

Ponencia 2

Violencia e Interculturalidad:

Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy

por Silvia Rivera Cusicanqui

En esta exposición quisiera hacer una reflexión más bien de orden estructural, que permita evidenciar los cambios y las continuidades del discurso sobre y en torno a los indios (o indígenas, o aymaras, qhichwas, guananiés, chiquitanos... etc.). Es notable que en este discurso siempre se habla *entre* mestizo-criollos y no *con* ni *entre* los indios. El propio debate sobre las denominaciones resulta revelador de una exhuberancia discursiva sospechosa, que lejos de escuchar las voces de la gente, se nutre de autores extranjeros, en especial de aquellos que piensan que la cuestión indígena es asunto de minorías. Estos monólogos rara vez toman en cuenta las percepciones y visiones de estado y sociedad que han desarrollado las poblaciones indígenas de todos los confines del país, a través de sus prácticas colectivas y también de sus discursos. El hecho de que el debate se desarrolle en las ciudades, y usando al castellano como lengua franca de valor universal, resulta también sintomático de esta sordera de las elites hacia los intercambios lingüísticos y epistemológicos en y con otras lenguas. Todo ello es una advertencia para tomar distancia crítica frente a las tentaciones de interpretación mecanicista de la realidad boliviana inspiradas en el influyente trabajo de Jürgen Habermas (1980)¹.

La trayectoria de los discursos sobre el indio ha pasado de una etapa en la que se negaba de modo absoluto la existencia política y cultural de los indios y las indias, a una nueva fase, en que la noción de pueblos originarios, encasillados en treinta y seis mapas o territorios cerrados, parece a la vez superar el horizonte homogeneizador del Estado del 52 (con su núcleo ideológico, el paradigma NR)², y prolongar su misión mixtificadora. En los 1950, cuando se adoptó oficialmente la palabra "campesino" para encubrir al indio, se terminó negando incluso a los campesinos como clase, subsumiéndolos en la condición pequeño burguesa por ser pequeños propietarios, dueños de sus medios de producción. Esta ceguera tuvo grandes consecuencias en los debates de la izquierda universitaria en los años 1970 y 1980, que omiten por completo al indio o lo asimilan al estado del 52. En la universidad de entonces, copada por el discurso marxista y nominalista de la izquierda, la palabra de un pensador como Fausto Reynaga sonaba a herejía (ver, por ejemplo, Reynaga [1970]2001). La gente

¹. Es notorio, por ejemplo, el deslumbramiento de J. Antonio Mayorga ([1996] 2007) por el discurso de Goni como salida a la "crisis del NR", que el autor vislumbraba como un quiebre histórico, un caminar estable hacia la modernidad y la ciudadanía. Su optimismo se funda en creer que en Bolivia estaban ya dadas las condiciones para una acción comunicativa creadora de la intersubjetividad ciudadana, condición necesaria para la modernidad. El que Mayorga no reparara en que para hablar de comunidad de lengua habría que al menos hablar el mismo idioma le impidió vislumbrar los resquicios por donde hacía agua el proyecto del Gonismo, aún en la etapa reformista y multicultural de su primer gobierno. No sólo los discursos en lenguas nativas –ampliamente difundidos a través de la radio– también el lenguaje del cuerpo y de los símbolos en la insurgencia indígena habrían de socavar esta hegemonía por dentro y acosarla por fuera. El trabajo de Mayorga muestra las limitaciones de un pensamiento mimético y su implícita renuncia a la comprensión de la crisis de los discursos y la revuelta del tiempo histórico que caracterizan a la situación boliviana actual.

². Ver, Antezana 1980. El debate sobre el NR y su crisis ha cobrado renovada importancia en años recientes en Cochabamba. En el último número de la revista *Decursos*, de la Universidad Mayor de San Simón, se reedita el importante texto de Antezana, y se lo actualiza con una entrevista al autor y una serie de artículos polémicos sobre el tema del NR y su vigencia –u obsolescencia– actual.

acusaba de racistas a los indianistas, y el katarismo de Genaro Flores fue excluido de la Asamblea Popular por sus supuestos vínculos con el oficialismo del Gral. Torres. Todo ello denota un sentido común dominante impregnado de una cultura letrada, plagada de citas de autores canónicos, que relega a las comunidades a la condición de "costal de papas" o de sumisa retaguardia de la avanzada proletaria. La palabra legítima, aquella que autoriza a nombrar y a normar, permite ahora clasificar a este costal de papas en treinta y seis costales étnicos que paradójicamente, excluyen a las elites mestizas que los nombran. La importancia del movimiento katarista-indianista de los años 1970-1980, que destacó hace más de dos décadas (Rivera 1984), reside en que constituyó un nuevo campo ideológico, descentrado de la lectura estatal homogeneizadora, subvirtiendo la *pax* nacionalista y la hegemonía del nacionalismo revolucionario como esquema ideológico integrador, que por la vía de la nación o por la vía de la revolución condenaba a las poblaciones indígenas a un destino subordinado.

Los usos de los indios

El arco temporal que cubre el discurso sobre el indio desde el modelo mestizo e integrador propuesto por los ideólogos del MNR, hasta el multiculturalismo neoliberal de los años 1990, nos muestra con particular claridad la función ventrílocua de la palabra en la maquinaria de la dominación estatal de nuestros países. En Bolivia, puede verse con claridad esta suerte de travestismo de las elites, que parecen recoger de buen grado el desafío de la insurgencia indígena, pero que al cabo de un tiempo acaban expropiando y deformando sus demandas, hasta convertirlas en dispositivos de una nueva ingeniería estatal. En los años 1990, el multiculturalismo oficial, inspirado y aceitado por abundantes fondos de la cooperación internacional, permitió recrear la imagen del indio como un ornamento retórico del poder, que servía para legitimar el monopolio de la palabra legítima por parte de los mestizo-criollos, elites profesionales de la clase media que hacían de certificadores -y de financiadores- de las organizaciones indígenas de nuevo cuño (tal es el caso del ex ministro Ricardo Calla y del ex Subsecretario de Asuntos Indígenas, Generacionales y de Género, Ramiro Molina Riveros). Hoy en día la Asamblea Constituyente es escenario del mismo fenómeno: Raúl Prada, constituyente del MAS, habla a nombre de los indios, por los indios y en lugar de los indios. Estos ejemplos ilustran la validez del concepto de elites ventrílocuas -acuñado por Andrés Guerrero para el Ecuador del siglo XIX- y se muestra las continuidades más tenaces de las tecnologías de poder encarnadas en el estado boliviano desde la primera reforma liberal (ver Guerrero 1994 y 2000).

Alguna vez le planteé a Raúl Prada que ya no debería hablar de los indios, sino con los indios y en su idioma, porque el detalle está en la asimetría lingüística. Si el que se tiene que traducir para hacerse entender es el indígena, entonces nunca va a haber realmente un diálogo entre iguales. También debería el mestizo criollo traducirse al aymara o al qhichwa para los indios, o al menos tendría que existir en los foros públicos un servicio permanente de traducción simultánea. Hubo un amago de esto, antes del receso de la Asamblea Constituyente. Una constituyente del MAS se explayó largamente en la exposición de sus puntos de vista, y su colega de PODEMOS la hizo callar porque no hablaba bien el castellano. Ahí hubo una reacción de dignidad y la constituyente del MAS se pasó al qhichwa, y tuvieron que poner traducción simultánea para hacer posible el debate. Pero eso duró sólo unos días. No se volvió a hablar en qhichwa ni en ninguna otra lengua indígena en la Constituyente. Siempre son los indios los que tienen que auto-traducirse, y así se prolonga su situación de desventaja en el plano de la "acción comunicativa".

Otro de los efectos, quizás el más grave, que resulta de la usurpación y el travestismo, es la cosificación de la noción de lo indígena. Se han establecido treinta y seis pueblos originarios, cada uno con su territorio y sus fronteras, dibujadas en un mapa. De las cholas, de las birlochas, de los migrantes y de los colonizadores -que

cruzan permanentemente esas fronteras- no se dice una palabra. Esto supone una singular invisibilización del mundo mestizo, como si éste fuera sinónimo de universalidad. Pero se niega incluso a los mestizos y cholos/as discriminados/as, a aquellos que, habiendo pasado por un proceso de aculturación y mimetismo, inculcan la cultura dominante a sus hijos, les prohíben hablar la lengua madre, esperan evitar con ello la discriminación que ellos sufrieron de jóvenes y tratan de alejarlos por cualquier vía de su nexos con los antepasados. El auge del evangelismo, la acelerada aculturación lingüística y religiosa plantea un horizonte de modernidad, una ilusión de igualdad que resulta atractiva para mucha gente. Sin embargo esa gente sigue siendo discriminada, sea por su color de piel, por su *hexis* corporal, por su manejo del idioma, o por el estigma de la pobreza. Es en los espacios intersticiales de las ciudades y nuevos asentamientos rurales, donde se hace más evidente el racismo, la violencia y la comunicación intercultural fallida y abortada.

Por otra parte, la noción de etnicidad afincada en los territorios indígenas o en las TCO proviene también de una lectura esencialista, que coloca a los indios "allá lejos y hace tiempo", lo que el antropólogo holandés Johannes Fabian llamó la *no-coetaneidad* (Fabian 1983). Incluso la palabra *originario* sitúa a las sociedades indias en el origen, en un espacio anterior a la historia, un lugar estático y repetitivo en el que se reproducen sin cesar los "usos y costumbres" de la colectividad. Por su parte las elites se sienten dotadas para el cambio; se sienten contemporáneas, modernas, cosmopolitas; encarnan la sociabilidad y la comunicación ciudadanas. Mientras, las TCO, con sus proyectos de "etno" y "eco-turismo" convierten a los indios en proyección de los mitos de occidente y encubren los problemas más graves de violencia física y simbólica que se ejercen contra ellos en los diversos escenarios de su estar y habitar, en su cruce incesante de fronteras, en sus diásporas migratorias e itinerancias identitarias.

No niego que algunas -muy pocas- de las comunidades reconocidas como TCO son baluarte de una real autonomía civilizatoria indígena. Es el caso de los Ava de Tentayape, donde el reconocimiento estatal de su autonomía apuntala la continuidad y afirmación de prácticas descolonizadoras de larga data. Los Ava de Tentayape han rechazado el ingreso de escuelas, iglesias y proyectos de desarrollo a su comunidad. Han entronizado su propio sistema educativo y religioso. En este caso, el reconocimiento del territorio y la autonomía indígena construye una suerte de zona liberada, una zona de autonomía. Pero este parece ser un caso excepcional. La mayoría de comunidades y territorios étnicos han sido penetrados tempranamente por las instituciones estatales y han internalizado los valores y modelos culturales dominantes. La diáspora migratoria ha ensanchado horizontes cognoscitivos pero a la vez ha creado nuevas necesidades e insatisfacciones. La crisis agrícola y mercantil ha despoblado los ayllus y muchos de sus voceros y representantes ahora viven en las ciudades.

Otra de las consecuencias perversas de los mapas étnicos diseñados bajo el nuevo modelo de multiculturalismo estatal ha sido la conversión de mayorías con conciencia de mayorías, en mayorías minorizadas y empequeñecidas. El mismo despliegue gráfico del mapa oficial muestra la reducción del espacio que ocupan los pueblos aymara y qhichwa, a unos cuantos lunares o bolsones rurales dispersos. Ciudades como El Alto u Oruro no forman parte de su territorio. En la noción de "pueblos originarios" han quedado excluidas las poblaciones de dudosa "autenticidad". La condición de mayoría es la que permite a la sociedad indígena brindar su esquema interpretativo, su esquema de conocimiento y su posicionamiento político, como una posibilidad hegemónica que sea atractiva y que cuestione a los mestizos nuestra identidad. Para mí, lo más interesante políticamente del fenómeno de la insurgencia india, es que le plantea por primera vez al conjunto de la sociedad boliviana la posibilidad de indianizarse y de superar las visiones externas, esencialistas y

cosificadoras de lo étnico. No sé cómo representan los autores de estos mapas la composición étnica del resto de la población y el territorio, la que no está incluida en los bolsones territoriales indígenas. ¿Será que constituyen la trigésima séptima etnia? ¿En ella cabremos las birlochas, las cholos, los croatas, los japoneses y los mestizos? Yo creo que el esquema esencialista y compartimentado de la etnicidad forma parte de las estrategias de las elites para reproducir su poder, ya que en este universo fragmentado, sin duda alguna, quienes no están nombrados son los que mandan y ordenan la sociedad política. Así acallan y dominan a los indígenas al convertirse en sus asesores, intelectuales y voceros. También en sus mediadores, aquellos que habiendo trascendido una condición étnica particular, pueden articular el lenguaje universal de la ciudadanía. Todo ello equivale a desconocer la modernidad indígena y su condición de sujetos del quehacer estatal y político.

Desde mi punto de vista, el gran potencial de las rebeliones indígenas, a partir del ciclo rebelde de 1771-81 -con los liderazgos de Tomás Katari, Tupak Amaru y Tupaq Katari-, es que plantearon una sociedad para todos. Era una rebelión que buscaba la reversión del orden colonial en beneficio de todos. Pero los criollos, que no quisieron perder sus privilegios con una democracia étnica, terminaron abandonando la alianza. Eso pasó en Oruro, donde urbanos y rurales, indios y mestizo-criollos se alían contra los peninsulares, pero luego los criollos y españoles vuelven a unirse entre ellos para derrotar a los indios. Es por eso que Tupaq Katari descarta ese tipo de alianza de antemano, y radicaliza su lucha contra españoles, criollos y mestizos, quienes perecen juntos en los cercos de La Paz y de Sorata (Thomson 2007). Eduardo Leandro Nina Quispe, un pensador y líder aymara de los años 1930, planteaba la idea de una "renovación de Bolivia", que consistía en "vivir como hermanos" reconociendo la hegemonía cultural y el predominio demográfico indígena (Mamani 1991). Esa propuesta ya estuvo presente en 1771 en Caquiaviri, diez años antes de la gran rebelión de los Katari y Amaru. El libro de Sinclair Thomson (2007) nos revela que entre los años 1750 y 1771 hubo tres brotes rebeldes que plantean ya los ejes básicos de la liberación indígena más contemporánea. El primero es la descolonización religiosa, que se expresa en la rebelión de Ambaná de los años 1750. El segundo es la recuperación del control económico sobre el territorio, que se dio en Chulumani en 1771, uno de cuyos ejes fue luchar contra el monopolio comercial de la hoja de coca que ejercían los españoles. Finalmente, ese mismo año estalla la rebelión de Caquiaviri, donde los indios matan al corregidor y se ven sorprendidos por su propio triunfo. ¿Qué hacer con los españoles y vecinos residentes en el pueblo? Se ven ante la disyuntiva de la convivencia o el exterminio. Aquí ocurre algo interesante y es que finalmente los comunarios de Caquiaviri deciden convertir a los mestizos y criollos en un Machaq Ayllu, en un Ayllu nuevo, que sería un ayllu de menores de edad, o sea de aprendices de civilizados, entendiendo que ser civilizado es, evidentemente, ser indio. Si se ve todo esto desde lo que Yampara llama el "horizonte civilizatorio" indígena (Yampara 2001), el incivilizado es el criollo. Entonces el Machaq Ayllu de Caquiaviri tendría que reeducarse en la sociabilidad indígena y renunciar a sus privilegios mal habidos, dejando de ser *q'aras* para convertirse en gente. Hay sin duda aquí algo de violencia simbólica en este proceso: a los mestizo-criollos se les hace vestir ropa indígena; las mujeres deberán aprender a hilar y tejer, y los hombres a cultivar la tierra. Pero en este gesto yo veo más bien un fenómeno de descolonización profunda, que toca incluso la brecha entre trabajo manual y trabajo intelectual. La acción de Caquiaviri implica una valorización de la chacra como un mundo en el que se produce no sólo papas sino también filosofía, cultura y un orden social y político. En suma, el trabajo en las tierras de la comunidad es a la vez productor de alimento y de comunidad ciudadana. A esta dimensión cultural-civilizatoria podría aplicarse la idea de *poiesis*, que propone Waman Puma de Ayala [1621]1980. El cronista andino del siglo XVII destaca al sabio indígena como un "poeta y astrólogo" que "sabe del ruedo del sol

y de la luna, del eclipse y de las estaciones” y que por ello mismo sabe producir la comida. En esa definición del indio como autor de una *poiesis* material y espiritual, se encarna la reeducación del colonizador propuesta por los indios de Caquiaviri en 1771. En su efímera victoria, ellos lograron construir una sociedad descolonizada, en la que el mundo volvió sobre sus pies y la ética de las mayorías gobernó sobre la de las minorías.

La labor agropecuaria o silvicultural que desarrollan las sociedades indígenas no es por ello una cosa banal. Es el eje de una visión del mundo, de una forma de sociabilidad diferente y alternativa a la occidental. El desconocimiento de este fenómeno ha llevado a jerarquizar la labor intelectual por encima de la manual, a definir las labores femeninas como labores menores, que no alcanzan a ser productivas sino “meramente” reproductivas. Este aspecto del colonialismo interno incide en las relaciones de género de manera reduccionista, pues ve a las mujeres como madres, negando y eclipsando las actividades enormemente creativas del tejido, el pastoreo, la ritualidad, la astronomía y el canto: un conjunto de creaciones materiales y simbólicas que a la par que representan a la sociedad y a la naturaleza, las crean y recrean en su mutua e íntima relación. Las “capacitadoras” de los clubes de madres ven en cambio al tejido como extensión de lo doméstico y maternal. Se teje para abrigar a la prole, no para expresar una cosmovisión o una estética, mucho menos una lectura propia del mundo social. Se podría decir que los textos de sociología más completos que han producido las comunidades andinas de occidente son los tejidos de las mujeres, que plasman las maneras en que se constituye su universo y en que se ordena y organiza su espacio y su sociedad.

Pero los afanes clasificatorios de las elites mestizas pasan por alto la dimensión profundamente política de la actividad de las mujeres. Los varones mestizos, de clase media, incapaces de hablar una lengua indígena siquiera, tienen sin embargo el papel de “certificadores” de la condición indígena. Esta función se inscribe incluso en la Ley INRA, ya que una comunidad indígena sólo puede legalizar su demanda de TCO (Tierra Comunitaria de Origen) si es que un antropólogo certifica la condición auténticamente indígena de los solicitantes. Esto contradice incluso la estrategia de la autoidentificación, que se usó en el último censo, y que arrojó el sorprendente resultado de un 62% de bolivianos que se identifican con algún pueblo indígena de los Andes o la Amazonía. La preocupación de los sectores dominantes a lo largo de la historia ha sido nomás el hecho de que la población indígena era –y sigue siendo– mayoría. Y certificar indios se ha vuelto la mejor manera de transformarlos en minoría sumisa y leal a la nación que los oprime. Bolivia es uno de los países donde la elite criolla mestizo vive recurrentemente la pesadilla del asedio indio. Ello genera miedo, agresividad, pero también actitudes más sutiles, piruetas ideológicas destinadas a neutralizar y dismantelar la autonomía del pensamiento y de la acción colectiva indígena.

Además, la representación de los pueblos indígenas como universos homogéneos y estancos, reclusos en treinta y seis territorios, permite a las elites desligarse de toda responsabilidad sobre la violencia interétnica, que ocurre siempre en los espacios intersticiales. La violencia material y simbólica que ejercen los grupos racistas de Chuquisaca y Santa Cruz contra los indios –sean los de su propio departamento o los ajenos– es la evidencia más clara de que la territorialidad no hace sino exacerbar la violencia en los márgenes y en los intersticios del esquema étnico oficial. Además, ello permite a los sectores y clases dominantes mestizo –criollos, convertirse en una especie de aire que lo rodea todo, en el que flotan las etnias, aisladas y desconectadas. Desde la invisibilidad, el poderoso se dota de una mayor astucia y capacidad de ejercer la violencia simbólica, nombrando y clasificando indios con el fin de someterlos y empuqueñecerlos: convertirlos en meros ornamentos de los nuevos esquemas de dominación estatal.

Violencia fronteriza y violencia interna

Hemos visto hasta aquí dos tipos muy distintos de violencia colonial: la violencia fronteriza y la violencia interna. Un ejemplo de la primera son las incursiones de compañías madereras en las TCOs indígenas, las usurpaciones de tierras por ganaderos o productores de soya. El caso de la Laguna Corazón es paradigmático, ya que reproduce la violencia colonial vigente desde 1532 a través de la usurpación territorial y el sometimiento laboral. Un ejemplo de la segunda tiene relación con el ámbito doméstico. Por un lado, está la relación interétnica, cargada de violencia, entre los dueños de casa de elite y las sirvientas indígenas que incluso viven en esos hogares. Los niveles de invisibilidad y segregación de esa población trabajadora en las casas de clase media y alta, e incluso entre las elites aymaras de la ciudad, permiten cuotas de explotación extraordinaria, además de moldear una conciencia sumisa y alienada en las subordinadas. En este terreno, es notable –en el plano de la acción comunicativa– el caso de Inocencia Flores, la cholita mártir de Oruro. Inocencia Flores era una migrante de Carangas a la ciudad de Oruro, que a sus 17 años se empleó como sirvienta en casa de un patrón. Este la violó y asesinó a puñaladas, llegando a descuartizarla, hasta que fue encontrado el cuerpo y establecido el culto en el cementerio de esa ciudad. Desde los años 1980, en que ocurrió el asesinato, hasta hoy, la tumba de Inocencia en el cementerio de Oruro es uno de los sitios de culto más importantes de la región. Se pueden ver innumerables velas y flores, exvotos de creyentes agradecidos que vienen desde dentro y fuera de las fronteras del país. Imagínense cuánta gente se ha enterado y ha comentado sobre este caso de violencia interétnica y sexual. Se ha creado en torno al hecho una conciencia difundida sobre la existencia de un espacio de violencia doméstica que no es siquiera mencionado por la Ley. Si bien la Ley de la Trabajadora del Hogar establece derechos generales a la dignidad y al respeto, la ley sobre Violencia Intrafamiliar excluye, desde el título, a ese tipo específico de violencia doméstica que es el abuso y la sobreexplotación de la trabajadora del hogar. Incluso, el discurso sobre la violencia doméstica ha dado alimento al racismo de las elites, que presuponían la existencia de un mayor grado de violencia doméstica en las sociedades cholo-indígenas. Lo que ocurre es que el escándalo público suele ser un mecanismo de control de la violencia, lo que la hace más visible entre los sectores subalternos. En cambio entre las elites, la violencia se oculta, se esconde en el ámbito privado: la violencia física se maquilla y la violencia psicológica se esconde tras la gran infraestructura de psicólogos y consejeros familiares, que están prestos a mantener esos hogares en la apariencia de la equidad, en la parodia de la civilidad y la democracia.

En suma, podríamos sintetizar las insuficiencias del pensamiento reduccionista sobre la violencia en los siguientes puntos. a) Reducir la violencia doméstica tan sólo a los casos “intrafamiliares” induce a pasar por alto la violencia simbólica y física que se ejerce dentro del hogar pero fuera de los vínculos familiares –específicamente sobre las trabajadoras del hogar– facilitando así su ocultamiento y naturalización. b) Reducir la etnicidad a los compartimientos estancos de los mapas y limitarse a observar los patrones de violencia propios de cada etnia o pueblo indígena, equivale a ser incapaz de ver las fuentes de la violencia en las instituciones aculturadoras, en los intersticios entre los territorios étnicos y el Estado. Un caso al punto es la investigación de Andrew Canesa (2006) en una comunidad de Larecaja, en la que se muestra justamente el papel de la escuela y el servicio militar en la violencia conyugal. El servicio militar produce dos tipos de violencia: una violencia física, que se ejerce sobre el cuerpo de los conscriptos indígenas y rurales, y una violencia psicológica que mella su dignidad y su identidad, dejando secuelas más profundas y duraderas. Pero no todo es sufrimiento. La compensación que trae consigo el servicio militar es la democracia sexual del prostíbulo. Ello genera una forma de ciudadanía perversa, que se traduce en

la permanente frustración por su vida sexual y familiar en la comunidad. Canesa relaciona al prostíbulo con el servicio militar como los dos grandes mecanismos creadores de una ciudadanía de segunda clase, colonizada. Porque es a través del prostíbulo que el conscripto accede a mujeres de toda casta y color, aunque a cambio de dinero. Estos placeres compensatorios y efímeros les hacen volver a sus comunidades a despreciar a sus compañeras, a violentarse con sus hijos. Tanto el palo por ser indio en el cuartel, como la construcción de una masculinidad hegemónica a través del prostíbulo, se combinan para hacerle odiar su cuerpo, su familia, su condición cotidiana de subordinado. Volver del cuartel a un hogar monolingüe, a una familia soterrada y con dificultades de supervivencia, volver al desprecio del vecino de Sorata o a los gestos de superioridad del maestro altiplánico, representa una fuente constante de frustraciones. De modo que ese pequeño respiro fuera de los territorios étnicos, el hecho de haber salido de la comunidad hacia el mundo de la ciudadanía y hacia la universalidad de los derechos y obligaciones, convierte al varón de esa unidad doméstica en un resentido, que detesta a su familia y le tiene bronca a su propia comunidad, porque es como si tuviera conciencia de que ellas son un lastre para su aspiración a "civilizarse".

En esto consiste la introyección violenta de elementos machistas y etnocidas que se da en el cuartel. A largo plazo, con ello se trastoca profundamente las relaciones internas de la comunidad y la familia, se cambian las mentalidades y los imaginarios, se proyecta en los hijos la insatisfacción por su condición indígena. Por su parte, las mujeres incursionan a su modo en el mundo exterior. A través del trabajo doméstico y del comercio en ferias y ciudades, ellas elaboran sus propios itinerarios de tránsito más allá de las fronteras étnicas, hacia las grandes ciudades o circuitos transnacionales. Su potenciamiento económico no les dota, sin embargo, de mayor autonomía o poder de decisión en sus hogares. En el mismo estudio de Canesa se observa la paradoja de que las mujeres de esa comunidad producen muñecas "étnicas" para el mercado mundial con el apoyo de una ONG, pero ninguna de sus hijas juega con esas muñecas. Las niñas prefieren muñecas tipo Barbie, mientras sus mamás fabrican en tela muñecas indígenas, cholitas de tez oscura que se exportan al mercado mundial. El nexo con el mercado mundial, que es una señal de modernidad, no es sin embargo condición de ciudadanía, no permite que esas mujeres gocen de ningún estatus, a la par que proyecta en ellas modelos de femineidad, cada vez más alejados del mundo comunal. A su vez, la incursión de los hombres al cuartel les brinda una ciudadanía de segunda y los vuelve patrones de la casa, renegados de su identidad y de su comunidad. Hablar de violencia de género sin tocar estos escenarios intersticiales que son los que vinculan a las sociedades indígenas con el conjunto de la sociedad, es una forma de ceguera y de simplificación. Hablar de violencia doméstica – a menudo entre la patrona y la empleada, es decir, entre mujeres- sin reparar en las formas sutiles y abiertas de violencia que surgen en los hogares a raíz de diferencias en la cadena colonial de jerarquías culturales, viene a ser una grave omisión en las leyes que hemos mencionado.

Como ya lo hemos dicho, el hecho de considerar a esas treinta y seis etnias territorializadas y circunscritas, como estancadas en un pasado premercantil remoto, conduce a negarles su condición de coetáneas, su condición de sujetos, actores y partícipes en las demandas y desafíos de la modernidad. Un grave error es el afinar la modernidad tan sólo en las elites mestizo-criollas dominantes, ya que hay pruebas de larga data de la participación indígena en los mercados. La modernidad de la sociedad indígena en cada momento de la historia se hizo patente desde el siglo XVI, cuando se conforma el gran mercado interno colonial centrado en la boyante ciudad minera de Potosí, cuya "capacidad de arrastre regional e interregional de mercancías" –el concepto es de Assadourian (1986)-integraba a través de una densa red de rutas al oriente con el occidente, a la costa con la sierra y el altiplano. En un estudio sobre la

temprana colonia, Luis Miguel Glave (1989) ha mostrado el papel de la coca y de la plata en la articulación mercantil de vastas regiones virreinales. La coca, mercancía indígena por excelencia, sirvió de equivalente general y de complemento al salario minero, instalando el uso instrumental de la hoja y alejándolo de sus raíces rituales. Sin embargo, la modernidad del mercado interno potosino no dejaba de tener un tinte étnico. Comunidades enteras se vincularon al mercado especializándose en algún producto o servicio, y manteniendo sus vínculos con la economía del trueque y la verticalidad ecológica. Ello demuestra que la modernidad más orgánica y duradera, la modernidad más "nuestra" fundada en la universalidad de los intercambios mercantiles, fue la modernidad indígena, que desde el siglo dieciséis creó formas inéditas de ciudadanía, formas de etnicidad transfronteriza, mecanismos de transculturación enriquecedores y sincréticos (cfr. Chatterjee 1997).

Es evidente que esas formas de mercantilización comunal eran más modernas que los emprendimientos exportadores y rentistas de la oligarquía. Los indios no tenían el lastre de relaciones señoriales, y es justamente la pervivencia de relaciones señoriales lo que mejor revela cuán ficticia resulta ser la modernidad mestizo-criolla, hecha de poses y palabras impostadas. La miopía de las ciencias sociales permite entronizar la dicotomía tradición modernidad inspirada en la antropología norteamericana, en tanto que una lectura inspirada en la historiografía nos permite descubrir esos espacios inéditos de modernidad étnica, y la ubicua presencia de las mujeres en los trajines y mercados coloniales. Qué raro les ha debido parecer a los españoles ver mujeres en los tambos vendiendo y comprando. Lo que indican las fuentes es que les resultó tan extraña esa presencia femenina, que sólo se les pudo ocurrir que vendían sus cuerpos, por que miraban a través del lente interpretativo español y europeo, para el cual la presencia pública de mujeres solas era señal de prostitución. Hay pocas fuentes que rescatan la dinámica mercantil femenina, pero la investigación histórica de Pauline Numhausen hace muy buen uso de ellas. En *Mujeres indias y señores de la coca* desentraña las muchas modalidades de nexo con el mercado, desde posiciones subordinadas a formas de acumulación autónomas, que desarrollaron las mujeres del Gato (castellanización de *qhatu*) y su papel fundamental en los intercambios de la plata y la coca. La compatibilidad de las mujeres con el mercado puede entenderse mejor si atendemos a los papeles rituales de las mujeres, como lo hace Joseph Bastien (1996). Este antropólogo norteamericano llama a las mujeres del ayllu Qäta de Charazani las *ritualistas de los márgenes*, mostrando que los varones se especializan en los rituales propiciatorios localizados en el centro civilizado de la comunidad (rituales a las chacras, casas y todos los espacios culturales), en tanto que las mujeres se especializan en los ritos de los márgenes: en los ríos o en las alturas de pastoreo, en aquellos espacios de frontera entre cultura y naturaleza, donde la comunidad entra en contacto con fuerzas externas y desconocidas. Allí las mujeres operan –como en sus tejidos y canciones– una domesticación de lo salvaje (ver Arnold et al. 1992)

Este proceso de conexión con el exterior que ritualmente ejercen las mujeres, es perfectamente compatible con su predominio en el comercio. El comercio es el nexo de la comunidad con el mundo, entonces la colocación de las mujeres en la estructura de la sociedad indígena les otorga el poder de mediar con el exterior y de mediar con esas fuerzas desconocidas y caóticas de la fertilidad, de lo silvestre y del mercado. Por eso es comprensible la capacidad femenina de integrarse al mercado potosino y a los circuitos del trajín colonial. Históricamente tenemos esta presencia femenina en los mercados, que va a marcar muchos elementos que diferencian a la sociedad boliviana de sus vecinas. Bolivia se parece más a las sociedades africanas. El sólo hecho de ver tantas mujeres en las calles, ver la dinámica mercantil que ellas manejan y su contacto con el dinero, nos está hablando de una modernidad indígena de larga data, cuyo uso del dinero es ciertamente diferente al que propone la "ética protestante y el espíritu

del capitalismo" (Weber [1922]1969), como lo ha mostrado un reciente trabajo de María Teresa Vargas (2007).

No obstante, la presencia de las mujeres en el mercado resulta teniendo un costo muy alto, y ese es el problema. Los hombres han pasado mucho más por el filtro aculturador de la escuela y el cuartel, o sea los dos instrumentos de la violenta pedagogía ciudadana que impone el estado logocéntrico y autoritario en la mente y el cuerpo de los varones indígenas. Esta contradicción la analiza Lucila Criales en su trabajo sobre las mujeres migrantes de Caquiaviri, que producen mantas de vicuña y sustentan los mayores gastos del hogar, en tanto que los varones gozan de empleos estatales mal remunerados, que cubren una parte muy pequeña del presupuesto doméstico (Criales 1994). Evidentemente, en estos hogares la jefatura es femenina, aunque esto no lo revelen las estadísticas. Sin embargo, la condición india o chola de las mujeres avergüenza a los varones en los espacios públicos. Cuando hay que hacer presencia en espacios públicos urbanos, como el colegio o las oficinas del estado, los varones relegan a las mujeres. Ellas mismas se autoexcluyen de esos espacios para no avergonzar a sus hijos. Pero la otra cara se da en la fiesta rural, cuando retornan periódicamente a sus pueblos de origen para bailar en honor a su santo patrón. Allí las mujeres despliegan su prestigio y generosidad pagando bandas, ofreciendo cerveza, vistiendo a sus cónyuges con la mejor ropa de morenada para lucir sus éxitos urbanos (Criales 1994). Es una suerte de compensación por el silencio y el ostracismo que viven en la ciudad, a pesar de sus altos niveles de ganancia con el lucrativo oficio de tejer y vender mantas de vicuña.

La política de las mujeres

Una implicación política de lo anterior tiene que ver con el deterioro persistente de la democracia en el interior de organizaciones como los sindicatos, juntas vecinales y asociaciones gremiales. Parte de toda la herencia de la lucha anticolonial ha sido la hipocresía y la doble moral. Cuando hay una situación gravemente desigual, el oprimido no puede enfrentarse abiertamente al opresor, entonces adopta un discurso sumiso y solapado, y urde la resistencia por detrás. El doble discurso, la mentira, la aceptación aparente y la conspiración solapada han permitido resistir la disciplina de la hacienda y la presión tributaria del estado, y han hecho florecer la economía informal, el contrabando y la piratería. Pero también esa permanente violación de las normas, esa tenaz resistencia antifiscal se ha convertido en un arma de doble que se ha volcado contra sus propios actores. Hay un grave proceso de deterioro de la democracia en los sindicatos, asociaciones y juntas, porque resulta que hay un discurso formal hacia afuera, en público, en asamblea, un discurso principista y retórico, que alude siempre al bien común y al deber ser del sindicato. Pero donde verdaderamente se definen las cosas es en los "amarres" electorales y clientelares. El escenario de los amarres es el bar, y es un mundo estrictamente masculino, en el que están dadas todas las condiciones para excluir o instrumentalizar a las mujeres. La mujer que resbala en eso va a perder totalmente su prestigio, va a entrar en un escenario masculino y alcohólico, va a ser sometida a acoso sexual o va a ser parte de los "amarres" de clientela. Y con ello, va a perder completamente legitimidad para la representación pública de las mujeres.

Eso explica por qué el machismo de los sindicatos se reproduce con tanta facilidad. Es muy difícil para las mujeres entrar en el ámbito masculino de las farras o los amarres prebendales; allí se ejerce sobre ellas una enorme violencia simbólica. Si las mujeres tienen que pasar por la cama del dirigente para tener un espacio de poder, imagínense que terrible, que brutal el mecanismo de violencia simbólica que está detrás y la falta absoluta de democracia que hay en ese esquema. Este es un escenario de violencia que resulta directamente del fenómeno de la aculturación y la colonización de las instituciones y organizaciones indígenas y populares. Es un escenario intersticial, más allá de las fronteras de los treinta y seis mapas étnicos oficiales. En ellos no caben

los gremios, las juntas vecinales, las zonas de colonización, los escenarios interétnicos de la ciudad o la comunidad religiosa. Este es otro tipo de violencia del que se desentenden las leyes: la violencia interna e internalizada, la violencia doméstica producto del esquema invasor instalado en las conciencias de los invadidos. El "enemigo interior" (Nandy 1993) que ha sido introyectado y que reproduce los esquemas de valoración hegemónicos en la subjetividad de los subalternos.

Es evidente la brecha que hay entre los discursos y las prácticas sindicales o gremiales. En el discurso se dicen palabras muy bonitas, se habla de conocer las leyes y se inculca una cultura letrada y del debate. ¿Pero de qué sirven las leyes si no se puede hacer la otra política, la de los amarres y componendas? ¿Qué posibilidad tienen las mujeres de entrar en esa lógica de los amarres, y qué implicaciones tiene esto para la democracia? ¿Qué posibilidad tienen para hacer frente a esa política corrupta e intransparente, para imponer una ética y una lógica más fuerte, que permita valorizar sus saberes, practicar sus modos propios de debate y resolución de conflictos?. La práctica del *akhulli*, por ejemplo, tiene que ver con la transparencia, con el *qhananchawi*, o sea con el clarificar las cosas, con el hacer claridad a través del diálogo. Estas formas de conversación ritualizada están al margen de la política oficial, de la vida cotidiana de los sindicatos, y aún no vislumbro los puentes entre ambas esferas. Pero en los momentos de rebelión indígena y popular (como entre el 2000 y el 2005), esta ética y esta política resurgen y organizan las rabias, dotan de sentidos morales al poder insurgente de las comunidades y barrios sublevados.

Indianizar el país

Todo lo anterior apunta a algunas consecuencias prácticas del trabajo sobre violencia e interculturalidad, en especial para las instituciones de desarrollo y aquellas que trabajan con mujeres. Para abordar la violencia doméstica habría que trabajar con los varones, no sólo porque el problema son ellos, sino también porque el trabajo con mujeres suele crear una doble vida, un mundo de libertad aparente, hecho de cursillos, talleres y debates, en contraste con el silencio y la violencia que se viven en el hogar, donde se tienen nuevamente que callar, someter, subordinar. Una posible salida a este dilema es romper con esta compartimentación étnica y de género. Lo propio sucede con las organizaciones indígenas, donde las agendas externas auspician conductas impostadas, lecturas de lo indígena como asunto de minorías y como adorno multicultural del neoliberalismo. Hay que enfatizar que Bolivia es una excepción absoluta en América, por la condición de mayoría que tiene la población indígena. Todas las propuestas de reforma multicultural del estado parten de modelos para minorías. No hay un modelo de estado o de organización política que contemple una mayoría demográfica y una hegemonía cultural indígena. Salvo en el África donde las minorías blancas han sido expulsadas de muchos países, no se ha intentado crear modelos interculturales en los que las mayorías secularmente oprimidas se hacen cargo del gobierno y de las reformas estatales. Desde mi punto de vista, en una situación como la boliviana, debería apuntarse hacia la indianización del conjunto de la sociedad.

Pongamos por caso la llamada justicia comunitaria. Lo fundamental de una reforma en la justicia boliviana, es que la ley no esté del lado de quién paga más. Si comparamos la justicia indígena con la justicia oficial, vemos que su fundamento no es quién puede pagar al juez, sino quién tiene razón, y cómo resarcir el daño, cómo lograr un arrepentimiento del infractor –incluso con fuertes presiones psicológicas y rituales- y sobre todo, cómo reintegrar al arrepentido a la vida de la sociedad. Estos elementos son tan interesantes, que la justicia boliviana en su conjunto podría inspirarse en ellos, y sería una mejor justicia, una que no busque el castigo del culpable, sino su arrepentimiento, su reinserción, el reparar el daño cometido, devolver lo robado y reconciliarse con la comunidad. ¿Por qué entonces no puede indianizarse la justicia boliviana? ¿Por qué no podemos hacer una sola justicia, basada en los

principios indígenas, que se ajustan mejor a las condiciones de nuestra sociedad? ¿Por qué tenemos que aferrarnos a un sistema impostado, falaz y tramposo? ¿A título de qué vamos a creer que perderlo será perder gran cosa? Cuando en realidad, si pudiéramos reinventar el país sobre la base de un modelo indígena sería mucho mejor.

Por ello es que comencé esta presentación criticando el carácter reduccionista de las reservas o territorios indígenas, y una vez desarrollado el argumento, creo que se puede concluir que el mapa étnico oficial no es sino una reactivación del colonialismo interno, que ha permitido a las elites mestizo-criollas escamotear las luchas indígenas y reciclarse en su control sobre el aparato del estado. Ahora son ellos los asesores, los consejeros, los nuevos operadores de políticas públicas, los certificadores de la indianidad. Porque hoy en día son las elites y las oligarquías regionales las que hablan de originarios y de reformas multiculturales. El discurso de la indianidad ha sido totalmente expropiado y manoseado, y así de paso se hace la vista gorda a los nuevos escenarios transculturales del mundo moderno. Actualmente yo creo que la mayoría de indios e indias reales ya no viven en un solo espacio, son migrantes itinerantes, que tienen propiedad en El Alto, en Buenos Aires y en su comunidad, es gente que transita por rutas de larga distancia y que cruza múltiples fronteras, sin por ello perder su condición de despreciados, ni su potencial como portadores de formas alternas de modernidad y de comunidad. Pero para ellos no hay lugar en la política indígena oficial, y podríamos decir que el gobierno de Evo Morales no ha alterado estas visiones, que combinan muy bien con la lógica liberal de "un ciudadano, un voto", impuesta por el Vicepresidente en la convocatoria a la Asamblea Constituyente.

En términos de la política de las organizaciones indígenas, mientras éstas no asuman su propia diáspora como portadora de derechos y demandas al estado, mientras no peleen por los derechos de las trabajadoras del hogar, por sus migrantes temporales, sus conscriptos y estudiantes universitarios, no creo que podamos verdaderamente replantear los dilemas de la violencia y la interculturalidad. Y si vamos más lejos, quizás recién entonces podremos replantear los problemas de género que verdaderamente interesan, aquellos que ocurren en los intersticios, en los márgenes, en los espacios migratorios, en los espacios multiculturales. No es nada raro que sea justamente la zona de colonización de Alto Beni, la que le permitió despertar la conciencia a Luciano Tapia, como lo cuenta en su autobiografía (1992). Habiendo sido minero, comunario y colonizador, es en este último espacio interétnico donde encuentra una explicación de su realidad, que se afinca en su identidad como indio. No es precisamente en su ayllu o en las fronteras de su grupo étnico que Tapia descubre su condición cultural y política y la proyecta a la lucha electoral. Yo diría que muchos de los dirigentes indianistas han tomado conciencia de su proyecto político a través del paso por el cuartel, por la universidad, o por los sindicatos de colonizadores. Es ahí donde han podido comprobar que la igualdad ciudadana era una falacia, y que había discriminación. Habría que entender esos escenarios interculturales como aquellos en los que hay más trabajo por hacer, si de democracia étnica y de violencia se trata.

Para mí la etnicidad como mapa es una lectura masculina, en tanto que la etnicidad desde el punto de vista de las mujeres, podría compararse más bien con un tejido, por su naturaleza intercultural. En el tejido las mujeres incorporan lo ajeno para domesticarlo, para suavizarlo, y éste es el acto femenino por excelencia. Esto está detrás de las relaciones mercantiles y de las mediaciones con el mundo externo. Yo creo que esto plantea ciertos dilemas en torno a la temática de la violencia. La pretensión de esta ponencia ha sido básicamente superar el nivel meramente esencialista y estático de interpretación de la cuestión indígena y hacernos cargos de una realidad que es mucho más compleja, que rebasa las fronteras y que plantea muchos desafíos. Muchas de las cosas más serias que se han hecho a este nivel se han hecho fuera de los mapas étnicos y se han hecho en los escenarios urbanos, en las

zonas de colonización como el Chapare o Alto Beni. No es una casualidad que justamente esas formas de plantear la etnicidad como parte de un proyecto político más amplio, e incluso la posibilidad de un presidente indígena, han salido del Chapare y no de los ayllus del altiplano. Nótese que el Chapare no figura entre los treinta y seis mapas étnicos del multiculturalismo oficial.

Bibliografía citada

- Antezana, Luis H.
1980 "Sistema y proceso ideológicos en Bolivia", en René Zavaleta (comp.) *Bolivia hoy*. México, Siglo XXI.
- Arnold, Denise, Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita
1992 *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz, HISBOL-ILCA.
- Assadourian, Carlos Sempat
1986 "La producción de la mercancía dinero y la formación del mercado interno colonial", en Enrique Florescano (comp.) *Historia económica de México y América Latina*. México,
- Bastien, Joseph
1996 *La montaña del cóndor: metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz, HISBOL.
- Canesa, Andrew
2006 *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*. La Paz, Mamahuaco.
- Criales Burgos, Lucila
1994 *Mujer y conflictos socioculturales. El caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz*. La Paz, Aruwiyiri.
- Chatterjee, Partha
1997 *Our modernity*. Amsterdam-Dakar, SEPHIS-CODESRIA.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the other. How anthropology makes its object*. Nueva York, Columbia University Press.
- Glave, Luis Miguel
1989 *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- Guerrero, Andrés
1994 "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX", en Blanca Muratorio (comp.) *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito, FLACSO.
2000 "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura", en Guerrero (comp.) *Etnicidades*. Quito, FLACSO-ILDIS.
- Habermas, Jürgen
1980 *Teoría de la acción comunicativa*. Tomos I y II. Madrid, Taurus.
- Mamani Condori, Carlos.
1991 *Taraq 1866-1935. Masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz, Aruwiyiri.
- Mayorga, José Antonio
[1996]2007 *Gonismo. Discurso y poder*. Cochabamba, UMSS-Asdi/SAREC - Plural.
- Nandy, Ashis

- 1989 *The intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism.* Oxford. Oxford University Press.
- Numhauser Paulina
2005 *Mujeres indias y señores de la coca. Potosí y Cuzco en el siglo XVI.* Madrid, Cátedra.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
1984 *"Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980.* La Paz, HISBOL-CSUTCB.
- Reynaga, Fausto
[1970]2001 *La revolución india.* La Paz, Edición del autor.
- Tapia, Luciano (Lusiku Qhispi Mamani)
1992 *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara.* La Paz,
- Thomson, Sinclair
2007 *Cuando sólo gobernasen los indios. Política aymara en la era de la insurgencia.* La Paz, Aruwiyiri-Muela del Diablo.
- Vargas, María Teresa
2007 *Mitos y ritos. Usos del dinero entre migrantes exitosos de La Paz.* Tesis de Licenciatura inédita. Carrera de Sociología, UMSA, La Paz.
- Wamán Puma (Guamán Poma de Ayala, Felipe)
[1612]1980 *El primer nueva coronica y buen gobierno.* México, Siglo XXI.
- Weber, Max
2002 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Madrid, Alianza Editorial.
- Yampara, Simón
2001 *El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande.* La Paz, CADA.
- 2004 "¿Desarrollo/progreso o suma tamaña de los ayllus andinos", en Varios autores, *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas.* La Paz, GTZ-Goethe Institut-PIEB.