de ADEPCOCA<sup>4</sup>. Posteriormente ha ocupado el cargo de Secretario de Medioambiente.

El otro homosexual conocido, Bernabé, no es afiliado pero había cumplido el cargo de Secretario Vocal en lugar de su padre, ya anciano y además sordo. Asumió como preste<sup>5</sup> de la fiesta patronal de la comunidad, la de la Virgen de la Concepción, el 8 de diciembre de 2015. Esto no es un hecho único. En 1989, el cargo menor de altarero (encargado de adornar la iglesia, y en la víspera de la fiesta ofrecer servicio de ponche) fue asumido por Salomón, un homosexual notorio que regentaba una pensión en el pueblo y era devoto de la Virgen aunque no tenía otro vínculo particular con Takipata. Es cierto que, en opinión de los asistentes, tanto la comida servida como el grupo musical proporcionado por Bernabé no eran de la mejor calidad comparado con años pasados; esto fue atribuido a que no tenía muchos recursos económicos y no fue relacionado con su sexualidad.

De hecho, a diferencia del Gordo, desde varios años Bernabé no reside en la comunidad misma, sino en el pueblo de Chulumani (durante una temporada, incluso vivió en el pueblo nuevo de Pastopata en otro distrito del municipio) donde ha regentado en diferentes periodos una tienda de abarrotes, un puesto de salchipapas y una pequeña pensión. Se apartó de la casa de sus padres por decisión personal, no por conflictos relacionados con su sexualidad, sino porque su padre durante años ha pegado a su madre hasta provocarle la inhabilitación permanente de uno de sus brazos. Junto con otro de sus hermanos que tampoco vive en Takipata porque es marido uxorilocal en otra comunidad colindante con el pueblo de Chulumani, Bernabé encabezó una demanda policial en contra de su padre por estos abusos, lo que provocó su alejamiento del hogar parental. Es por este motivo que hasta la fecha tampoco goza de terrenos que su padre le haya

---

<sup>4</sup> Su principal obligación es emitir el Orden Comunal, un formulario que indica la cantidad y lugar de origen de la hoja de coca a ser llevado al Mercado Legal de la Coca en la ciudad de La Paz, para fines del control gubernamental el cual busca evitar que la hoja sea «desviada» hacia el narcotráfico.

<sup>5</sup> Cargo que corresponde a contratar al cura para que de la misa de fiesta, pagar a músicos para amenizar el baile y servir comida a todos los asistentes, junto con las bebidas alcohólicas que quisiera proporcionar.

asignado en herencia. El Gordo, en contraste, procede de una de las familias más acomodadas de la comunidad. Siendo el menor de los hijos que han quedado en la comunidad, ha heredado la amplia casa paternal, otra casa en el centro de la comunidad y ha juntado las parcelas que le correspondieron en herencia, otras compradas o cedidas por hermanos/as (incluyendo a una hermana adoptiva, en realidad nieta) que ya no viven en la comunidad y no les interesa manejar sus terrenos, algo comprensible ya que se exige cumplir con los deberes de un afiliado al sindicato para mantener el derecho propietario. En consecuencia, cuando la comunidad entró en el proceso legal de saneamiento de tierras a partir del año 2012, llegó a registrar diez parcelas, mientras la vasta mayoría registró entre dos y cuatro. Otra muestra de su nivel económico superior al promedio es que es una de las dos personas en la comunidad que poseen una computadora personal.

Estos dos hombres viven formalmente como solterones y sin parejas reconocidas, aunque en el pasado se supo de una relación estable entre el Gordo y un hombre de una comunidad originaria cercana. La dificultad de manejar solo una unidad doméstica campesina, es decir cubrir tanto el trabajo doméstico (más que todo, cocinar) como las labores agrícolas —que en los Yungas son todo el año, no hay una época muerta como en el Altiplano— es reconocida como una desventaja de ser *q'iwsa*, palabra aymara para hombre homosexual. Se dice «todo maricón sabe cocinar». Tanto el Gordo como Bernabé se han dedicado por temporadas a la venta de comida cocida, y a veces otras familias ruegan al Gordo para que les preste ayuda preparando la comida para algún rito de crisis vital, por ejemplo un entierro. Dentro de la división de trabajo por género, la tarea agrícola emblemática de la mujer es la cosecha de coca, que además es la etapa productiva que demanda mayor inversión de mano de obra. En una pareja heterosexual, es la esposa quien se ocupa de reclutar cosechadoras, sea en *ayni* (intercambio de jornadas laborales) o como *mingas* (con jornal pagado en dinero) mientras el marido es liberado de cosechar para dedicarse al desyerbe, la plantación de cicales nuevos y demás exigencias. Un solterón o un viudo necesariamente tiene que involucrarse en la cosecha.

En algún momento, el Gordo llegó a ser «contratista» de un grupo de unas doce o quince cosechadoras (básicamente, las que caben en un minibus), quienes se ofrecen a ir a trabajar a jornal para cualquier persona que les contrate. El o la contratista va a cosechar junto con ellas y recibe otro jornal adicional en reconocimiento de sus servicios. Aparte de su función productiva, la cosecha de coca (o *k'ichi*), siendo altamente socializada, es reconocida como un modo de comunicación muy efectivo, fuente constante de noticias, rumores y chismes de todo tipo. Estando en contacto permanente con numerosas mujeres, el Gordo participa en esto: según un informante, «todo lo que ve habla nomás. Como es maricón se mete nomás con mujeres y hombres, por eso habla mucho», expresando así una conducta considerada femenina (aunque los maridos dependen de sus mujeres para enterarse ellos mismos de las últimas noticias locales, ya que los trabajos masculinos se realizan en gran parte de manera solitaria, solo ocasionalmente en grupos que sobrepasan dos o tres miembros). Aparte de eso, ni él ni Bernabé ostentan conductas afeminadas (en sus gestos, en su vestimenta...), aunque eso

sí era el caso de Salomón, de quien incluso se decía que alguna vez, al ir a su pensión, solo encontraron a «una cholita» en la cocina, que resultaba ser el mismo Salomón travestido. Tan pronunciado era su afeminamiento que, cuando estaba vendiendo cerveza en la fiesta de la comunidad de Tulduchi en 1991, una mujer que se acercó a comprarle se dirigió a él sin pensar como «señora», lapsus que fue festejado a carcajadas tanto por el referido como por ella y las demás personas presentes.

Tanto Bernabé como el Gordo han bailado en comparsas folklóricas, siempre como varones con los disfraces correspondientes y nunca como figuras travestidas. En 2011, Takipata presentó el baile tradicional de Loco Palla Palla<sup>6</sup> en la entrada autóctona de la fiesta del pueblo en ese año. Este baile siempre incluye al menos uno o dos hombres vestidos como mujeres campesinas, con pollera y muchas veces una guagua cargada en aguayo en sus espaldas, denominadas *rabonas* (las esposas o compañeras de los soldados que en el siglo XIX iban a la guerra junto con ellos). Esto es un baile burlesco y las rabonas actúan de una manera deliberadamente provocativa, alzando sus polleras. Una comunaria criticó a los jóvenes que hacían este papel en 2011 porque levantaban sus polleras y enaguas *por delante*, indicando que esto «estaba mal» (pasaba de ser burlesco hasta rayar con lo obsceno), porque lo correcto era elevar sus faldas *por atrás*, es decir, ofreciendo sus nalgas, y no, si fueran mujeres biológicas, su vulva (y en la realidad, su pene). Es posible ver este gesto como una invitación homosexual velada (y tal vez por eso no hemos observado a hombres realmente homosexuales en este papel, porque en su caso iría más allá de un ofrecimiento meramente burlesco), pero en opinión de Spedding más bien apunta a subrayar que no son realmente *mujeres* y su aparente disponibilidad promiscua es exactamente eso, una burla sin relación con la realidad.

El Gordo no solo reúne a mujeres para la cosecha, sino también suele reunir a grupos de hombres jóvenes, mayormente solteros, para que hagan el desyerbe de sus cocales. En una ocasión, al volver del trabajo, se burlaron de él en grupo bajándole el pantalón. Los comentarios al respecto no indicaron que habrían procedido a abusar sexualmente de él, aunque otro informante indica que suele tener relaciones con sus jornaleros varones. El «abuso» que sí cometieron era reunirse con él en la tienda que regentaba durante unos años en el centro de la comunidad, invitarle a tomar cerveza con ellos, y cuando estaba borracho aprovechar para llevarse más bebida sin pagar. Las pérdidas ocasionadas le convencieron de cerrar la tienda. Lo notable de este episodio, al menos para Spedding, era que la gente criticó a estos jóvenes y se compadeció del Gordo; nadie sugirió que él tenía la culpa por «llamarles», y mucho menos que tal conducta podría conducir a la «corrupción» de los jóvenes, induciéndoles a la homosexualidad. En parte, esto puede reflejar la idea generalizada en los Andes (y otras partes del mundo) de que, cuando dos varones tienen relaciones sexuales anales, solo el penetrado es «homosexual» y no el que penetra. En el curso de una borrachera, un hombre casado de Takipata

---

<sup>6</sup> Una descripción detallada de este baile se encuentra en Spedding & Flores (2014: 64-68).

contó a Vichevich que en otra sesión de borrachera en una casa particular, el Gordo empezó a tocarle los testículos y salieron afuera a internarse en la maleza con intenciones de tener relaciones sexuales. Solo que, según él, al bajarle los pantalones se sorprendió al descubrir que «no tenía *chupila*» (vulva en aymara) porque creía que «los maricones tienen los dos», es decir, que son hermafroditas. Decepcionado, se retiró sin ir a más, aunque no sin haber constatado que el Gordo era «*ch'ulla* huevo» (con un solo testículo), que consideró podría haber sido la causa de su homosexualidad. No hemos podido comprobar estas referencias, ni a la creencia ni a la anatomía, con otros informantes. Tal vez correspondan más bien a una metáfora de la situación del homosexual en cuanto a la división sexual del trabajo: tiene que hacer tanto de hombre como de mujer. Es casi inconcebible que se pueda vivir exclusivamente entre personas de un mismo sexo.

Al preguntarles si conocían castigos para los homosexuales, todos los informantes de Takipata coincidieron en que en los Yungas no los hay ni debe haber, «no se puede castigar a las personas por lo que hacen en sus casas si no perjudican», y que si hubiera lugares en el Altiplano donde esto ocurriera, sería porque allá «son ignorantes». Uno de los informantes indicó que, personalmente, él consideraba que la homosexualidad (entre varones, no mencionó el caso de las mujeres) es algo malo que merece ser prohibido, y que la comunidad no debería dejar a dos hombres vivir juntos, aunque otros pensaban que no serían rechazados. Pero es un punto especulativo, porque no se conoce caso real alguno donde lo hayan intentado. Otro señaló que, aunque tengan derecho de vivir en paz, «son *qhinchas*» (de mal agüero en aymara); sin embargo esto es algo que afecta a ellos mismos y no a los demás: «con mala suerte han nacido. Viven solitos, no tienen buena vida ¿no ve?». Nuevamente, se refiere al hecho de no poder conformar una unidad doméstica completa y no a la carencia económica, porque tanto el Gordo como Bernabé tienen suficientes ingresos.

### 3. LA HOMOSEXUALIDAD FEMENINA

A diferencia de los casos que hemos conocido de homosexuales varones, la mayoría de las homosexuales mujeres identificadas son o han sido casadas y tienen hijos. Aunque estén ya separadas de sus exmaridos, mantienen una unidad doméstica con sus hijos y/o hijas, y entre ellas figura el único caso que conocimos de una pareja homosexual que sí vivía abiertamente en sociedad conyugal. Se trata de una pareja que vivía en el pequeño pueblo de Qamaqi en los Yungas de Inquisivi. La mayor, Victoria, era de una familia de vecinos (clase media) del pueblo y era de vestido, y su conviviente, Felipa, era «una cholita» (de pollera) de otra comunidad de la provincia. El exmarido de Victoria, con quien tenía tres hijos varones, había desaparecido años antes de que Spedding la conociera en 1987 —la gente decía que había ido a vivir a la ciudad de Oruro y no se sabía nada de él en el pueblo— pero era de la familia más importante entre los vecinos. Una informante relataba que, en el pasado, cuando aún vivían juntos e iban a traer leña, Victoria rajaba troncos con hacha y luego subía las cargas al caballo, mientras

Gemelón se limitaba a recoger y alistar las haces de leña rajada, «como mujer». Cuando Victoria vivía con Felipa, esta se encargaba de las tareas domésticas, mientras se veía a Victoria volviendo del trabajo agrícola en las tardes, machete en mano, caminando a grandes pasos, vestido de pantalón y malla y con su bolsa de coca amarrada a la cintura (y no llevado dentro de su aguayo como acostumbra las mujeres). Cuando no estaba trabajando y en ocasiones formales, sin embargo, usaba blusa y la falda estrecha entonces de moda entre las de vestido, aunque alguna vez bailó travestida como *jilaqata* (autoridad comunal, con poncho y chicote) en una comparsa de morenada en la fiesta del pueblo.

Debido a la evidente diferencia de clase entre las partes, un observador casual hubiera podido confundir su relación con un caso de relación entre patrona y empleada doméstica. Se confirmó que todos sabían que era más que eso cuando un primo de Victoria falleció en 1989. Durante el velorio, ella asumió el rol normalmente masculino de convocar a intervalos a los y las presentes a ponerse de pie y luego dirigir los rezos para el alma. Al día siguiente, cuando a las tres de la tarde se disponían a llevar al difunto al cementerio, ella no estaba presente y hacía falta su presencia. Al fin un vecino dijo «Mándale a llamar con su... con su... con su cholita, pues» y dieron el encargo a Felipa. Spedding supuso que esto indicaba una aceptación general de su relación. Se sorprendió cuando, al estar de paso en Qamaqi en 1991, encontró que ellas ya no estaban allí. La explicación dada fue «Mucho hablaban, “¿Qué es lo que hacen entre dos mujeres?” y se han separado». Pero poco tiempo después, yendo por un camino de herradura hacia dos otros pueblos del municipio, encontró a Victoria y a Felipa andando juntas en la dirección opuesta. Resultó que habían ido a vivir al campamento minero de Chilaya cerca del pueblo de Cajuata, operando una pensión donde comían los mineros. Su amor pudo más que las habladurías y duró hasta la muerte inesperada de Felipa unos años más tarde.

Rosa, que había vivido un tiempo en el mismo pueblo, aseveraba que Felipa no era la primera pareja conocida de Victoria. Tuvo otras antes de ella. «Y siempre tienen hijos, deben ser para ella ¿no?» A la fecha, Rosa estaba con su tercer marido (aunque solo se casó, por civil, con el segundo) y había llegado a tener un total de 12 hijos, de los cuales sobrevivían 10. De soltera, había trabajado de *palliri* (seleccionadora de mineral) en la mina de La Argentina, en la cordillera de Quimsa Cruz. Los fines de semana, ella y sus amigas compañeras de trabajo bajaban al pueblo de Quime a divertirse.

Y yo ponía una caja (de cerveza), y después mi amiga ponía una caja.  
Y después yo se le metía (la mano) a mi amiga, y después ella se la metía a mí.

No olvidaba sus relaciones lésbicas una vez iniciada su accidentada carrera conyugal, y sabía de la historia de Victoria porque ella había figurado entre sus amantes. Se desconoce si sus hijos (y maridos) sabían de su doble vida, aunque su hija mayor (heterosexual) expresaba una visión positiva de la posibilidad de la vida conjunta de una pareja de lesbianas, que podría ser una manera tácita de indicar que sí sabía y no estaba en contra.

Ninguna de las mujeres de conocidas trayectorias lésbicas en Takipata llegó a vivir abiertamente en algún momento con una pareja del mismo sexo; las dos que se conocen en esta comunidad son o han sido casadas. La más activa, Francisca, se separó hace más de una década de su exmarido, con quien tuvo dos hijos. El conocimiento que él tenía de la doble vida de su entonces esposa salió a la luz en el curso de una disputa sobre la custodia del hijo menor en 2012. El exmarido llegó inesperadamente una noche y encontró al hijo solo en el balcón de la casa cerrada con llave y sin noticias de su madre. El chico empezó a llorar y le contó que no era la primera vez que le dejaba así, incluso sabía «encerrarse» con Matías, un casado de la comunidad, dejándole afuera. Cuando él había protestado le echó al suelo, pisándole el cuello y amenazando con matarle si se atrevía a hablar con alguien sobre lo acontecido. En realidad Matías era parte de un trío, cuyo tercer miembro, su esposa Paulina, siempre andaba de la mano con Francisca en el trabajo, en las fiestas y en todos los demás acontecimientos; se sentaban lado a lado y se echaban una en el regazo de la otra delante de todos.

Estos tratos afectuosos entre amigas, y también amigos, son habituales en las comunidades, y enteramente aceptables, como señala Ortiz Rescaniere, incluso si van más allá de las simples caricias, como era el caso entre estas dos. Durante la querrela con el exmarido, Paulina fue a dormir al lado de Francisca para «acompañarla». La separación de Francesca había sido bastante conflictiva, motivada por el adulterio en flagrante de su marido; los demás comunarios aseveraron que hubo un acuerdo con Francisca para nunca recibirle más en la comunidad, y dar parte a los dirigentes para expulsarle si volviera. Aquel acuerdo fue incumplido por ella al haber permitido que llegue a su casa varias veces antes de la noche de marras. En el momento de presentar su denuncia y con fines de justificar su propia conducta, el exmarido aseguró que no solo él había sido infiel, sino también ella, no con hombres sino con mujeres: por ejemplo, con cierta profesora soltera nombrada en la escuela de la comunidad años atrás. Alguna mañana, él estaba caminando con su entonces esposa hacia el centro de la comunidad cuando ella insistió en desviar de la ruta normal para evitar pasar por delante de la vivienda de la profesora porque no quería que la viera en ese momento. El la presionó para que le contara cuál era el problema que la obligaba a evitar a la otra, y eventualmente ella soltó que la profesora era su amante y habían tenido una desavenencia amorosa.

Parte del acuerdo de separación fue que Francisca asumiera como afiliada titular en la lista del sindicato en lugar de su exmarido. Desde entonces ha pasado varios cargos: Secretaria de Vinculación Femenina (dos veces, la primera aún como casada), Secretaria de Vialidad, Secretaria de Agricultura (dos años, el segundo como ratificación) y Secretaria de Deportes (trocado por Vinculación Femenina otra vez porque este cargo había caído por los azares de la votación en un varón). Paulina no figura en la lista —su marido es el titular— pero ha sido catequista de la comunidad, luego fue postulada durante una elección sindical y salió en segundo lugar, siendo Secretaria de Relaciones en 2012. Posteriormente la comunidad la nombró candidata a la Federación Provincial de Trabajadores Campesinas de Sud

Yungas-Bartolina Sisa y ganó, siendo Ejecutiva Provincial para la gestión 2013-2015. Su ejercicio no ha sido carente de observaciones, pero ninguna tiene que ver con las irregularidades de su vida personal reveladas en 2012. Según los comunarios, la única consecuencia de esto ha sido que ahora guarda total silencio frente a casos de mujeres acusadas de infidelidad conyugal, mientras que antes era una de las primeras en lanzar feroces críticas moralizantes. Su amiga íntima siempre está presente en las asambleas y demás actividades que ella preside como Ejecutiva. Es destacable que los maridos de ambas eran uxori-locales, es decir que los terrenos ocupados por sus unidades domésticas son herencia de las mujeres: en Yungas las mujeres heredan tierras con los mismos derechos que los varones. Las dos son de pollera, y aunque la Ejecutiva anda a veces con buzo (pantalón deportivo) en días ordinarios en la comunidad, muchas mujeres lo hacen en el trabajo agrícola aunque no sean formalmente de vestido (o «de pantalón») como se suele decir ahora en el campo) y no cuenta como travestismo. Así, tampoco el uso de ropa masculina por parte de Victoria contaría propiamente como tal, aunque su gestualidad cuando estaba así vestida, definitivamente le daba un aire varonil.

Estamos de acuerdo con Canessa que no hay una palabra aymara para «lesbiana» —*q'íwsa*, y su variante *qiwa*, solo refieren a hombres, y la *urquchi* es la mujer que no gusta de cocinar (y cocina mal cuando tiene que hacerlo) mientras realiza tareas varoniles con gusto, sin relación con su sexualidad—. Un informante de Takipata indicó que *qiwa* no significa homosexual, se refiere a una persona tacaña. A la vez sugirió que el nieto del exhacendado sería *q'íwsa* no por motivos sexuales, sino por ser «muy delicado» y nunca querer beber, es decir, emborracharse al máximo, lo que significa que carece de un comportamiento fundamentalmente varonil. Su evidente maternidad libera a las lesbianas de cualquier sospecha de anormalidad física. Varios hombres declaran que «para mí, una mujer sin hijos no es una mujer», pero tal mujer es denominada «una mula» (porque las mulas son estériles), sin tacharla de conducta sexual desviada. Podemos identificar un prejuicio patriarcal en la idea, también mencionada por Canessa, que el sexo entre mujeres simplemente no es sexo porque no hay penetración, y el hecho de haber incurrido en relaciones con alguien del mismo sexo no afecta la identidad de género de una lesbiana de la misma manera que ocurre con un varón homosexual, al menos cuando este es conocido por haber asumido el rol pasivo (penetrado). Rosa, la *expalliri*, se quejó alguna vez que en el curso de una relación lésbica «hace falta el clavo» (pene) y suplió la ausencia con la ayuda de una zanahoria larga y gruesa, pero no tenemos otros datos sobre el uso de juguetes sexuales parecidos (dildos o consoladores) en el área rural, aunque sí entre las mujeres internas en una cárcel femenina en la ciudad de La Paz.

A diferencia de los varones homosexuales, cuya sexualidad no solo les excluye de la convivencia abierta y permanente en pareja sino también de tener hijos<sup>7</sup> —elemento fundamental de la unidad doméstica campesina, no solo como

---

<sup>7</sup> Debido a que los varones considerados homosexuales asumen siempre el rol pasivo en el acto sexual. Puede haber «homosexuales» casados y con hijos, pero éstos asumirían el rol activo con cualquier pareja y por tanto no se los consideraría homosexuales.

demostración de la sexualidad activa y fértil, sino como componente económico por su mano de obra impaga— pueden tener familia y, aunque ya sin marido (o quizás sin haberlo tenido nunca), formar una unidad doméstica con su prole que es una variante normal de la composición doméstica. Esta situación puede corresponder tanto a una separada o una viuda como a las «mujeres solas» que tienen hijos sin jamás haber convivido con sus padre(s), un tipo de familia matrifocal establecido desde hace tiempo en los Yungas, económicamente factible debido a la alta demanda de mano de obra femenina asalariada en la cosecha. Los ingresos permiten a estas mujeres contratar mano de obra masculina para las pocas tareas, como la plantación de coca o la construcción de casas, donde es imprescindible. En contraste, la mano de obra femenina doméstica (la cocina) solo circula, en el campo, a través del parentesco —no existen las empleadas domésticas— y por tanto, el hombre que no tiene madre o esposa o hija que le cocine, tiene que hacerlo él mismo lo mejor que pueda, de la misma manera que tiene que hacerse cargo de su propia cosecha de coca. Entonces, ser lesbiana no margina a estas mujeres de la misma manera que ser homosexual margina a los varones. Esto puede ser la raíz de la menor elaboración social y terminológica del lesbianismo, y no (o no solamente) el sesgo patriarcal que no quiere dar importancia a algo que, por definición, es solamente «entre mujeres».

## CONCLUSIONES

Queda demostrado que, en las dos provincias yungueñas estudiadas aquí, los y las homosexuales no son discriminados en el acceso a la tierra, en la participación política ni en la vida social y ritual de la comunidad (por ejemplo, pueden pasar preste en una fiesta católica)<sup>8</sup>. Es lo contrario de lo encontrado, por ejemplo, por Ledezma Main (2005) que entrevistó a personas procedentes de diferentes comunidades del Altiplano. Encontró que hay un rechazo a la homosexualidad y que esto es más pronunciado entre las personas de mayor edad y más entre las mujeres que entre los hombres. Es posible que este resultado se deba al método utilizado, es decir una encuesta donde se piden opiniones generales: en el contexto artificial de una encuesta, las personas pueden preferir expresar

---

<sup>8</sup> Hemos encontrado un ejemplo aislado de una valoración ritual positiva de la homosexualidad. Se trata de un rito llevado a cabo por un *yatiri* (curandero tradicional) de Takipata, para curar a un hombre de alcoholismo crónico, que ya había llegado al punto de arriesgar su vida si seguía tomando. El rito fue patrocinado por uno de sus hijos. El *yatiri* «sacó suerte», es decir que, para tener éxito, tenía que acompañarles en el rito cuatro personas (además de él, los familiares del paciente y el mismo paciente): dos hombres casados, un joven soltero y «uno que no le gusta las mujeres». El hijo que relató esto a Spedding, siendo lego en estos asuntos, no pudo indicar si los acompañantes tenían que desempeñar ciertos roles o actos rituales particulares aparte de simplemente presenciar el rito durante toda su duración. Por tanto falta mayor información para analizar el significado de convocar a un homosexual varón como elemento necesario para garantizar el éxito del rito (después de un segundo rito que no requirió esta vez de acompañantes, sí ha logrado alejar al paciente del trago, al menos según su hijo). Pero en este caso al menos, ser homosexual es todo lo contrario de *qhinchá*.

una opinión del «deber ser», demostrando actitudes de rectitud o según la moral convencional, que no corresponden a su conducta cotidiana. Es lo que pasó con el informante de Takipata que expresó que la homosexualidad es mala y hasta debe ser prohibida, pero nunca ha expresado rechazo personal por los homosexuales que conoce en su comunidad. Algo parecido puede explicar la condena de la homosexualidad expresada por algunos indianistas, cuya ideología tiende a idealizar el «mundo andino» como parte de los «pueblos indígenas» quienes, en palabras de Evo Morales, son «la reserva moral de la humanidad». No roban, no mienten, no son flojos, y tampoco deberían ser lesbianas ni maricones, y si contravienen esta moral, solo puede ser por haber caído bajo la influencia malvada del «Occidente». Nuestros hallazgos son la confirmación empírica del comentario, lamentablemente carente de contexto o fuentes, de Ortiz Rescaniere (1993), a la vez que la posición de este autor contrasta con las otras fuentes sobre homosexualidad rural que hemos consultado.

Los datos aportados por Spedding provienen de encuentros casuales con personas homosexuales en el curso del trabajo de campo cuyos temas centrales eran otros; nunca se puso a preguntar directamente sobre el tema. Cuando Vichevich lo hizo, aún contando con la amistad construida años atrás con algunos de sus informantes, el más conocido de estos terminó indicando que era ofensivo ponerse a indagar directamente sobre la vida privada de las personas; además, insistir sobre el tema podría inducir a algunos a pensar que él mismo fuera homosexual (y estaría buscando pareja de manera disimulada). Varios informantes enfatizaron que no se puede objetar lo que la gente hace «en sus casas», es decir, fuera de la vista de los demás, al fin, siempre con discreción. Lo mismo se aplica al adulterio. En aymara tampoco goza de una palabra específica; designa el eufemismo *jan wal sarnaqaña*, «andar mal» en el castellano local, y todos están de acuerdo que es un acto inmoral, pero se conocen varias parejas de adúlteros, algunas que han mantenido sus relaciones durante décadas (y con la venia tácita de sus cónyuges) sin ser objeto de rechazo y menos castigo. Los que sí han sido objeto de sanciones (en algunos casos multas elevadas de dinero en beneficio del sindicato) son aquellos cuyas relaciones han llegado a ser de conocimiento público y escandaloso. Es el caso de la mujer separada y del hombre casado cuyas relaciones llegaron a ser filmadas en un video que luego pasó de celular en celular en la comunidad y hasta fue conocido por los hijos de los involucrados y otros escolares menores de edad, lo que fue el colmo de escándalo. Es relevante que el acto coital filmado haya ocurrido durante una borrachera en la casa del Gordo, y él hizo correr la noticia en forma verbal. Aunque no le atribuyeron la diseminación del video, propagar este chisme fue citado como prueba de ser él un chismoso sin remedio y, en ocasiones, dañino.

Las personas son identificadas con su comunidad y se considera que si corren noticias de actos inmorales o delictuosos (como por ejemplo, un robo) en, digamos, Takipata, el resto de la población va a comentar «En Takipata hacen esas cosas» y de alguna manera todos sus habitantes caerán bajo sospecha de ser adúlteros, ladrones, etc. Se fomenta una conducta de hipocresía colectiva, o

mejor dicho un pacto de silencio, sobre todo frente a cualquier persona ajena a la misma comunidad, pero también dentro de la misma, tratándose de personas que no deberían enterarse de ciertos hechos, sea por su supuesta inocencia (los menores de edad) y/o porque no podrían resistir al impulso de ir a contarlos fuera del lugar. En tanto que la homosexualidad es percibida como un hecho deleznable que mella la reputación comunal, también es silenciada. Si el investigador insiste sobre el tema, o obliga a responder sobre ello en un contexto artificial, lo más fácil es repudiarlo verbalmente, o por lo mucho admitir que se conoce, pero añadiendo que es algo que nunca pasa aquí, sino en otros lugares o entre otros grupos sociales.

El rechazo a que dos personas del mismo sexo vivan conyugalmente de forma abierta puede deberse a esta hipocresía, porque haría evidente algo a lo cual tienen derecho, pero solo cuando lo disimulan en contextos públicos. Quizás las habladurías que condujeron a Victoria y Francisca a ir a vivir en el ambiente anónimo de un campamento minero llegaron a ser insoportables cuando su pantalla de ser patrona y empleada ya no convencía a nadie, mientras dos hombres difícilmente hubieran podido disponer de tal disfraz ni siquiera por poco tiempo. Cuando se enteró de este caso, la interpretación de Spedding era que lo reprochable no era su sexualidad, sino el hecho de haber conformado una unidad doméstica entre dos mujeres donde una hacía «de hombre» y la otra «de mujer», según la división del trabajo por género. La organización de la unidad doméstica como célula productiva de la economía campesina se fundamenta en esta distribución complementaria de las tareas. Esto obliga a la gran mayoría de los y las habitantes de las comunidades, primero —temprano o tarde— a «juntarse» con una pareja, que se supone de antemano será del sexo opuesto, y luego a mantenerse junto con esta pareja en lo laboral y doméstico (aunque hayan dejado de tener sexo, o estén teniéndolo con otra persona). Cuando la separación resulta inevitable no obstante la presión social de seguir juntos, deben tratar de buscar un reemplazante, de ser posible (los viudos y viudas, en lo ideal, deberían respetar tres años de duelo nominal antes de tomar una nueva pareja; no hay reglas para separados y separadas). Como hemos explicado, es más factible para una mujer sola que para un hombre encabezar una unidad doméstica; ellas no necesitan a un hombre tanto como éstos las necesitan a ellas<sup>9</sup>, y por esto las viudas y separadas no se afanan tanto en buscar un segundo cónyuge como los viudos, mientras algunas mujeres optan por ser madres cabeza de familia sin tener nunca marido.

Entonces, la heterosexualidad obligatoria —o formal, como en el caso de las lesbianas casadas— beneficia más a los hombres que a las mujeres. Por eso, ser homosexual y tener que renunciar a esta posibilidad es visto como un destino desafortunado para un varón, mientras ningún informante se compadecía de las lesbianas. Spedding pensó que el rechazo a Victoria y Francisca expresaba tácitamente que ellas eran una especie de «mal ejemplo» para las demás mujeres, porque ponían en evidencia que era posible tener una buena vida sin tener que servir a un hombre, e incluso sin tener que manejar la unidad doméstica

---

<sup>9</sup> Este tema es desarrollado en mayor extensión en Spedding (1997).

sola —haciendo las tareas de dos o erogando dinero para contratar la mano de obra necesaria para cubrir las tareas que el marido hubiera hecho impago—. La fuerza del modelo de complementariedad de género es tal que se supone que, en caso de establecer una unidad doméstica entre dos varones, uno de ellos asumiría «de mujer» y el otro «de hombre». El mayor prestigio simbólico acarreado por los roles considerados varoniles hace admirable a estas mujeres que se disponen a realizarlos, mientras que el hombre que asume roles de mujer no gana prestigio por su capacidad múltiple: apenas un mínimo de respeto para enfrentar su desgracia (el solterón u hombre abandonado por su mujer que tiene que cocinar para él mismo) y cierta sorna cuando esto es visto como una decisión voluntaria (como estos jóvenes que se burlaron del Gordo después de que él les haya contratado para realizar un trabajo «de hombres» que él no quiso o pudo cubrir por sí mismo). Es notable que «saber cocinar», es decir dominar una tarea emblemática de las mujeres, es atribuido a «todos los maricones» como si fuera consustancial a su opción sexual, mientras que no se considera ninguna actividad varonil como típica de las lesbianas. El hecho de que algunos homosexuales varones optan por dejar sus comunidades e ir a las ciudades, puede deberse no tanto al rechazo directo sino a las facilidades para comprar servicios domésticos (comer en pensiones, pagar a una lavandera) en el área urbana.

La opción de pagar mano de obra masculina está abierta para las mujeres yungueñas por su amplio acceso al trabajo asalariado (jornalear en la cosecha de coca) mientras en muchas regiones altiplánicas, hay poco trabajo asalariado disponible y cuando existe, suele ser mayormente para varones. Esto crea mayor necesidad de un varón «propio» en casa para las mujeres, e induce a soportar las conductas más brutales de dominación masculina, dominación cuestionada simbólicamente por los *q'iswa*, quienes aceptan actuar «como mujeres» en el trabajo y en la cama. Este hecho origina anécdotas que se cuentan como la de un campesino del norte de Potosí que se preocupó por curar su vaca pero no así a su mujer, alegando que si ella moría, fácilmente iba a conseguir otra en su lugar, mientras sería costoso reemplazar a la vaca —actitud que no se observa en Yungas, donde, aparte de no tener vacas, la enfermedad discapacitante o muerte de la esposa deja al esposo en serios apuros para conseguir cosechadoras—. Sin una cosecha oportuna, su coca se malogra y queda sin ingresos, o sino ve reducido sus ingresos al tener que pagar *mingas* en vez de conseguir *ayni* con la ayuda de su mujer, mientras que se supone que no hay tantas mujeres listas para entregarse a cualquier hombre (como por ejemplo un viudo con hijos quienes no van a querer de entrada a una madrastra). Si fuera cierto que en el Altiplano las mujeres están más en contra de la homosexualidad (masculina, tratándose la categoría marcada en este tema) que los hombres ¿expresarían un rechazo de estos varones que voluntariamente se hacen no disponibles para ellas, reduciendo aún más la posibilidad de tener un marido-trabajador en un contexto donde la migración estacional de los hombres ha provocado una escasez de mano de obra masculina? Pero esto es entrar en la especulación; se requieren más investigaciones de campo para averiguar sobre las prácticas y las actitudes hacia la homosexualidad en otras regiones de los Andes antes de lanzarse a conclusiones generales sobre el tema.

## Referencias citadas

- CANESSA, A., 2006 – *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, 217 pp.; La Paz: Mama Huaco.
- HURTADO, E., 2011 – *Ser gay en tiempos de Evo*, 145 pp.; Sin lugar de edición: Ayni.
- HURTADO, E., 2015 – *La Madonna de Sorata. Crónicas sobre indígenas homosexuales en Bolivia*, 132 pp.; Sin lugar de edición: Ayni. Segunda edición.
- LEDEZMA MAIN, J. K., 2005 – Percepción del aymara boliviano sobre la homosexualidad. *In: Actas de la Reunión Anual de Etnología 2004*; La Paz: MUSEF.
- ORTIZ RESCANIERE, A., 1993 – *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*, 261 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Segunda edición.
- RIVERA, S., 2013 – Homosexualidad sagrada, tradiciones inventadas y el discurso del chacha-warmi. *In: Reflexiones a las diversidades sexuales y de género en comunidades indígenas de Bolivia* (Vargas & Aruquipa, eds.); La Paz: Comunidad Diversidad.
- SPEEDING, A., 1997 – “Esa mujer no necesita hombre”: en contra de la “dualidad andina” – imágenes de género en los Yungas de La Paz. *In: Más allá del silencio: las fronteras del género en los Andes* (D. Arnold, ed.): 325-343; La Paz. CIASE/ILCA.
- SPEEDING, A. & FLORES, G., 2014 – ¿Refugios fuera del poder o poderes alternativos? El comercio y las fiestas en Chulumani (Sud Yungas, La Paz). *Temas sociales*, 35: 45-78; La Paz.
- VARGAS, P. & ARUQUIPA, D. (eds), 2013 – *Reflexiones sobre diversidades sexuales y de género en comunidades indígenas de Bolivia*, 47 pp.; La Paz: Diakonia. Comunidad Diversidad, año 1, n.º 1.

## Placer, deseo y política: la revolución estética de La Familia Galan

David Aruquipa Pérez\*

### Resumen

Este texto propone un recorrido por los caminos de la Familia Galan, un grupo de activistas transformistas por los derechos sexuales y de género, del cual el autor forma parte. Son famosas sus incursiones lúdicas en las calles, con su vestimenta extravagante al estilo *drag queen* y su participación en las comparsas de los carnavales y de las fiestas patronales de Bolivia.

**Palabras clave:** *Bolivia, transformismo, drag queen, LGBT*

### Plaisir, désir et politique : la révolution esthétique de La Famille Galan

### Résumé

Ce texte suit le parcours de la Famille Galan, un groupe d'activistes transformistes pour les droits sexuels et de genre, dont fait partie l'auteur. La famille Galan est réputée pour ses incursions ludiques dans les rues, avec ses accoutrements extravagants de style *drag queen*, et pour sa participation dans les comparses de danseurs des carnivals et des fêtes patronales de la Bolivie.

**Mots-clés :** *Bolivie, transformisme, drag queen, LGBT*

---

\* Activista por los derechos humanos, expresidente del colectivo TLGB de Bolivia entre 2010 y 2014.  
E-mail: davidctor@gmail.com

## Pleasure, desire and politics: the esthetic revolution of The Galan Family

### Abstract

This text traces the pathways of The Galan Family, a group of transformist activists for sexual and gender rights, of which the author is a member. The Galan Family is famous for its playful raids on the streets, with an extravagant drag queen style, and for its participation in dance troupes during carnival season and the patron saint festivities in Bolivia.

**Keywords:** *Bolivia, transvestism, drag queen, LGBT*

*La familia Galan deja la noche y se lanza a las calles para ver las reacciones de la gente. Toda una provocación.*

*Revista Escape, La Razón, La Paz, 29 de junio 2003*

Escribo en primera persona porque mi acercamiento a la Familia Galan difiere a la de cada persona que le dio nombre a esta particular comunidad de afectos; por lo tanto mi relato viene desde una complejidad de actuaciones y memorias cargadas de una historicidad política. Este caminar no se entiende si no contextualizo mis primeras búsquedas de libertades para vivir y expresar mi sexualidad, mis placeres y deseos, que fueron marcadas con heridas sobre mi cuerpo. Heridas dejadas por distintas personas e instituciones, como mi entorno familiar, la escuela y la Iglesia, quienes intentaban convencerme que mis actuaciones eran «antinaturales», que yo era un «pecador» y merecía un castigo. Ahí comprendí que para desviarse de la naturalidad social, el costo que tenía que pagar era muy alto. Estas primeras marcas de disciplinamiento aún son parte de mi mapa corporal.

Para no presentar un testimonio más, cargado de lamentos y victimizaciones, les invito a recorrer por los caminos de la Familia Galan. Esta familia, sin saber lo que estaba construyendo, se constituyó en un espacio afectivo, un espacio comunitario, que ayudó a cicatrizar esas huellas que traíamos tatuadas en nuestros cuerpos. Fue un acto de ritualidad, de sanación, que desde el humor, el sarcasmo, la estética transformista<sup>1</sup>, y la soberbia, ¿por qué no?, nos hizo cada vez más fuertes. En esos aprendizajes coincidimos que para ser libres y felices, primero tendríamos que perder el miedo y fue eso lo que hicimos. Vamos a caminar e imaginarnos una ciudad de La Paz en constante TRANSformación.

---

<sup>1</sup> Artista que cambia de atuendo y adopta ademanes del sexo contrario en un espectáculo. De este modo, «se transforma» en otra persona en un personaje al que imita, o bien en otro de creación propia.

## **1. EN EL MUNDO GAY DE LA CIUDAD DE LA PAZ, NACEN LAS GALAN**

Para conocer los primeros pasos de la Familia Galan, es importante contextualizarlos en la ciudad de La Paz de los años 1990, cuando inicié mis tránsitos por los submundos maricas, en los bares de la plaza Pérez Velasco. En el punto de encuentro denominado El Reloj, muy cerca se encontraba el bar Holiday. ¿Cómo no recordar este espacio “openmind”? No era necesariamente gay, pero sí era notoria la presencia de una diversidad de personas, entre ellas policías, maricas y prostitutas, todas hermanadas en el mismo espacio. Luego había otro lugar llamado La Chicharra, barcito totalmente marica, donde las parroquianas andaban acompañadas de sus «maridos»; eran dueñas de estos espacios, disfrutando la noche, bailando, a veces peleando por sus hombres. Estos dos lugares tenían una marca de clase popular. Además de estos bares, entre otros muchos, es importante recordar al Brasil y al Bolivianísimo, dos lugares que se caracterizaban por ser de clase media. Eran concurridos por gays de todas las edades, desde estudiantes a profesionales, que no querían ser confundidos con las «maricas movidas» o «mano quebrada»<sup>2</sup> de la Pérez Velasco. Ironías de clase, todas las que estaban en la Pérez también dominaban estos otros espacios. No obstante, el imaginario de clase quedaba en una ficción muy bien actuada. La característica particular de los bares Brasil y Bolivianísimo se daba por la presencia de los gays de clase media —y algunos heterosexuales curiosos—, deseosos de diferenciarse de las travestis y maricas populares construyendo una nueva cultura gay, con códigos, lenguajes y hasta expresiones artísticas de gays transformistas. Ellos iniciaron la movida cultural, haciendo shows en un escenario que habilitaron para el deleite y disfrute de la concurrencia.

Fue en el Bolivianísimo que se realizó el primer evento de belleza transformista al estilo «barbies» y Misses heterosexuales, buscando a las transformistas más cercanas a una Lupita Jones<sup>3</sup> o a una Alicia Machado<sup>4</sup>; dos Miss Universo de la década de los años 1990 cuyos nombres inspiraron los seudónimos de generaciones de transformistas. Entre ellas, Diana Sofía Galan quien, junto a otras como Andrea Nicole, Lupita Jones, Bárbara Palacios, incursionó en el arte del transformismo competitivo. Todas ingresaron para ser evaluadas y devaluadas por el submundo gay que elegía a la soberana transformista. En esta tarea difícil, tenía las de ganar Diana Sofía, una de las más fuertes candidatas.

¿Quién es Diana Sofía Galan? Su nombre legal es Marco Salgueiro. Eligió su nombre inspirado en Diana, la princesa de Gales y en Sofía, la reina de España; escogió el apellido Galan porque, según él, manifestaba la elegancia masculina. Entonces era la conexión de dos beldades y el apellido Galan para jugar con el género masculino y femenino. Diana, sin pensarlo, institucionalizó el arte del

---

<sup>2</sup> Amanieradas.

<sup>3</sup> De nacionalidad mexicana, ganó el concurso de Miss Universo en 1991.

<sup>4</sup> De origen venezolana, ganó el concurso Miss Universo en 1995.

transformismo en la ciudad de La Paz, donde otras transformistas fascinadas por ella, por su capacidad transformista, se acercaron y quisieron ser parte de su entorno. Diana, o Marco Salgueiro, era bailarín del Ballet Oficial de Bolivia, uno de los primeros bailarines de entonces, ¡imagínense cuando se transformaba, las actuaciones que hacía! Se hizo rápidamente una de los mejores transformistas de todos los tiempos. Diana tenía un grupo cercano de amigos, los cuales adoptaron el apellido Galan como muestra de cariño y gratitud hacia ella. Así surgen Las Galan, en 1997, con una propuesta transformista muy femenina.

## 2. LAS DRAG QUEENS SALEN A PROVOCAR

El grupo de las Galan dominó los espacios de belleza transformista por muchos años, con su tradición de producir reinas transformistas; entre ellas, Diana Sofía Galan (Miss Transformista La Paz y Bolivia en 1996), Leonela Sabatini Galan (Miss Transformista La Paz y Bolivia 1998), Satine Galan (Miss Transformista La Paz y Bolivia 2002) y así la lista sigue. Pero este tipo de transformismo, al que yo llamo «transformismo barbie» no era atractivo para muchas de nosotras.



Figura 1 – Familia Galan en la Calle Jaén de la ciudad de La Paz, exposición *Somos Patrimonio*

© Tony Suarez

Cuando me acerqué a las Galan, hacia el año 1998, compartí muchas conversas con París que era mucho más atrevida y dispuesta a otras búsquedas. Juntas revisamos propuestas transformistas y finalmente adoptamos un transformismo *drag queen*, que es un transformismo creativo y exagerado (fig. 1). Nuestra apariencia la llevamos al extremo, dándole una connotación lúdica y transgresora, pelucas de colores, trajes estridentes. Eran memorables nuestras apariciones con los trajes coloridos y pelucas de girasoles. ¡Fue un éxito total! Estas primeras apariciones marcaron el inicio de lo que vendría después: una exageración estética que nos marcaría como Familia hasta la actualidad. En el año 2001, empezamos nuestras apariciones públicas y masivas, alejadas del mundo gay institucionalizado, porque veíamos la necesidad de hacer otro tipo de acciones, más cercanas a la interpelación social desde las calles. Nuestra primera presentación pública tuvo lugar en el Festival de ciudadanía sexual «Placer en la Plaza», organizado por CISTAC<sup>5</sup> y el colectivo de activistas MASQUE V en la Paz, al que fuimos invitadas como artistas *drag queens*. El calendario marcaba el 2 de diciembre de 2001 cuando los colores de la diversidad sexual se instalaron en la plaza Avaroa, bajo el paraguas de la ciudadanía sexual. El Festival celebraba el 53° aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Era un día domingo, a plena luz

<sup>5</sup> CISTAC Cuerpo y Territorio es una asociación civil con sede en la ciudad de La Paz que promueve los derechos humanos a partir de una reflexión política sobre las masculinidades.

del día y al aire libre. Nunca habíamos realizado este tipo de acción pública antes. Para esta presentación asumí el nombre de Danna, en homenaje a Danna International, cantante y compositora israelí, que ganó Eurovisión en 1998, siendo la primera mujer transexual que triunfa en un evento internacional, en medio de mucha controversia. La fascinación me conectó con ella y así Danna salió a la luz pública.

Hasta este entonces, mis apariciones habían sido clandestinas, escondidas por las luces tenues y lúgubres de discotecas nocturnas y vistas solo por gente marica conocida. Este festival fue el inicio de una visibilidad pública que se ha fortalecido con los años. Una de las principales promotoras de esta aventura fue la investigadora Susanna Rance, hermana política, llamada K-os Galan. Ella se interesó por las actividades que realizábamos y comenzó a trabajar con nosotras, las *drag queens* de la Familia Galan. Ella nos repetía constantemente que veía en todas nosotras las teorías performativas de Judith Butler. Desde nuestros cuerpos, las esponjas, los tacos y las pelucas, éramos la deconstrucción en vivo del «género natural», decía.

### 3. LA FAMILIA GALAN SE REPRODUCE

Estos inicios irreverentes y novedosos provocaron un crecimiento rápido de la Familia Galan. Distintos personajes se hicieron parte de nuestra propuesta con un abanico de nombres como Kris-is, París, Dolor, K-os, Calipso, Pecado, Pasión, Vizio, Katrina, Alisha, Letal, Fatal, Irán, Macarena, entre otros. Parafraseando a nuestra amiga, la escritora chilena, Diamela Eltit (2007: 122) era:

un conjunto de nombres que parecen sacados de un afiebrado santoral digital, un santoral que fuera activado por el brillo de una mano enguantada circulando por una disco periférica.

Fue durante este tiempo que el grupo se diversificó: ya no estaba compuesto solo por transformistas sino también por otras personas que ayudaban o acompañaban como «fans» durante las presentaciones. Luego, la Familia Galan participó de los primeros intentos de conformar un movimiento TLGB<sup>6</sup> en Bolivia. Entonces participamos de los congresos nacionales del colectivo TLGB como Familia Galan, cuestionando la pertenencia exclusiva a una familia biológica, abriendo las puertas a una familia política, amplia. Este autonombrarnos como familia fue también una respuesta a los grupos pro-vida<sup>7</sup> y fundamentalistas religiosos, que defendían la familia nuclear y con quienes tuvimos muchas confrontaciones públicas. Nosotras denunciábamos las incitaciones al odio y a la discriminación que estos grupos provocaban constantemente hacia nuestro colectivo. Nuestra propuesta se fundamentaba básicamente en la decisión personal de elegir a nuestra propia familia —producto de afectos, de proyectos comunes, de la fascinación por, y del deseo del transformismo como medio de lucha interpelando el binarismo del género y de la sexualidad.

<sup>6</sup> Trans, Lésbico, Gay y Bisexual, versión boliviana de la sigla LGBT.

<sup>7</sup> Pro-vida califica a los activistas que militan en contra del aborto inducido.

Nuestra sola presencia era de por sí una interpelación política. Son célebres nuestras apariciones así como las transgresiones urbanas en el paseo de El Prado, calles, plazas, teatros, supermercados, discotecas y ferias públicas. Hemos irrumpido en distintos lugares con nuestra reflexión, escandalizando a la población boliviana. Incluso, atravesamos las fronteras de nuestro país con nuestra propuesta. El principal lugar de provocación de las *drag queens* en la Paz fue la plaza Murillo, frente al palacio presidencial, símbolo del poder. En este lugar se concentran las decisiones de exclusión, pero también las conquistas de libertades y derechos. Entonces era este espacio el territorio elegido para expresar nuestra libertad frente al poder estatal, desde nuestros cuerpos transformados, ejerciendo nuestra ciudadanía como bolivianos/as. Algunas veces fuimos expulsadas de esta plaza; otras sin éxito porque la población era nuestro principal escudo. Las voces de la ciudadanía se unían y lograban empujar a los policías, recordándoles que somos parte de esta ciudad y que teníamos derecho de estar allí. Estas muestras de afecto de unos, de rabia y terror de otros, fortalecían a la familia Galan. Éramos la posibilidad de libertad y de justicia.

#### 4. LOS TACONES SON NUESTROS INSTRUMENTOS DE PODER

Como Familia Galan, dejamos entonces de ser un grupo de transformistas cercanos a la figura «barbie» para inclinarnos hacia figuras andróginas, zoomorfas, *drag queens*, con pelucas coloridas y trajes galácticos. Éramos unas figuras lúdicas y vistosas. Encima de nuestros tacones de 30 o 40 cm, podíamos tener un dominio total de la gente y del espacio, *los tacos nos daban poder*. Continuábamos conquistando espacios, las calles eran nuestro territorio, aunque a veces no faltaba uno que gritaba: «maricones». Entonces, todas le apuntábamos la mirada al agresor desde la altura de nuestros tacones y escapaba muerto de miedo; la gente se reía del victimario: no sabía cómo desaparecer del lugar. Era estratégica la altura, nos daba ese poder de ser visibles a una gran distancia.

Nuestras presencias se tornaron imprescindibles en las ferias culturales dominicales en el Prado de La Paz. Incluso fuimos nombradas en distintos discursos públicos como patrimonio paceño por la autoridad municipal. Salíamos en diferentes medios de comunicación. Éramos un ícono de la diversidad de nuestra ciudad. La fama alcanzada por la Familia Galan nos obligó a asumir con seriedad nuestro rol como activistas. Ya no eran solamente los espacios sociales los que nos requerían, sino también el mundo académico, mediante apariciones y presentaciones como *drag queens*, transformistas, *drag monsters*, *drag animals*, andróginos y *groupies*, en universidades, simposios, foros y demás eventos. Los tacones, el maquillaje, las pestañas y los trajes nos acompañaban en acciones públicas y debates sobre los cuerpos politizados en la sociedad boliviana. El activismo desde las calles comenzó a cuestionar las cómodas acciones de los grupos gays que desde el escritorio institucionalizado pensaban transformar la sociedad. Nosotras, con la rebeldía que nos caracterizaba, discutíamos y echábamos en cara que la transformación se da en las calles y no en los espacios cerrados que ellos empezaban a formalizar, con una política de enclaustramiento social: los «guetos gays».

La Familia Galan ha tenido una gran influencia dentro del movimiento TLGB de Bolivia puesto que, a través de nuestra agenda, otras agrupaciones —tales como Las Divas, la Familia Holiday, la Familia Anderson y otras— se apropiaron del transformismo *drag queen*. Las *drag queens* desde entonces hasta la actualidad dominan las acciones TLGB, desde las marchas del orgullo Trans, Lésbico, Gay y Bisexual en Bolivia hasta la presencia en las fiestas populares, que es una nueva marca de aparición reivindicativa. La Familia Galan fue ingresando en los espacios de arte y cultura, montando exposiciones fotográficas en distintos espacios culturales, como la muestra «Lenguajes Corporales: Transgresión Transformista» (2003), «Mi otro yo» (2004), «Mi rostro refleja mi libertad» (2010), «Somos Patrimonio» (2012), «La China Morena: Memoria Histórica travesti» (2013), «Metamorfosis» (2014), «Memorias Colectivas» (2015). También presentamos obras de teatro como «Las memorias de Katherine» (2004) con gran repercusión social y mediática, las «Malcriadas» (2006) basadas en «Las Criadas» de Jean Genet, y el «Fango Negro» (2004). En estas obras, adaptamos los diálogos de los personajes femeninos a los de travestis y transformistas, interpretadas por la Familia Galan, visibilizando historias, memorias, prácticas y discursos de nuestra comunidad. La intención era provocar e ingresar a estos espacios artísticos reservados únicamente para elencos teatrales reconocidos. La presencia pública de la Familia Galan, cada vez más protagonista, es ahora parte de la agenda cultural paceña y boliviana.

## 5. CONQUISTA DE LAS FIESTAS POPULARES

Nos fue insuficiente limitarnos a la estética transformista *drag queen*. Otro espacio importante de irrupción de La Familia fueron las fiestas populares, nuevos escenarios de conquista a través de la danza de la kullaguada<sup>8</sup> y el personaje del waphuri Galan (figs. 2, 3). El waphuri es el jefe de los hilanderos de la kullaguada que es parte del Carnaval de Oruro, una de las festividades más importante de Bolivia, denominada Obra maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad por la UNESCO desde el año 2002. Obviamente, le dimos al personaje del waphuri valores maricas y una nueva estética con tacones, el traje ceñido al cuerpo, incorporando elementos como la manta, el corset y los volados, además del uso del maquillaje. Integrar a esta festividad el waphuri Galan provocó mucha tensión. Estábamos conscientes que el costo de «mariconizar» a un personaje masculino como es el waphuri, figura central de la virilidad y del poder, podría provocar la expulsión de la fraternidad. Para los folcloristas tradicionales, estábamos tergiversando la cultura y desvirtuando a este

---

<sup>8</sup> La danza de la kullaguada tiene raíces prehispánicas; está vinculada a la actividad del tejido como práctica ceremonial y cultural que hombres y mujeres de los pueblos indígenas realizan en sus comunidades. En la actualidad, esta manifestación se ha convertido en una danza «mestizo-urbana», donde se ha configurado una coreografía ágil y coqueta, vinculada a la producción textil y al amor en pareja. Se baila en parejas distribuidas en dos filas centrales de mujeres acompañadas por dos filas laterales de varones. Esta tropa de kullaguas es dirigida por el waphuri, guía y maestro de los hilanderos, quien lleva un traje ostentoso y una rueca más grande. Este personaje «masculino» heterosexual representa el liderazgo, encabezando la tropa de bailarines (Aruquipa *et al.*, 2012: 53).



**Figura 2 – Danna Galan, Gran Poder 2012, recuperando el personaje de la China Ñaupá. Fraternidad Vacunos**

© Tony Suarez



**Figura 3 – El waphuri Galan, Carnaval de Oruro 2012**

© Pablo Céspedes

personaje. De hecho, al inicio, nos amenazaron con prohibirnos bailar, pero al final quedó solo como comentarios. De todas maneras, ya la gente esperaba al waphuri Galan, ya se había hecho parte fundamental de la kullaguada. De ahí en adelante, ya no fuimos los cuatro waphuris iniciales: cada vez más jóvenes de la comunidad TLGB recrean el personaje en otros grupos de kullaguadas y en otras festividades. Así, la presencia de este personaje ha fortalecido nuestra presencia en la cultura popular, abriendo la posibilidad de revisar los aportes históricos y culturales de nuestra población TLGB en las fiestas populares para saber quiénes nos habían antecedido en estas presencias y desobediencias. En este afán, nos encontramos con el cantante y compositor Gerardo Rosas —nacido en los años 1920 en Sucre, una de las ciudades más conservadoras de Bolivia—, que ha aportado a la cultura popular desde el canto y baile de las cuecas y bailecitos chuquisaqueños. Poco se ha escrito de este singular artista marica de antaño, seguro por esconder o anular la presencia del llamado *q'íwa*<sup>9</sup> Gerardo en el repertorio popular. Recuperar su historia junto a la de otros artistas como Jaime del Río, otro artista homosexual contemporáneo de Gerardo, nos permitió hacer una arqueología de nuestros antepasados, de aquellos que de alguna manera estaban precediendo nuestras luchas.

A estos cantantes populares posteriormente siguieron otros homosexuales, creando el personaje de las chinas morenas, figuras femeninas en la danza de la

<sup>9</sup> Existen diversas interpretaciones al respecto de este término. En la época prehispánica, se decía *q'íwas* a personas dotadas para relacionarse dualmente tanto con el mundo espiritual masculino como femenino. En la Colonia, este vocablo se trastocó hacia la interpretación española y cristiana de sodomita, homosexual o maricón; a la fecha conserva este uso peyorativo en el sentido social común.

morenada (ver Aruquipa *et al.*, 2012). Su presencia en los años 1960 y 1970, en las fiestas populares como el Carnaval de Oruro, el Gran Poder de La Paz y otras, fue revolucionaria: una provocación social desde una estética irreverente donde expresaban su orientación sexual, en y desde la cultura popular. Marcaron a una época desde una práctica política emergiendo desde la provocación que podríamos equiparar con la revolución sexual que se estaba dando en países occidentales en esas épocas. En Bolivia, se estaba desafiando a códigos conservadores de la moral sexual desde manifestaciones culturales públicas, modificando la historia política de la cultura popular. La presencia de las chinas morenas es emblemática porque ha permitido que presencias posteriores y actuales tengan una continuidad en el tiempo, pues la memoria funciona como un camino abierto que deja posibilidades para nuevos personajes. La estética travesti, los aportes maricas a la danza, los movimientos sicalípticos, el beso de una china morena a un presidente<sup>10</sup> en una época de dictadura, fortalecieron nuestro discurso político, reforzando las provocaciones maricas a un sistema dominante y conservador.

## **6. SOMOS HIJAS ILUSTRES DEL ATREVIMIENTO**

La Familia Galan somos muchas y con distintos intereses. Por lo mismo he relatado desde mi experiencia algunos pasajes históricos que sostienen un accionar político, manifestado desde la academia y desde el activismo, y que materializamos junto con Pablo C. Vargas y Paula Estenssoro (Fatal Galan) en el libro *Memorias Colectivas* (2012). La Familia Galan somos fruto de una forma de ver, amar y vivir en familia, caminando por las calles de la ciudad de La Paz donde las libertades son conquistas del día a día. Hemos transformado formas de ver y entender las sexualidades y los géneros posibles, poniendo constantemente en cuestión constante las miradas binarias y esencialistas del sistema sexo-género-sexualidad, utilizando el cuerpo como un discurso político, un espacio de lucha, como un desafío actual e histórico a las miradas conservadoras. Con ello, hemos penetrado las venas más profundas de nuestra sociedad y desde nuestra cultura dialogamos y actuamos con toda la población que se atreve a romper con los prejuicios aún existentes. Hemos sabido utilizar el transformismo como una herramienta de lucha política como lo expresaba, en 2013, Alfredo Muller, pintor controversial boliviano, en la inauguración de una muestra conjunta denominada Estéticas Galan:

La gente reconoce a la Familia como los íconos trans bolivianos, asociándolos con el ejercicio de derechos y libertades. Son un movimiento

---

<sup>10</sup> Anteriormente, la fiesta del Gran Poder se desarrollaba solamente en el barrio popular paceño de Chijini. Luego, las comparsas ingresaron al centro de la ciudad. Este acercamiento al poder político se hizo a costa de la expulsión de las travestis de la fiesta. Todo esto se representa en el mítico beso que una china morena, Barbarella (Peter Alaiza), le dio al presidente de facto Hugo Banzer Suárez en la Entrada del Gran Poder de 1975. Este hecho ha quedado en la memoria de toda la población homosexual de entonces, porque este beso fue la excusa para la expulsión y persecución de la población homosexual, y reordenar la fiesta desde una mirada heterosexual.

estético con una amplia acción política y propuesta social revolucionaria que se ha apropiado, simbólica y físicamente, de un espacio en el corazón del público. No solo como transformismo, sino como una ideología que intenta romper con lo supuestamente normal sobre la cultura, la educación y la información; además de la sexualidad y el género para repensar desde otros enfoques una verdadera revolución social.

Encuentros como este se fueron dando con muchos otros artistas, fotógrafos y literatos. Han permitido que nuestra presencia se vuelva imprescindible tanto en las fiestas populares como en las galerías de arte de Bolivia, donde nuestro trabajo permite interpelar lo «políticamente correcto» (fig. 4).

Continuamos reflexionándonos y teorizando sobre nuestras acciones. No somos víctimas del sistema, más bien lo transformamos. No somos las hijas olvidadas del sistema, nos apropiamos de los espacios que nos corresponden. Somos una familia porque así lo decidimos, estamos en muchos países, actualmente Diana Sofía Galan se encuentra en España junto con otras hermanas: Jolie, Calypso, Miranda, Lulú, Rosa y Delito Galan. Macarena está en Argentina, en Estados Unidos, Bolivia Galan, y en La Paz, seguimos París, Alisha, Letal, Fatal, Katrina, Ila, Kea Grissi, Pecado, Vizio, Malicia y yo, Danna Galan. Espero que este breve viaje, por pasajes, memorias y escritos, seduzca y genere la necesidad de saber más sobre nosotras. Somos atrevidas, regias, arrogantes y siempre FAMILIA GALAN.



Figura 4 – Danna Galan, exposición de fotografías Somos Patrimonio

© Tony Suarez

## **Referencias citadas**

- ARUQUIPA, D., ESTENSSORO, P., VARGAS, P. C., 2012 – *Memorias colectivas. Miradas a la Historia del movimiento TLGB de Bolivia*, 363 pp.; La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, Serie Estudios e Investigaciones 5.
- ELTIT, D., 2007 – La Familia Galan. *In: Cruce de lenguas: sexualidades, diversidad y ciudadanía* (R. Olea & K. Araujo, eds.): 121-126; Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.