

Pueblo de humanos: metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia

Cecilia Salazar¹

1 Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA), La Paz

RESUMEN

La diferenciación social de los indígenas, en la región andina de Bolivia, tiene como telón de fondo la noción de «desanclaje». Según esta, el tránsito de la sociedad agraria hacia la sociedad industrial produce una forma de «extrañamiento» del ser humano respecto de sus relaciones locales y tradicionales de presencia, para estructurarlas luego en intervalos espaciales y temporales de la modernidad y el capitalismo, en su forma estatal-nacional. En este proceso, la educación desempeña un papel fundamental que el artículo hace visible a partir de una de las consecuencias centrales de la integración diferenciada y desigual de los indígenas al orden estatal, ello a través de la división social del trabajo que deviene en sujetos intelectuales y manuales. Todos estos aspectos son tratados desde metáforas corporales que aluden a la compleja administración de signos y significantes bajo los formatos comprensivos de la colonización y el capitalismo en los Andes de Bolivia.

Palabras clave: diferenciación social, etnicidad, identidad nacional, nacionalismo.

ABSTRACT

The social differentiation of indigenous groups in the Andean region of Bolivia takes place against the backdrop of the notion of "desanclaje" (disanchoring). According to this notion, the transit from an agrarian society to an industrial society generates in individuals a sort of "estrangement" from their local and traditional relationships of presence. These relationships are then restructured at the space and time intervals of modernity and capitalism through the notion of a state-nation. Education plays a key role in this process that is made visible through one of the main consequences that the differenced and unequal integration of indigenous groups to the state order entails, the social division of labor generating a separation between manual workers and intellectuals. All these aspects are analyzed on the basis of body metaphors that refer to the complex administration of signs and meanings under the periods of colonization and capitalism in the Andean region of Bolivia.

Key words: ethnicity, national identity, nationalism, social differentiation.

El trabajo que se presenta a continuación ensaya una aproximación en torno a la diferenciación social de los indígenas en la región andina de Bolivia. Para ello se tiene como telón de fondo la noción de «desanclaje», según la cual el tránsito de la sociedad agraria hacia la sociedad industrial habría producido una forma de «extrañamiento» del ser humano respecto de sus relaciones locales y tradicionales de presencia, para estructurarlas luego en intervalos espaciales y temporales de la modernidad y el capitalismo, sobre la base de los atributos emancipadores de la autorreflexividad, la individualidad y la conciencia de sí (Giddens 1994; Simmel 1998 [1903]).

Con esa consideración, el estudio destaca la función de la educación moderna como práctica de socialización ciudadana; en consecuencia, tiende a dar cuenta de la separación del sujeto de sus vínculos primordiales, alineándolo, en cambio, detrás de formas de cohesión social que aluden al orden estatal.

Todo este proceso será visualizado a través de las metáforas corporales de las que está impregnado el lenguaje y que tienen vigencia en las representaciones internas y externas del hablante (Lakoff y Johnson 1986). En el desarrollo del texto se observará que aquellas metáforas corporales adquieren un sentido histórico, pues involucran distintos modos de interacción del indígena con su entorno, a partir de lo cual visualiza su corporeidad acorde con las variables sociales dominantes, con la complejidad que supone la relación entre sociedad tradicional y sociedad moderna.

Del mismo modo, este artículo intenta hacer visible el proceso de escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual que conlleva la transformación de la sociedad rural en sociedad urbana. En ese marco, se observa la integración diferenciada y desigual de los indígenas al orden estatal en un escenario como el boliviano, en el que no se han generalizado por completo las voces laicas de la racionalidad. En esa dirección, las metáforas asociadas a la corporeidad distinguen a indígenas que, por un lado, en procesos de mutua complementación se han incorporado al ámbito de las mediaciones culturales entre Estado y sociedad, a través de la cabeza y el intelecto, o a la esfera de la dominación económica, mediante el poder del dinero, de indígenas que, por otro lado, en su calidad de sujetos manuales descalificados y pobres son el soporte de la explotación y la exclusión generalizada, situándose en el escalón más bajo de las jerarquías sociales y coloniales en los Andes bolivianos.

Todo ello trae consigo la necesaria visibilización de un proceso de recreación de «lo indio» en la región andina boliviana, asociado a la manipulación de signos y corporeidades que se ubican en la comprensión colectiva de las representaciones sociales, bajo los formatos sobrepuestos del colonialismo y el capitalismo.

LA MODERNIDAD Y EL EXTRAÑAMIENTO: ENTRE CABEZA Y CORAZÓN

Los procesos de la reflexividad en la modernidad están asociados a una geografía corporal racional, valorada en dos sentidos: primero, a partir de la extensión del canon arquetípico de la anatomía humana —observada, medida y calculada durante el Renacimiento, y fundada en la noción de proporción—, según el cual la medida referencial del cuerpo es la cabeza;¹ segundo, a partir de la cabeza y del ojo humanos como lugares del pensamiento y de la observación secular, con capacidad ordenadora y comprensiva del entorno.

En el devenir del Renacimiento, este hecho también implicó la sensación de la perspectiva visual y del movimiento, que contribuyeron al abandono de las formas

hieráticas, planas y sin profundidad de la representación corporal y espacial hasta entonces vigente. Todo eso dio sentido al humanismo moderno, como una nueva forma de conocimiento racional, fundado en procesos de acumulación cognitiva, perpetuamente progresiva y dinámica.

Junto a ello, la noción de la *civilité* definió la conducta corporal sobre la base de la autoacción y la distinción del gesto, amparados por la moral estoica (Elías 1989a; Schmitt 1992). Detrás de esta nueva concepción de lo humano estaba la marca del distanciamiento entre el *homo urbanitas* y el *homo comunitas*, que iría a configurar, de un lado, la vida anímica conforme al entendimiento, el autocontrol y el comportamiento «coherente» y, de otro, la vida anímica de acuerdo con la sensibilidad, ubicada metafóricamente en el corazón, sujeta a emociones instintivas, oscilantes e inestables de la sociedad natural o guerrera (Simmel 1998 [1903]; Elías 1989a).

El modelo preceptivo de estos postulados derivaría, entre otros, del escrito de Erasmo de Rotterdam, *De civilitate morum puerilium*, texto de escuela que señaló la ruta de las transformaciones incorporadas en el aparato psíquico asumidas por la sociedad cortesana, en pos de constituirse en sociedad burguesa (Elías 1989a).

Erigida en su forma colonial, esta concepción de base dualista y cartesiana derivó en la creación imaginaria del salvaje como criatura humana inacabada, por lo tanto noble y/o perversamente natural, arrastrando las asociaciones que el cristianismo había desarrollado en torno al bien y al mal. En relación con la corporeidad humana, esto se tradujo en la posesión o ausencia del alma como «soplo divino» interior y, con respecto al espacio, en la recreación del mundo natural como el lugar de lo maligno, pero al mismo tiempo de la purificación y de la redención (Bartra 1992).

De acuerdo con esos supuestos, el curso que tomó el debate colonial puso en uno de sus polos la feroz frase del misionero jesuita Joseph Gumilla respecto al cuerpo del indio de la selva americana como: «[...] monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo, [cuyo] vientre para beber y su inclinación a embriagarse, son dos abismos sin fin».2 Visualizado así, el civilizador se enfrentó a la necesidad de modelar al indio bajo los valores del autocontrol, tarea que llevó consigo formas combinadas de disciplinamiento corporal en aras de la fe cristiana y la servidumbre. Lo hizo para someter toda forma de vida que no comulgara con la fidelidad, constancia y obediencia del esclavo hacia el amo y en la interiorización de la condición bestial, sin alma, de aquel ser al que occidente acababa de descubrir y a quien, desde el poder de la nominación, se llamó «indio».

En un primer contacto, la colonización optó por el método de la evangelización para arrebatarse el alma de los «indios» de las manos de la malignidad, erigiendo en el imaginario de los mismos concepciones metafóricas en torno a la Iglesia como el cuerpo de la comunidad cristiana y de Cristo como su cabeza, reflejando, además, la jerarquía política de lo alto respecto a lo bajo (Le Goff 1992). En ese mismo sistema, el corazón apareció designando la vida afectiva y la interioridad como «ley no escrita», donde, además, se produce el encuentro purificado con Dios (Le Goff 1992).3

Sobrepuesta a la anterior, la función civilizadora se desplazó luego hacia la educación como vehículo de la humanización, arrogándose para sí la noción de la «perfectibilidad» que trajo consigo la ética protestante, alineada detrás de los valores

platónicos y estoicos, según los cuales el autocontrol, la discreción, la firmeza en los sentimientos y la regla del «justo medio» son factores que aproximan a los seres humanos la imagen divina de Dios (Leites 1990).

Con esos argumentos, la vestimenta se situó en relación con la penitencia y el pudor, tratando de enmascarar la animalidad humana de la desnudez que, oponiendo el alma al cuerpo, fue contemplada a la luz del pecado (Squicciarino 1990).⁴ Sin embargo, de modo complementario y en función de los procesos materiales emergentes, la vestimenta también comenzó a ser observada según la ley del dinero, mostrando a los más poderosos como los más ostentosamente ataviados, afianzados en el ethos del homo economicus moderno.⁵ Fue de ese modo como la vestimenta se fue configurando para visualizar, a través de ella, el poder y a quienes lo poseen. Asociando ello con lo anteriormente señalado, la vestimenta se consagró como «segunda piel», con lo que la corporeidad humana y su valoración subjetiva, llevada a su punto más extremo, terminó de desplazarse hacia la corporeidad de clase bajo aquellos «factores de fácil identificabilidad» que hacen a los valores dominantes de la distinción burguesa y racista (Gellner 1989; McLuhan 1980).

Dicho de otro modo, el racismo biológico se yuxtapuso al racismo social, o a lo que podría llamarse «el racismo de la segunda piel», aquel que involucra distinciones de clase en la manipulación y uso de los signos corporales superficiales, en afinidad a la frivolidad de la sociedad de mercado.⁶

LA EDUCACIÓN COMO VARIABLE DEL DESANCLAJE ENTRE TIEMPO Y ESPACIO

Este proceso tuvo su equivalente en la configuración de un nuevo modelo de cohesión social articulado al proyecto estatal-nacional. En ese contexto, la metáfora corporal de la Iglesia se desplazó hacia el Estado como cabeza, la sociedad como cuerpo y la nación como alma, siendo aquel dominante y ubicado «arriba», en tanto ordenador de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales vigentes.

La base constitutiva de este proyecto contenía condiciones de monopolización, en torno a la violencia, los recursos materiales de vida y la cultura, que definieron las nuevas reglas del relacionamiento social erigidas sobre la diferenciación de funciones, el autocontrol, pero también sobre los sistemas de vigilancia ciudadana y estatal (Elías 1989a; Simmel 1998 [1903]).

Acompañando el proceso de transformación social y política, la educación pública se instituyó como la variable cultural de la integración intercomunitaria, con el agregado unificador de la escritura (Anderson 1991). En ese sentido, pasó a cumplir un rol en afinidad a los objetivos de la sociedad nacional, edificada sobre la rememorización de un pasado común, recogido en la historia escrita y el testimonio arqueológico y antropológico, que se desplazaron hacia la racionalidad unificadora del Estado.

Este hecho fue tributario de la generalización de la cultura. Esta, en la sociedad tradicional, comunitaria y de base estrictamente agraria, se limitaba a un conjunto de «especialistas» cuyo dominio del lenguaje sagrado es la base de una ubicación privilegiada en la jerarquía naturalizada e inobjetable que, edificada sobre la fe y el mito, constituía al orden social. Por lo tanto, el equivalente de aquella cultura era el «código restringido», afín a sociedades de pequeña escala cuya base es el parentesco. En la sociedad moderna, en cambio, más extendida y estatal, el código cultural apuntala pretensiones normativas generalizables a un conjunto de comunidades

unificadas. A partir de ello, el tiempo se convirtió en una categoría económica, poniéndose en juego, como tiempo homogéneo vacío, la sensación de simultaneidad y camaradería de la colectividad nacional «normalizada» y extendida a lo largo y ancho de la espacialidad territorial del Estado soberano (Anderson 1991; Elías 1989b; Gellner 1989).

En ese marco, el ideal de la alfabetización universal y el derecho a la educación se convirtieron en la «parte notoria del panteón de valores modernos» que gira alrededor de una población para la cual ya no tienen sentido las jerarquías estratificadas y naturalizadas o, al menos, las ponen en cuestión, lo mismo que hacen con el régimen estático de las costumbres (Gellner 1989: 45). A cambio de ello, la sociedad pasó a orientarse en función de la categoría de progreso, metafóricamente visualizado como la acumulación de bienestar, a develarse en un tiempo y un espacio progresivos que estarían delante del sujeto. Para Gellner, aquella categoría encontró su confluencia en el crecimiento económico y en el crecimiento cognitivo que, siendo parte de la sociedad moderna, suponen una estrecha relación entre trabajo y educación como variables que se benefician mutuamente (Gellner 1989).

Sustentada en esa relación, la sociedad moderna supuso procesos de movilidad social, cimentada en funciones facultativas e instrumentales. La consecuencia fue cierto igualitarismo por el efecto que tuvo no solo la liberación del siervo en pos de constituirse en proletario e insertarse así al régimen estatal, sino también por su acceso a una educación de bases estandarizadas que desde entonces catapultan, bajo expectativas relativamente homogéneas, la búsqueda de experiencias comunes vinculadas al consumo de mercado como nivelador social (Simmel 1998 [1903]).

De esta forma, el sentido de la educación se transformó radicalmente, incorporándose como variable sustancial del desanclaje tiempo-espacio. Entonces, se sustituyó el método imitativo de aprendizaje, ritualizado y prescrito por la costumbre y en torno a las unidades de parentesco (como sistema de confiabilidad, propio de la comunitas), por un sistema de comunicación que involucra intercambios de significados comunes y estandarizados entre sujetos extraños de la urbanitas, transmitidos por agentes diferenciados de la comunidad local: los maestros; estos asumen la preparación de sujetos coherentes con las demandas económicas, productivas, sociales, políticas y culturales del Estado.⁷ Sobre estas acciones se constituyó el «monopolio de la legítima educación» (Gellner 1989). Se erigió, así, un nuevo sistema de «especialistas» o «expertos» con poder para convocar nuevas formas de fiabilidad en torno a las capacidades racionales y abstractas que ellos encarnan, en gran parte gracias a su propio disciplinamiento cultural (Giddens 1994).

Además, el «carácter intelectual de la vida anímica urbana» (Simmel 1998 [1903]) se convirtió en uno de los referentes de la relación de subordinación entre ciudad y campo, entre conocimiento racional moderno y conocimiento moral tradicional, y entre economía industrial capitalista y economía agraria comunitaria.

Sin embargo, la separación tiempo-espacio dio pie a la posibilidad de fundamentar nuevos anclajes. Una de las claves de este nuevo horizonte es el individuo, a cuyo alrededor giran las opciones abiertas que trae consigo la modernidad y sobre las cuales el sujeto, extrañado de los sistemas de vida pero movilizado por su autonomía, toma partido para darle coherencia a sus propias funciones dentro de la sociedad burguesa y capitalista (Giddens 1994). En ese marco, el individuo forja su destino a través de la autorreflexividad y la conciencia de sí, a partir de la cual racionaliza su inserción en los

esquemas productivos dominantes a pesar de la incertidumbre que es inherente a estos. Cuando lo hace, produce la sensación de «estar en el mundo», recurso con el cual adquiere la desenvoltura que es afín a la simplificación del comportamiento burgués (Dumont 1987). Solo que lo hace, esta vez, pasando por la división del trabajo manual e intelectual, a partir de lo cual se incorpora en el orden estatal como sujeto dominado o como sujeto dominante, arrastrando así el implacable devenir de la racionalidad moderna y capitalista (Salazar 1998).

EDUCACIÓN Y METÁFORAS DEL CUERPO EN EL PROCESO DE HUMANIZACIÓN EN LOS ANDES

En el imaginario corporal del indígena en los Andes ha quedado instalado el texto de la colonización y la modernidad, pero lo ha hecho en función de su inferiorización cultural en tanto homo comunitas. Esto ha llevado consigo todas las variables que están asociadas a su naturalización, por lo tanto a su arraigamiento dentro de valores morales, «conforme a la sensibilidad» (Simmel 1998 [1903]). Sobre esa base, tiene revelador sentido la frase del indio Chipana Ramos, presidente del Congreso Indígena de Bolivia, el año 1946, que decía: «tenemos pechos de bronce pero no sabemos nada», advirtiendo la calidad de un atlas corporal indoblegable y áspero, pero al mismo tiempo ajeno al entendimiento y a la «desenvoltura» racional.

En este contexto, la colonización rompió con la materialidad de las entidades anímicas con las cuales interactuaba el indígena (López Austin 1989) pero, además, junto con la modernidad instaló la idea de que el cuerpo indígena carece de cabeza, que está ciego, que no tiene habla y que no se mueve; y, si lo hace, es de forma descontrolada e instintivamente. Este conjunto de estigmas está presente aún hoy en la discursividad del propio indígena, espacialmente situado, según las metáforas vigentes, atrás y debajo de la sociedad moderna. Frente al mismo, se interpuso el cuerpo que está «arriba» y «adelante», edificado bajo los conceptos del autocontrol, el cálculo y la coherencia, modelo del homo urbanitas u hombre cívico, para el cual el carácter dominante de la cabeza le da dirección al conjunto del atlas corporal y, de esa manera, aproxima su conciencia a los valores del Estado.

Sin embargo, en aras de los valores igualitarios de la modernidad y, por lo tanto, de la movilización en el estatus que esta permite, indígenas dotados de capacidades materiales y culturales para transitar en el camino del progreso transforman su corporeidad migrando del campo a la ciudad (Vega Centeno 1991; Salazar y Barragán 2005). Quedan «atrás» los que no pueden liberarse del arraigo con el devaluado trabajo agrario, mayoritariamente ancianos y/o mujeres, ocupantes de las tierras más altas y áridas de los Andes.

En este proceso, la educación tiene un rol decisivo en la búsqueda de completitud, de elevación y del desplazamiento hacia delante.⁸ Las metáforas que le dan sentido a esto la vinculan con el camino que lleva a la adquisición de la cabeza, como lugar de la reflexión y el intelecto, y con la sensación de adelantamiento y elevación, que permite convertir al indígena en gente, con capacidad para movilizarse socialmente según los esquemas vigentes de bienestar y la ciudadanía (Vega Centeno 1991; Salazar y Barragán 2005). El corolario de este proceso es la profesión, relacionada con las metáforas del despertar, abrir los ojos y el caminar, aquel que lleva consigo el tránsito de la condición identitaria campesina a la condición identitaria urbana (Salazar y Barragán 2005).

Todo eso parece significar que el extrañamiento tiempo-espacio que supone la migración rural-urbana tiene un componente vital de humanización, emblemática en la transformación de la conducta del cuerpo que, envuelto además en segundas pieles, distingue los grados de ascenso social logrados (Vega Centeno 1991).

Sin embargo, este conjunto de hechos está acompañado por esfuerzos fallidos en torno a la generalización de la modernidad reflexiva y, por lo tanto, de los procesos de humanización que se hallan inscritos en ella. Un elemento muy importante de este hecho en los Andes bolivianos es la persistente calidad manual de la mayoría de los cuerpos emigrantes en la urbe, es decir, su absorción en actividades de la construcción, artesanal o comercial, en las que el manipuleo es la fuente de la energía laboral. En ese marco, aun cuando el emigrante haya subido en la escala de la completitud y, por esa vía, haya adquirido cabeza, en muchos casos, estando en la ciudad, su cuerpo volverá a caer en actividades manuales no calificadas, concepto con el que los trabajadores en esta región son identificados, al no haberse podido incorporar a procesos de disciplinamiento moderno y capitalista, típicamente fabriles.

Todo ello es testigo de la persistencia de un régimen preestatal significado corporalmente por el masivo uso de vestimenta colonial, especialmente visible entre las mujeres. En ese sentido, vale la pena detenerse en el siguiente paréntesis. La simbología que le atribuye a la vestimenta indígena urbana en los Andes bolivianos, que ocupa un escalón más alto que la indígena rural, rememora a la vestimenta de la feudalidad española (mantilla y falda de abundante tela, llamada «pollera»). Al respecto, todo parece indicar que esta simbología se habría «perpetuado» en la mujer indígena de la ciudad desde fines del siglo XIX, como señal de su incapacidad para insertarse en el espacio de la modernidad reflexiva; por consiguiente, como señal de su corporeidad manual y servil. Mientras tanto, las mujeres de la élite «blanca», en vías de constituirse en funcionarias de la burocracia estatal y/o privada, en las esferas de la emergente actividad liberal de principios del siglo XX, lo hacían bajo corporeidades desenvueltas y modernas, acompañadas del pantalón o la falda de corte sastre (Barragán 1992; Salazar 1998; Medinaceli 1989).⁹ Desde entonces, uno de los vínculos entre ambos tipos de mujeres se configuró alrededor del empleo doméstico: unas eran las que lo ejercían para que las otras puedan ejercer, a su vez, oficios con la cabeza. En el lenguaje cotidiano, eso lleva la nominación entre la mujer «de pollera» (la empleada) y la mujer «de vestido» (la señora), respectivamente.



Mujer «de pollera»

Mujer «de vestido»

En el transcurso del siglo XX, hasta el presente, la sociedad urbana ha hecho suya la asociación signo/significado en esos términos. Tanto así que las propias indígenas, al

llamado de la movilidad social —ya no suya, sino la de sus hijos e hijas—, ponen a actuar una incesante laboriosidad a favor de la integración social de ambos; con ello se produce una peculiar y a veces amarga relación sociocultural entre las diferentes generaciones de una sola familia, en gran parte sustentadas también por la estigmatización de lo «indio» que esta vez sitúa la distinción barbarie/civilización entre viejos y jóvenes (Salazar 1999).¹⁰

Entre las mujeres, el trabajo de las indígenas es fácilmente identificado en el tono rojizo de sus manos. De este signo tratan de sustraerse las más jóvenes, orientando sus perspectivas hacia el trabajo intelectual, como «señoritas», por lo que se incorporan masivamente a las esferas de la educación moderna. Con esa disposición, algunas logran seguir el camino de la elevación, mientras que otras se «quedan», especialmente cuando «pierden la cabeza» y se «desvían», es decir, se enamoran y embarazan sin haber hecho los cálculos racionales necesarios para que su porvenir tenga un sentido distinto al de sus madres (Salazar y Barragán 2005).



Madre «de pollera», hija «de vestido»

Ahora bien, en los Andes bolivianos, el indígena que llega a un mayor estrato en el ascenso social edifica una cadena de desprecios en cuyo escalón más bajo se ubica el de la alta ruralidad, en algunas zonas reconocido como lari y al cual se asocian las nociones resignificadas de salvajismo, atributo de los y las habitantes de las alturas de quienes los más urbanos dicen que «no saben vestirse», «no saben hablar» —porque se relacionan con códigos lingüísticos restringidos— y «no saben comportarse» (Salazar 1998). Es así como en forma de matrices étnicas y culturales que tienden a un horizonte homogeneizador, la estratificación de clase se yergue para disociar la antigua unidad de la colectividad comunitaria, bajo los mismos conceptos de diferenciación corporal que produjo la colonización.



Mujeres *lari* de la serranía andina boliviana

En la urbe andina, en un polo se sitúa el cuerpo que denota mayor ausencia de modernidad y que está marcado por la espalda, emblema del aparapita (cargador) que suplanta medios de transporte en las ciudades, a las que llega provisional y temporalmente sin haber pasado por el proceso de humanización. Su presencia en las calles representa, pues, al *lari* o salvaje extrañado del espacio más ruralizado del territorio nacional, ajeno casi por completo a la racionalidad del mundo urbano, pero útil a su dinamismo comercial, justamente materializado por las mujeres indígenas antes descritas, unas con mayor éxito que otras. El aparapita es el portador del «desentendimiento» lumpemproletario y, en esa condición, es devaluado por su torpeza corporal, por su incapacidad para interactuar en los formatos políticos, sociales y culturales de la sociedad urbana y moderna a la que, sin embargo, su capacidad física no normalizada le es fundamental.¹¹



Aparapitas en la ciudad de La Paz
(fotografías de José Lavayen y Donato Fernández)

En el otro frente están los cuerpos emigrantes que, si bien son eminentemente manuales, están señalados por el éxito material de su ascenso social. Convertidos en el soporte de una nueva burguesía, de carácter comercial, reflejan su incorporación a la esfera económica de la dominación con una vestimenta compuesta por la pollera y la manta de costoso valor monetario; a estas se agrega el uso del sombrero «borsalino» sugiriendo, con el envoltorio del cuerpo de «alta sociedad», su capacidad para adquirir la segunda piel, ciertamente de origen feudal pero, en su caso, de gran lujo y ostentación.¹² Entre ellas el cuerpo, engrosado por el bienestar, señala también una marca de distinción social, convergiendo con la histórica representación de la burguesía europea emergente en el siglo XVI y de la cual, tardíamente, esta parece ser casi un espejo.¹³ Como aquella, la exhibición del poder económico se ritualiza en las festividades patronales, manifestación simbólica del espacio público emergente que rememora y contemporiza la cena anual del Príncipe, como el «lugar» donde informalmente se construye la dominación (Barragán 2004).¹⁴



Burguesía indígena de los Andes
(fotografías extraídas de *La Fiesta*, periódico social)

Los dientes de oro y las caderas anchas con la que ondulan un desafiante andar sitúan a estas mujeres, las «cholas», en la edificación de un nuevo sistema de exclusiones que involucra, como sujetos dominados, a mujeres de usanzas modernas.¹⁵ En relación con estas, una señal de la pobreza material es el vestido de tela parca, con todas las connotaciones que ello implica para la complejidad del orden social boliviano que también se reordena, según esta relación, entre mujeres que tienen éxito económico gracias a su trabajo manual y mujeres que están en un tren de empobrecimiento, a pesar de haber alcanzado grados importantes de educación.¹⁶

En ese marco, tiende a aclararse que la conversión del homo comunitas en homo urbanitas también pasa por el filtro de la objetividad económica del cálculo. Con esa base cuaja en la identidad burguesa emergente, de origen indígena, visos de sentimientos tanto pragmáticos como emocionales, sobre los que se configuran propuestas populistas que recogen la subjetividad del colonizado pero también su destreza en los intercambios mercantiles y la gestión de la pequeña empresa (Franco 1990).

INDIOS CON CABEZA

Ahora bien, el otro filtro de aquella conversión se arrima al sendero de un nuevo anclaje, esta vez, en aras del entendimiento como arma de defensa contra el desarraigo cultural con el que el homo comunitas, al llegar a la ciudad, elabora razonamientos ideológicos (Simmel 1998 [1903]). En estos casos, la educación parece activarse en una ruta contraria al extrañamiento, a fin de posibilitar la creación de un nuevo sentido del mundo, desde los sistemas abstractos instalados en la cabeza.

Concurren a este nuevo proceso los sujetos que salen del mundo comunitario con un atlas corporal dirigido por la racionalidad. Con ese mecanismo el cuerpo es movilizado hacia la otra escala de la humanización, emplazada en el conocimiento como articulador de nuevas formas de fe. A las mismas arriban los intelectuales indígenas, exponentes triunfantes de la movilidad social ilustrada y cuyo fruto es el individuo autorreflexivo, activado por la cultura de la «profesión» y de la «academia» que sustituye —en la modernidad— a los esquemas de titulación de la nobleza durante la feudalidad (Salazar y Barragán 2005).

Todo ello induce a establecer que, como la piel (es decir, la «segunda piel»), la cabeza también es un elemento corporal dotado de valor mercantil. La una señala la distinción del éxito económico y, la otra, la distinción del éxito cultural. En los dos, su sentido apunta a la humanización de aquel ser monstruoso y bestial que después del largo camino de la colonización, apunta a convertirse en gente. Si esto es así, la humanización en la modernidad es un valor que se adquiere en el mercado capitalista, bajo el entendido —además— de que humanizarse significa poseer los hábitos culturales de la burguesía, lo que en relación con los indígenas lleva implícita la idea del blanqueamiento. Un nuevo corolario de este proceso es la adquisición de la lengua nacional, el castellano, cuyo uso da indicios de esta nueva forma de emancipación alcanzada por el indígena que «ya sabe hablar», como sujeto activo de la vida económica, cultural y política moderna (Salazar M. 1995).

En alusión a ello, la llegada de un indígena, Víctor Hugo Cárdenas, a la Vicepresidencia de Bolivia hace algunos años era vista como la investidura del que llega alto porque «habla bien, sabe opinar, porque ha estudiado, porque es de cabeza» (Salazar 1998). Se sostenía, así, la admiración por un sujeto que, siendo de origen indígena, había logrado escalar en el escenario de las relaciones dominantes de la modernidad y se había dotado, además, del prestigio y mérito del ser intelectual y académico. Estos significantes se retratan en su fachada identitaria, señal de su exitosa desenvoltura burguesa que resume la formación de su singularidad personal, desinhibida, relajada, franca y abierta, con preponderancia del espíritu objetivo y racional sobre el subjetivo y emocional (Simmel 1998 [1903]).¹⁷



Víctor Hugo Cárdenas
(2003)

Asumiendo explícitamente estas condiciones, el ex vicepresidente, importante auspiciante (pasante) de fiestas religiosas y patronales, cambió su apellido Choquehuanca por el de Cárdenas, desindianizando su identidad. Esa actitud es clara también en relación con la capacidad de elección del sujeto moderno, liberado de todas las formas de obediencia hacia las identidades naturalizadas a las que fue sometido hasta ahora, como si hubiera estado inexorablemente atado a ellas. En otras palabras, fructifican en él sentimientos igualitaristas que, en el caso del ex vicepresidente, suponen una relación de «tú a tú» con las élites de la burguesía tradicional y el sistema político, lograda, además, por el carácter cosmopolita del aludido, frecuentemente solicitado como consultor por la cooperación internacional.

Pero el horizonte sigue siendo más complejo aún, por ejemplo en relación con el derecho a la autonominación, ya no en los términos planteados de la desindianización, sino de la indianización. En ese sentido, intelectuales calificados de indígenas sustituyen sus nombres y apellidos castellanos por «originarios», haciendo explícita su adhesión al mundo prehispánico. Ello no desmiente, sin embargo, la liberación de su subjetividad, en sentido individual y racional, asociada, además, al conocimiento y el costo de los formatos burocráticos que implica el cambiarse de nombre y apellido. Dicho esto, también resulta sugestivo el hecho de que la vestimenta de las mujeres indígenas adquiera otras connotaciones a las señaladas, observadas, por ejemplo, en aquellas que, habiendo logrado un estatus cultural expectable como licenciadas universitarias, adopten la pollera y la mantilla como señales resignificadas de la misma adhesión ideológica que se señaló anteriormente respecto de los nombres y apellidos.

Sin embargo, al mismo tiempo, no deja de ser inquietante el hecho de que estas mismas mujeres, al volver temporalmente a sus localidades agrarias, apelen al vestido de las «señoritas», paradoja que solo se explica al establecerse la vigencia de los sistemas de control social comunitario, según los cuales las mujeres que estudian no «deben» llevar pollera ni mantilla, porque «ya tienen cabeza». Si esto es así, parece ser que estas mujeres, intelectuales e indígenas, soportan todavía un grado limitado de emancipación individual, más aún cuando esta condición conlleva amargos complejos de inferioridad definidos socialmente por la persistencia de su ser u origen indio, más de los que pueden observarse en los hombres.

En todo caso, ello no supone sino un proceso que lleva implícita la extraordinaria recreación de «lo indio» en los Andes bolivianos, donde las interacciones sociales, enmarañadas en una modernidad no generalizada, responden a una profusa manipulación de signos y, por ende, de corporeidades que representan lo que cada entorno colectivo ha definido como propio y legítimo.¹⁸

PUEBLO DE HUMANOS

Como parte de los sistemas de conocimiento experto, en el horizonte de los intelectuales indígenas se han recreado nuevas formas o sistemas estandarizados de datar, es decir, de observar el tiempo al compás de su separación con el espacio. En ese camino, este desanclaje encalló en una nueva articulación o engranaje, al amparo de una reflexividad que, desde los sistemas abstractos, intenta aprehender el mundo bajo nuevas y coherentes estructuras de racionalidad. Dicho así, la reflexividad política se sumerge en la búsqueda de argumentos que intentan darle unidad y conexión a un nuevo proyecto de organización social, esta vez de fundamento étnico y autorreferencial que lleva implícita una apelación tardía a la nación como aspiración de la unificación burguesa, donde el uso reivindicativo de lo indio se interpone,

nuevamente, como la metáfora del «alma» colectiva, tanto como lo hiciera con el proyecto nacionalista del Estado de 1952, pero esta vez desde los propios indígenas.¹⁹

Sobre esa base, se reconstruyó la «memoria indígena» como una «nueva forma de datar» (Giddens 1994). Alrededor de esta se vienen articulando una serie de entretejidos arqueológicos, antropológicos, lingüísticos, políticos, geográficos, económicos y sociales sobre los cuales los intelectuales le dan forma a un proyecto étnico, arropado de elementos que ubican la pertenencia en los vínculos orgánicos «endógenos» y preestatales, fundamentados en la piel, la lengua y el territorio.²⁰

Con esa mira, la conquista más importante del proceso de personalización o autoobjetivación política tiene lugar en la autonominación colectiva del indígena que se enuncia ya no bajo la sombra estigmatizante del concepto bárbaro de «indio», sino a través de la forma enaltecida de las culturas locales prehispánicas. Concurren, así, un sinnúmero de voces que anuncian el retorno del pueblo de humanos, de la gente, de los seres que se yerguen o que posan los pies sobre la tierra, nociones que comparten todas las lenguas indígenas en relación con la cualidad de la civilización humana, sobre la base de la cual esta se autoidentificó en sus orígenes, dando el primer indicio de su propia conciencia diferenciadora de las demás especies.

En ese marco, las palabras jaqi (que dio origen al grupo aimara), mapuche, konti, yagán, ava, ayoreo y otras, proclaman a la humanidad en interacción complementada y recíproca con el entorno natural y cósmico; y, por ende, con su propia integridad corporal. Si esto es así, el devenir parece ser solo un legado del pasado que, además, a pesar de estar hoy retraído a los nacionalismos étnicos, anuncia el tiempo de la comunidad humana universal, fundada en las relaciones vivas del alma colectiva, donde todos los hombres y mujeres encuentran un lugar. Sugiere, pues, la configuración de un sentido cosmopolita del mundo, en la que se produce el reconocimiento y la confluencia de las diferencias no encarnadas ni corporeizadas, sino profundamente ambivalentes y enriquecidas mutuamente, pero atadas por la condición genérica de lo humano.

La devastación que trajo consigo la modernidad y el colonialismo tiene, contradictoriamente, una fuente de reconciliación en esta especie de «anticipación creativa», utopía asociada al imaginario del «no-ser-aún» (Bloch, citado por Löwy 2003), que se suma a la conciencia de sí, fruto del esforzado periplo de la individualidad con la que el mismo indígena tiende a lograr su emancipación y contribuir así a la construcción del porvenir. Paradójicamente, parece que solo así es posible el ejercicio de la diversidad. El desafío está en hacerlo desde aquella antigua corporeidad, en la que metafóricamente, tal como lo atestiguan los propios testimonios indígenas prehispánicos, la sabiduría estaba ubicada en el corazón, morada humana de la intuición y de la inteligencia, de la sensibilidad y del entendimiento (López Austin 1989).

REFERENCIAS

ANDERSON, Benedict 1991 Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

BARRAGÁN, Rossana 1992 «Entre polleras, lliqllas y ñañaacas. Los mestizos y la emergencia de la Tercera República» En S. Arze, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinaceli (comps.). Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico. La Paz: HISBOL/IFEA/SBH/ASUR.

----- 2004 «Desigualdades y jerarquías en las colectividades aymaras urbanas de la ciudad de La Paz». La Paz: CIDES-UMSA y Embajada Real de los Países Bajos [no publicado].

BARTRA, Roger 1992 El salvaje en el espejo. México, D. F.: Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, Ediciones ERA.

BAUDRILLARD, Jean 1991 Crítica de la economía política del signo. México, D. F.: Siglo XXI Editores.

CADENA, Marisol de la 1991 «"Las mujeres son más indias": Etnicidad y género en una comunidad del Cusco». Estudios y Debates. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

DEL VALLE DE SILES, María Eugenia 1997 Historia de la rebelión de Tupac Katari, 1780-1782. La Paz: Ediciones Don Bosco.

DUMONT, Louis 1987 Ensayos sobre el individualismo. Madrid: Alianza Universidad.

ELIADE, Mircea 1985 El mito del eterno retorno. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. México, D. F.: Origen/Planeta.

ELÍAS, Norbert 1989a El proceso de la civilización. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 1989b Sobre el tiempo. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

FRANCO, Carlos 1990 «Exploraciones en la otra modernidad. De la migración a la plebe urbana». En Enrique Urbano (comp.). Modernidad y utopía en los Andes. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

GELLNER, Ernest 1989 Naciones y nacionalismo. México: Alianza Editorial y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

GIDDENS, Anthony 1994 Consecuencias de la modernidad. Madrid: Alianza Universidad.

LAKOFF, George y Mark JOHNSON 1986 Metáforas de la vida cotidiana. Colección Teorema. Madrid: Ediciones Cátedra.

LE GOFF, Jaques 1992 «¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media». En Michel Feher y otros (eds.). Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte tercera. Madrid: Taurus.

LEITES, Edmundo 1990 La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna. Serie Historia de la Sexualidad. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo 1989 Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. México, D. F.: UNAM.

LÖWY, Michael 2003 «¿Marxismo y religión: opio de los pueblos?» Curso virtual sobre «La Teoría Marxista hoy. Problemas y Perspectivas». CLACSO, 2003.

McLUHAN, Marshall 1980 La comprensión de los medios. México, D. F.: Ediciones Diana.

MEDINACELI, Ximena 1989 Alterando la rutina. La Paz: CIDEM.

SALAZAR, Cecilia 1998 «Modernidad y metáforas del cuerpo: mujeres aymaras en La Paz». III Seminario Internacional Género y Subregión Andina. Cochabamba: Centro de Estudios Superiores de la Universidad Mayor de San Simón (CESU).

----- 1999 Mujeres alteñas. Espejismo y simulación en la modernidad. El Alto: Centro de Promoción de la Mujer «Gregoria Apaza».

SALAZAR, Cecilia y Rossana BARRAGÁN 2005 Acceso y permanencia de las niñas rurales en la escuela. Departamento de La Paz. La Paz: Viceministerio de Educación Inicial, Primaria y Secundaria y Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES).

SALAZAR M., Carlos 1995 3 ensayos disidentes: El fin de «lo indio». El tabú de la alfabetización bilingüe. Crítica a la Ley de Reforma Educativa. La Paz: Empresa Editora «Urquiza».

SCHMITT, Jean-Claude 1992 «La moral de los gestos». En Michel Feher y otros (eds.). Fragmentos para una historia del cuerpo humano, parte tercera. Madrid: Taurus.

SIMMEL, Georg 1998 [1903] «Las grandes urbes y la vida del espíritu». En El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura. Barcelona: Ediciones Península.

SQUICCIARINO, Nicola 1990 El vestido habla. Signo e Imagen. Madrid: Cátedra.
TODOROV, Tzvetan 1991 La conquista de América. El problema del otro. México, D. F.: Siglo XXI editores.

VEGA CENTENO, Imelda 1991 «¿La felicidad para Felicitas? Ser mujer en un campamento minero». Socialismo y Participación, n.º 53, CEDEP, Lima.

-
1. A partir de ello, se instauró la noción de que el cuerpo humano ideal está dividido en ocho partes iguales, cada una en relación con la medida de la cabeza.

2. Joseph Gumilla, misionero de la Compañía de Jesús, explorador de la región del Orinoco. Una de sus obras es *El Orinoco ilustrado. Historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes*, 1741.
3. En este esquema el hígado, que había jugado un papel importante en los modelos paganos, se desplazó hacia su degradación, como sede de los vicios y de las enfermedades, de la voluptuosidad y la concupiscencia del cuerpo (Le Goff 1992).
4. Durante las insurrecciones anticoloniales se advirtió que la conquista provisional del poder por parte de los indios iba asociada a la adopción del atavío español o, por el contrario, obligaba a las autoridades derrocadas a vestir el traje indígena, como señal de su humillación. La historia ha registrado también la vejación del cuerpo indígena derrotado, desmembrado, con elementos denigrantes sobre la cabeza y a través de la exposición pública de su desnudez (Del Valle 1997).
5. El uso de abundante tela para el vestido expresaba la distancia que las élites deseaban mantener con respecto a su entorno. En un proceso posterior, se fue imponiendo el vestido más discreto, como marca de la distinción de la burguesía.
6. Aquí está presente el concepto de «glosario del cuerpo» que utiliza Goffman, según el cual la corporalidad «habla» aunque el sujeto guarde silencio (Squicciarino 1990). Véase también a Jean Baudrillard (1991).
7. Esa es la diferencia entre «escuela de la vida» y «escuela para la vida». La una supone la indisolubilidad entre aprendizaje y el «discurrir de la existencia» (Gellner 1989), entendida en el marco del trabajo agrario y las «particularidades del contexto de presencia» (Giddens 1994). La otra, el extrañamiento de los sistemas de vida, por lo tanto la vigencia de mecanismos que distancian la producción del consumo (Simmel 1998 [1903]), pero alrededor de los cuales el sujeto habrá de adaptarse a través del método centralizado de reproducción, representado por la escuela y el maestro.
8. Dicen Lakoff y Johnson (1986) que la base física de las metáforas orientacionales son nuestros ojos: ellos miran en la dirección en que característicamente nos movemos, hacia delante.
9. Lo que incluía el uso del saco masculino, el consumo del cigarrillo en público y el cabello corto. A diferencia de ellas, las mujeres indígenas urbanas mantuvieron la trenza, la mantilla y la pollera de pliegues amplios, provenientes de la antigua sociedad cortesana europea.
10. En el tenor de Marisol de la Cadena (1991), los viejos serían «más indios».
11. Sin embargo, si el aparapita simboliza el desarraigo, lo hace más aún el o la indígena que mendiga en la ciudad.
12. En el caso de las mujeres de la burguesía indígena, la utilización de la seda en sus mantas y polleras «lo dice todo». Habrá que aclarar, además, que el uso del sombrero «borsalino» se generalizó desde la segunda década del siglo XX, cuando se produjo una importante importación del mismo sin éxito en su comercialización local. Las indígenas lo hicieron suyo desde entonces, pero con el correr de los años implicó también diferenciaciones en su acceso, según su calidad y costo.
13. Algunas intelectuales en Bolivia, en afán de mostrar su adhesión a la causa indígena, utilizan estas polleras y mantillas sin considerar las connotaciones y significados que le son inherentes, según observamos en este artículo.
14. La festividad del Señor del Gran Poder, que incluye una entrada folclórica por el centro de La Paz, es la más importante celebración de la burguesía indígena urbana en los Andes bolivianos.
15. Entre las indígenas, tener cadera ancha es el signo de que una puede utilizar polleras que, al tener infinitos pliegues, son más pesadas. Si esto es así, queda clara la asociación entre los cuerpos bien alimentados de la burguesía indígena, en este caso femenina, y su «segunda piel». Entre los hombres también lucen cuerpos gruesos, pero no se distinguen con tanta elocuencia vestimentas socialmente diferenciadas, a no ser con el uso del «terno».
16. O en su defecto, si son indígenas, polleras no de seda, sino de poliéster.
17. El ex vicepresidente Cárdenas también es «pasante» (auspiciante) de las fiestas patronales antes mencionadas, y miembro de una de sus comparsas folclóricas más prestigiosa, denominada «Los Fanáticos del Gran Poder».
18. Al respecto, habrá que recordar las controversias que trae consigo el hecho de que el primer presidente indígena de Bolivia, Evo Morales, no use terno en sus presentaciones oficiales. Sin duda, no solo se trata de una postura ideológica respecto de los condicionantes significativos del orden social moderno, sino también de su propia incomodidad en función de la relación signo/significado que se ha señalado anteriormente. En cambio, habrá que recordar también que cuando más de una treintena de diputados indígenas se posesionaron como representantes nacionales el año 2002, lo hicieron con vestimentas indígenas, ante la aclamación generalizada de la población, o también que en los últimos años se ha dado una clara muestra de apego a la identidad indígena desde la universidad, que ya ha institucionalizado una entrada folclórica en La Paz. Finalmente, como corolario, se destacan las desafiantes declaraciones del actual canciller boliviano David Choquehuanca contra los libros, como fuentes del «saber occidental» y diferentes, por lo tanto, a las del «saber indígena»; y, desde otro lado, la permanente alusión del

vicepresidente García Linera a su biblioteca de más de 20.000 libros, posesión que lo distingue del resto de los políticos, constantemente llamados por él «ignorantes».

19. Se llamó «Estado de 1952» a la versión local del Estado Social, atribuido de un enorme caudal de valoraciones nacionalistas en torno a lo boliviano, pero sustentado también por una relectura de la historia y la antropología vinculadas a lo indio, en tanto campesino.
20. El ex vicepresidente Cárdenas es uno de los ideólogos de esta postura y fundador del Movimiento Revolucionario Túpak Katari (MRTK). Este movimiento indígena, de carácter milenarista, se ha sostenido desde fines de los años setenta, pero con variantes de mayor o menor radicalidad en la esfera política boliviana, entre las que se incluye una facción del actual partido de gobierno, el Movimiento Al Socialismo (MAS). Su existencia trae a cuenta episodios de la lucha anticolonial, antes de la creación de la República boliviana.

Fuente: SALAZAR, Cecilia. Pueblo de humanos: metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia. *Anthropologica*. [online]. dic. 2006, vol.24, no.24 [citado 18 Marzo 2013], p.5-27. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92122006000100001&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0254-9212.