

MASCULINIDADES, RELACIONES DE GÉNERO E IDENTIDADES INDÍGENAS EN TRES PUEBLOS ORIGINARIOS BOLIVIANOS

ESTUDIO CUALITATIVO IMAGES BOLIVIA



MASCULINIDADES, RELACIONES DE GÉNERO E IDENTIDADES INDÍGENAS EN TRES PUEBLOS ORIGINARIOS BOLIVIANOS

ESTUDIO CUALITATIVO IMAGES BOLIVIA

IMAGES International
Men and Gender
Equality Survey



AUTORES

Javier Fernández, Director, Acción por los Derechos Humanos

María Fernanda Antuña, Investigadora Experta en Género, Acción por los Derechos Humanos

Juan Justiniano, Investigador Experto en Masculinidades, Acción por los Derechos Humanos

Kristina Vlahovicova, Senior Research Officer, Promundo-US

Deboleena Rakshit, Data & Research Officer, Promundo-US

Francisco Aguayo, Consultor, Promundo-US

Andrea Velasco Terán, Consultora, Promundo-US

FINANCIAMIENTO

Este informe y el proyecto asociado fueron posibles gracias al apoyo de la Embajada de Suecia.



AGRADECIMIENTOS

Gracias al equipo de Acción por los Derechos Humanos que apoyó la realización de este estudio y, en particular, a Lizeth Estrada Sanga por su dedicación al proyecto. Agradecemos las inmensas y valiosas contribuciones de nuestros participantes en el Comité Técnico Asesor para el proyecto IMAGES Bolivia que ayudaron a orientar este proyecto, incluyendo a Alberto Moscoso (Adesproc); Bernarda Saure de la Asociación de Concejalas de Bolivia (ACOBOL); Jhonny López Gallardo (CIES); Lupe Pérez (Colectivo Rebeldía); Manuel Quiroga (Cooperación Técnica Belga); Ramiro Llanque (Consejo de Salud Rural Andino); Jorge Velázquez (Diakonia); Peky Rubin de Celis (ECAM); Irma Campos, Elisabeth Girrback y Silvia Campos (GIZ); Valérie Beauchemin (Humanity & Inclusion); Verónica Tejerina (BID-Bolivia); Belén Zamora (ONE-UN); Carlos Aguilar (OXFAM); Luis Fernández (SVALORNA-Bolivia); Ana Angarita (UNFPA); Carlos Gutiérrez (UNICEF); y Alejandra Martínez (UCB). Gracias también a los integrantes del equipo de Promundo-US que apoyaron, de diversas maneras, la realización de este estudio y la redacción de este informe: Aapta Garg, Gary Barker, Caroline Ignacio, Giovanna Lauro, Clara Alemann, Roma Richardson, Víctor Santillán y May-Mei Lee. Finalmente, agradecemos a la Embajada de Suecia por reconocer el valor de este trabajo y financiar su realización.

DISEÑO Y PRODUCCIÓN

Blossom | Blossom.it – diseño

Laura Muñoz Bonilla – edición en español

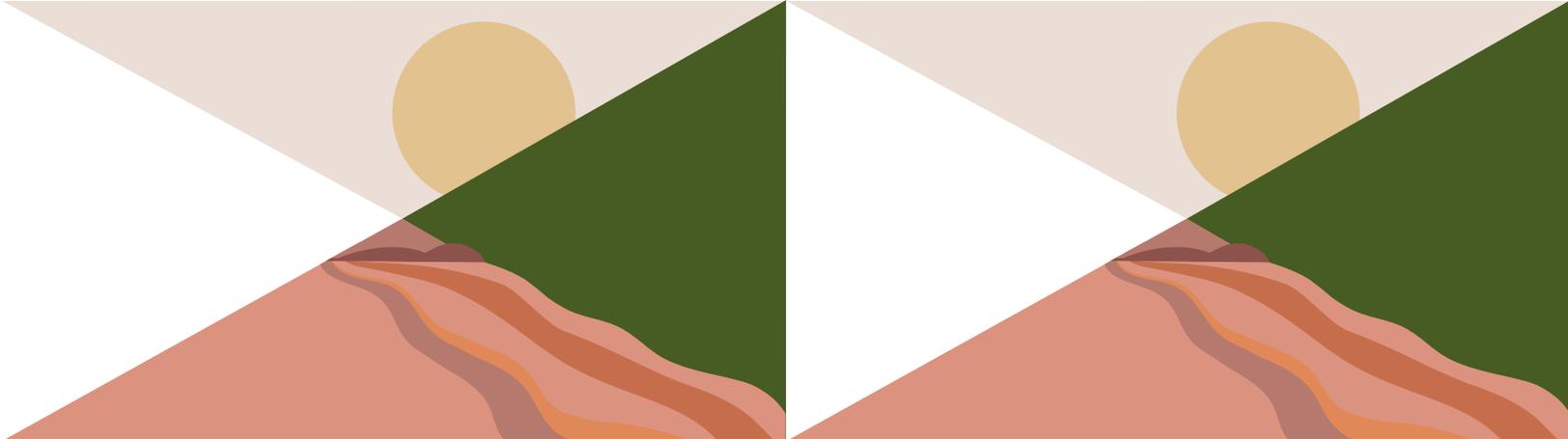
Rodriguez & Baudoin – producción

CITA SUGERIDA

Fernandez, J.; Antuña M. F.; Justiniano, J.; Vlahovicova, K.; Rakshit, D.; Aguayo, F.; y Velasco, A. (2022). Masculinidades, Relaciones de Género e Identidades Indígenas en Tres Pueblos Originarios Bolivianos: Estudio Cualitativo IMAGES Bolivia. Washington, DC: Promundo-US and Acción por los Derechos Humanos.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
I. MOTIVACIÓN PARA ESTE ESTUDIO	7
II. ANTECEDENTES	8
Revisión de literatura: masculinidades y pueblos indígenas en Bolivia	8
Resultados de la encuesta IMAGES Bolivia (foco en población indígena)	9
METODOLOGÍA	13
I. DISEÑO METODOLÓGICO Y ENTRAMADO CONCEPTUAL	13
II. ALCANCE Y MUESTRA	14
III. TRABAJO DE CAMPO	16
IV. ANÁLISIS	17
V. CONSIDERACIONES ÉTICAS	17
RESULTADOS	18
1. MASCULINIDADES INDÍGENAS: CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES Y EL IMAGINARIO SOCIOHISTÓRICO	18
1.1 De niños a hombres: socialización y enseñanzas masculinas	18
1.2 Entre la modernidad y el territorio: evolución e hibridación de las masculinidades indígenas	22
2. MASCULINIDADES EN SOCIEDAD: PODER Y JERARQUÍAS	25
2.1 Poder y jerarquías: representaciones de género de la familia a las instituciones	25
2.2 Participación política y liderazgo	28
3. SER HOMBRE HOY: MASCULINIDADES TRADICIONALES Y ALTERNATIVAS	31
3.1 Género y desigualdad: la toma de conciencia individual y colectiva	31
3.2 Violencia de género dentro y fuera de las parejas	33
3.3 Ser o no ser proveedor: el trabajo productivo y su representación masculina	41
3.4 Tareas del hogar: trabajo no remunerado ni valorado	48
3.5 Paternidad y cuidados	49
POSIBILIDADES Y RUPTURAS: CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	56
REFERENCIAS	59



INTRODUCCIÓN

El presente estudio sobre masculinidades, violencia de género e identidades originarias en Bolivia busca comprender la construcción de los significados de las identidades masculinas, y cómo los sujetos producen y reproducen sus prácticas a partir de interacciones enmarcadas en las condiciones sociales y políticas de un contexto cultural determinado. Partiendo del entendimiento de que las relaciones de poder se encuentran y

construyen en las relaciones culturales de género. Este estudio, firmemente anclado en los resultados de la Encuesta Internacional de Masculinidades y Género en Bolivia (IMAGES, por sus siglas en inglés), da el siguiente paso en la exploración de cómo son estas relaciones en los mundos aymara, quechua y guarayo; y cómo afectan a las mujeres, en la actualidad, en sus procesos de autodeterminación y participación social.

I. MOTIVACIÓN PARA ESTE ESTUDIO

La motivación para este estudio surge del reconocimiento de las vulnerabilidades que afrontan las comunidades indígenas originarias e inspiran el presente estudio. A pesar de que en el Estado Plurinacional de Bolivia se reconocen 36 pueblos indígenas que constituyen el 40,6% de la población, según el Censo Nacional de Población y Vivienda (2012) existe una falta de sofisticación en la comprensión de las problemáticas cotidianas y la diversidad dentro de estas comunidades, que permea el discurso nacional y las estrategias de desarrollo actuales. La escasez de evidencia adecuada, para

generar una perspectiva integral, sobre las relaciones de género y las masculinidades también inspiraron el presente estudio. Además, la investigación está arraigada en la necesidad de vincular de manera más activa el trabajo con hombres para reducir las distintas formas de violencia contra las mujeres. Para ello, es imprescindible profundizar, con todas las herramientas investigativas a nuestra disposición, en la construcción social de las masculinidades, y en cómo estas sustentan o se enfrentan con las realidades y necesidades actuales.

Junto con la evidencia cuantitativa generada por la Encuesta Internacional de Masculinidades e Igualdad de Género (IMAGES), llevada a cabo en Bolivia en 2019, este estudio cualitativo contribuye a profundizar la comprensión monolítica del “hombre indígena” que ignora la heterogeneidad de las masculinidades en las comunidades indígenas, además de los otros factores estructurales y normativos en juego y que determinan las inequidades de género y el predominio masculino en estas comunidades. Se busca contribuir a que estas temáticas sean tratadas o consideradas, tanto, por los organismos de cooperación internacional, como por las organizaciones sin ánimo de lucro, así como por las políticas públicas estatales a distintos niveles, en sus esfuerzos por promover la agenda de igualdad y protección de derechos para las mujeres de Bolivia.

Cabe indicar que el enfoque explícito en las masculinidades

y los hombres indígenas de ninguna manera implica que la violencia familiar, y en particular la violencia perpetrada por hombres contra las mujeres, contra niñas y niños y contra otros hombres es más alta o problemática en las comunidades indígenas, que en que en otras comunidades o regiones del país. Más bien, se pretende ampliar la base de evidencia centrada en las realidades que afectan a estas comunidades para rectificar un desequilibrio histórico y armar a quienes inciden en el cambio con las herramientas adecuadas para abordar sus necesidades. Debido al legado colonial, que ha nutrido muchos de los prejuicios sobre las masculinidades indígenas, las investigaciones existentes hasta la fecha raramente han contribuido a esclarecer las complejidades de las experiencias vividas en estas comunidades y, por consiguiente, éstas han recibido menos inversión social adecuadas a sus particularidades. Este estudio busca rectificar esta injusticia.

II. ANTECEDENTES

Revisión de literatura: masculinidades y pueblos indígenas en Bolivia

Para dar fundamento a las direcciones investigativas que se tomaron para el presente estudio, se realizó una revisión de la literatura relevante en materia de masculinidades y violencias de género en pueblos o naciones indígenas en Bolivia. Destacan algunas evidencias, todas ellas de carácter cualitativo, que exploran la problemática ligada con las masculinidades y feminidades hegemónicas o dominantes, y cómo la construcción de estas influye en el control sobre la vida y los cuerpos de las personas y, en particular de las mujeres. Por ejemplo, el trabajo diagnóstico sobre masculinidades y feminidades, publicado en tres tomos por Oxfam y Colectivo Rebeldía (2019), hace un repaso de las nociones y concepciones sobre el patriarcado con base en los testimonios proporcionados por jóvenes entrevistados en las ciudades de Santa Cruz de la Sierra, La Paz y El Alto, y despliega aspectos conceptuales y teóricos con respecto a las masculinidades y feminidades hegemónicas, al machismo, y a

los imaginarios sociales que legitiman la apropiación de la sexualidad y del cuerpo de las mujeres; particularmente en tiempos de redes sociales.

Otro ejemplo es el estudio *Violencia contra las mujeres: entre avances y resistencias* publicado, también realizado por Oxfam y Colectivo Rebeldía en 2016, es un trabajo exploratorio y explicativo de esta realidad, fue desarrollado en tres ciudades bolivianas y procura comprender los procesos y dinámicas de expresión y reproducción de la violencia machista contra las mujeres en los contextos urbanos. El trabajo privilegia el análisis de los significados y los esquemas de percepción de las personas entrevistadas con respecto a la legitimación y reproducción de la violencia contra las mujeres y evalúa, además, el ejercicio de poder y la manifestación de la autoridad masculina. A partir de los testimonios de sus entrevistados y entrevistadas exploran, entre otros temas, los mandatos de género en torno al proveer y cuidar, la dependencia económica de las mujeres y su vinculación con el ejercicio de la violencia, la desvalorización del trabajo de cuidado, el tiempo de descanso y ocio constituidos

como privilegios masculinos, y los insultos hacia los hombres y mujeres como mecanismos de control por su transgresión a los mandatos de género.

A pesar de la evidente contribución de estos estudios a la comprensión de las masculinidades en el contexto boliviano, son pocas las investigaciones que exploran de qué manera se interceptan las masculinidades con las relaciones de género y cómo estas interactúan con otras problemáticas e identidades, particularmente las indígenas originarias en Bolivia. En 2015, CISTAC publicó un trabajo sobre las realidades indígenas, *Construcción de identidades indígenas masculinas en pueblos indígenas originarios de Bolivia*, este se realizó con una metodología cualitativo-exploratoria; analizó las formas de definición de las masculinidades en los espacios indígenas. Concretamente, centró sus observaciones en cinco pueblos indígenas: aymara, yamparaes, ayoreo, chiquitano y guaraní. Este investigó cómo estas identidades son parte de los órdenes de género que estructuran las relaciones de poder, definen las prácticas y representaciones de género y dan sentido a la naturalización de los privilegios y jerarquías entre hombres y mujeres en estas comunidades. Se recuperó también el estudio de Hurtado (2014) sobre la representación de la homosexualidad en espacios indígenas, y el estudio de Arizcurinaga (2008) titulado “Masculinidades Araonas, estudio realizado desde el enfoque de género en la Amazonía”, cuyo objetivo principal es identificar los procesos históricos y los campos o espacios de interacción que determinan la performatividad actual de la/s masculinidad/es araona/s de la comunidad de Puerto Araona.

En resumen, las investigaciones sobre las masculinidades en los pueblos indígenas —desarrollo y problemáticas en estas comunidades— por el momento son escasas y exclusivamente cualitativas. Tras la revisión de la literatura existente sobre esta temática, deriva la necesidad de enfocar la presente investigación en cuatro ejes: 1) la profundización sobre las conformaciones y manifestaciones de las masculinidades de los pueblos indígenas más numerosos pero poco estudiados (como el pueblo quechua y el aymara) y también de aquellos más reducidos en número pero que no han sido estudiados por el momento (como

es el guarayo); 2) el análisis con mirada histórica y comparativa, que considere los espacios de interacción en la construcción de identidades masculinas y tome en cuenta la dimensión colonial y religiosa en la configuración de las identidades masculinas; 3) la caracterización de las masculinidades indígenas en contextos urbanos y periurbanos dada la ausencia de evidencia con estas poblaciones como sujeto; y 4) la identificación de líneas de investigación futura, inclusive cuantitativas, que sepan destacar el alcance de las problemáticas que afectan a algunas de estas poblaciones en particular.

Resultados de la encuesta IMAGES Bolivia (foco en población indígena)

La Encuesta Internacional de Masculinidades e Igualdad de Género (IMAGES, por sus siglas en inglés), aplicada en Bolivia en 2019 es precursora y ancla del presente estudio cualitativo. Resultado de una estrecha colaboración entre Promundo-US y el Centro de Generación de Informaciones y Estadísticas de la Universidad Privada Boliviana (CEGIE-UPB), IMAGES es uno de los primeros estudios poblacionales en el país que explora, cuantitativamente, la relación entre las masculinidades y las realidades de género en diversos ámbitos de la vida cotidiana en Bolivia. Con una muestra potenciada y representativa, la encuesta es uno de los primeros acercamientos a las problemáticas de género que permite contrastar válidamente las diferencias y similitudes entre las comunidades indígenas y no indígenas — y a mujeres y hombres dentro de estas—, características que la convierten en uno de los antecedentes investigativos más importantes para la articulación del presente estudio cualitativo. Las temáticas contempladas en la encuesta incluyen las normas y actitudes de género, el involucramiento de los hombres en la paternidad y el trabajo doméstico, el apoyo a la participación de las mujeres en la vida económica y política, el uso y la experiencia de violencias contra la mujer, el maltrato infantil, y diversas facetas de la salud sexual y reproductiva.

Para definir el diseño y enfoque del estudio cualitativo, se realizó un nuevo análisis de los datos IMAGES enfocado en personas que reportan pertenencia o adscripción a un pueblo indígena

originario. Los principales hallazgos, resumidos a continuación, arrojan luz sobre las cuestiones de género más importantes que afectan a estas comunidades (en contraste con las no indígenas), y particularmente, a las mujeres dentro de estas¹.

En comparación con las personas no indígenas, las personas con ascendencia o pertenecientes a pueblos indígenas originarios bolivianos...

...sufren mayores dificultades económicas y menor grado de educación.

Un 59% de personas indígenas indican dificultad para pagar servicios básicos (como el refugio, luz, agua o comida) o servicios importantes (como la vestimenta, comunicación, escolaridad, o salud), comparado con el 43% de sus contrapartes no-indígenas ($p < 0,001$). Más hombres indígenas reportan encarar precariedad que mujeres indígenas (el 50% vs. el 38% respectivamente, $p = 0,01$). Por otro lado, el estrés laboral (o los sentimientos de estrés y depresión por no generar suficientes ingresos) es mayor entre personas indígenas (65% indígenas vs. 48% no-indígenas, $p < 0,001$); y aún más entre mujeres indígenas comparadas con sus contrapartes masculinas (72% de mujeres indígenas vs. 58% de hombres indígenas, $p < 0,001$).

El nivel educativo es también menor en comunidades indígenas, comparado con las no-indígenas. El 27% de personas indígenas indican haber completado la secundaria (vs. 32% de personas no indígenas), y el 19% han cursado estudios universitarios o de posgrado (completos o incompletos) vs. 28% de sus contrapartes no-indígenas ($p < 0,001$). Cabe recordar que en Bolivia la educación de los pueblos indígenas y cam-

pesinos fue instaurada desde el gobierno tan solo a partir de 1953, antes de esto, la educación indígena era prohibida por el Estado y se instauró de manera clandestina en algunas regiones indígenas campesinas en Bolivia. Tras la Reforma Educativa de 1953 se crearon escuelas en áreas rurales, pero desde sus inicios se trató de una educación “castellanizante” que negó el aprendizaje de los pueblos indígenas en sus lenguas maternas, lo que acarreó serias consecuencias para el aprendizaje de estas comunidades. Las universidades indígenas son todavía más recientes y escasas en el país.

...tienen infancias más difíciles y marcadas por la violencia.

Los hombres y mujeres indígenas presentan una probabilidad 26% mayor que las personas no indígenas de haber sido testigos de violencia física contra sus madres (Odds Ratio [OR]=1,26, $p = 0,01$); y un 36% mayor de haber sido víctimas de castigo físico severo² durante la infancia (OR=1,36, $p = 0,003$). Tanto hombres como mujeres indígenas reportan también que, en sus hogares infantiles, los hombres (mayoritariamente sus padres) dominaban la toma de decisiones importantes en mayor medida que en los hogares de personas no indígenas (OR=1,19, $p = 0,026$), lo cual puede apuntar a dinámicas de género inequitativas altamente relacionan con situaciones de violencia en el ámbito doméstico.³

... son menos propensos a transmitir violencia de generación en generación.

Al igual que en muchos otros contextos y poblaciones, un historial de violencia doméstica en la infancia incrementa la probabilidad de uso de violencia contra las propias hijas

1 Se recomienda cautela al interpretar los hallazgos, pues debido a la gran heterogeneidad que existe dentro de la categoría general de “población indígena”, que no puede reflejarse con precisión en este análisis debido al tamaño reducido de la muestra ($n=836$), y la consiguiente restricción del poder estadístico necesario para hacer comparaciones entre los diferentes pueblos con estricta validez. Todos los datos que se presentan son ponderados.

2 Respuesta afirmativa a la pregunta “*Su padre/madre/tutor le golpeó, azotó, abofeteó, o pateó tan fuerte que dejó una marca o moretón.*”

3 Modelos de regresión incluyen controles por nivel de educación y dificultad económica de la persona encuestada, y el nivel educativo de su padre y su madre. Data ponderada.

e hijos en edad adulta, tanto en poblaciones indígenas como no indígenas. Sin embargo, la intensidad con la que se dibuja este ciclo difiere entre poblaciones. Los hombres indígenas que en sus infancias presenciaron violencia contra su madre son 2.1 veces más propensos a utilizar métodos disciplinarios violentos con sus propios descendientes (OR= 2,13, p=0,007); y casi 2 veces más propensos a recurrir a la violencia si ellos mismos la vivieron (vs. quienes no tuvieron esas experiencias; OR = 1,98, p=0,023). Interesantemente, en hombres no indígenas, este patrón se expresa más fuertemente todavía: aquellos cuya infancia incluyó el atestiguar violencia contra sus madres presentan incremento del 600% en su propensión a usar castigos físicos severos contra sus propios hijos (OR = 6,01, p<0,001). El incremento en la probabilidad de violentar a hijos es similar a la de hombres indígenas en el caso de haber vivenciado violencia ellos mismos (OR=2,3, p=0,02).

...muestran actitudes de género más conservadoras arraigadas en normas sociales más restrictivas.

Las personas indígenas generalmente reportan actitudes sobre los roles y las relaciones de género menos equitativas que sus contrapartes no indígenas, sobre todo los hombres. Un análisis de regresión de los puntajes en la Escala de Equidad de Género (GEM, por sus siglas en inglés), compuesta por preguntas de opinión sobre los roles y comportamiento más adecuados para hombres y mujeres, revela que las personas indígenas son más conservadoras que las no indígenas en promedio (b=-,058, p=0,002)⁴. Al comparar las actitudes de hombres solamente, los hombres indígenas se muestran significativamente más inequitativos que los no indígenas (b=-0,68, p=0,013). La diferencia entre mujeres de las dos poblaciones no es significativa.

La tolerancia y justificación de la violencia de pareja es mayor también en población indígena. En comparación con las personas no indígenas, las personas indígenas tienen apro-

ximadamente el doble de probabilidad de estar de acuerdo con alguna de las siguientes afirmaciones: *“una mujer debe tolerar violencia para mantener unida a su familia”* (9% indígenas vs. 4% no indígenas, p=0,002), y *“si una mujer engaña a su marido, él tiene derecho a pegarle”* (14% vs. 8%, p<0,001).

Las normas sociales que operan en los espacios de vida de las personas indígenas parecen reforzar este conservadurismo. El 30% de personas indígenas (vs. el 21% de las no indígenas) afirman que la mayoría de las personas en su comunidad *“toleran o aprueban de hombres que golpean a su pareja”* (p=0,001), mientras que el 51% (vs. el 41% de no indígenas) indica que la mayoría de hombres en efecto utilizan violencia contra o *“dan golpes”* a su pareja (p<0,001).

...apoyan con mayor frecuencia los mitos sobre la agresión sexual.

En ambas subpoblaciones, la comprensión del abuso en el ámbito sexual incluye, en cierta medida, mitos que culpabilizan a las víctimas y exculpan a los victimarios. Sin embargo, más personas indígenas que sus contrapartes se muestran de acuerdo con las afirmaciones tales como *“no existe la violación en el contexto del matrimonio o concubinato”* (23% vs. 14% respectivamente, p<0,001), y *“Si una mujer no se defiende, no es una violación”* (27% vs. 21% respectivamente, p=0,003). Una mayor proporción de personas indígenas además apoyan la noción de que la Ley No. 348 (la Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una Vida Libre de Violencia) *“es demasiado dura con los agresores”* (45% indígena vs. 33% no indígena, p=0,005).

...reportan una división de tareas y roles domésticos menos equitativa.

La participación en la crianza de los hijos y las tareas del hogar de los hombres indígenas compara negativamente con la de los hombres de población no indígena. Según la en-

4 Modelos de regresión incluyen controles por nivel de educación, empleo, y area urbana o rural. Data ponderada.

cuesta, un 10% menos de hombres indígenas (vs. hombres no indígenas) realizan tareas tradicionalmente relegadas a las mujeres (lavar ropa, limpiar la casa, limpiar el baño, o cocinar) con igual o mayor frecuencia que sus compañeras o esposas ($p=0,021$). Un patrón similar de aproximadamente 10% de diferencia se observa en el reparto cuidados y crianza de sus hijos en los datos de los hombres ($p=0,012$). La perspectiva de las mujeres en relación con la contribución de los hombres corrobora estos hallazgos.

... tienen mayor probabilidad de establecer ciclos intergeneracionales de cuidados.

Los hombres indígenas cuyos padres se involucraban en las tareas domésticas de forma igualitaria (es decir, con igual o mayor frecuencia que sus madres) en el hogar de su infancia, exhiben un incremento del 274% en la probabilidad de involucrarse ellos mismos en labores domésticas en edad adulta (vs. hombres indígenas que no tuvieron tales modelos de masculinidad de niños; $OR=2,74$, $p=0,001$)⁵. Estos ciclos de transmisión del cuidado no se evidencian significativamente en el análisis de datos de hombres no indígenas.

... no presentan un mayor uso de violencia en la pareja, ni mantienen relaciones con más fricciones o conflicto.

Al comparar las admisiones de hombres indígenas y no indígenas al uso actos de violencia física (incluyendo abofetear, arrojar objetos, empujar, golpear con el puño, patear, dar palizas, quemar, o usar armas), no se detecta diferencia significativa entre estos dos grupos ($OR= 1,33$, $p=0,129$)⁶. Tampoco se detectan diferencias en el uso de actos de *violencia económica* (incluyendo prohibir el trabajo productivo afuera del hogar, botar de la casa, o tomar sus ganancias contra su voluntad; $OR=1,03$, $p=0,823$), *violencia psicológica/emocional* (incluyendo insultar, humillar públicamen-

te, prohibir contacto con familiares o amigos, o intimidar; $OR=1,05$, $p=0,768$), o *violencia sexual* (forzar un acto sexual o tener relaciones sexuales cuando ella no quería; $OR=0,82$, $p=0,605$). Igualmente, las personas de origen indígena no reportan una mayor frecuencia de peleas con su pareja ($OR=1,1$, $p=0,553$). La falta de diferencias entre subpoblaciones se corrobora al examinar las respuestas de las mujeres sobre su propia victimización y nivel de conflicto en la pareja.

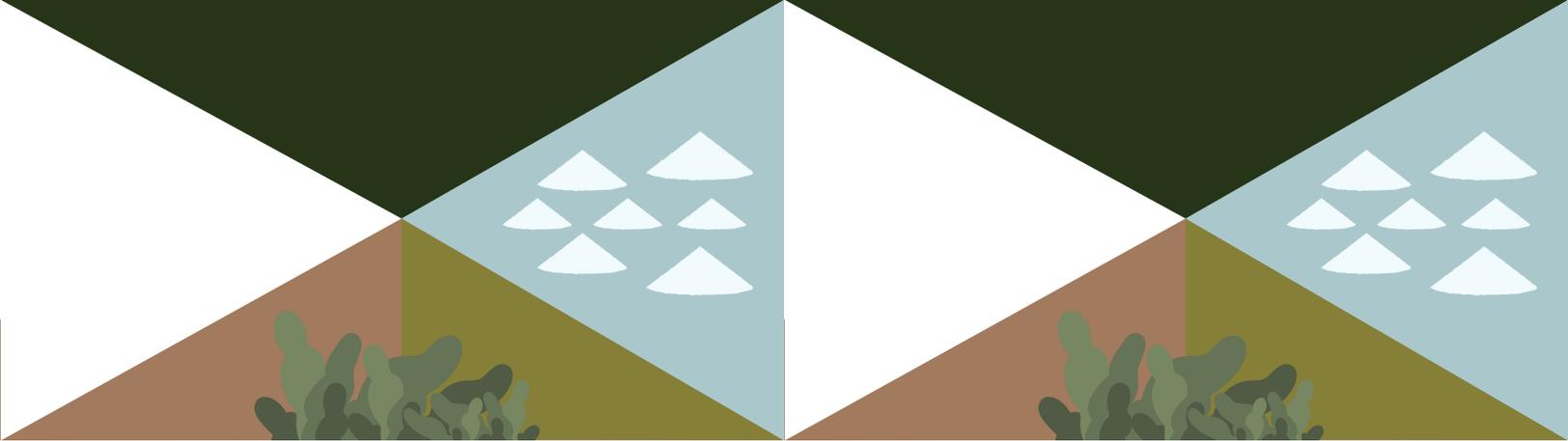
...gozan de peor salud mental, sexual y reproductiva.

Los hombres y mujeres indígenas sufren más depresión, toman más riesgos y participan menos en el cuidado prenatal que sus contrapartes no indígenas. Una mayor proporción de personas indígenas sobrepasan el umbral clínico de la herramienta de detección de depresión CES-D 10: un 42%, comparado con un 35% de las personas no indígenas ($p=0,014$). Además, reportan un uso de métodos anticonceptivos modernos 16% menor al de sus contrapartes no indígenas (38% vs. 54% respectivamente, $p<0,001$), así como una menor probabilidad uso de preservativo o condón durante sus relaciones sexuales con sus parejas en los últimos 12 meses ($p=0,023$).

Estos resultados, en combinación con lo aprendido a través de la revisión de la literatura existente, traen a colación la importancia de entender mejor la relación entre las masculinidades indígenas y los diferentes ámbitos de la vida de los hombres y mujeres, incluyendo las actitudes sobre roles y relaciones de género, la co-parentalidad, las violencias de género y la salud mental y sexual en comunidades indígenas. Los datos evacuados por la encuesta IMAGES Bolivia dejan clara la gran oportunidad de adaptación de intervenciones para estas comunidades, así como de des-estigmatización por medio de la difusión de las estadísticas ya generadas. Además, motivan nuevas preguntas para investigaciones de corte cualitativo (como el presente estudio) que profundizan en la comprensión de estos hallazgos en contexto.

5 Modelo de regresión incluye controles por nivel de educación y empleo. Data ponderada.

6 Modelos de regresión incluyen controles por nivel de educación y dificultad económica. Data ponderada.



METODOLOGÍA

I. DISEÑO METODOLÓGICO Y ENTRAMADO CONCEPTUAL

Para el presente estudio se seleccionó un acercamiento de corte cualitativo a tres poblaciones indígenas bolivianas (aymaras, quechuas y guarayas) en sus correspondientes espacios de vida. Las metodologías utilizadas incluyeron discusiones en grupos focales, entrevistas en profundidad con hombres y mujeres, y entrevistas con informantes clave. Por ejemplo, expertos, académicos y líderes comunitarios. A causa de la pandemia provocada por el nuevo coronavirus y la enfermedad que este desarrolla (COVID-19), fue necesario modificar el diseño metodológico original que incluía encuentros presenciales y la recolección de información a través de dinámicas participativas, creativas y genealógicas para recoger la información principalmente de manera virtual.

El entramado conceptual y el accionar investigativo se articularon desde la Teoría fundamentada: un método inductivo que permite crear una formulación teórica basada en la realidad tal y como se presenta, usando con fidelidad lo expresado por los informantes, y buscando mantener la significación

que estas palabras tienen para sus protagonistas (Hernández *et al.*, 2001). Esta lente teórica también se caracteriza por su rechazo a la noción de que los sujetos son productos ya hechos, con percepciones concluidas, fijas y definitivas; como si los sujetos fuesen artefactos terminados de la sociedad que se encuentran ajenos a los hechos sociales de su contexto. En su lugar, muestra cómo el sujeto es actor de los procesos sociales en los que está inscrito y en los que participa de formas muy diversas. Bajo este marco conceptual, los y las participantes de esta investigación toman una posición activo-reflexivo-participativa que permite construir una reflexión colectiva de las relaciones de género en sus espacios y la forma en la que se construyen y refuerzan sus identidades.

Desde este enfoque, se buscó profundizar en la comprensión de cómo son y cómo se conforman las identidades masculinas en los tres pueblos indígenas originarios. Se plantea la identidad de género, como una referencia del sentimiento de pertenencia al sexo femenino o masculino dentro de un sistema de

género (Fuller, 1997). Esta noción de identidad está asociada con las interacciones cotidianas de los sujetos dentro de un contrato social de género que, para el caso de las identidades masculinas, son producto de un proceso cotidiano de producción y reproducción permanente. Este proceso se inicia desde la infancia y se prolonga a lo largo de la vida, en él intervienen tanto los juicios, los simbolismos y los valores de los “otros significativos” (el padre, la madre, los maestros, las autoridades, los pares y las cónyuges), y su presencia es relevante en la construcción de la identidad personal de los sujetos (De Singly, 1998). La masculinidad, o manifestación de esa identidad de género, se entiende entonces como una realidad múltiple en función de los momentos históricos, los espacios geográficos y los significados culturales que le han atribuido sujetos masculinos en un proceso de producción y reproducción social y que se hace indiscutible y natural en ese contexto social, cultural y político. El proceso de conformación de estas identidades es lo que llamamos “socialización de género”, que

establecen los valores y prácticas obligatorias, lo permitido y lo prohibido a lo largo de la vida de los individuos. La exploración de estos procesos es fundamental en la definición de la identidad de género, y ayuda a definir cuáles son las expresiones de masculinidades hegemónicas o predominantes en el sistema de relaciones sociales en el cual adquieren significado (Navas, 1990).

Con base en esta teoría, las preguntas clave que orientaron este estudio incluyen una exploración de qué significa “ser hombre” para los encuestados, los procesos de socialización de género, y las posibles alternativas a la manifestación predominante o hegemónica de las identidades masculinas. La investigación explora, también, la intersección de las construcciones identitarias con diversas realidades de las vidas en los pueblos aymara, quechua o guarayo, incluyendo el poder y las jerarquías institucionales, las relaciones familiares, las violencias de género y la paternidad.

II. ALCANCE Y MUESTRA

Los pueblos aymaras y quechuas (ambos de tierras altas) son dos de los mayores pueblos indígenas bolivianos, representan el 42,4% y el 45,6% de la población indígena, respectivamente. Los guarayos son un grupo mucho más pequeño (0,6%) de tierras bajas, habitan en algunas regiones del departamento de Santa Cruz. Ver Figura 1.

Para la realización de este estudio, se trabajó en poblaciones rurales y periurbanas, y la autoadscripción a los pueblos seleccionados y el uso cotidiano del idioma fueron factores determinantes en la selección de las personas que formaron parte de este proceso. Específicamente, se accedió a las siguientes comunidades:

A. *Nación guaraya*: comunidades en los municipios de Ascensión de Guarayos, San Pablo, Urubichá y Yaguarú

B. *Nación quechua*: municipios de Cercado, Sacaba y Vinto

C. *Nación aymara*: municipios de Patacamaya y El Alto

Previo a la realización del estudio, se establecieron contactos clave en cada territorio y población con organizaciones o instituciones presentes en las mismas, para que, a través de ellas, se pudieran generar los nexos necesarios con las y los participantes en sus respectivas comunidades. Así, se estableció un vínculo de confianza primario para luego establecer contacto con los y las investigadoras del estudio. Las comunidades en las que se trabajó fueron seleccionadas en función de su ubicación geográfica y también de acuerdo con la accesibilidad a ellas durante la pandemia de COVID-19.

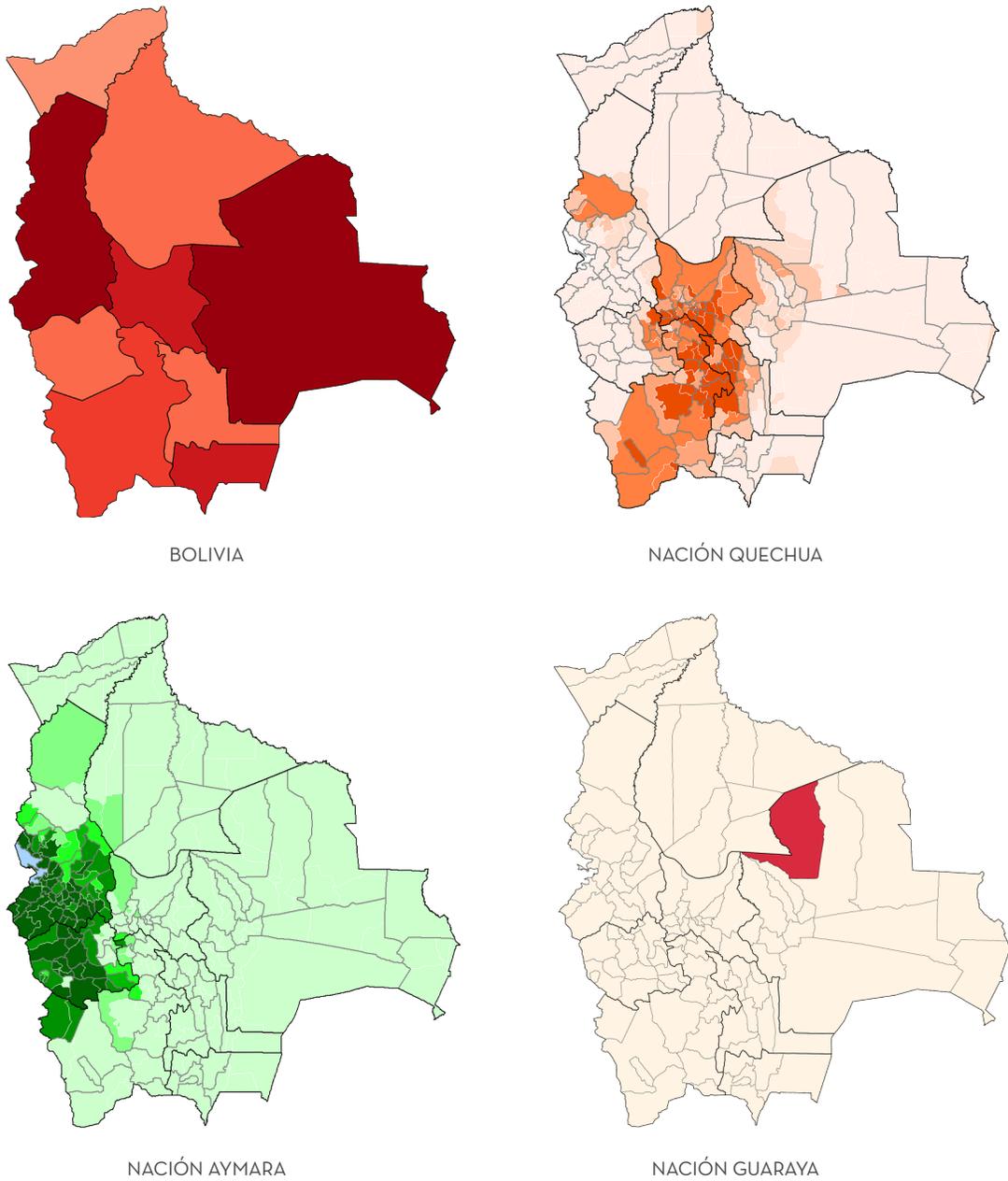
El muestreo fue, por lo tanto, de carácter intencional y teórico, y buscó seleccionar personas de acuerdo con los intereses de estudio y las referencias teóricas: 90 personas de las cuales 62 fueron hombres y 28 mujeres entre las edades de 18 y 60 años, estas personas se autodefinen como indígenas y

accedieron a dialogar sobre las masculinidades. La muestra en ningún momento pretende, por sus características, ser representativa a nivel nacional, ni de la totalidad de estas pobla-

ciones. Sin embargo, resulta de utilidad para conocer algunos de los elementos que definen la manera de ser y actuar de los hombres de estos pueblos indígenas.

Figura 1

Distribución territorial de las naciones quechuas, aymaras y guarayas.



III. TRABAJO DE CAMPO

La recolección de datos se efectuó entre septiembre de 2020 y enero de 2021. Los investigadores realizaron diálogos temáticos, con hombres y mujeres participantes. Se organizaron discusiones en grupos focales con 57 hombres y 27 mujeres, y entrevistas a profundidad con 12 hombres y cinco mujeres, incluyendo expertos y líderes comunitarios.

Durante el proceso de realización del estudio se han efectuado los siguientes grupos focales y entrevistas:

- A. *Con población guaraya:* cinco entrevistas y cuatro grupos focales con personas de las poblaciones de Ascensión de Guarayos, San Pablo, Urubichá y Yaguarú
- B. *Con población quechua:* seis grupos focales y cinco entrevistas en los municipios de Cercado, Sacaba y Vinto,

a personas de comunidades de Kaspicancha, Convuyo, Falsuri, Chulla, Canasteria y Huancarani

- C. *Con población aymara:* seis grupos focales y cinco entrevistas en Patacamaya y El Alto, con personas de comunidades de Amachura, Umanla, Iquica, Chairumani, Pusata, Yupaca, Punte Zeque, Chañacahua y Ventilla.

El 100% de las personas entrevistadas se identificaron como pertenencia a los pueblos indígenas seleccionados, y eran bilingües (español e idioma originario). Todas las entrevistas y grupos focales fueron realizadas en español. Las sesiones personales y las grupales, tanto virtuales como presenciales, fueron grabadas con el debido consentimiento de las y los entrevistados y transcritas posteriormente para iniciar el análisis e interpretación correspondientes. (Ver Cuadro 1).

Cuadro 1.

Detalle de actividades y metodologías aplicadas en la recolección de datos para el estudio cualitativo

ACCIONES	DETALLE
Acercamiento/reuniones presenciales	Se realizaron visitas presenciales de presentación del estudio a autoridades, organizaciones, instituciones y personas clave en cada lugar del estudio, para facilitarlos posteriores encuentros virtuales con las/los participantes
Entrevistas grupales	Se realizaron entrevistas grupales a hombres y a mujeres bajo instrumento aprobado de preguntas. Se realizaron por Zoom y por Whatsapp
Entrevistas en profundidad individuales	Se realizaron entrevistas individuales a hombres y a mujeres bajo instrumentos aprobados de preguntas. Se realizaron por Whatsapp
Entrevistas a informantes clave	Se realizaron entrevistas individuales a informantes clave, expertos/as, autoridades, conocedores/as, entre otros. Se realizaron por Zoom y por Whatsapp
Estado del arte, revisión documental	Se revisaron textos teóricos, textos académicos e investigaciones relacionadas a masculinidades en Bolivia y pueblos indígenas

IV. ANÁLISIS

Tras realizar la transcripción de las grabaciones se analizó cada contenido resultante con Atlas.ti. El proceso analítico de esta investigación está inspirado en la Teoría fundamentada (De la Cuesta Benjumea, 2006) y tiene el propósito de entretrejer las metodologías clásicas de análisis temático con las interpretaciones de los y las participantes, para generar autoconceptualizaciones de los propios agentes sociales, autorreconocimientos de las nociones de los hombres y mujeres entrevistados y propuestas, catalogadas como categorías en el esquema conceptual. En términos prácticos, se generó –a través de un proceso colaborativo entre ADDHH y Promundo-US– un libro de códigos que responde a las preguntas principales y los diferentes ejes de esta investigación: masculinidades, violencias, paternidades, y salud sexual y reproductiva. Si bien el libro de códigos

orientó la sistematización de la información recogida, lo hizo de manera flexible y receptiva, adecuada a los temas que surgieron entre las mismas personas entrevistadas.

Algo que el equipo de investigación tuvo presente en la fase de análisis es que los hechos “no hablan por sí mismos”; es decir, no tienen un sentido independientemente del filtro de lectura que se les aplique (Bourdieu, 1973). Por esta razón, el eje de nuestro método fue la deconstrucción, o la identificación de ciertas presuposiciones presentes en la acción discursiva que influyen en los procesos analíticos. En este informe se presentan los resultados de dicho proceso de análisis, en diálogo con teorías sociales y respaldado con citas textuales de los y las participantes del estudio.

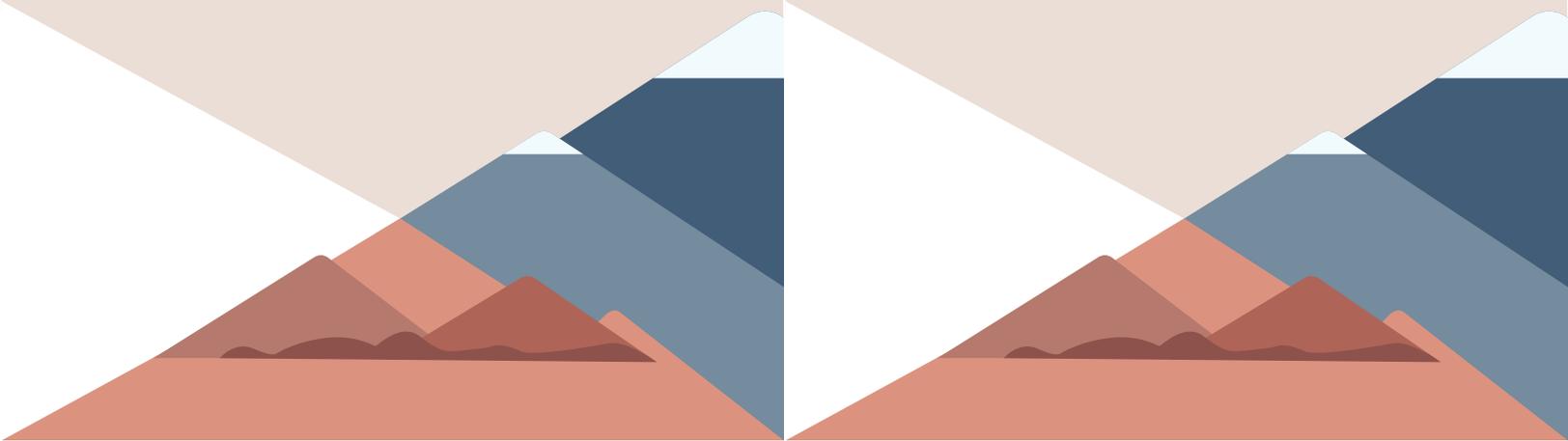
V. CONSIDERACIONES ÉTICAS

Este estudio cuenta con la aprobación y el seguimiento del comité de ética en investigación del Centro Internacional de Investigación sobre la Mujer (ICRW, por sus siglas en inglés) y respeta los principios de consentimiento informado, privacidad y confidencialidad y respeto hacia las personas entrevistadas.

La investigación se adhiere, además, con los protocolos internacionales y los procedimientos éticos establecidos para la investigación social ética sobre violencias de género (WHO, 2001), y con las recomendaciones orientadas a prevenir y gestionar los riesgos para la salud por el contagio de COVID-19, formuladas por el Banco Interamericano de Desarrollo (Vásquez, 2020).

Dada la emergencia sanitaria, la investigación se desarrolló, en gran medida, de manera virtual y, cuando hubo encuentros presenciales, los responsables respetaron todas las medidas de bioseguridad recomendadas por la Organización

Mundial de la Salud (OMS) y el Ministerio de Salud, de Bolivia. Para más información sobre las medidas éticas y sanitarias tomadas durante este estudio, contactar al correo electrónico: research@promundoglobal.org.



RESULTADOS

1. MASCULINIDADES INDÍGENAS: CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES Y EL IMAGINARIO SOCIOHISTÓRICO

Las masculinidades se construyen a través de procesos sociohistóricos, y se manifiestan de diversas maneras en las prácticas cotidianas, así como en las estructuras de jerarquía de los espacios de vida y relacionamiento. Esta sección presenta el análisis de los relatos sobre la conformación de las masculinidades indígenas a lo largo de la vida de estas personas, los procesos sociohistóricos responsables de la evolución e hibridación con otras masculinidades externas a las comunidades originarias, y las prácticas y visiones actuales, tanto las que se consideran prevalentes como las que difieren de la norma preestablecida, tal y como relatan los hombres y mujeres entrevistados.

1.1 De niños a hombres: socialización y enseñanzas masculinas

El proceso de socialización de género y la construcción de las identidades masculinas son fenómenos que han capturado la atención de sociólogos desde hace décadas. A través

de una permanente afirmación de su propia identidad, y de la búsqueda del reconocimiento de los demás, para garantizar la existencia social, se desarrolla (de manera relacional) la identidad individual de género masculina. Se trata de un proceso institucionalizado y estructural: los modelos de masculinidades hegemónicas o dominantes se conforman con una serie de mandatos, discursos, representaciones y prácticas definidas para el género; estas personas tratan de mantener y legitimar el dominio masculino y la distribución desigual del poder y los recursos en todos los espacios de vida y participación social (Kimmel, 2008). En otras palabras, los hombres no nacen, si no que se hacen al ceder ante las demandas sociales de su entorno y que, no necesariamente, están relacionadas con su sexo biológico.

Desde la infancia, los hombres de las naciones o pueblos aymaras, quechuas y guarayos se enfrentan a una representación simbólica de lo que se espera de ellos como hombres a través

de un proceso de socialización que opera de maneras similares. En primera instancia, en las tres naciones se busca que los niños puedan constituir una identidad acorde con la cultura masculina establecida en los espacios comunitarios, donde se han generado diversos mecanismos para que los niños puedan desarrollar las actuaciones esperadas para empezar a representar sus papeles masculinos. Es decir, aquellos roles de género que deben desempeñar en la comunidad, las familias, los pares y con ellos mismos.

“... Un hijo guarayo cuando nace, el padre le dice, ‘bueno, usted hijo, va seguir el camino de su abuelo o de su padre’, claro que, si el padre es luchador, valiente, trabajador, el hijo va salir lo mismo que el padre. Antes era así, el padre le decía ‘usted va ser igual a mí’, le decía el padre al hijo...”

Hombre guarayo

“En la propia familia, se dice, ‘vos eres varón, no puedes llorar, eres varoncito no eres mujercita [...]’. Por el hecho de ser varón tiene que aguantarse si es que se ha caído de una silla o de una mesa, digamos. Además, tanto los papás como las mamás en las familias,

cuando tienen hijos pequeños, piensan que los varones son los que tienen [...] que ser fuertes, traviosos, digamos, porque es un varón incluso puede caerse de las gradas, puede hacer caer el televisor, porque es varón puede romper los focos, o sea, hacer travesuras porque es varón.”

Hombre aymara

Al igual que en contextos no indígenas, y en muchas otras partes del mundo, esta construcción de las masculinidades continúa en la adolescencia, cuando esa identificación con los roles y características masculinos es fuertemente reforzada. Los adolescentes y jóvenes deben asumir modelos establecidos que les dan sentido a sus vidas, y que definen, motivan o dirigen sus actuaciones en los diferentes espacios de vida como hombres. Las identidades de género masculinas indígenas, al igual que las masculinidades criollas o blancas, están definidas mediante la negación y distanciamiento de lo que se considera femenino. Los jóvenes deben evidenciar su rechazo a o separación de lo femenino, que es un mecanismo que aún permanece presente en las formas de inculcación de las representaciones de género en los diferentes contextos indígenas, y que incluso puede vincularse a actividades como juegos y otras formas de división sexual de lo social.

“A mi hijo ya, el tema del deporte, del fútbol, tú tienes que responder así, le explico, le estaba explicando cómo pelear, pero a mi hija no tanto.”

Hombre quechua

“Tengo tíos abuelos, se podría decir [...] ellos tienen un pensamiento mucho más machista, porque cuando éramos pequeños, yo tengo primas, y nos decían ‘ustedes hombrecitos tienen que venir a ayudarme a cargar esto, las mujeres tienen que esperarles con comida, o sea siempre tenían ese pensamiento.’”

Hombre quechua

Al llegar a la edad adulta, las masculinidades se establecen como modelos hegemónicos y se afianza la definición de qué significa ser “un verdadero hombre” en los grupos investigados. Estas masculinidades indígenas se caracterizan por la distinción moral, social y cultural, y están ligadas a una exaltación de valores como la valentía, la fortaleza, la virilidad, la capacidad de proveer, la conquista y la galantería, y el uso de la violencia entre hombres y contra mujeres en caso de necesidad. Si bien es importante señalar que las valoraciones de estos preceptos varían de pueblo en pueblo, estos todavía constituyen un eje central en el que, sobre todo, la fuerza física, la responsabilidad o liderazgo y el ser un buen proveedor tienen un peso central y fundamental en la imagen de las masculinidades indígenas, tanto desde los propios sujetos como desde otras/os y la comunidad, así como también en contextos no indígenas.

“[Un hombre tiene que] ser una persona responsable, el que sale de casa y tiene que traer alimentos y cuidar de la familia [...] ser responsable para la

familia, trabajador [...]. Educaba a los hijos desde muy temprana edad, o de acuerdo con la edad, encaminándolos a ser hombres trabajadores, a no robar, a ser hombres responsables.”

Hombre guarayo

“Es cierto que tener esa fuerza, ese valor para emprender cualquier lucha, en el hombre siempre [es necesario] porque si no tomamos ese emprendimiento de fuerza yo creo que no habría ganancia total, porque para ejercer cualquier otro cargo o cualquier responsabilidad en tu trabajo en tu familia misma, yo creo que tienes que tener esa fuerza de voluntad más que todo.”

Hombre aymara

“Ser hombre y no ser proveedor puede considerarse un problema.”

Hombre aymara

En las poblaciones estudiadas, las masculinidades más valoradas están caracterizadas por la jerarquía y el dominio so-

bre las mujeres y sobre otros hombres que no encajan en el modelo hegemónico, y asumen formas de dominio que suponen que los hombres tienen algún tipo de poder o autoridad que les da la posibilidad de ejercer prácticas de control sobre otras y otros que consideran o ven como subalternos. Estos imaginarios simbólicos son interiorizados por los hombres durante todo el proceso de desarrollo de sus identidades, y son aprendidas y reforzadas en el contexto social y político de las comunidades y organizaciones donde se legitiman, y donde se les otorgan a los hombres privilegios y ventajas que no se dan a las mujeres.

“Los hombres migrantes aymaras y los ciudadanos aymaras en la ciudad de El Alto, esa identidad masculina es compleja... toca todos los niveles sociales [...] ahí pues va los hombres tienen mezclas [...] se puede afirmar [...] que si bien hay un proceso de modificación parcial, incipiente, pero también, en gran medida creo que la identidad masculina se mantiene igual [...], a pesar de los discursos subjetivos de la equidad que existen desde los medios de comunicación en la propia población, pero estos no han modificado mucho a los hombres.”

Hombre aymara

“El hombre siempre se va a ver como ese ser fuerte, protector, y son esos mismos hombres los que van a ver a la mujer sumisa, callada; imposible que hable malas palabras mientras que el hombre sí. Incluso se decía que mejor que la mujer no hable. Tenía un padrino que me decía: ‘primero al hombre se le sirve, después vos, primero él tiene que comer y después, sí vos.’”

Mujer quechua

“Aquí, más que todo al hombre le gusta ser bien servido y bien atendido, sobre todo por mujeres, y ahí la mujer tiene que atender bien, sobre todo si está con sus amigos ¿no?, quieren ser bien atendidos y si hay mujeres, mejor que ellas los atiendan [...]. Cuando llegas a la casa, la mujer siempre tiene que estar atendiendo”.

Hombre quechua

“Siempre fue el rey de la casa, el que lleva el sustento al hogar [...]. Es el que manda en la casa, el que trabaja más, el que da más, así es como se ve en algunas familias.”

Hombre guarayo

Estas expresiones hegemónicas representan a las masculinidades que no aceptan rasgos de debilidad ni suavidad entre los hombres ni expresiones ligadas con lo femenino (inseguridad, voz suave, timidez). Los hombres aprenden a eliminar sus manifestaciones sentimentales, esconder sus emociones y suprimir la necesidad y la dependencia que pueden tener por alguien. Esto bajo el supuesto de que dichas expresiones reducen la capacidad de dominio sobre las demás personas, y porque estas conductas están asociadas con la feminidad, y estas manifestaciones están rechazadas en cualquier circunstancia, además, sirven para que los hombres sean aceptados y legitimados como hombres.

“Porque nos han dicho ‘el hombre no llora [...] porque nos han impuesto esa ideología [...], el hombre es fuerte. [...] Sí, yo creo que eso permanece inconsciente, aunque no queramos pensamos de esa manera, diciendo ‘no, a mí no me tienen que ver llorar porque soy hombre’ pero yo creo que todos somos humanos,

todos sentimos, todos tenemos sentimientos y en eso yo creo que estamos un poco equivocados, pero lo hacemos un poco inconscientemente.”

Hombre quechua

1.2 Entre la modernidad y el territorio: evolución e hibridación de las masculinidades indígenas

Si bien las construcciones de las identidades masculinas de los hombres, con quienes dialogamos, parecen apuntar a una transmisión intergeneracional de cosmovisiones y prácticas tradicionales, estas no son estáticas. Al contrario, son ampliamente dinámicas y se van redefiniendo de acuerdo con los contextos y las nuevas situaciones que modifican las características y los comportamientos sociales en un proceso histórico de permanentes cambios sociales, culturales y políticos.

Por un lado, y tal como lo plantean los participantes, poder cumplir y expresar todos estos preceptos de las masculinidades indígenas hegemónicas “solo se daba en tiempos antiguos”; es decir, solo era posible para las generaciones anteriores, cuando las demandas y dinámicas sociales eran distintas. Y, si bien no cumplir en la actualidad estos preceptos puede convertirse en una suerte de amenaza en contra del reconocimiento y la aprobación social, reunir todos aquellos requisitos, considerados indispensables en otros momentos, sirven para demostrar la posesión de una hegemonía masculina, hecho que hoy en día es algo menos valorado. Esto se debe a que muchos de estos valores han pasado a ser considerados, por los propios hombres jóvenes y adultos, obsoletos y, no faltan quienes, reconocen las maneras en las que estas creencias ancestrales limitan las ambiciones personales y sus realidades actuales.

“No es lo mismo ser hombres antes y ahora [...], todo ha cambiado, no somos iguales [...], nos hemos modernizado [...] y peor los jóvenes [...] ellos sueñan con ser otras cosas, son otros hombres.”

Hombre aymara

Por otro lado, las masculinidades indígenas tienen una alta interacción y dinamismo con otras masculinidades en los espacios urbanos, con otros estratos sociales u otros sectores y pueblos ¿indígenas?, lo que ha llevado a cierto grado de hibridación con las masculinidades hegemónicas no indígenas. Los procesos de interacción con otras culturas y, por tanto, con otras masculinidades ha generado modificaciones en los órdenes de género de los pueblos indígenas. Al estar expuestos a otras formas de interacción, prácticas, modelos, representaciones y trayectorias, se aprecia que las representaciones de lo masculino han cambiado para los hombres y mujeres indígenas. Dichos cambios han propiciado la valoración, reconocimiento y legitimidad de principios propios de los modelos de masculinidad no indígenas, lo que ha ocasionado que las masculinidades indígenas pasen por procesos de transición, adaptación, resimbolización y cambio social con respecto a sus papeles, valores y significados. Es decir, las masculinidades indígenas se adaptan y apropian de elementos, y especialmente de maneras de expresarse, de otras masculinidades que se hallan presentes no solo en los medios de comunicación, sino también en las estructuras organizativas de los propios pueblos. Estas parecen modificar, sobre todo, algunos de los factores más tradicionales de las masculinidades indígenas, pero también les permiten mantener los privilegios y la posición de dominio social que, en algunos casos, incluso se refuerza.

El intercambio permanente de valoraciones, preceptos y significados entre estos mundos sociales ha ido modificando las prácticas, las experiencias y las representaciones de las

masculinidades indígenas, en un escenario pluridimensional en el cual los diversos campos (económico, político, educativo, cultural, etc.) han funcionado como espacios de luchas y fuerzas, y han estructurado formas de masculinidades asentadas en los valores centrales de las masculinidades no indígenas, con un fuerte arraigo en las nociones de las religiones cristianas. La siguiente cita textual sugiere un cierto “ethos del guerrero indígena” asociado con una virilidad ideal de carácter duro, que refleja y ha sido socialmente reproducida como una forma de resistencia contra la colonización:

“El hombre guarayo [...] es una persona trabajadora, luchadora, guerrero más que todo, en la época, ancestralmente, de nuestro abuelo guarayo, eran pues guerreros, luchadores que defendían su territorio de muchas personas que venían: gente blanca [...]. El guarayo siempre ha sido guerrero, luchador, pero cuando llegaron los sacerdotes jesuitas para civilizar, ahí le fueron cambiado la idea.”

Hombre guarayo

Puesto que las institucionalidades liberales y neoliberales son las fuentes de legitimidad más importantes, en la actualidad, para conformar y consolidar las identidades masculinas de estos pueblos indígenas, estas se encuentran muy asentadas en las concepciones de feminidad y masculinidad de corte patriarcal. Y, si bien ambas concepciones están en proceso de transformación, al parecer, estos cambios todavía no son tan amplios como se espera en el caso de las mujeres, y de acuerdo con lo planteado por los hombres, los cambios son aún más reducidos para ellos.

“Sí, yo he escuchado a mujeres que dicen ‘mi hombre tiene que ser fuerte y tener carácter’, ‘yo no puedo estar al lado de un hombre que sea débil’, entonces valoran ese imponerse. Bueno, más que todo esos estándares son los que dan las mujeres y el hombre tiene que adaptarse a eso para conquistarlas, las mujeres mandan, aquí y en cualquier parte del mundo.”

Hombre quechua

“Pero yo he visto amigos que[...] conocen a una mujer y van directo a imponer, a mí no me agrada eso, pero sí hay bastante, hay mujeres que sí les gusta, que les gusta que el hombre domine y haga, pero hay otras mujeres que no les parece eso, no les gusta que el tipo sea tan no sé [...].”

Hombre quechua

Si bien los hombres indígenas de las comunidades consultadas pueden expresar temores, dolor físico y, especialmente, angustias mentales a la hora de representar las masculinidades hegemónicas y dominantes, aseguran, también, que no existen alternativas que permitan un cambio total, ya que existe

toda una estructura de control y castigo que está presente en todos los escenarios sociales. Esta estructura de control actúa como un ojo vigilante presente en la familia, los pares y las estructuras sociales de participación que están enmarcadas o definidas desde los principios y mandatos de las masculinidades hegemónicas.

“A veces uno quiere cambiar, quiere ser diferente, pero no se puede, yo quiero ser de otra manera, pero dicen el hermano es distinto, es muy suave, entonces uno tiene que ser machista no más, además, los amigos, la gente está viendo como uno se comporta y es más fuerte en la comunidad, allá tienes que hacerte sentir [...] tienes que demostrar que eres hombre.”

Hombre quechua

Aquí también, se percibe la mentalidad del deber ser “un hombre fuerte”, con el propósito de que la cultura autóctona resista la dominación de los forasteros y sea juzgada por otros hombres y mujeres para mantener este frente duro. De nuevo, los procesos de organización social de las masculinidades hegemónicas indígenas se asientan y toman forma con base en las capacidades y valores que interactúan entre lo indígena tradicional y la modernidad, lo que continúa afianzando el poder y el dominio de lo masculino. Como veremos en secciones posteriores, dicho poder y dominio está basado en valores de gran repercusión e importancia social, que son los que establecen las formas y mecanismos de distribución, estructuración, valoración y jerarquía social de las diferentes representaciones de género en dichas sociedades.

2. MASCULINIDADES EN SOCIEDAD: PODER Y JERARQUÍAS

Al igual que otras sociedades, las naciones y pueblos indígenas actualmente se organizan a través de diagramas y estructuras de poder que definen y establecen relaciones de dominio, explotación, y conflicto entre los sujetos sociales. Estos sujetos se disputan el control de los campos de poder o influencia en los diferentes ámbitos sociales, como son; la familia, la comunidad o las instituciones. En esta sección se presentan las reflexiones que los aymaras, quechuas y guarayos entrevistados tienen sobre participación, poder y jerarquías en los diferentes ámbitos de sus vidas; desde el hogar hasta las instituciones.

2.1 Poder y jerarquías: representaciones de género de la familia a las instituciones

En cada uno de los pueblos con los que se han propiciado diálogos, se puede distinguir que las relaciones de poder y las jerarquías están planteadas y entendidas en términos de la capacidad de actuación con las normas sociales aceptadas por las comunidades para el género, en general, y los hombres, en particular. Si bien esto tiende a mostrar algunas fisuras, todavía se señala lo masculino como signo de autoridad, y esto tiene un efecto en la participación y representación en los escenarios políticos comunitarios y estatales.

“Yo pienso que desde que nacemos, nosotros ya somos considerados y tomados en cuenta dentro de la sociedad, para ser tomado en cuenta el hombre en la comunidad, sindicalmente debe cumplir con

los usos y costumbres que cada comunidad tiene que, como decimos nosotros, debe hacerse cargo de diferentes maneras.”

Hombre aymara

“Yo creo que es por costumbre, por el simple hecho de que supuestamente los hombres tienen más capacidad de pensar, para dirigir un pueblo, una institución, pero ahora está cambiando un poco ya se la va tomando más en cuenta [a la mujer], yo pienso que es por costumbre que el hombre tiene que ser la máxima autoridad.”

Hombre guarayo

Estas actuaciones establecen y definen un tipo particular de relaciones entre hombres y mujeres, entre lo femenino y lo masculino, en estas existe una noción de preeminencia de lo masculino. Se podría decir que los órdenes de género de los espacios indígenas –tanto en su transcurrir como en su actual momento histórico, social y político– se han asentado y han establecido sistemas binarios de representaciones identitarias, en los cuales lo masculino se opone y superpone a lo femenino. Esto evidencia que la estructura y las características de las relaciones de poder, en el marco de las relaciones y órdenes de género, establecen relaciones de desigualdad.

“En una asamblea, o en una reunión, a veces el esposo le prohíbe opinar a la mujer, eso ya no debe existir porque todos tenemos derecho de hablar, de opinar, existe esta situación en todas las comunidades, [...] hay todavía de eso, el mismo dirigente, sabiendo que tienen derechos las mujeres de hablar, de opinar, le prohíbe todavía, dentro de la dirigencia, de lo orgánico [...] los dirigentes todavía son machistas con sus dirigentas, eso antes era peor, no tenía la palabra la mujer para ir a una reunión, era prohibido.”

Hombre guarayo

Un rasgo fundamental de las relaciones de poder, en los contextos estudiados, es que estas personas organizan las estructuras de gobierno con una mayor participación de los hombres. Es decir, conforman un orden masculino que detenta el poder y en el que ellos son los que manejan los espacios de toma de decisiones políticas, tanto en las áreas de participación colectiva comunitaria como, también, en los ámbitos estatales de gobierno público. Las institucionalidades y formas de gobierno también se caracterizan por un orden jerárquico entre mujeres y hombres, en los que estos últimos reciben un mayor reconocimiento y legitimidad dentro de los espacios de definición del sujeto como figura de autoridad.

Las estructuras de gobierno masculinas han establecido un marco amplio de dominio. Esta representación del poder se convierte en narrativa, discurso y práctica permanente. Las personas las interiorizan y aceptan para todas sus actividades sociales, de manera que el dominio masculino es parte de la visión de vida de lo masculino y lo femenino en los espacios indígenas analizados. Se establece, así, una definición de la economía política de género que sirve como lineamiento para mantener intacto el dominio masculino; tanto desde lo familiar, como desde lo institucional comunitario estatal.

Dentro de tales estructuras de representación y gobierno, lo masculino posee características implícitas y explícitas que dan lugar a un sistema de convivencia en el que se reconoce el gobierno de los hombres. Estas estructuras determinan la superioridad masculina sobre las mujeres, y cierran las oportunidades que podrían construir prácticas de igualdad, especialmente porque dichas estructuras de gobierno y dominio son las que priorizan lo masculino y, por lo tanto, las relaciones de poder entre los géneros. Por esta razón, la amplia incorporación de las mujeres al mundo de lo político estatal, particularmente en los últimos años, plantea, y puede ser percibida, como una amenaza a otras formas de gobierno en las que el ser hombre es sinónimo de autoridad y jerarquía que debe ser reconocida y obedecida, por los miembros de las comunidades, especialmente por las mujeres.

“Los varones, a veces, no consideran nuestras razones, a las mujeres nos dicen ‘esa hermana está hablando mal’, para él está mal, pero para el resto de la gente no está mal. A veces sufrimos eso.”

Mujer aymara

“Había miramiento al cargo de mujer, a la autoridad de la mujer, y decían no los hombres, no va a poder, mujer es, no va a poder decidir, pero ahora ya ha cambiado [...]. Ha cambiado creo [...] ¿Y cómo reaccionan los hombres a las mujeres que son así líderes, les gusta, no les gusta? [...] Tienen que aguantarse [...] y los hombres se aguantan pues y conversan, a veces desconfían algo.”

Hombre aymara.

En las narrativas de los hombres entrevistados se observa que la noción de igualdad en las comunidades es incipiente. Existe, en su lugar, una noción de diferencia entre hombres y mujeres. Esta diferenciación se basa en la idea de desigualdad natural entre ambos géneros. Es decir, si bien en la actualidad las formas de gobierno masculinas han ido cambiando a relaciones más flexibles y de mayor participación femenina, las visiones generales del funcionamiento de sus sociedades permanecen vigentes. La subordinación de unos sobre otras no es cuestionada, hay una división sexual en el ejercicio de lo político.

“Sí, tal vez ha costado un poco acostumbrarse, pero como hay tanta información, estas leyes que han aparecido ya saben también no

ya dan lugar. Porque sí o sí somos iguales, no solo en el pensamiento, a veces las señoras tienen más pensamiento que los hombres, más desarrollan su mente.”

Hombre aymara

Las masculinidades hegemónicas en los espacios indígenas se basan sobre creencias y reglas de comportamiento y participación social que son obligatorios para todos y todas. En las pocas ocasiones en las que existe la posibilidad de crear un espacio para la participación de las mujeres, la censura interna y el control social impiden acciones en contra de la discriminación.

“En el tema económico, hace rato lo mencionaban como una de nuestras obligaciones principales, ¿qué pasa cuando nuestra pareja gana más que nosotros? [...] Alegría, puedes dejar de trabajar [...]. Pero si nos mantiene ¿qué dirán nuestros amigos? ¿nos afectará? [...] ¡Ahhh! no, nos dicen ‘eres un mantenido’. Y, ¿nos obligará a salir a trabajar otra vez? Sí, porque existe presión y también por parte de la familia. Ahí también hay presión, en el tema económico.”

Hombre quechua

“Respecto a la participación de las mujeres en las esferas públicas [...]. Claro, hemos cedido también espacios para que la mujer asuma ese tipo de papeles, y creo que lo han hecho bien y por eso hay esta ola.”

Hombre quechua

Dichas creencias y mandatos son parte de la jerarquización e imposición de valores que han propiciado un arraigo social y político, subjetivo y emocional en todos los sujetos y en sus formas de organización; se han convertido en estructuras sociales estables, aunque con posibilidades de modificación por su dinámica histórica. De hecho, se evidencia la presencia de hombres que buscan y plantean la necesidad de cambios ligados al surgimiento de nuevas representaciones de lo masculino con un fuerte énfasis en el reconocimiento de los derechos humanos de todas las personas. Esto se podría evidenciar como el surgimiento de ideales no hegemónicos de masculinidad que podrían fisurar las miradas tradicionales y neoconservadoras de lo que se considera masculino.

“Ahora todo es equitativo, debería nivelarse todo, [...] la mujer es reina de la casa, tiene los mismos derechos que el hombre, la mujer puede trabajar en la oficina, y por qué no puede ser una autoridad, yo pienso que eso del machismo debemos dejarlo atrás.”

Hombre guarayo

“El pensamiento mío es que, cuando veo una mujer que ha sido elegida por una magna reunión, para mí es exitoso, hay que seguir apoyándole, porque pocos han llegado a ser como esa mujer, tal vez por su capacidad, puede ser, por su capacidad intelectual, entonces hay que felicitar, yo parto de eso.”

Hombre aymara

Entre los testimonios recopilados durante la investigación también hay voces que dan espacio para los cambios de comportamiento. Por ejemplo, algunas de las personas participantes están dispuestas a dar espacio a las igualdades de género (en especial en los espacios urbanos o cuando las diferentes comunidades tienen contacto).

Además, algunas voces están a favor de la educación de las mujeres como una herramienta que puede promover la transformación individual, familiar y comunitaria. En la siguiente sección veremos cómo la participación económica de las mujeres impulsa algunas modificaciones en las normas comunitarias y en las relaciones de género en los sitios que forman parte del trabajo.

2.2 Participación política y liderazgo

En la actualidad, en los espacios indígenas, las figuras de autoridad reconocidas desde la legitimidad social e histórica siguen siendo los hombres, quienes tienen y representan una amplia influencia en las formas de definición y distribución de las jerarquías políticas en los diferentes ámbitos del campo político.

“Cacique mujer hasta ahorita no hubo, y no va a existir, porque en las jerarquías el hombre es hombre, el que cuida una a familia, a una nación, a un pueblo, a una tribu tiene que ser hombre no una mujer, eso sería parte de ser cacique.”

Hombre guarayo

“En situación de candidatas, no nos consideran, para eso solo son ellos y nosotras no existimos [...], siempre nos relegan a un lado.”

Mujer aymara

Sin embargo, los y las entrevistadas plantean que la participación política, en el contexto de las estructuras masculinas de las sociedades indígenas, muestra cambios provenientes de las modificaciones del campo político, de las institucionalidades indígenas, de las entidades estatales (la municipalización) y de la implementación de una normativa que impulsa el ejercicio de los derechos políticos de las mujeres. Si bien la presencia de lo masculino sigue siendo preeminente, especialmente en las estructuras más tradicionales (ayllu y cabildo) se han abierto espacios de participación de las mujeres, particularmente, en organizaciones más contemporáneas (sindicatos) y, sobre todo, en las entidades públicas (gestión municipal). En estos espacios, las mujeres llegan son elegidas como autoridades legítimas, incluso para los hombres de las comunidades, aunque estos ven que ellas están “aprendiendo” a ejercer el poder. Estos criterios son más evidentes en las comunidades guarayas.

“En el pueblo guarayo existen organizaciones de mujeres, como es la CEMIG, [...] cuando nació se vio como una organización que iba a dividir al pueblo guarayo, los hombres todavía no entienden por qué se creó una organización de mujeres, no lo veían como un espacio propio orgánico de las mujeres, para que a partir de esos espacios ellas puedan realmente discutir, reflexionar, analizar sobre su propia situación.”

Hombre guarayo

“Según usos y costumbres, en la comunidad es por turno, todos tienen que ocupar un cargo, todos en general, si, digamos su papá ha finado, asumen la responsabilidad de la lista los hijos. Y en caso de que la esposa también se haya quedado viuda, entonces la señora hace de secretaria general: han hecho de secretarías generales y también de miembros del directorio de

la secretaría de relaciones. Es lo mismo en el cargo, no siempre es el hombre en el cargo, siempre asume la mujer, pero siempre con consentimiento de ella, si ella dice ‘tengo capacidad’, la comunidad la respeta. Pero si ella dice ‘no, no voy a poder, sí voy a ser seguidora pero que sea otro la cabeza’ entonces en esa situación se respeta la decisión [...], según su capacidad que ella siente.”

Hombre aymara

“A partir de los ochentas y los noventas, ahí un poco las mujeres fueron entrando a la organización, a la dirigencia, donde ahora algunos dirigentes reconocen que las mujeres sí pueden más que los hombre, ahí van las mujeres con la lucha, en realidad las mujeres son más que el hombre, porque las mujeres salen ahora adelante en la lucha, cuando hay manifestaciones, en todas esas cuestiones de la política, las mujeres son las que más reclaman,

más que los hombres, o ahora los hombres mandan por delante a las mujeres, porque saben que a las mujeres la policía no las puede gasificar, en esa parte las mujeres van tomando la batuta, en el poder de ser dirigentes.”

Hombre guarayo

Dichos cambios, aún, son esbozos que no han modificado de manera significativa las estructuras de poder ni los ambientes políticos. En la actualidad, en los espacios indígenas, las figuras de autoridad reconocidas y legitimadas social e históricamente siguen siendo los hombres quienes tienen y representan una amplia influencia en las formas de definición y distribución de las jerarquías políticas en los diferentes ámbitos del campo político. Si bien se presentan espacios de apertura (democratización), es común que todavía las autoridades originarias de los tres pueblos se instituyan mediante un poder legítimo y legal de la comunidad, y sean vistas y consideradas como padres de la comunidad. Para un hombre joven, o para una mujer con autoridad, esto los hace susceptibles de que en algún momento se les pueda infravalorar o incluso violentar, dado que la norma de género dominante legitima a la autoridad establecida para que pueda hacer uso de la fuerza o la amenaza.

“Si entra una mujer como cacique no va a haber respeto, sobre todo los jóvenes no respetan a la mujer y se acaba todo.”

Hombre guarayo

Esto evidencia, de manera clara, que las relaciones de poder entre hombres y mujeres en estas comunidades, en términos

políticos, están mediadas por una preeminencia masculina. Es decir, el campo político, las competencias para participar en él y la legitimidad social, todavía se entregan a los hombres, pues, desde las masculinidades y las feminidades, se expresa y se señala que son los hombres los que tienen mayores competencias para participar en el ámbito político, comunitario y estatal.

No obstante, esta división sexual y de género de los campos políticos se trastoca con la instalación de institucionalidades liberales modernas en los entornos territoriales indígenas. Hasta la fecha, estos preceptos culturales todavía no marcan ni impulsan cambios profundos, ya que en estos espacios se suscitan factores de resistencia ante la posibilidad de establecer prácticas de participación política desde una perspectiva relacional igualitaria. Esto se debe a que esto es considerado por los hombres de las diferentes sociedades como un factor de confrontación o crítica de sus concepciones con respecto a la posición natural de mujeres y hombres frente a la participación política.

La respuesta ante este supuesto cuestionamiento de la auto-

riedad masculina fomenta diversas prácticas y presenta obstáculos para apuntalar y ampliar la participación política de las mujeres. Esto incluso ante la existencia de leyes que procuran la protección de este derecho, los hombres coinciden en que deben acatar las leyes.

“Como le decía, ahora con estas nuevas leyes que nos ponen, la norma es la igualdad de derechos. Las mujeres antes no podían asumir esos cargos. Hoy en día las mujeres hasta manejan las juntas de vecinos, son presidentas, son secretarías generales de un distrito.”

Hombre aymara

3. SER HOMBRE HOY: MASCULINIDADES TRADICIONALES Y ALTERNATIVAS

En escenarios con alta rigidez social masculina, quebrar, romper o modificar las jerarquías masculinas y, especialmente, el guion que deben seguir los hombres para ser considerados hombres y poder contar con todos los privilegios y ganancias que esto implica, requiere que los mismos hombres generen conciencia sobre el hecho de que las actuales desigualdades e identidades de género necesitan cambios en una pluralidad de ámbitos. En esta sección se presentan los análisis y relatos en torno a versiones de masculinidades que encuentran cabida en el contexto actual de las poblaciones estudiadas, así como las contradicciones internas y rupturas interesantes que los hombres mismos evalúan en varias dimensiones de sus vidas; desde la provisión hasta la paternidad y el uso de violencias en la pareja.

3.1 Género y desigualdad: la toma de conciencia individual y colectiva

Algunos de los hombres que participaron en el estudio reconocen explícitamente que, dentro de las representaciones masculinas ampliamente aceptadas, existe una masculinidad “machista” de la que dicen distanciarse. Esta podría definirse como aquella en la cual la personalidad masculina contiene un patrón de comportamiento caracterizado por una cierta prepotencia y agresión en las relaciones con las mujeres. Los hombres plantean que esta masculinidad hegemónica es la de sus padres o abuelos, y que ellos han cambiado y no representan el estándar de valores que plantea este tipo de masculinidad.

“Mi abuelo se ha criado en el campo y él tenía otra mentalidad, machista. Pero mi padre ya no tanto, ha cambiado. Mi abuelo, por ejemplo, él quería que su mujer esté en la casa y punto, mi padre más o menos, pero yo en lo personal quiero que mi pareja sea profesional, que tenga sus cosas, y no una persona que sea una carga. El mundo va cambiando yo pienso.”

Hombre quechua

“Ahora [que] los jóvenes están despertando, tienen un pensar diferente de no ser tan machista como antes, ahora ya le dan cierto lugar a la mujer, porque ahora hay más participación de la mujer [...], porque hay esa opción que los presidentes de cursos sean un hombre y una mujer, hay esa equidad de género.”

Hombre guarayo

“Bueno, aquí en el municipio [...] hay dos hombres diferentes, dos clases de hombres. Una, el

hombre que se ha criado a la antigua y que, para él, él es el que manda, el hombre es el dueño de la casa, él incluso manda a la esposa, a los hijos, les cuestiona el que caminen tarde [...]. Ese es un hombre quizá criado a la antigua y esas raíces machistas que tiene son las que predominan.”

Hombre aymara

Las narraciones de los hombres de los pueblos indígenas con quienes se dialogó hacen posible señalar que estos tienen sentimientos contradictorios ante las posibilidades de cambio y de igualdad, especialmente debido al alto nivel de atractivo que todavía mantienen las masculinidades hegemónicas. Pues si bien estas están vinculadas con la agresividad, el dominio, la falta de sensibilidad y las relaciones de poder, aún se mantienen como un modelo atractivo por sus efectos sociales, por los privilegios que otorgan, y por su legado de haber sido útiles en la construcción y mantenimiento de la cultura y los pueblos indígenas en su resistencia contra la colonización. Dicho de otra manera, hay un enorme respeto por la referencia masculina de guerrero y defensor del pueblo. Aun así, las voces de los hombres señalan que, aunque cuentan con privilegios, los mismos inciden sobre otros factores y necesidades que tienen los hombres, sobre todo factores emocionales que pesan en las vidas y generan distancias con los demás.

La necesidad de cambio señalada en las narrativas de hombres y mujeres se debe a que los hombres están enfrentando otras necesidades y exigencias que no forman parte de los roles y funciones de género tradicionales. Si bien todavía existen resistencias, van surgiendo actitudes favorables, sobre todo en los hombres jóvenes, que están motivadas por los cambios de las mujeres en casi todos los ámbitos sociales y que están

orientadas a propiciar mayores niveles de igualdad y equidad y, sobre todo, modificaciones a lo que se denomina el contrato social de género (Olavarría, 2017).

“En cuestión de abuso [...] ahorita los jóvenes no piensan en eso, más bien piensan en algo mejor, darle lo mejor a su mujer, a su familia, a sus hijos.”

Hombre guarayo

“Entonces, creo que sin bien existe una cierta modificación y transformación, así sea de manera muy parcial, creo que la identidad masculina [es] quizá cada vez más cuestionada, quizá cada vez más arrinconada, quizá cada vez más en jaque, entonces es probable que en las futuras generaciones esa identidad masculina sufra transformaciones importantes.”

Hombre aymara

“A mí me encanta ver, por ejemplo, cuando un hombre está en el mercado, compartiendo con la compañera o a veces solo

haciendo las compras del mercado para llevar a la casa, no porque sea maricón, no porque sea dominado no, sino que también es la responsabilidad del varón.”

Mujer quechua

Si bien se observan rupturas esperanzadoras con respecto a los modelos hegemónicos de masculinidades, las tensiones entre la tradición y la contrahegemonía se van dibujando con mayor claridad al examinar los diferentes ámbitos de la vida y las relaciones de estos hombres.

3.2 Violencia de género dentro y fuera de las parejas

La violencia de género, más allá del acto de agresión física, es la manifestación de un sistema de desigualdad de poder que busca efectuar coerción frente a una situación de incumplimiento de los papeles sociales que se le han fijado a un determinado sujeto. Dicho de otra manera, la violencia de género y sus mecanismos de ejercicio pueden considerarse recursos socialmente aceptables y disponibles que no solamente operan desde la acción disciplinaria sino también desde las acciones de comunicación y transmisión del orden de género imperante o del mantenimiento del *statu quo*.

La violencia, tanto en las sociedades indígenas como en las no indígenas, está ligada a diferentes procesos de socialización y aprendizaje sociocultural en los que participan hombres y mujeres, que algunas personas consideran vitales para la adaptación práctica a la vida, y que también tienen sus raíces en el poder económico y político que los hombres tienen sobre las mujeres. Es un mecanismo estabilizador de identidad que plantea que, por ejemplo, los hombres deben actuar como se espera que actúen. En este sentido, es posible afirmar que, las diferentes formas de violencia en el marco del orden de género están destinadas a producir y reprodu-

cir la supuesta “normalidad”, a ordenar las prácticas sociales establecidas para cada uno de los géneros que son siempre duales: femenino y masculino. La violencia y la desigualdad de género legitimada se convierten en la condición de una estabilidad que produce procesos de interiorización o naturalización de la obediencia. Estos procesos, con el tiempo, son vistos como funcionales y necesarios para los contextos o grupos culturales que se ven dominados por otros. En este sentido, la ética masculina del “guerrero/cacique” es percibida como positiva y necesaria.

“Siempre nos decían, ‘es tu marido, tienes que aguantarte, si te mata, bueno, él te meterá dentro de la tierra, él sabrá cómo hacerte’, así nos decían nuestros abuelos ¿no? Entonces no pues, ahí qué vamos a hacer, [...]. Yo, por ejemplo, he estudiado hasta quinto básico, antes los papás no querían que estudiaras. ‘¿Para qué vas a estudiar?, eres mujer, a vos no te va a servir, tú tienes que atender al marido y listo’. Entonces no hemos estudiado.”

Mujer aymara

Las narrativas que surgieron en el diálogo sobre la violencia masculina dentro de las relaciones de género señalan contradicciones, tanto para los hombres como para las mujeres. Por un lado, hombres y mujeres señalan que existen razones socialmente son aceptadas (y legitimadas por los propios sujetos)

para el uso de violencia en la pareja. Por otro lado, especialmente en espacios en los que las mujeres han propiciado acciones de exigibilidad, también se sanciona socialmente la violencia.

“Yo creo que se ha eliminado el machismo un poco porque ahora la mujer tiene más espacios para expresarse, porque también nosotros hemos generado eso, no es que ellas solitas lo hayan hecho, nosotros también hemos cedido espacio para que ellas puedan expresarse en todo ámbito: laboral, familiar, educativo.”

Hombre quechua

“Ahora se habla de casas de albergue, antes no había eso de casas de albergue, ni a dónde ir. Y a veces los propios padres a uno le negaban que fuera por sus hijos, o en familia decían no, no, no, así siempre es. Tienes que aguantar nomás porque nosotros hemos aguantado igual, entonces siempre en la familia hay problemas y tienes que aguantar. Nosotras qué íbamos a hacer. Alguna vez hemos

ido ante la autoridad, la autoridad te preguntaba: ‘¿eres casada?’ ‘Sí’. ‘Ah, tienes que aguantar nomás porque eres casada’. Entonces no había digamos un escape para la mujer. Y, mal comidas, mal vestidas, estropeadas, teníamos diez hijos, hasta más de diez hijos, esa era la vida del hombre de antes.”

Mujer aymara

Los factores que justifican y sancionan la violencia contra la mujer plantean la necesidad de analizar la violencia masculina no solamente como un elemento individual, sino también desde un contexto social, desde una historia y representaciones culturales que la determinan y la naturalizan. Estas manifestaciones muestran que la violencia es un patrón relacional, basado en intercambios desiguales que producen y son producidos por un desequilibrio de poder existente entre lo femenino y masculino, y en el cual las expresiones de la violencia se convierten en pautas de interacción social que se exteriorizan y presentan cuando el escenario social evidencia rupturas o desequilibrios en el orden de género establecido y, por tanto, cuestionamientos al poder.

“Podemos decir, si bien en este contexto donde ya no se promociona así abiertamente que el hombre por el hecho de ser hombre sea violento, grosero, agresivo no, entonces obviamente ya no se promociona abiertamente

porque sería criticado, condenado [...] pero creo que de manera mucho más implícita, de manera más camuflada, de manera más encubierta, creo que se está reproduciendo no más el hecho de que el varón sea un poco más agresivo, sea mucho más grosero.”

Hombre aymara

Estas dinámicas, y sus manifestaciones, evidencian que la violencia de género contra la mujer no es un acto aislado y, por el contrario, debe ser vista como una expresión de regulación y control que se despliega en situaciones de duda y afectación del orden de género. Esto provoca que las relaciones de pareja estén atravesadas por relaciones de poder provenientes de diversas agencias e instancias que promueven acciones de socialización. Lineamientos que demarcan las actuaciones de los sujetos sociales y establecen a quiénes se les reconocerá como autoridades y se les transferirá la legitimidad para hacer lo que sea necesario para mantener una posición dominante de lo masculino.

Estas manifestaciones evidencian que la violencia de género, en el marco de las relaciones sociales de género en estas sociedades rurales indígenas, al igual que en las sociedades urbanas, se encarna y produce de muy diversas formas, tanto en lo individual como en lo colectivo-comunitario, y que la misma produce efectos concretos en los sujetos.

“Que sean como han sido las abuelas, trabajadoras, y que no sean alzadas, porque hay mujeres

guarayas que, porque son hijas de mestizo y son blancas, cuando van a la ciudad y vuelven [...] ya no quieren tomar chicha, quieren soda. Tienen que respetar la cultura, tienen que aprender a hacer chicha, lo primero.”

Hombre guarayo

En tal sentido, se podría señalar que la violencia de género contra las mujeres y los hombres feminizados es la materialización de los órdenes de género y sus cánones de actuación en el cuerpo, que buscan restablecer los desequilibrios y las desigualdades sobre las que están asentadas las relaciones de género de dichas sociedades. Desde otras voces o lineamientos, se puede también caracterizar la violencia como una expresión de una vivencia frágil de la masculinidad que experimentan los hombres en un contexto de relaciones de poder que se van diluyendo, sobre todo en espacios en los que los factores de la masculinidad hegemónica están dejando de ser valorados social e individualmente.

Estas violencias devenidas de masculinidades desvalorizas y/o frágiles socialmente, producto de un proceso histórico-político que las va cuestionando, buscan reposicionar y reestablecer relaciones de dominio con el fin de mantener márgenes de control sobre los cuerpos de las mujeres, niños, niñas y otros hombres, y esto se desarrolla mediante el uso de la violencia y la agresión, especialmente física.

Los hombres en estos espacios indígenas señalan que existen mujeres y sectores sociales que cuestionan estas formas de violencia contra las mujeres, y que quieren establecer relaciones más igualitarias. Sin embargo, se entretienen obstáculos provenientes no solo de los propios hombres, que plantean que estas novedades desequilibran y desvalorizan su imaginario masculino, sino también, de un entramado social, cultural y político

presente en las entidades y agencias estatales, tanto del orden indígena como del estado plurinacional (modernidad estatal), pues este tiende a desligarse de la responsabilidad de actuación y propone soluciones principalmente mediante la negociación familiar.

“Podemos decir que hay una transformación de la identidad femenina tradicional y hay una transformación relativa de la identidad masculina, en estos tiempos eso es lo que se observa. También, por ejemplo, las leyes que sacó el gobierno de Evo Morales creo que están contribuyendo a eso. Como verás, en el parlamento para ser candidatos tiene que ser la mitad hombres la mitad mujeres, y también creo que hay varias organizaciones, como organizaciones no gubernamentales, que contribuyen a que esta equidad de género pueda difundirse, pueda practicarse. Entonces todo ese conjunto de elementos creo que está influyendo en las actuales generaciones.”

Hombre aymara

“Pero, como hombre, también antes había machismo, ahora, con estas nuevas leyes también poco a poco la información ha llegado, como también se ha creado la ley 348, entonces aquellos que están bien informados sobre las leyes ya han cambiado. La situación, el comportamiento con las damas ya no es como antes.”

Hombre aymara

“Una autoridad tiene que solucionar mediante la justicia comunitaria, en mi pueblo es así, le hacemos recoger itapallo, le metemos a la mujer y al hombre para que experimente la multa [...] y de esa forma se soluciona.”

Hombre aymara

En estos escenarios existe una suerte de autorización, explícita y no explícita, para ejercer la violencia contra algún miembro de la familia, ya que el género de hijos e hijas denota una autoridad que está legitimada, en diversas ocasiones, por incluso nociones que están vinculadas con el respeto y la educación de la conducta.

Al parecer, los hechos de violencia contra las mujeres están legitimados por contextos culturales (guarayos, quechuas y aymaras) en los cuales se producen y reproducen las prácticas de las masculinidades hegemónicas. El discurso de los hombres de estas comunidades plantea que las razones de dicha violencia

están influenciadas por factores culturales que son aprendidos, en particular, de ámbitos familiares en los cuales existen situaciones de maltrato de sus madres y hermanos/as; aunque también cabe evaluar si se genera esta violencia, en parte, debido a la reacción a la historia colectiva y violenta de estos grupos que históricamente se han visto necesitados de hombres fuertes para protegerse de fuerzas externas. En cualquier caso, en estos contextos, las mujeres (madres y hermanas) mantienen lógicas de naturalización y de aceptación de estas formas de violencia, y sus percepciones están mediadas por marcos simbólicos que incluso les transfieren responsabilidad.

“Antes, los hombres decían ‘yo soy hombre, puedo hacer lo que hago, tú eres mujer y no puedes hacer lo mismo que yo hago y finalmente, tienes que aguantar’, entonces las mujeres con los hijos se quedaban, sin oficios.”

Mujer aymara

En las narrativas masculinas se puede identificar que los hombres depositan en las mujeres la responsabilidad de evitar las situaciones de violencia. Deben hacerlo, por un lado, al actuar de la manera establecida, que está ligada además con la obediencia y la comprensión, es decir, con ser y hacer lo que deben hacer las mujeres y lo que los hombres esperan de ellas. Y, por el otro, al tener la “inteligencia” para manejar su hogar y cumplir con sus supuestas funciones domésticas. Las mujeres, en sus narrativas, se adjudican la responsabilidad de la violencia y de poder evitarla.

“Se debe tratar de llevar la casa bien, el hogar bien, hablar las cosas.”

Hombre aymara

En el caso de los hombres más jóvenes, los diálogos con ellos señalan que buscan ser parte de acciones que puedan aportar a evitar la violencia. Los hombres jóvenes tienen la noción de que la violencia vulnera un derecho, pero, si bien esta narrativa da cuenta de discursos que favorecen condiciones para la igualdad, tiene fisuras producidas por la existencia, todavía, de percepciones sobre las relaciones de género que están relacionadas con las masculinidades hegemónicas.

“Es lo que ha aprendido, lo que ha visto desde niño, porque muchas veces le dicen ‘no se pega’, pero le están pegando a él, es lo que ha aprendido y es lo que va a imitar, porque la violencia es una cadena, porque lo ha visto en su familia. Hasta que uno piense diferente y diga ‘he visto esto en mi familia y no voy a hacer lo mismo’, pero muchos reaccionan de forma violenta porque eso es lo que ven, y sienten que está bien y no tienen esa tolerancia.”

Mujer quechua

Las narrativas masculinas, en los tres espacios donde se han realizado los diálogos con hombres y mujeres, muestran que se están generando fisuras en las normatividades de género vinculadas con las masculinidades hegemónicas. Estas rupturas se manifiestan especialmente en el conocimiento de las normati-

vas y las demandas de las mujeres de ejercer su derecho a la no violencia. También se deben a que las masculinidades hegemónicas en estos pueblos están en un proceso de reconfiguración que tiene y muestra conocimiento sobre los derechos humanos de las mujeres. Sin embargo, esto todavía no ha trascendido en una reducción de los casos de violencia y se plantea más como un discurso aprendido.

Por lo señalado, se puede percibir que las prácticas masculinas concernientes a expresiones o manifestaciones de violencia están ligadas con procesos de transmisión que provienen de sujetos de mayor jerarquía en la familia o en la comunidad, y que son fuentes de enseñanza para la producción y reproducción de la violencia. La jerarquía de género en las sociedades en las que existen visiones hegemónicas o supremacistas de superioridad, expresadas en las masculinidades, desarrollan procesos y mecanismos que se encargan de inculcar en los sujetos las prácticas de actuación social asentadas a través de representaciones y órdenes de género que les proporcionan especificaciones sobre cómo se puede ejercer la violencia y cómo la misma está legitimada.

“Yo creo que es por costumbre, por el simple hecho de que supuestamente los hombres tienen más capacidad de pensar, para dirigir un pueblo, una institución, pero ahora está cambiando un poco, ya se va tomando más en cuenta a la mujer, yo pienso que es por costumbre que el hombre tiene que ser la máxima autoridad.”

Hombre guarayo.

Cuando se habla con hombres y mujeres sobre la violencia de género, se perciben contradicciones sobre su representación y percepción. Las y los actores sociales en sus narrativas señalan motivaciones y orígenes culturales que naturalizan estas prácticas, pero al mismo tiempo están presentes manifestaciones que evidencian la existencia de procesos de cuestionamiento de estas desde la perspectiva de los derechos humanos de las mujeres, que aún parecen no haber pasado del discurso a la práctica, particularmente en las actuaciones cotidianas de los hombres.

Para los hombres, y especialmente para las mujeres, los principales obstáculos para acabar con la violencia de género están relacionados con ciertas prácticas de la convivencia de las parejas, que entrañan niveles importantes de agresiones físicas, psicológicas, económicas, sociales y sexuales.

En el caso de las narrativas masculinas, estas hacen referencia, sobre todo, a la violencia psicológica, que es la que más perciben en sus prácticas propias y en las de otros hombres. Cuando hablan de violencia física, la refieren en ocasiones a abuelos y padres, planteando que las prácticas de violencia de género contra las mujeres eran prácticas de los hombres de antes, porque antes los hombres eran machistas y no conocían los derechos. Expresan que los hombres y mujeres de antes no conocían los derechos, las leyes que hoy existen, y que las instituciones públicas también tienen en la actualidad mecanismos de promoción y control de estos derechos.

Los hombres de los tres pueblos hablan poco, e ignoran los datos o la información sobre violencia sexual y feminicidios: señalan que son actos de violación de los derechos de las mujeres, pero, en general, dicen que son hechos que no suceden en sus comunidades, que son problemas de las ciudades. Ante estas posiciones, cabe considerar si están potencialmente influidas por la necesidad que sienten algunas personas de proteger su identidad comunitaria contra aquellos de afuera que históricamente los han visto como inferiores y violentos.

Si bien los hombres indígenas, y sobre todo los hombres indígenas jóvenes, señalan que existe una diferencia intergeneracional que ha modificado algunas características de las masculinidades hegemónicas en estos pueblos, todavía las prácticas y el uso de la violencia como mecanismos de dominio y subalternidad están presentes en su cotidianidad. Los principales modelos para su aprendizaje son los padres y abuelos, que son referentes de autoridades y de quienes no se duda a la hora de acatar sus normas y enseñanzas. Esto mantiene una visión, un sentido común, de que la violencia contra la mujer es “normal”, y está además refrendada por personas (autoridades) e instituciones en el contexto social y político. A esto se suma el que, en general, los hombres plantean que la violencia de género es un hecho que corresponde al ámbito privado, o de la familia extendida, y son los padrinos y padres quienes deben mediar, lo que la invisibiliza y la sitúa como una problemática que no compete a las organizaciones indígenas ni a las instancias públicas estatales.

“Debería respetar a su pareja. A veces algunos dicen, bueno, depende de su mujer, ya que en muchos casos la mujer no dice nada, ni lo denuncia, ni dice nada y les dice a los demás ‘no te metas, es mi problema, es mi vida’, ya los otros prefieren no opinar nada.”

Hombre guarayo

Los hombres de los tres espacios, al referirse a las normas o leyes que protegen a las mujeres de la violencia de género, generalmente mencionan marcos legales que solo protegen a las mujeres y que no tienen en cuenta a los hombres, incluso mencionan situaciones en las que supuestamente los hombres son víctimas de las mujeres.

“Aquí el problema, en realidad, es cómo plantean la figura, hay esto del feminicidio, ¿verdad? Y es un tema que lo maneja bastante a nivel nacional, pero nadie dice nada del varonicidio, digamos, porque también hay eso, hay un maltrato, hay también lo mismo.”

Hombre quechua

“Las estadísticas se miden de acuerdo con que una persona vaya y haga una denuncia, pero un hombre [...] imagínate que tú vayas y hagas tu denuncia, yo voy a ser el primero en hacerme la burla de vos, te diré ‘oye, marica, te has hecho pegar’, y muchos hombres se callan por eso.”

Hombre quechua

“Mi madre siempre, cuando éramos niños, recibía esa violencia. El castigo que ella le daba a mi padre era no darle de comer durante dos o tres días, y él, para no aguantarse de comer, se

salía, se iba a donde mi abuelo o agarraba su bici y se iba a su chaco durante tres días o una semana. Le decía a mi madre que por qué no lo denunciaba, y madre decía que no, que iba a ser en vano, va a ser de más que yo lo denuncie, lo denuncio y él va seguir con sus cosas, pero yo le decía ‘¿por qué no se separa?, semejantes golpes que usted recibe’. Ella siempre decía ‘lo hago por ustedes’ (llanto).”

Hombre guarayo

“Pero lo más grave de estos casos de la violencia sexual, sobre todo contra las mujeres y los niños, es que los agresores mayormente son familiares o personas del entorno de la familia. Pero ¿por qué será que los hombres todavía mantenemos esas prácticas de violencia? Gritamos, pegamos o, en algunos casos, matamos a nuestras parejas.”

Hombre quechua

3.3 Ser o no ser proveedor: el trabajo productivo y su representación masculina

La consulta a los hombres de los diferentes pueblos sobre la representación del trabajo en sus vidas, evidencia la existencia de una estructura y un orden de género muy estático en los procesos de división sexual del trabajo. Dicho orden plantea, sobre todo, que la principal fuente de generación de ingresos es el trabajo productivo-económico que, por lo general y prioritariamente, debe ser realizado por los hombres.

“El hombre es el primer pilar fundamental en la familia, y aquí hay hombres que realmente nos dedicamos a diferentes rubros de diferentes actividades económicas [...]. Los hombres aymaras somos muy forjadores, trabajadores, día a día, nosotros siempre trabajando por el sustento de la familia.”

Hombre aymara

“Por ejemplo, el hombre del altiplano es el que trabaja con el terreno, con la chacra, con su ganado, el hombre de aquí [...] de diferente manera el hombre es trabajador con diferente rubro. Por ejemplo, el transporte, la agricultura, la ganadería, lo que

es las hortalizas. El hombre [...] sobre todas las cosas, como decías, es un hombre muy trabajador y respetuoso, siempre valorando nuestros usos y costumbres.”

Hombre aymara

“En Urubichá sigue siendo el hombre, pocas son las mujeres, solo las madres solteras hacen cualquier cosita para generar ingresos y mantener a sus hijos. Se espera más del hombre, las mujeres aportan con su artesanía.”

Hombre guarayo

Este espacio, sin embargo, evidencia modificaciones en el transcurso de las últimas décadas, por la amplia incorporación de las mujeres al trabajo productivo y, también, por la profunda crisis económica. Pues la situación de crisis ha hecho que hombres y mujeres deban participar de las acciones de generación de ingresos de las familias en los espacios indígenas, sobre todo en los ámbitos quechuas y aymaras, donde esto además se suma a la escasa tenencia de la tierra para su explotación y producción agrícola.

“El que se espera que traiga la plata al hogar es el hombre/padre, pero ahora la mujer también trabaja, tiene su propio ingreso, ya no solo depende del hombre.”

Hombre guarayo

“Era el hombre el que asumía la responsabilidad de la familia, el que tenía que trabajar, y si un hombre no trabajaba no era considerado un hombre.”

Hombre guarayo

Por lo señalado en las entrevistas, se puede establecer que las estructuras de diferenciación social relacionadas con la división sexual del trabajo todavía muestran una rigidez importante. Esta rigidez marca muy concretamente una división de género del espacio productivo y reproductivo, y propone que lo económico y productivo es esencialmente masculino, mientras que el ámbito reproductivo es femenino. Estas percepciones están definidas a partir de la valoración diferenciada de las habilidades y aprendizajes adquiridos por hombres y mujeres durante el proceso de socialización en las familias y en la esfera comunitaria.

“Los hombres que no tienen un trabajo estable, por diferentes razones, como actualmente ha habido el crecimiento del desempleo [...], son hombres que tienen más dificultades y problemas familiares. Alguna vez, por ejemplo, mi tío [...] cuando era joven decía que generaba un ingreso económico importante, ‘con eso me he comprado casitas, he establecido mi taller, por eso

tú tía no me ha dejado’. No lo entendía, pero ahora lo entiendo, por qué lo decía de esa manera, creo que las mujeres son prácticas ¿no? O sea, si generas recursos económicos, bueno, vales, si no lo haces está en duda tu esencia, tu identidad masculina podríamos decir.”

Hombre aymara

Estas estructuras y formas culturales de división sexual del trabajo, por sus características, establecen la idea del hombre como proveedor principal, más allá de que cumpla o no este papel en la actualidad. Y esta representación social no ha sido afectada por la existencia de otros miembros de la familia que aporten y provean recursos dentro de las familias. Si bien muchos hombres y mujeres sienten que este precepto es una imposición y/o norma de gran peso y presión, especialmente para los hombres, estos lo utilizan como un mecanismo de jerarquización y control dentro de las familias y las comunidades por la connotación que tiene ser un buen proveedor, que en este contexto está ligado con ser un buen padre y esposo.

“Yo me he criado con mi madre, ella me ha inculcado que tengo que ser un hombre de bien, tengo que pensar en mi futuro si quiero tener una familia, tengo que tener un trabajo o una profesión de donde sacar económicamente.”

Hombre guarayo

“Otro clásico siempre proveer, vivas con tu papá o tu mamá siempre aportar a tu casa, sobre todo con tu papá, no se si les ha pasado. Ya tenía cierta edad y todo, ya te dicen ‘si estás trabajando [tienes] un poco de rol de proveedor’, ya sea pasivo o activo.”

Hombre quechua

“Algunos aymaras ya urbanos, algunos ya citadinos, tienen no más un carácter, una actitud machista, es decir, el hombre es el que tiene que trabajar, tiene que salir de casa y generar algunos ingresos económicos para la familia. Eso creo que es un hecho, un elemento que se puede identificar. Y, mientras tanto, las mujeres tienen la obligación de estar en la casa, lavar la ropa, atender a los niños, llevarlos a la escuela. Y ese modelo de vida o de conducta creo que predomina en muchas familias ¿no?”

Hombre aymara

Las narraciones de los hombres evidencian que en estas sociedades indígenas se pone mucho énfasis en la importancia del trabajo agrícola (u otras actividades o habilidades productivas que generen recursos) como forma de representación clave para la construcción de la masculinidad, ya que los hombres se hacen a partir de poder mantener una familia.

“Algunos de nuestra edad (joven) ya tienen hijo, ya tiene familia, lo cual a veces resulta ser perjudicial si es muy a temprana edad, ya que no tiene pensado aspirar a más esa persona, piensa que hasta ahí llegó, solo tiene que dedicarse a trabajar.”

Hombre guarayo

Este factor tiene un mayor peso en la vida de los hombres, sobre todo cuando no existen las condiciones sociales y económicas para poder cumplir con este papel, ya que esto genera una desvalorización de su posición y representación masculina. El paradigma de la tensión del rol de género (Rummell & Levant, 2014), que plantea la hipótesis de que la tensión de la discrepancia del rol de género masculino tiene una relación negativa con la autoestima, ayuda a dar sentido a esta dinámica: los cambios percibidos en los roles de los hombres generan o contribuyen a la violencia, las autolesiones (abuso de alcohol, etc.) y los problemas de salud mental. A su vez, propicia resquebrajamiento y modificaciones en la estructura y valoración de las masculinidades hegemónicas, y esto lleva a los hombres a tener la necesidad de realizar esfuerzos mayores para cumplir su rol/función de género esperado por la comunidad y la familia.

Las narrativas señalan que el trabajo productivo que realizan los hombres en los espacios comunitarios define distinciones, jerarquía y reconocimientos de hombres y mujeres que son parte de las estructuras de género y la división sexual del trabajo, y que se suscitan mediante prácticas incorporadas o inscritas en las corporalidades y subjetividades de los hombres de estos pueblos.

Estas representaciones y valoraciones son mensajes claros y específicos de los órdenes de género y las heteronormatividades masculinas que están presentes en estos colectivos. Estas no solo cumplen la función de ser forjadoras de prácticas, sino también, la de ser mecanismos de control social, y su intensidad e incidencia en los sujetos se da de acuerdo con cómo hayan sido realizadas, transferidas y reafirmadas por las masculinidades con las que los hombres han vivido sus procesos de socialización.

Las imágenes de los hombres como proveedores de la familia en los espacios comunitarios indígenas, están centradas sobre todo en que estos realicen trabajo remunerado, y tengan muy poca participación en el trabajo reproductivo no remunerado, que se plantea como el mundo de las mujeres. Los hombres en estos espacios, al igual que otros hombres, han constituido la identidad de proveedores como uno de los pilares de la identidad masculina hegemónica, y este es un factor central de esta identidad.

“El papá siempre tiene que ser responsable, la mamá también le ayuda, porque el papá solo no puede trabajar entonces de ambos lados esposa y esposo tienen que colaborar.”

Hombre aymara.

Si bien el papel de proveedor y trabajador sigue siendo un eje importante de las masculinidades indígenas, que proporciona privilegios, estatus y poder tanto a nivel de las familias como de las comunidades, los cambios y crisis suscitados en la esfera económica no han modificado estas representaciones. Incluso en aquellos casos en los que los hombres de estos pueblos no son los principales proveedores económicos, principalmente porque las mujeres siguen considerándose solo un apoyo o ayuda a los aportes económicos de la familia.

“[En la pandemia], los problemas han incrementado, porque seguramente no había comida, no había a dónde ir a ganar, no había plata y, entonces, generalmente, cuando no hay plata empezamos a discutir. Por ejemplo, tal vez le dijeron ‘¿por qué no guardaste el dinero que ganas?, lo has gastado alegremente y ahora no tenemos’. Pero llegaron estos tiempos y no hay de dónde sacar, ni quién nos preste, ni qué vender nosotras. Entonces esos motivos parece que han impulsado a que haya discusiones en el hogar, bueno al final se han trezado.”

Mujer aymara

“Las mujeres y los hombres trabajamos por igual. A veces, ganamos más que ellos, pero es para ayudar en el hogar, en la casa.”

Mujer aymara

Estas miradas, pese al cambio de posición de los hombres en el mundo de lo económico y en la identidad de proveedor, no ponen en cuestionamiento la relación masculinidad-proveedor-trabajador-autoridad, razón por la cual los hombres se aferran a su identidad de proveedores y trabajadores, que los ubica en espacios de privilegio y, principalmente, los aleja de las acciones de cuidado y reproducción de la familia.

“Deben llegar cansados por eso no hacen... por eso no ayudan... Aunque a veces sí hacen algo... pero la casa es de las mujeres... ellos salen a hacer el trabajo más pesado.”

Mujer aymara

Se evidencia que la construcción de estas masculinidades indígenas está basada todavía en parámetros hegemónicos que sustentan la posición de dominio de los hombres y la subordinación de las mujeres, lo que apuntala la distribución y jerarquización desigual del trabajo productivo y de los aportes económicos a la familia por parte de mujeres y hombres. Esto, a su vez, genera la desvalorización del trabajo reproductivo no remunerado, y provoca que las acciones de cuidado y, en general, el trabajo reproductivo no remunerado, se valoren muy poco, de modo que no proporcionan estatus en la familia y la comunidad, lo que mantiene intactas las relaciones de poder y

los privilegios que ayudan a mantener el dominio social de los hombres en las comunidades indígenas.

En este sentido, las actividades que desarrollan los hombres en sus cotidianidades y que están relacionadas con la esfera de lo productivo-económico, buscan dar cuenta de sus masculinidades y funciones sociales previstas y delegadas en el mundo del trabajo remunerado. Estos imaginarios y percepciones son transferidos a los hombres y las mujeres de las comunidades mediante un proceso sociohistórico que se encarga de definir qué conocimientos y qué habilidades se otorgan a lo masculino y a lo femenino en el marco de las distinciones y valoraciones de género de cada una de estas sociedades. Son representaciones que no solo configuran las relaciones entre hombres y mujeres sino, también, su relación con la naturaleza, así como sus nociones de desarrollo y, específicamente, de las normas de género que estructuran y definen los papeles de cada uno de los actores en estos espacios económicos de los pueblos y naciones indígenas.

Es importante señalar que los trabajos que efectúan los hombres fuera de los hogares no solo buscan mostrar su capacidad de ser proveedores sino, también, exhibir la fuerza física o las habilidades masculinas necesarias para poder generar recursos económicos (valores de cambio). De esta manera, los hombres demuestran que pueden afrontar diversos desafíos y problemas sin necesidad de ayuda, lo que les permite ir constituyendo la idea de que son plenos y únicos responsables de la producción económica y de la generación de ingresos, que, desde sus imaginarios, son habilidades asociadas con la expresión de sus masculinidades.

“El varón tiene que salir a trabajar, peor si tiene familia o está queriendo formar familia, [ahí] ya la abuela viene, y que esté todo el tiempo su nieto

sin hacer nada ya la abuela le toma la atención, que tiene que trabajar como sea y donde sea para mantener a la familia, no tiene que ser en la olla común. Las abuelas quieren ver a los varones desde temprana edad trabajando.”

Hombre guarayo

“Es que el hombre siempre se dedica al trabajo, y la mujer se dedica al trabajo de la casa y a los hijos, él es el que, por ejemplo, hace construcciones, como albañil, también hace sus cosechas y todo eso. [A los hombres] se los ve más fuertes por el trabajo que hacen, pero las señoras están siempre con sus hijitos, en donde yo vivo eso siempre está: el varón con el trabajo y la mujer con las labores de la casa.”

Mujer quechua

Por esta razón, cuando los hombres en estos espacios no pueden asumir su papel como proveedores, a nivel colectivo y, sobre todo, individual, son señalados como sujetos que han abandonado su esencia y rol/función fundamental.

Al mismo tiempo, el cumplimiento de este papel/rol/función les permite a los hombres de los tres espacios no involucrarse en las labores domésticas y del cuidado de la familia. No solamente porque gran parte de los hombres no desarrollan dichas habilidades de cuidado, o creen que por naturaleza no cuentan con dichas habilidades (instinto maternal), sino porque las mismas representan y son concebidas como responsabilidad de las mujeres. Así mismo, los hombres señalan tener escasas destrezas en los temas del hogar y se consideran solo “ayudantes ocasionales”. Esto hace que abandonen los ámbitos del cuidado y la reproducción del hogar y busquen disminuir sus aportes al cuidado de la familia, sobre todo cuando plantean que sus jornadas de trabajo están relacionadas con la fuerza física.

En este sentido, las acciones dirigidas a consolidar el imaginario masculino de “ser proveedor” están ligadas con una diversidad de valoraciones, prácticas y actuaciones que se van instalando en la subjetividad masculina desde la infancia. Dichas prácticas buscan asentar como prioritaria la función de proveedor en la vida de los hombres, mediante acciones que son memorizadas desde y por los cuerpos, e impuestas por los órdenes sociales a nivel social, familiar e individual. Así mismo, estas van conformando las funciones de género en el marco de una división sexual del trabajo, en la cual los hombres son proveedores y encargados del mundo de lo económico.

Los hombres, desde la infancia y, sobre todo, desde la adolescencia, son entrenados para usar herramientas de trabajo agrícolas y productivas, para conducir automóviles y manejar otros instrumentos considerados parte del trabajo masculino (habilidades como la construcción, el arreglo de utensilios u otras que los puedan llevar al trabajo productivo). El objetivo es que puedan iniciar el proceso de demostrar prácticas corporales que exigen fuerza física, e ir instituyendo en las mentes y los cuerpos la confianza en el cuerpo como principal instrumento para el desarrollo de acciones que permiten ser un buen proveedor.

“Los hombres no hacen tareas en la casa porque trabajan en el campo.”

Mujer aymara

“Para mí, en esa parte, el hombre es el que tiene que saber dos cosas, respetar la mujer, a la esposa, a la compañera, y aportar a la casa de los dos, ya no como antes, los dos sacándose la mugre trabajando, perdón por la expresión, sobresale tener un propósito los dos juntos, no decir ‘yo soy hombre, yo tengo más fuerza, yo tengo más esto que el otro’ no, tienen que ponerse los dos de acuerdo hablando y dialogando.”

Hombre quechua

“Un verdadero hombre [...] si tiene que tener familia e hijos, tiene que ir al cuartel, tiene que trabajar.”

Hombre aymara

Las narrativas de estos pueblos, principalmente las de los hombres, posibilita señalar que el trabajo y la imagen de proveedor es una dimensión fundamental de la identidad masculina que se plantea solo como un espacio masculino pues, en general,

son los hombres los que acumulan capitales sociales simbólicos y productivos que les ayudan a posicionarse en la esfera social y familiar. Empero, el significado del trabajo para los hombres puede variar a lo largo del ciclo vital. Cuando los hombres son jóvenes, se liga más a una fuente de autonomía, y es uno de los factores principales para entrar al mundo masculino como un “hombre de verdad”, con capacidad de proveer a una familia. En la etapa de la adultez, la participación en el trabajo está relacionada con la capacidad de ser responsable, de ser un buen proveedor y de poder mantener a la familia y acumular respetabilidad (Fuller, 2000; Bourdieu, 2000).

La alta diferenciación que existe entre hombres y mujeres en los ámbitos de lo productivo y lo reproductivo en los espacios indígenas, proviene de una división sexual del trabajo muy internalizada en las referencias culturales y sociales, en las cuales predomina la desigualdad de género. Si bien la existencia de una mayor participación de las mujeres en las acciones productivas –que en ocasiones incluso llega a ser el ingreso principal de las familias– mejoró las condiciones de negociación de las mujeres al interior de las familias, no llevó a una nueva distribución del trabajo productivo y reproductivo entre hombres y mujeres, y mucho menos a cambiar la noción de que los hombres deben ser los principales proveedores del hogar y, por lo tanto, las principales autoridades. En algunos casos, las narrativas masculinas identifican cambios con respecto a la participación de las mujeres en el ámbito económico-productivo, que es vista como un apoyo al aporte principal que hacen los hombres como principales proveedores de las familias y las comunidades.

El vínculo entre masculinidad, trabajo productivo y sujeto proveedor está ampliamente relacionado con la generación de dinero. Este es un factor a través del cual los hombres se sienten capaces de poder afianzar su referencia como buenos proveedores, y que vinculan con la posibilidad de alcanzar la imagen de “hombres de verdad” en el marco de las masculinidades hegemónicas, ya que el dinero les da a los hombres una imagen valorada de sí mismos frente a la comunidad.

“Las muchachas jóvenes se fijan en los hombres jóvenes por [...] interés, si tiene plata, si tiene auto, si tiene cosas [...] se juntan, y después dicen me voy a separar.”

Mujer aymara

3.4 Tareas del hogar: trabajo no remunerado ni valorado

La esfera reproductiva, vinculada con el trabajo del hogar, se refiere a las tareas de cuidado del hogar y la familia. Es un trabajo no remunerado que, tradicional y culturalmente, corresponde a las mujeres, sea cual sea la situación y condición social, sus niveles educativos, su inclusión en los ámbitos laborales, fuera del hogar, o su aporte económico al sostén familiar. Como puede observarse, en la cotidianidad de las tareas del hogar (actividades de cuidado), todavía se mantienen criterios de división sexual de dichas tareas que apunta a asignar a las mujeres las mayores responsabilidades. Dicho criterio se plasma en mandatos que propician que las niñas y las mujeres jóvenes reciban una suerte de transferencia de estas normas de género y educación para el cuidado de los hogares. Estos mandatos se basan en nociones que señalan o norman que las tareas de cuidado están relacionadas con las mujeres y, por tanto, son parte de la feminidad indígena.

“Debe ser un hombre de la casa, el papá es jefe ¿no ve? Tiene que ser responsable para todo, eso sería.”

Mujer aymara

En general, existen en estas comunidades órdenes de género con esquemas bastante tradicionales, que propician un reparto

del trabajo reproductivo muy desigual y que se sustentan todavía en un modelo de familia tradicional. Dichos órdenes de género tienen un fuerte énfasis religioso, proveniente tanto de la iglesia católica como, en los últimos años, de los sectores evangélicos que tienen miradas más conservadoras. Estos grupos plantean que los hombres deben trabajar en las labores productivas (siembra y cosecha de productos agrícolas) y en algunas ocasiones fuera de casa, y las mujeres ocuparse del hogar y del cuidado de los/as hijos/as y de las personas adultas que lo necesiten.

“Yo mando, yo soy el padre, a mí me tienen que obedecer, yo tengo el trabajo, pongo la plata’, [...] es una manera soberbia. Es evidente que él trae la plata, pero nosotras también, por el mismo hecho de que no iremos a una oficina o a otro lugar, pero trabajamos.”

Mujer quechua

Estas nuevas valoraciones, o la reposición de mandatos tradicionales, están incidiendo negativamente en la amplia incorporación de las mujeres a la esfera productiva (es decir, al mercado laboral), ya que proponen mantener la responsabilidad del trabajo reproductivo en las mujeres y ampliar sus jornadas de trabajo, mientras que los hombres quedan fuera de la responsabilidad del cuidado y nuevamente se ensalzan como modelos de autoridad. Dicho de otra manera, las paternidades indígenas se desligan de las tareas domésticas y de cuidado, y se vinculan con prácticas relacionadas con las masculinidades hegemónicas, que plantean el mantenimiento de las inequidades de género y la permanencia de roles de género muy segregados y estereotipados para hombres y mujeres (Aguayo, Correa y Cristi, 2011).

Pese a la presencia de estos modelos tradicionales de masculinidades y paternidades menos comprometidas con las tareas de cuidado, también hay aperturas y divergencias que favorecen dinámicas más igualitarias en las narrativas de los hombres y mujeres indígenas jóvenes. Los hombres señalan que, en la actualidad, las acciones educativas dentro de los hogares con respecto a las actividades de cuidado y labores del hogar son dirigidas tanto a los niños como a las niñas. Los hombres jóvenes señalan haber aprendido a realizar tareas del hogar y acciones de cuidado de sus hermanos menores, y que estas perspectivas les permitirán ejercer paternidades caracterizadas por un mayor compromiso e intervención en el cuidado de los hijos e hijas, y podrán dedicar más tiempo para compartir con ellas/os.

“Hoy día hay guarayos actualizados, hay guarayos modernos, los que son profesionales ya saben qué es lo que tienen que hacer, ayudar a la esposa en la casa, con las compras, si está cansada, barrer, planchar juntamente con la mujer.”

Hombre guarayo

3.5 Paternidad y cuidados

A partir de los diálogos entablados con hombres y mujeres aymaras, quechuas y guarayos se puede plantear que las nociones o percepciones sobre la paternidad –y sobre las masculinidades– que tienen estas sociedades están ligadas con preceptos sociales e históricos que se van transformando a lo largo del tiempo. Para los tres casos, estos preceptos ex-

hiben un vínculo muy fuerte con las nociones de paternidad de las familias tradicionales, en las cuales los planteamientos de la religión católica tienen un gran peso.

En este orden de ideas, las paternidades en estos contextos se entienden como construcciones dinámicas sociales, culturales e históricas que, en el caso de las poblaciones con quienes se dialogó, están principalmente orientadas hacia el trabajo. Se considera que el aporte de los hombres al cuidado está centrado en su rol como proveedores económicos, lo que varía para todas las comunidades de acuerdo con las edades de los entrevistados quienes, en algunos casos, incluso plantean nociones de padres más comprometidos con el cuidado y las emocionalidades de sus hijos/as.

“Mi mamá ... trabajaba mañana y tarde, mi papá nunca se hacía problema. La esperaba con todo limpio, nosotras limpias. Yo esa parte a mi papá se la valoro hartito, porque él nunca fue un hombre vicioso, siempre le ayudó a mi madre con nosotras, nos educó bien. Yo a mi hijo le inculco esa parte.”

Mujer guaraya

“Un padre tiene que trabajar para sus hijos, también tiene que comprar ropita para sus hijos, sus víveres, tiene que cuidar [...] todo eso.”

Mujer aymara

La idea de la paternidad se caracteriza por asentar la presencia de los hombres en el ámbito productivo para cumplir la función de proveedores, y tener escasa participación en la esfera reproductiva, en los cuidados y en las tareas domésticas. De acuerdo con esta noción, una parte importante del rol paterno tiene que ver con proveer y orientar a los hijos e hijas, principalmente imponiéndoles castigos o sanciones. Esto se evidencia particularmente en las paternidades de hombres mayores, en las que existe la noción de “respeto” como forma de actuación de los y las jóvenes en la sociedad indígena, un “respeto” que está ligado con el reconocimiento de las autoridades familiares y comunitarias, y que ha sido aprendido en los procesos de educación y socialización comunitarios y familiares. Sin embargo, también está presente en las narrativas de hombres y mujeres la existencia de otras paternidades, más comprometidas con las responsabilidades de los cuidados y la atención del hogar, aunque en estas miradas todavía siguen siendo las madres las principales responsables de las labores de reproducción, y los hombres siguen siendo vistos como los principales proveedores financieros de la familia.

“Mi marido, él me ayuda hacer las cosas, a veces me dice, ‘estás cansada vos, yo voy a lavar la ropa, sino vos lavas la [nuestra], yo lavo el de mi hija’. A veces se pone a barrer o se pone a lavar los servicios, él me ayuda.”

Mujer guaraya

Por lo tanto, se podría señalar que existen nuevas paternidades que combinan las responsabilidades económicas con la incorporación paternal en los cuidados. Si bien la responsabilidad principal y la toma de decisiones diarias sobre los hijos la tienen las madres, los padres señalan que tienen el deseo y la necesidad de incluirse en otros espacios del cuidado y la crianza de

los hijos e hijas. Expresan que en el país no existen posibilidades para esto, especialmente por la ausencia de normativas que las promuevan, y porque la situación económica determina que los hombres vean como principal preocupación la provisión económica. Empero, también es preciso señalar que las condiciones sociales, políticas y económicas se convierten en factores que impiden una transformación de los roles/funciones de género tradicionales en relación con la paternidad. Y, aunque estos roles están cambiando en las sociedades indígenas gracias a las modificaciones culturales, todavía es muy lenta la incorporación y valoración de los padres en los ámbitos del cuidado y la reproducción de las familias. Es posible afirmar que el ejercicio de la paternidad en los espacios indígenas indica que todavía existe y prevalece la noción de que los hombres están presentes, preferiblemente, en las esferas sociales del espacio público y productivo, prestando protección y siendo proveedores familiares, papel esencial de las masculinidades en dichos espacios indígenas.

Las narrativas de las poblaciones indígenas con respecto a la paternidad muestran que muchos hombres (en especial los hombres más jóvenes) están interesados en romper con el patrón tradicional de las masculinidades. Muchos de ellos buscan incluir en sus prácticas cotidianas valores igualitarios que les permitan implicarse y comprometerse con la construcción de familias más democráticas en términos de la redistribución del trabajo familiar, de las acciones de cuidado de los hijos e hijas y del trabajo doméstico. Estas rupturas de estos hombres frente a la actuación tradicional o esperada tienden puentes entre las masculinidades hegemónicas y la posibilidad de masculinidades alternativas, y pueden producir cambios en las relaciones de género.

Sin embargo, todavía están muy presentes las masculinidades indígenas ligadas con la responsabilidad de la paternidad, que reafirman que la posición de los hombres como proveedores es su principal papel. Esto implica muy poca participación en los cuidados, y relega su papel a establecer marcos de comportamiento y reflexión con las y los hijos. Estas paternidades están centradas en el trabajo productivo y, si bien estos hombres tienen alguna participación en los cuidados, sobre todo de los

hijos mayores y adolescentes, esta participación todavía está planteada como una ayuda y no como una responsabilidad o corresponsabilidad compartida. Empero, las narrativas también señalan la existencia de hombres que buscan establecer cambios en sus relaciones emocionales con sus hijos e hijas.

3.6 Sexualidad y salud reproductiva

La sexualidad y la salud reproductiva son ámbitos de intercambios, diálogos y representaciones particularmente problemáticas en el marco de las relaciones de poder y de género en las comunidades con las que se dialogó. Se observa la presencia de una normativa u orden de género de carácter heterosexual ligado con el ejercicio de la sexualidad de hombres y mujeres, que se evidencia en el constante recalco de “aquí no hay eso”, en relación con la presencia de personas con distinta preferencia u orientación sexual o diversidad de género. Este orden plantea que todos y todas deben seguir las prácticas de una sexualidad heteronormativa, que define y señala las formas en las que los sujetos deben ejercer su sexualidad y qué enfoque debe tener la salud reproductiva. Según esta normativa, las mujeres son calificadas como sujetos pasivos, y los hombres como sujetos activos. Estas representaciones de la sexualidad definen y establecen un fuerte mecanismo organizador e identitario por el cual se valora más a los hombres, más si exhiben un factor de control sobre los cuerpos las mujeres.

En los testimonios de hombres y mujeres con los que se dialogó existen escasos conocimientos y saberes sobre la sexualidad y la salud sexual y reproductiva. Es más, la sexualidad y la salud reproductiva parecen ser dos esferas distintas y dispares, con representaciones y pesos distintos en las vidas de los hombres y, por tanto, en sus identidades masculinas. Por un lado, la heteronormatividad y la heterosexualidad se establecen como únicos marcos de acción en el caso de la sexualidad. En las comunidades y las poblaciones con las que se dialogó, la sexualidad está fuertemente relacionada con la demostración de la virilidad masculina, pues genera la posibilidad de mostrarse como “hombres de verdad”. El ejercicio de la sexualidad es un ámbito social por el que deben pasar todos los hombres para

inscribirse y mostrarse como sujetos masculinos. Con esto, los hombres no solo pueden evidenciar su virilidad sino también su fuerza, su capacidad de conquistar mujeres y, por lo tanto, se afianza su identidad de género, no solamente para sí mismos, sino para la familia y la comunidad.

En el caso de la salud sexual y reproductiva, los hombres muestran no solo un desconocimiento de este tema sino también una visión de que dicho ámbito es una responsabilidad principal de las mujeres, sobre todo cuando se trata del embarazo. Sin embargo, los hombres parecen mostrar alguna preocupación en este ámbito ante la posibilidad de que las mujeres puedan optar por métodos anticonceptivos, lo que debe ser consultado con ellos y, en algunos casos, la decisión final está en las voces masculinas, situación que se reproduce en el sistema de salud, ya que las mujeres no pueden optar libremente por dichos métodos y los servicios de salud señalan la necesidad de aprobación de sus parejas.

“Porque el hombre dice ‘bueno, tú eres la mujer y tenemos que tener hijos’, y a veces también existen los celos, te dicen ‘¿por qué ya no quieres?, porque seguramente ya te gusta otra persona o tienes en tu vida ya a otro’ [...]. Entonces también existe que no quieren cuidarse, en nuestras compañeras y vemos en las nuestras familias y además que el hombre, aunque exista la vasectomía el jamás va a permitir o va querer que le hagan esa cirugía.”

Mujer quechua

“Sí, algunas veces hemos ido al médico, pero como le decía [...] no tengo mucho tiempo y estar en centros de salud o asistir a un centro de salud casi no, pero en algún momento, si vamos al centro de salud con mi esposa más a ver qué pasa, cómo pasa esta situación entonces vemos.”

Hombre aymara

Los entrevistados plantean que debería ser en las familias y en las unidades educativas que se deberían generar aprendizajes relacionados con la salud sexual y reproductiva, sin embargo, en estos ámbitos los temas de sexualidad y reproducción prácticamente no se hablan, y se hallan catalogados como prohibidos y como tabús sociales por el fuerte énfasis religioso de estas comunidades. La información con la que cuentan los hombres en estos espacios indígenas, además de ser poca, proviene de pares, de lo encontrado en el internet o de alguna consulta médica. Además, está centrada principalmente en la posibilidad de evitar la transmisión de alguna enfermedad. En la gran mayoría de las narrativas, los hombres señalan que no han recibido ninguna educación referente a la salud sexual, no solo por la escasez de dicha información sino, también, por una percepción de los propios hombres como sujetos para los que no están diseñadas las políticas públicas. Por lo tanto, esto promueve su ausencia de los espacios de promoción y difusión de esta información, como son los centros de salud.

Si bien en los hombres jóvenes se perciben conocimientos más amplios sobre algunos cuidados ligados con la anticoncepción y la salud sexual y reproductiva, estos generalmente se limitan al uso del condón. En el caso de estas poblaciones, aunque cuentan con mayores conocimientos sobre la salud sexual y la salud reproductiva, estos provienen de espacios externos al sistema

educativo estatal. En términos de hacer seguimiento a su salud sexual y reproductiva, en general, los hombres jóvenes –pese a contar con mayores conocimientos– al igual que los hombres adultos, no se implican en estos cuidados, solo asisten al centro de salud en casos de emergencia, y dejan a sus parejas toda la responsabilidad de estos temas.

“El hombre culpa no más a la mujer, deberías cuidarte [hablando de embarazos no deseados].”

Mujer aymara

Es importante mencionar que, a pesar de que los hombres señalan tener información sobre algunos cuidados sexuales, como el uso del preservativo, los entrevistados señalan que en general no son proclives a utilizarlo, y más bien rechazan su uso pese a que conocen algunas de las consecuencias que esto podría acarrear. Otros participantes señalan la oportunidad de utilizar el espacio familiar para compartir mejor información de una manera más equitativa, o de construir sobre los conocimientos tradicionales que las mujeres y los hombres ya manejan.

“Sí, pero depende de las mamás, a las mujercitas ya debemos hablarles cuando tienen su menstruación, entonces debemos hablarles siempre, es necesario que les hablemos, como también a los varones es necesario hablarles, porque eso es normal, ya no debemos tener miedo a hablar, debemos ser amigos de los hijos.”

Mujer aymara

“¿Qué hicieron las antiguas guarayas para cuidarse de los varones? Prepararon remedios caseros, ese remedio casero abortivo, y la mujer que tomaba no se embarazaba o se embaraza y abortaba, y para mala suerte de las mujeres a veces quedaban estériles.”

Hombre guarayo

3.7 Diversidades y homofobia

Las narrativas presentes en los diálogos con hombres y mujeres indígenas posibilitan señalar que, dentro de los órdenes de género de estas comunidades, se confiere un peso fundamental a las normativas heterosexuales y heteronormativas, que son las que otorgan una determinada representación social a las orientaciones sexuales de las y los sujetos. La heteronormatividad y la heterosexualidad se convierten, en estos espacios, en dispositivos que organizan los posicionamientos ante y maneras de expresar la sexualidad.

“Aquel hombre que lavaba ropa, aquel hombre que barría, no era hombre, lo llamaban gay, dominado, pocho, saco largo.”

Hombre guarayo

Estos principios y lineamientos heteronormativos, impuestos social y culturalmente, rechazan cualquier postura que contradiga la imagen de los hombres como seres heterosexualmente activos y dominantes/conquistadores/poseedores de virilidad

sexual, que deben enfocarse hacia un tipo específico de preferencias sexuales, y cuya orientación debe ser un deseo sexual claramente definido y dirigido hacia las mujeres.

La heterosexualidad está planteada como indisputable, en una dualidad en la que existen solo hombres y mujeres que se emparejan entre ellos. Si bien surgen aperturas, estas se expresan como derechos de otros grupos fuera de las comunidades. En tal sentido, estas sociedades basan sus visiones sobre la orientación sexual y la identidad de género en un relacionamiento bidimensional que solo considera a hombres/mujeres y a lo femenino/masculino, pues, como se puede observar, la existencia de alternativas diferentes a esta dualidad de género es rechazada cultural y socialmente, porque pone en cuestión la estructura de poder masculino.

“Creo que en el mundo aymara yo percibo que solamente hay dos ¿no?, hombre y mujer ¿no?, hay más, o sea sí, los transexuales, y creo que hay otros ¿no?, entonces creo que no entra, no encaja, por lo menos yo veo así ¿no?, desde el mundo aymara no hay transexuales, homosexuales, ¿no? si es que hay seguramente hay en las poblaciones aymaras indígenas, pero creo que debe funcionar de manera mucho más camuflada de manera más invisibilizada.”

Hombre aymara

Dichas percepciones tienen como referencia y origen, en las percepciones de estos hombres y mujeres, un marco de interpretación político ideológico que surge de las interpretaciones y nociones propias del mundo religioso. Estas nociones han atravesado un proceso sociohistórico, y han eliminado las referencias culturales ancestrales e impuesto la nueva interpretación y definición de estas relaciones de género heteronormativas. Son las religiones católicas y evangélicas las que han diagramado los mapas de representación de género dentro de la dualidad hombres/mujeres, que dejan de lado toda posibilidad de reconocer otras identidades de género. Las perspectivas sobre la sexualidad de estas poblaciones indígenas existen dentro de marcos de interpretación que señalan que la sexualidad de lo masculino no solo plantea la posibilidad del placer y la reproducción biológica, sino que además es, principalmente, un factor de validación de la masculinidad. Por lo tanto, esta se convierte en un dispositivo de control y poder masculino frente a la sexualidad de los hombres, que, de no ser la esperada, deviene en hechos y prácticas de homofobia.

“Si yo acompaño a un amigo que le gusta la coca o el trago, y si yo no quiero eso, me dicen: ‘¿acaso no sos hombre?’. Me ha pasado a mí, ‘¿por qué no boleas [masticar coca]?, esto te va a dar energía, no pareces hombre’, o ‘te retea tu mujer’, o ‘sos un pocholo’. Esos son los cuestionamientos que me hacen, y si no tomo un trago también, tampoco me pueden obligar.”

Hombre guarayo

Las lógicas de desconocimiento de la otredad, y el rechazo a través de acciones homofóbicas, son parte de un contexto que evidencia la existencia de una masculinidad heterosexual profundamente frágil, ya que la misma requiere de actos de reforzamiento que deben representar y vivir los hombres en sus cotidianidad y que están ligadas con el ejercicio de una heterosexualidad que en este caso propone un desconocimiento y sanción a los hombres o mujeres que no hagan gala y representación de su heterosexualidad.

“El término marica se usa más que todo para molestar, para decir a una persona que molesta mucho también o que es cobarde, que no se anima, como dicen acá vulgarmente ‘no es de bolas’, más que todo para eso se usa el término.”

Hombre quechua

Estos marcos normativos, y las lógicas de discriminación homofóbicas, tienen mucho que ver con los supuestos de los que parten los hombres para definir lo que es un “hombre de verdad” en sus comunidades, y estas interpretaciones pueden ser los principales factores que desencadenan las prácticas de discriminación homofóbicas en estos pueblos.

“Tengo amigos homosexuales, pero es cuestión de hablar de principios, porque si uno les deja claro que uno es heterosexual, que no le gusta el mismo sexo, ellos entienden. Nunca me he llevado mal con nadie, ni tampoco estoy en desacuerdo con eso, siempre he respetado.”

Hombre guarayo

“Ya no hay esa discriminación como había antes, de ‘salí de acá vos por ser así’, hay algunos que se llevan bien con ellos, a veces se ponen a tomar juntos, a hablar juntos, no hay mucho problema. Claro que, si se hacen bromas, ahí está, te están buscando, pero de esas bromas no pasa.”

Hombre guarayo



POSIBILIDADES Y RUPTURAS: CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

El presente estudio, realizado con hombres y mujeres de naciones o pueblos aymaras, quechuas y guarayos de Bolivia, arroja luz sobre los procesos y prácticas de construcción del género y cómo estos son reconocidos por sus diferentes instituciones comunitarias y/o públicas, cómo se desarrollan en los sujetos y sus marcos de actuación y representación social, y se establecen como jerarquía para dar significancia y dotar de sentido al mundo que los rodea. La masculinidad, desde la mirada de los entrevistados, se expresa principalmente mediante la demostración de la fuerza, el dominio del otro, el ejercicio de poder sobre las mujeres y sobre todos aquellos que sean considerados inferiores.

Estos modelos hegemónicos de masculinidades indígenas no distan, de forma relevante, de aquellos que han sido contruidos por las masculinidades criollas o blancas; estas también se definen, a menudo, como el distanciamiento con todo lo que define a lo femenino, a pesar de las hibridaciones que se han venido dando en espacios liminales donde se desarrollan masculinidades más igualitarias. En la actualidad, para una mayoría de los hombres aymaras, quechuas y guarayos entre-

vistados, sigue mereciendo la pena invertir en masculinidades dominantes a través de la adquisición de un conjunto de disposiciones mayormente conservadoras, ajustadas al orden de género, en los espacios y ámbitos sociales y políticos.

Dicho esto, es posible plantear que en las masculinidades indígenas de los pueblos con los que se dialogó ya se evidencia la existencia de múltiples masculinidades, algunas que innovan sobre las reconocidas formas hegemónicas y otras inmersas en procesos de construcción de acciones contrahegemónicas. Por ejemplo, se detecta una apertura, o incluso cierto grado de apoyo a las expresiones de masculinidades abiertamente emocionales, cariñosas y cuidadoras. Algunos hombres demuestran una mayor comprensión y conciencia con respecto a conceptos como el autocuidado, la participación activa en la paternidad, y la corresponsabilidad por el bienestar afectivo de la familia, lo que puede resultar en ideas interesantes para la intervención programática y la incidencia política en estas comunidades. Ahora bien, la investigación también indica que muchas de estas rupturas con respecto a los modelos hegemónicos de masculinidades no ocurren por una reflexión

espontánea ni por un cuestionamiento político de las condiciones de dominio. Por el contrario, los hombres llegan a considerar el cambio a causa de las demandas de las mujeres o de los marcos normativos formales que incluyen sanciones penales que centran los derechos de las mujeres en una vida libre de violencia, o en una participación comunitaria y liderazgo político real. Junto con el pluralismo jurídico propio de cada pueblo, y un campo social que se muestra multidimensional, estas reflexiones obligan a los hombres a involucrarse en cuestionamientos más profundos en relación con las violencias contra las mujeres y, más ampliamente, en relación con la construcción de sus masculinidades.

Ante estos hallazgos y testimonios, en ocasiones fuertemente contradictorios, es importante plantear la pregunta: ¿por qué, a pesar de detectarse algunas desviaciones alentadoras, la mayoría de los hombres en las comunidades visitadas describen expectativas, actitudes y conductas masculinas fuertemente conservadoras? Este tipo de normas tradicionales se observan en muchas otras partes del mundo en áreas rurales donde la educación formal, la subsistencia y los medios de vida basados en la agricultura se arraigan en una división sexual del trabajo que ha sido históricamente funcional o útil, por un lado, aunque desigual, por el otro. Muchos de los entrevistados señalan que, tanto los comportamientos como las características de sus discursos, provienen de un entramado de ideas y preceptos devenidos desde sus antepasados, que naturalizaron actitudes y comportamientos propios de las masculinidades hegemónicas y que, sobre estas, construyeron un orden de género que no era cuestionado. Además, son vistos como prácticas y roles necesarios e importantes porque han servido como formas de protección o resistencia frente los procesos históricos de dominación por parte de otras naciones indígenas y, sobre todo, de las fuerzas de colonización europeas y blancas.

Aun así, cabe preguntarse si el conservatismo que se observa en las comunidades estudiadas es, en parte, reflejo de un contexto en el cual la instrumentalidad de la división sexual de roles para el funcionamiento en el día a día continúa sien-

do actual. Si así fuere, cobra importancia el entender y reparar las influencias y resistencias históricas responsables de las desventajas sistémicas que se observan en materia de educación y oportunidades económicas y políticas en estas comunidades. Más allá de la posición de “hombres buenos” y “hombres malos”, es esencial analizar los espacios en los que se estructuran estos comportamientos y entender su funcionalidad histórica y actual, así como el impacto en la vida de las mujeres y otras masculinidades como las subordinadas.

De ahí surgen las principales recomendaciones para investigaciones futuras. Se considera importante aplicar una lente analítica comparativa a futuros proyectos para discernir mejor entre las experiencias internas y vividas de los hombres indígenas de diferentes comunidades, así como realizar estudios específicamente diseñados para revelar las diferencias entre las masculinidades indígenas en entornos urbanos vs. rurales (es decir, poblaciones originarias vs. migrantes), y en comparación con poblaciones no indígenas. Se recomienda, en este sentido, aplicar una mirada crítica en relación con la influencia de estructuras sociales y económicas que impactan las realidades vividas de manera diferente en contextos urbanos y rurales. Más concretamente, futuros estudios comparativos podrían explorar cómo, por ejemplo, la presencia o ausencia de trabajo remunerado y liderazgo de las mujeres, la participación de los hombres en las profesiones de cuidado o como cuidadores primarios, o el apoyo comunitario, subestatal y estatal a estos roles divergentes, afecta el entorno de formación de las masculinidades y, por ende, la evolución y trayectorias de estas en comunidades indígenas urbanas y rurales.

La lente analítica aplicada en el estudio actual centra la atención en respetar los temas emergentes en el discurso de las personas y dibujar puntos en común entre sus experiencias subjetivas informadas y los relatos de formación de masculinidades en diferentes grupos indígenas, con el fin de brindar más profundidad y detalles sobre elementos culturales específicos de los tres grupos culturales estudiados aquí, y otros que históricamente no han sido sujetos de labores de inves-

tigación. Se recomienda generar más evidencia de carácter etnográfico que permita caracterizar con mayor detalle los elementos culturales específicos de los tres grupos o comunidades con las que se dialogó para entender las formas específicas de socialización que engendran estas comunidades. Se recomienda, en este sentido, hacer particular énfasis en los matices de socialización de género de los niños y niñas indígenas de diversas comunidades, en el hogar y en las escuelas, así como a través de las nuevas tecnologías a las que se exponen.

En el ámbito programático, los hallazgos de la encuesta IMAGES sobre la mayor receptividad de la población indígena a alterar trayectorias intergeneracionales de violencias y cuidados cuando disponen de modelos masculinos no violentos y equitativos en la infancia, apoyan fuertemente el uso de programas de prevención en estas poblaciones. También el hallazgo cualitativo que señala la existencia de una lógica de “ayuda” en lo que concierne la participación de hombres en las actividades de cuidado, representa una ventana de oportunidad para la intervención transformadora de género, el fortalecimiento de la corresponsabilidad, y el cuestionamiento de la división sexual del trabajo no remunerado. Se recomienda la adaptación e implementación de programas transformadores de género basados en evidencia que incluyan un componente fuerte de reflexión crítica ante las normas sociales y distribución del poder, así como de fortalecimiento de capacidades de crianza y comunicación en pareja. El Programa P, desarrollado por CulturaSalud, Red Más y Promundo-US, es un programa de estas características que ha sido implementado exitosamente en contextos rurales agrícolas en varios países, incluyendo en América Latina. Se insta además a considerar la integración de una lente de ciencia conductual, o de diseño centrado en las personas, como complemento a estas acciones programáticas, ya que estas pueden ayudar a definir de manera pragmática las barreras a la promoción de conductas y actitudes más igualitarias mientras se respetan las comprensiones locales y la autodeterminación de los pueblos.

En cuanto a acciones políticas, se recomienda incidir en el de-

sarrollo de políticas de equidad desde un lenguaje “descolonizador”, que refleje la importancia de los hechos históricos y su sostenida influencia sobre las realidades actuales en el mundo indígena. Se recomienda además articular nuevas estrategias interinstitucionales para desarrollar capacidades con enfoque de género.

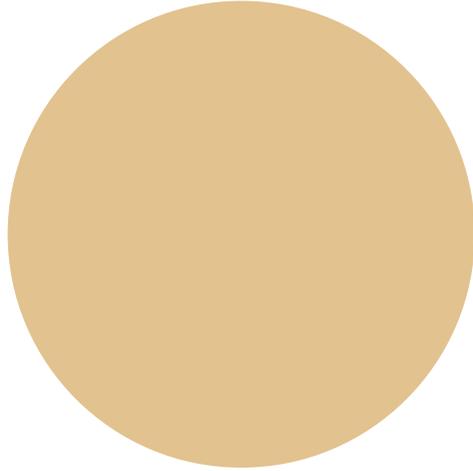
Estas acciones investigativas y de incidencia representan el puntapié inicial para una serie de eventos encaminados a promover actuaciones y comportamientos diferentes, bajo el entendimiento de que las masculinidades no vienen incorporadas en los genes sino más bien han sido construidas y, de la misma forma, pueden deconstruirse en pos de una sociedad con mayor igualdad y equidad para todas y todos a partir de la construcción de masculinidades alternativas.

“En este tiempo siempre los varoncitos, igual que las mujercitas, quieren saber todo. Ahí empiezan, por ejemplo, algunos varoncitos. Mis hijos, por mí, saben cocinarse [...]. A la mujer le enseñas, pero el varón también aprende, en este tiempo ya son un poco despiertos los niños y las niñas, igual son.”

Mujer aymara

REFERENCIAS

- Aguayo, F., Correa, P., & Cristi, P. (2011). Encuesta IMAGES Chile Resultados de la Encuesta Internacional de Masculinidades y Equidad de Género. *Santiago: CulturaSalud/EME*.
- Arizcurinaga, I. M. (2008). *Masculinidades Araonas Un estudio de género en la Amazonía*. CISTAC.
- Bourdieu, P. (2000). La dominación Masculina. Anagrama. España.
- De la Cuesta Benjumea, C. (2006). La teoría fundamentada como herramienta de análisis. *Cultura de los Cuidados*, (20).
- De Singly, F. (1998). Individualisme et lien social. *Lien social et Politiques*, (39), 33-45.
- Fuller, N. (1997). *Identidades Masculinas*. Lima: Universidad Católica del Perú.
- Fuller, N. (2000). Los estudios de género en el ámbito sudamericano. *Publicación Enero*, 1.
- Hurtado, E. (2014). *Indígenas Homosexuales. Un acercamiento a la cosmovisión sobre diversidades sexuales de siete pueblos originarios del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Conexión Fondo de Emancipación.
- Kimmel, M. (2008). Los estudios de la masculinidad: una introducción. En: Carabí, A. y J. Armengol. *La masculinidad a debate* (pp. 15-30). Barcelona. Icaria.
- Navas, M. C. (1990). Conceptualización de Género. En: *Revista Mujeres Centroamericanas ante la Crisis, la Guerra y el Proceso de Paz*. FLACSO-UNICEF.
- Olavarría, J. (2017). *Sobre hombres y masculinidades: “ponerse los pantalones”*. Fundación Crea Equidad, UAHC. Santiago de Chile.
- Oxfam y Colectivo Rebeldía (2016). *Violencia contra las mujeres: entre avances y resistencias*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- Oxfam y Colectivo Rebeldía (2019). *Masculinidades y feminidades III: Rompiendo moldes: jóvenes investigadores/as transformando su realidad*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- Oxfam y Colectivo Rebeldía (2019). *Masculinidades y feminidades II: Diversidades: ¿desafiando hegemonías?*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- Oxfam y Colectivo Rebeldía (2019). *Masculinidades y feminidades I: Jóvenes ¿reproduciendo hegemonías?*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- Rummell, C. M., & Levant, R. F. (2014). Masculine gender role discrepancy strain and self-esteem. *Psychology of Men & Masculinity*, 15(4), 419.
- Vásquez Castro, J. C. (2020). Recomendaciones para prevenir y gestionar los riesgos para la salud por el contagio de COVID-19 en proyectos de desarrollo financiados por el BID. Nota técnica 1909. Disponible en: <https://bit.ly/3ctHP1c>



IMAGES International
Men and Gender
Equality Survey