

Violencias (re) encubiertas en Bolivia

SILVIA RIVERA
CUSICANQUI



Violencias (re) encubiertas en Bolivia

SILVIA RIVERA
CUSICANQUI



Editorial
PIEDRA ROTA

Es propiedad del autor.
Derechos reservados de acuerdo
al D. L. No. 4-1-325-11

Primera edición diciembre 2010

Diagramación: Sergio Julio Caro Miranda
Diseño e impresión:
WA-GUI Tel/Fax: 2204517
La Paz - Bolivia

ÍNDICE

Claroscuro andino: Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui <i>Sinclair Thomson</i>	7
Reflexiones en torno a la presente edición	25
VIOLENCIAS ENCUBIERTAS EN BOLIVIA	
Introducción	
<i>Los temas seleccionados y su pertinencia</i>	33
Pachakuti:	
<i>Los horizontes históricos del colonialismo interno</i>	39
Mestizaje colonial andino:	
<i>Una hipótesis de trabajo</i>	64
En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino	111
Democracia liberal y democracia del ayllu: El caso del norte de Potosí, Bolivia	133
Mujeres y estructuras de poder en los Andes: De la etnohistoria a la política	175

La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia	199
Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento	221
Noticia bibliográfica	235

CLAROSCURO ANDINO: NUBARRONES Y DESTELLOS EN LA OBRA DE SILVIA RIVERA CUSICANQUI

I. EL TIEMPO DEL ASCO

El año es 1989, en plena campaña presidencial. En la televisión, se escuchan las palabras de Jaime Paz Zamora, jefe del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, refiriéndose a su futuro aliado Gen. Hugo Bánzer Suárez de Acción Democrática Nacionalista: “Todo esto tiene que ver con la democracia. Los que nos hemos hecho, nos hemos formado en la lucha por la democracia, tenemos hoy durante la democracia que tener una gran paciencia democrática, de tener que compartir una misma mesa con los que nos persiguieron, nos encarcelaron, nos exiliaron, que eso forma parte de las reglas de juego que aceptamos hoy día”.

Mientras el ex revolucionario le daba la mano al ex dictador en el plano nacional, Mauricio, quien fue preso político durante la dictadura, vaga por la ciudad de noche poniendo graffiti de amor sobre la propaganda política pintada en las paredes por las brigadas partidarias. Sus amigos lo encuentran enfermo y jodido. Una amiga explica: “Lo que pasa es que está enfermo de asco”¹.

II.

Este libro reúne seis ensayos de Silvia Rivera Cusicanqui escritos entre los años 1990 y 1999 fueron publicados de manera dispersa y tuvieron impactos

1 La descripción es de la película “Sonia Lima te quiero” de Fernando Vargas, 1989. El director se acuerda de una reunión sostenida con Silvia Rivera después de que saliera la película en que ella reconocía su afinidad con el sentimiento del protagonista. Correspondencia personal, 22 octubre 2010.

diversos en su momento. Pero al reunirlos podemos apreciar más la coherencia y desarrollo del pensamiento de Silvia en un período histórico clave.

Silvia no es una pensadora con una inquietud única ni una perspectiva fija. Su producción ha ido creciendo con el tiempo, introduciendo nuevos elementos, ocupando nuevos espacios intelectuales muy variados. De la generación intelectual que surgió en el escenario público boliviano después de la muerte de René Zavaleta Mercado, ella ha sido quizás la figura más importante, no por su peso político o institucional, sino por su creatividad, su lucidez crítica y su confrontación vital, a veces desgarradora, con el mismo proceso histórico.

A mi modo de ver, su obra está marcada por un fuerte contraste, como el claroscuro que suele ocurrir en los cielos andinos. En ella se encuentran, aunque no se resuelven, dos aspectos: uno de lucha y esperanza social, y otro de dominación y encubrimiento social. Los ensayos en este libro reflejan sobre todo el aspecto ensombrecido. Pero para entenderlo, es preciso ver las sombras en relación con la luz, y en relación con las condiciones históricopolíticas que regían cuando ella escribía. Por ello, empecemos con un breve acápite sobre el período entre 1979 y 2000 en Bolivia.

III. DESTELLOS

En 1973, el Manifiesto de Tiwanaku proclamó el comienzo de un “poderoso movimiento autónomo campesino”. El año siguiente el Pacto Militar-Campesino, heredero de las relaciones clientelares montadas a partir de la reforma agraria de 1953, empezó a desplomarse con la Masacre del Valle cometida por la dictadura del General Hugo Bánzer. Este sindicalismo agrario nuevo, bajo la conducción de Genaro Flores, izó la bandera multicolor de la wiphala y revindicó la identidad de ser herederos de Tupaj Katari, líder de la guerra de las comunidades aymaras de La Paz en 1781. Su programa “katarista” lanzó un desafío hacia la doble explotación capitalista y colonial de los trabajadores agrarios y urbanos y el pueblo boliviano en su conjunto. En 1979, La Paz experimentó un levantamiento y cerco campesino que parecía reconstituir la lucha de dos siglos antes, y la alianza campesina-obrera fue clave en derrocar al dictador Cnl. Alberto Natusch Busch. A pesar de la feroz represión militar del Gral. Luís García Meza y sus secuaces, la Central Obrera Boliviana, la Con-

federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), y otros sectores progresistas lograron cerrar la larga etapa autoritaria en el país e inaugurar la democracia contemporánea en 1982.

Fue en este trance esperanzador, con el surgimiento de un nuevo sujeto político con un proyecto histórico que prometía transformar el país desde sus raíces, que Silvia escribió su magnífico estudio “*Oprimidos pero no vencidos*”. *Luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980* (HISBOL-CSUTCB, 1984). El trabajo sintetiza casi un siglo de iniciativas políticas campesinas en el altiplano y los valles, rescatando muchos esfuerzos poco conocidos hasta entonces pero que anticiparon aquellos de la CSUTCB y el movimiento katarista en el presente. Al mismo tiempo, introduce la idea de múltiples planos dentro de la conciencia histórica del campesinado. Las fuerzas aymaras del altiplano sostenían un horizonte de memoria larga que les vinculaba con la insurrección de Tupaj Katari a fines del s. XVIII. En el campesinado quechua-hablante y mestizo de los valles, primaba el horizonte de memoria más corta asociado con la revolución nacional y la reforma agraria de mediados del s. XX. El libro relata una historia de autodeterminación del campesinado y del movimiento popular en su conjunto, por las alianzas entre organizaciones campesinas y obreras, y plantea la posibilidad de un profundo giro descolonizador y de transformación nacional.

IV. OSCURIDADES

La apertura democrática de principios de la década de 1980 se fue cerrando con la crisis del gobierno de la Unidad Democrática Popular, la hiperinflación doméstica y la caída del mercado internacional para el estaño. En 1985, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) decretó sus medidas de choque para cortar el proceso inflacionario y para descabezar la oposición sindical. Sobre la derrota histórica del movimiento obrero, se fue armando un nuevo proyecto de dominación neoliberal. La democracia pactada del MNR, Acción Democrática Nacional (ADN) y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) administró el modelo desde fines de los años 80 pero con poca legitimidad popular. El gobierno emenerista de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) introdujo un paquete de reformas de estado que buscó dar una

cara humana a la fase de acumulación de capitales en manos privadas y transnacionales. Su multiculturalismo y descentralización municipal encandilaron a una parte de la intelectualidad boliviana, las ONG y los organismos financieros internacionales, y produjeron lo que parecía ser un alto grado de hegemonía en la sociedad.

Fue en este contexto de soledad y amargura política, que Silvia compuso los trabajos reunidos acá, convirtiendo su “enfermedad de asco” en una perspectiva crítica demoledora. En un período que Luís Tapia ha analizado como el del olvido neoliberal, por cuanto el nuevo proyecto de dominación intentaba desarmar la memoria política sobre todo nacional-popular, Silvia insistía en una perspectiva histórica de profundidad². Lo que demostraba la historia, reflexionaba Silvia a contracorriente de la autocomplacencia “modernizante”, era sobre todo la capacidad de reconstitución que tienen las estructuras de dominación en el país.

El tono de Silvia era mayormente sombrío en este período, y nuestro propósito en este ensayo es, en primer lugar, entender en términos conceptuales esta visión crítica del país y de su desenvolvimiento histórico. En segundo lugar, nos interesa interrogar su interpretación aparentemente más pesimista de las posibilidades para el cambio social, elaborada en los años 90, en términos del proceso de sublevaciones y trastornos sociales que se dio en la primera década del s. XXI. Aquí rescatamos algunos de los elementos menos aparentes a primera vista en su enfoque estructuralista, pero que reconocían potencialidades de iniciativa histórica subalterna y de transformación social profunda. Finalmente, para entender esta óptica más esperanzada y propositiva que iba surgiendo en la medida que avanzaba la década de los 90, terminamos con un vistazo somero del giro intelectual y creativo que llevaba a Silvia cada vez más desde la ciencia social hacia el arte visual.

V. CUATRO CONCEPTOS

Los ensayos en este volumen fueron escritos en distintos momentos y no fueron concebidos desde el principio como una unidad. Sin embargo con-

² Luís Tapia, “La densidad de las síntesis”, en Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luís Tapia, *El retorno de la Bolivia plebeya* (La Paz: Comuna y Muela del Diablo, 2000).

tienen en común no solamente su tono oscuro, sino también un conjunto de conceptos que recurren en los distintos textos.

Contradicciones no-coetaneas: Silvia se acerca a la heterogeneidad de la formación social boliviana no simplemente en términos de la diversidad étnica o regional, los referentes convencionales, sino con relación a lo complejo de su historicidad. En el plano temporal, plantea la coexistencia simultánea de una multiplicidad de capas, “horizontes” o “ciclos” históricos. Esto ofrece el marco conceptual para su trabajo: “un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetaneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural”.

El horizonte colonial consiste en la reconstitución continua de estructuras coloniales de dominación elaboradas a partir de la conquista. Silvia entiende así la discriminación colonial de fondo: “la de negar la humanidad de los colonizados en tanto no “aprendan” a comportarse como lo dicta la sociedad dominante y nieguen con ello su propia especificidad organizativa y cultural”. En el horizonte liberal, con sus instituciones e ideologías sentadas desde la independencia, las estructuras de ciudadanía suponen una igualdad ficticia entre sujetos individualizados y libres, al mismo tiempo que afianzan una representación política monocultural y excluyente. El horizonte populista, consolidado desde la revolución nacional de 1952, implica la incorporación de las mayorías sociales a la vida nacional a través de redes clientelares estatales, partidarias y sindicales que profundizan el proceso de desvinculación comunal y étnica.

La noción de multitemporalidad en su trabajo está inspirada en la creativa filosofía marxista de Ernst Bloch quien analizó el poder de atracción del fascismo en Alemania en términos de su capacidad de movilizar a sectores bajos y medios en torno a mitos, ritos y simbolismos procedentes del pasado que estaban siendo erosionados por el capitalismo “moderno”. Bloch no despreció ese contenido cultural vinculado con el pasado histórico, a diferencia de una tendencia marxista predominante, sino que proponía rescatar elementos de ello para desarmar el movimiento fascista y nutrir la crítica del capitalismo. En el fondo, es evidente que el pensamiento de Silvia es afín al marxismo

humanista de Bloch y su contemporáneo Walter Benjamin, tanto por su esperanza redentora como por la intensidad de su mirada hacia la violencia y destrucción acumuladas en la historia³.

Pero la idea de multitemporalidad experimentó un cambio en las manos de Silvia. No es que los campesinos y latifundistas representaran una temporalidad del pasado no-moderno, y los obreros y la burguesía el tiempo moderno. No es que el campesinado indígena constituyera un sujeto histórico obsoleto, mistificado o necesitado de reorientación ideológica por un conductor iluminado. Estas serían visiones demasiado esquemáticas que podrían compartir la teoría de la modernización y el marxismo más vulgar. Si bien en “*Oprimidos...*” Silvia atiende a la memoria política larga y corta de los sujetos campesinos, en estos ensayos su enfoque está centrado menos en la subjetividad y más en la coexistencia objetiva y perdurable de los distintos horizontes históricos.

Aunque no se apoya en Fernand Braudel, su marco recuerda el del historiador de la escuela francés de los *Annales*. Braudel concebía la historia en términos de distintos plazos temporales el tiempo social, por ejemplo, se debía explicar de manera multidimensional, “extendiéndose, por así decirlo, verticalmente de un plano temporal a otro”, desde el nivel estructural más lento y profundo de las civilizaciones, imperios y sistemas económicos al nivel coyuntural de los ciclos económicos, demográficos y políticos y luego al nivel superficial de los acontecimientos más veloces y pasajeros⁴. En la aproximación de Silvia, el énfasis está centrado en las prácticas, discursos

3 “El texto de Bloch data de mi época existencialista, en que me prestaba y robaba libros de mi amiga Blanca Wiethuchter, allá por los años 80. Uno de esos robos fue *El principio esperanza*. Pero antes ya había conocido ‘Los efectos del desarrollo desigual’, publicado en una colección sociológica de Amorrortu (Lenk, Kurt, *El concepto de ideología*), que se leía mucho en mi carrera antes del golpe contra Torres!! (Era un libro de 1971, justamente.) Estábamos muy al día en todo lo latinoamericano, y a Walter Benjamin lo había leído en la revista *Sur*, de Argentina, el 69 por lo menos, en un famoso texto llamada ‘Destino y carácter’, que me marcó para toda la vida”. (Comunicación personal, 2 febrero 2010) Para la obra entera, ver Ernst Bloch, *Heritage of Our Times* (Berkeley: University of California Press, 1991).

4 Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. I (Berkeley: University of California Press, 1996). La cita es del segundo prefacio de la traducción al inglés, p. 16. Para una indagación sensible en el pensamiento temporal de Braudel, ver Olivia Harris, “Braudel: Historical Time and the Horror of Discontinuity”, *History Workshop Journal* 57: 161-174, 2004.

y relaciones de poder constituidos en distintas etapas del transcurso de la historia. Pero quizás a diferencia de Braudel y en común con Bloch, es la relación tensa y dinámica entre estos horizontes que se vuelve el nudo principal para el análisis.

Colonialismo interno: Zavaleta interpretó la fragmentación y conflicto en el país en términos de una desarticulación entre sus elementos constitutivos. En el fondo estos elementos “abigarrados” representarían distintos modos de producción que nunca fueron subsumidos por el capitalismo⁵. Pero para Silvia, la heterogeneidad temporal ha tenido una articulación más consistente de lo que proponía Zavaleta. La matriz estructuradora no sería para ella el capitalismo sino el horizonte colonial. Según su hipótesis central: “En la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado - pero sin superarlo ni modificarlo completamente - los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes”.

El aporte conceptual quizás más importante de Silvia - y que sobresale en estos ensayos - es su noción del colonialismo interno. Es importante empezar señalando que no fue un concepto producido *ex nihilo* o que constituyera una propiedad intelectual individual - como se suele pretender en las carreras o escuelas competitivas de la teoría académica, aunque ésta parezca progresista o contestaria. En el pensamiento de Silvia, la idea tiene orígenes conceptuales más complejos de lo que podemos elaborar acá. Pero se puede señalar a la crítica descolonizadora proveniente del pensamiento existencial de Franz Fanon y Alberto Memmi; la propuesta del sociólogo mexicano Pablo González Casanova elaborada a partir de la crítica de la dependencia política-económica

⁵ Luis Tapia Mealla, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de Zavaleta* (La Paz: Muela del Diablo, 2002).

en América Latina de los años 50 y 60; y dentro de Bolivia, el pensamiento indianista radical de Fausto Reinaga.

Es una noción que fue ganando cuerpo en las discusiones al interior del Taller de Historia Oral Andina, conformado por Silvia y otros jóvenes sociólogos aymaras, y en sectores más amplios de intelectuales indígenas y dirigentes campesinos vinculados con el movimiento katarista-indianista en los años 70 y 80. Es decir que no se trataba de una idea nueva y extraña elucubrada en esferas elevadas o importada desde afuera, sino de una que expresaba un contenido significativo en el campo de la cultura política subalterna. Sin embargo, hay un matiz importante que sí es de énfasis y elaboración suya: Silvia plantea que el patriarcado es parte esencial del colonialismo interno, y que existe una equivalencia entre la discriminación y dominación de tipo étnico y las de género y de clase. Esto implica que un verdadero proceso de descolonización debería dismantelar las instituciones, prácticas y discursos patriarcales. Silvia va desarrollando esta reflexión a través de la década de los 90 y se destaca especialmente en los últimos ensayos de este libro. Y es aquí donde se vuelve más crítica para con el pensamiento indigenista predominante que idealiza las relaciones de género en la sociedad andina⁶. De todas maneras, es evidente que el concepto de colonialismo interno no ha recibido un tratamiento completo y sistemático, ni siquiera en los textos de Silvia, como ella misma reconoce. La problemática de fondo sigue abierta para nuevas reflexiones a la luz de los procesos y debates contemporáneos.

Cadenas de dominación: En su concepto del colonialismo interno, Silvia reconoce “contradicciones sociales fundamentales” pero no se reduce el concepto a una visión dicotómica simplista. Mas bien, la polarización fundamental produce un campo de fuerzas y una estratificación interna que es compleja y sutil, como se nota en los múltiples grados relativos de identificación mestiza y chola. La “estratificación” y las “mediaciones” al interior de la sociedad tampoco son fenómenos sociológicos neutrales, sino que están siempre cargados de poder y violencia. La categoría de la “cadena de rela-

⁶ Además de los ensayos en este volumen, es relevante aquí su trabajo: “Desafíos para una democracia étnica y de género en los albores del tercer milenio”, que salió primero en su libro *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia poscolonial de los años 90*, (La Paz: Plural, 1996); y fue republicado en segunda edición como *Bircholas. Trabajo de mujeres: Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto* (La Paz: Mama Huaco, 2001).

ciones de dominación colonial” implica que “cada estrato se afirme sobre la negación de los de ‘abajo’ y sobre el anhelo de apropiación de los bienes culturales y sociales de los de ‘arriba”⁷.

Las relaciones de discriminación y segregación atraviesan el conjunto de la formación social, y en el nivel más bajo de la jerarquía escalonada se encuentra el comunario indígena. Sin embargo, es en lo que Rossana Barragan llamó la “tercera república” —intermedia entre la república de españoles y la república de indios— donde se ha concentrado con particular agudeza lo que Silvia considera las “exclusiones eslabonadas”. El mundo del mestizaje —marcado por una inescapable ambivalencia— se vuelve un espacio crítico en el cual uno es tanto victimizador como víctima, tanto sujeto como objeto de la opresión. En este punto encontramos otra de las perspectivas más fuertes y profundas en la obra de Silvia. Su sensibilidad hacia la violencia cotidiana en los sectores medios permite una visión más cruda del mestizaje que contrasta con la idealización nacionalista que ve en él un espacio de ascenso social y de armonía entre clases y grupos étnicos, y que se distingue de la celebración posmoderna de lo híbrido y lo fronterizo. El mestizaje entonces no es la resolución de la contradicción colonial de fondo, ni tampoco un espacio libre de las relaciones de poder, sino un campo muy conflictivo constituido justamente en base a los términos de dominación originales.

La segregación se reproduce a través de estrategias, mecanismos e instituciones como el desarraigo étnico con la migración, el cambio de categoría tributaria y opciones matrimoniales hipergámicas. Y en estas estrategias está presente una dimensión de conflicto existencial por cuanto la frustración y autonegación es una condición continua. La cadena de dominación parece ser perpetua para los condenados de la tierra.

Violencia encubierta. Hay otro sentido en el cual el análisis de Silvia revela la complejidad y profundidad de la dominación colonial interna. Ella enfatiza que se combinan formas de violencia más abiertas con otras más sutiles y menos aparentes. Junto con la violencia visible existe una violencia casi invisible. Si por un lado la dominación colonial se basaba en la masacre, el despojo y la coacción bruta, también se emplearon modos paternalistas de “colonización

⁷ El concepto aparece primero en el libro de Zulema Lehm y Silvia Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo* (THOA 1988), donde se analiza la discriminación racial al interior de la clase social de artesanos en el s. XX.

del alma”. Esta combinación de métodos duros y blandos se ha actualizado en las siguientes fases históricas del liberalismo y el populismo. Los ensayos de Silvia ayudan a esclarecer el lado oculto de la dominación que se reproduce cotidianamente en los planos de la economía, la política, la ideología, las relaciones familiares, de parentesco y género y en lo existencial.

Desde la profundidad del horizonte colonial, el racismo y la discriminación vuelven a emerger encubiertos en nuevas formas e incluso nuevos lenguajes. En *Oprimidos pero no vencidos*, Silvia cita a Octavio Paz: “Las palabras sólo sirven para encubrir los objetos, no para designarlos”. En la época liberal, el discurso igualitario en el derecho boliviano escondía la persistente estratificación de casta de origen colonial. En la época post-1952, el discurso revolucionario que sustituyó a “indios” por “campesinos” y a “cholos” por “mestizos” en realidad escondía los prejuicios y las brechas culturales que seguían vigentes.

La violencia, según Silvia, está “incubada” en los procesos supuestamente beneficiosos de la aculturación, la modernización y la ciudadanización. Esto se debe no sólo a las maneras de disciplinar a los sujetos y los efectos de auto-negación que implica el cambio cultural. También los mecanismos e instituciones de integración —como el mercado, el cuartel, el sindicato, la escuela fiscal— tienen efectos sutiles que reproducen la exclusión. Las contradicciones de la ciudadanía operaron, aunque de manera distinta, en las etapas liberal y populista para producir “ciudadanos a medias”. Bajo la república temprana, no sólo era la manta de legalidad liberal la que encubría la jerarquía étnica sino, por ejemplo, el supuesto comercio libre. Durante el régimen nacionalista, la sindicalización y el clientelismo partidario buscaban reformar y disciplinar a los sujetos y reconsolidar el pongueaje político.

Si bien en el contexto colonial el mestizaje tuvo el papel de segregar la población indígena de la española, en la era republicana el mestizaje fue cobrando un nuevo papel discursivo de integración hegemónica. El mestizaje sería entonces el correlato cultural de la ciudadanización, y después de la Guerra del Chaco fue asociado en la visión nacionalista y progresista con el “hombre nuevo”. Para Silvia, el mestizaje es el discurso privilegiado para encubrir los rasgos racistas y coloniales del conflicto y dominación social. En la práctica, para los comunarios o plebeyos que buscaban escaparse del estigma de ser “indio” o “cholo”, la apariencia de una movilidad social libre y volun-

taria en realidad encubría procesos dolorosos de ruptura con comunidades, parientes y redes territoriales que formaban sus condiciones de existencia. Y romper con esas relaciones, sea por la fuerza externa o por auto-imposición, como obligación o aprendizaje de la lógica dominante, requiere negar aspectos de la propia identidad y cultura ancestral.

VI. ¿CÓMO SALIR DE LA JAULA DE LA HISTORIA?

El análisis en los ensayos no es pura abstracción y más bien se fundamenta en una lectura aguda y entendida de la historia. Sin embargo, es evidente en este resumen de los conceptos claves que prevalece un estructuralismo determinante, casi asfixiante, que permite limitadas posibilidades para el cambio histórico. Pareciera difícil que los sujetos pudieran romper con la dominación, dadas las profundas sedimentaciones y el entramado complejo y sutil de éstas. La historia pareciera previsible en el fondo, poco sujeta a cambios de rumbo o a una voluntad o práctica alternativa.

Si bien Silvia reconoce la emergencia de nuevos mecanismos y lenguajes de dominación a través de la historia, estos sólo terminan remozando superficialmente o reconstituyendo las estructuras profundas, de acuerdo a una misma lógica de exclusión o inclusión subordinada. Donde se ven iniciativas de los actores históricos, como en la movilidad social, éstas suelen obedecer a estrategias individuales que terminan reproduciendo la jerarquía social. Por ejemplo, la apuesta de mujeres indígenas por el mestizaje, siguiendo estrategias de supervivencia para ellas mismas o para sus hijos, demuestra iniciativa y quizás incluso una aspiración emancipatoria. Pero implica también una autonegación dolorosa y sus consecuencias reafirman las jerarquías raciales y de género.

La aproximación estructuralista se encuentra también en el análisis de los discursos dominantes y de las “interpelaciones identitarias”. Así el ideal liberal del ciudadano y el proyecto nacionalista de mestizaje proponen formar sujetos nuevos al mismo tiempo que los despojan de su antigua condición subjetiva como comunarios indígenas. El esfuerzo de Silvia por criticar y desestabilizar estos discursos parece corresponder a tendencias teóricas postestructuralistas (sea desde los estudios subalternos, postcoloniales o feministas) durante la década de los 90. Pero en realidad no se basa en una sensibilidad

postmoderna de moda, sino que refleja su vieja preocupación por explicar y desafiar los marcos estructurales de la violencia social y cultural⁸.

Pero existe un problema teórico con el estructuralismo, como con el funcionalismo: si bien su fuerza reside en explicar la persistencia o la reproducción de las relaciones sociales, su debilidad está en cómo explicar el cambio. ¿Será que las transformaciones históricas acontecidas en Bolivia desde el 2000 - la caída de legitimidad del régimen neoliberal, las insurrecciones populares que plantearon un nuevo rumbo económico y político para el país y la consolidación del gobierno de Evo Morales han desmentido el aparente determinismo de Silvia?

Para empezar, como afirmé al principio de este ensayo, hay que leer estos textos en su propio contexto histórico para entender su pertinencia. Pero a la luz de los últimos acontecimientos nos conviene volver a leerlos con detenimiento para apreciar algunos aspectos menos aparentes a primera vista.

De hecho se encuentran elementos que, mirando atrás, parecen proféticos al anticipar el proceso de crisis del estado y trastorno del orden vigente en el nuevo milenio. En 1993, Silvia advirtió que la represión de los cocaleros, la erosión de soberanía estatal, la falta de salida del estancamiento económico y la limitada visión de los gobernantes estaba “empujando a la sociedad boliviana a un despeñadero de imprevisibles consecuencias”. Esta declaración habría parecido poco atinada al principio porque enseguida Sánchez de Lozada destapó su celebre paquete de reformas neoliberales en clave “multicultural” y “participativa”. Y sin embargo el reformismo duró poco tiempo y tuvo un impacto limitado. Una década después parecía cumplirse el vaticinio original de Silvia:

La ceguera del país oficial augura que no está muy lejos el tiempo de la guerra, como mecanismo catastrófico en la búsqueda del *pachakuti*, o como intento final de devolver la armonía a un mundo desquiciado por la experiencia colonial. La disyunción y el antagonismo entre los dos sentidos de esta palabra (catástrofe, pero también renovación) aún permanece —¿por cuánto tiempo?— en el terreno de la virtualidad.

8 Silvia Rivera y Rossana Barragán editaron la primera compilación en castellano de textos del colectivo sudasiático de Estudios Subalternos. Pero en lugar de seguir detrás de una moda metropolitana, propusieron que el libro sirva como parte de una nueva mirada a la producción conceptual crítica en América Latina desde los años 70 y parte de un diálogo intelectual sur-sur en el presente. Ver Silvia Rivera y Rossana Barragán, comps., *Debates post coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad* (La Paz: Historias/Aruwiyiri/SEPHIS, 1997).

También parecía anticipar los debates constitucionales de una década después:

“Los aymaras y los indígenas de hoy continúan buscando respuestas a los multiseculares desafíos de la realidad colonial: ¿En qué consiste la descolonización de nuestra sociedad? ¿Qué tipo de organización social y política hará posible la convivencia multiétnica y plurinacional? ¿Qué tipo de Estado será capaz de institucionalizar y normar esta convivencia, en términos de igualdad y respeto mutuo?”.

Pero volviendo al análisis de fondo, en el aparente pesimismo estructuralista, ¿qué condiciones posibilitan una práctica de transformación social para salir de la jaula de la historia? Algunos otros aspectos menos prominentes indican resquicios donde pueden germinar iniciativas históricas alternativas y pueden brotar cambios sustantivos.

La primera evidencia en realidad no es textual sino la propia práctica intelectual y política de Silvia. A pesar del asco que le provocaba la coyuntura de los 90 —con el desplome del movimiento popular y la capacidad de renovación de las estructuras del colonialismo interno—, sus escritos en este período demuestran la viabilidad de la autonomía y la iniciativa propias de sujetos marginales al poder. Ella misma reconoce que ha construido su posición política y teórica crítica desde su propia ubicación como mujer y mestiza dentro de las estructuras de dominación.

A pesar de la oscuridad general del pasado, Silvia vuelve a mirar la historia para encontrar en ella luces para esclarecer el presente y el futuro en su ensayo “Mujeres y estructuras de poder en los Andes” de 1997. Si bien los anteriores textos son más destructivos, aquí asume una perspectiva más constructiva e incluso esperanzada. Esta postura distinta —rastreado en la historia negada las semillas para proyectos alternativos— es similar a las de Gramsci, Bloch y los maestros y maestras de la escuela de historia social, pero Silvia va laborando y cosechando en su propio campo de la historia andina. Sin caer en ingenuos romanticismos indigenistas, ejemplos como el estado “plurinacional” de Tawantinsuyu —donde distintos grupos étnicos y ambos géneros convivían de manera respetuosa a pesar de sus diferencias y tensiones— sirven como referencia para pensar en utopías democráticas y pluralistas. La historia deja de ser entonces jaula y se vuelve instrumento de imaginación y lucha activa⁹.

⁹ Su postura aquí retoma la del Taller de Historia Oral Andina en su reconstrucción, realizada

Pero tales proyectos postcoloniales y postpatriarcales sólo podrían enraizarse si en el suelo político existiera condiciones políticas propicias. Si la visión de Silvia no es un estructuralismo totalizador, ¿dónde se encuentran esas fisuras en las estructuras que permitirían un grado de autonomía para los sujetos colectivos y desde dónde podría surgir una formación social alternativa?

En Bolivia, las contradicciones no-contemporáneas con su matriz colonial implican disyunciones societales y formas de violencia —tanto desnuda como encubierta— empleadas para sostener el orden público y privado. El potencial para la violencia pública —la represión desde arriba y las demandas normalmente fragmentadas desde abajo— trae una inestabilidad e incertidumbre crónicas en el sistema político que requieren de resolución. Esta resolución puede darse parcial o temporalmente con una nueva inyección de fuerza coactiva, un esfuerzo de incorporación ideológica, un nuevo vehículo político (como el neopopulismo a fines de los 80 y principios de los 90) o bien con medidas de reforma. Sin embargo, los proyectos de reforma surgidos desde abajo suelen ser estrangulados o reencauzados por las elites. Y los proyectos de reforma surgidos o controlados desde arriba suelen bloquear transformaciones más profundas.

La represión estatal y la acumulación de rabia popular condujeron a movilizaciones y propuestas nuevas en el movimiento campesino y katarista a fines de los 70, con los cocaleros en los 90 y con los guerreros del gas en 2003. En 1993, Silvia vislumbraba “una suerte de ‘masa ígnea’ a partir de la cual se incuba, al mismo tiempo, un enorme potencial de violencia, pero también las únicas posibilidades reales de reforma y cambio social”.

Una década después, en octubre de 2003, el contexto político había cambiado de manera dramática pero la percepción anterior se reafirmó. Sintiendo las repercusiones de la insurrección popular que tumbó a Sánchez de Lozada, rayos de luz atravesaron el cielo andino tan atormentado:

Así mientras las elites se subordinan a los condicionamientos de las corporaciones y organismos financieros internacionales, las organizaciones comunitarias y gremiales se ocupan de los temas escamoteados por la democracia: la soberanía, la propiedad de

a través de la historia oral en la década de los 80, del movimiento de los caciques apoderados en la primera mitad del s. XX. Ver Taller de Historia Oral Andina, *El indio Santos Marka T'ula* (La Paz: THOA, 1984).

los recursos, los derechos laborales, políticos y culturales de la población mayoritaria. En esta disyunción o desencuentro anidan no solamente semillas de violencia, también se reconstituyen ciudadanía cholas e indias a contrapelo del Estado, esa ‘nación desde abajo’ que quizás sea más capaz que la de arriba de articular pactos sociales inclusivos, refundar la democracia, hallar salidas productivas soberanas, y articular la diversidad de un modo inédito y descolonizado¹⁰.

VII. ¿CÓMO SALIR DE LA JAULA DE LAS PALABRAS?

El tono sombrío en los textos de los años 90, escritos en parte como denuncia de la reconstitución del poder en esa época de supuestas “reformas” y “modernizaciones”, respondía también a una inquietud intelectual muy personal. En el último ensayo en este libro —“Experiencias de montaje creativo”— Silvia reconoce su propia amargura en ese período. Allí explica su frustración con la apropiación de *Oprimidos pero no vencidos* por sectores políticos e intelectuales de la élite que estaban tocando el tema indígena por primera vez pero con fines de elaborar un discurso multiculturalista (lo “pluri-multi”) que al final, según ella, legitimaría el sistema de dominación neoliberal, en primer instancia, y las profundas estructuras coloniales, en última instancia. La cooptación de su obra demostraba entonces, a su manera de ver, lo maleables que son las palabras, es decir su vulnerabilidad a ser usadas (“para encubrir los objetos, no para designarlos”, al decir de Octavio Paz). Esta confrontación dolorosa con los límites de las palabras, la escritura y la ciencia le llevó a afirmar “la inutilidad de la denuncia” y puso en cuestión su propia capacidad de expresión.

Pero esta visión pesimista de las palabras no terminó por callarla y bloquear sus fuerzas creativas. A tiempo de distanciarse de la ciencia social en los años 90, Silvia fue entrando a un nuevo campo de expresión, la imagen¹¹. Su ensayo habla de la perspicacia social de maestros de la imagen como el pintor de la cultura popular decimonónica Melchor María Mercado y el cineasta revolucionario Jorge Sanjinés de fines del s. XX. Los

10 Nuevo prólogo a *Oprimidos pero no vencidos* (4ta ed.; La Paz: Aruwiyiri, 2003), p. 56.

11 Su giro hacia el montaje creativo recuerda nuevamente a Bloch quien defendía el montaje como un medio de expresión estética revolucionaria en contra de críticos de arte del marxismo ortodoxo quienes sostenían que el realismo era el único medio estético válido, y quien adoptó un estilo literario gnómico, poético y fragmentario para verter sus reflexiones filosóficas. Ver Bloch, *Heritage*, 1991.

dos, en su interpretación, compartieron una visión pesimista de Bolivia, pero también representaron la nación de una manera pionera en la cual sectores plebeyos, mestizos e indígenas fueron restaurados al lugar central que debían ocupar¹².

Su propia producción visual en los años 90 —sobre todo el video corto de docu-ficción “Wut Walanti: Lo irreparable”— demuestra la forma en que estaba trabajando las viejas contradicciones entre violencia y dominación, por un lado, y las iniciativas y fuerzas creativas de los subalternos, por otro. “Wut Walanti” recuerda la masacre de Todos Santos cometida por la dictadura del Cnl. Alberto Natusch Busch el 1 y 2 de noviembre de 1979, que resultó en la muerte de centenares de personas. Por tanto, parte desde un reconocimiento de la violencia y lo irreparable (*wut walanti* en aymara), sin una conformidad con ellos. Pero el video también muestra la posibilidad de impulsar, desde el luto y el dolor, relaciones humanas vitales y relaciones comunales alternativas regidas por la dignidad y la justicia. A partir de las sensaciones de asco, rabia y congoja, a partir de las condiciones de dominación, y no solamente al margen de ellas, su propia actividad creadora afirma el sentido de la resistencia tenaz al poder dominante secular y la posibilidad de transformar la historia, de una tumba en un semillero del porvenir.

VIII. DESPUÉS DEL DUELO

Empiezan a escucharse helicópteros. Irrumpe una carcajada malévola. El escenario se tiñe de rojo. Los militares se precipitan sobre el cementerio donde las familias están recibiendo a las almas. Mientras corren y saltan por encima de las tumbas, se van escapando las señoras de pollera. Una wawa llora en el suelo hasta ser rescatada por otros hombres que se fugan. Se caen canastas de ofrendas y los tallos de caña de azúcar. Las botas militares pisotean y hacen

12 En la década de 2000, y volviendo a la escritura, Silvia desarrollaría más el campo de la sociología de la imagen. Ver el volumen de próxima aparición: Silvia Rivera Cusicanqui, comp., *Miradas ch'ixi. Ensayos de Sociología de la Imagen*. Para sus interpretaciones sorprendentes de Mercado y Sanjinés, publicadas en los 90, ver: “Alternative Histories. An Essay on Two Bolivian ‘Sociologists of the Image’”, en SEPHIS 1994/5; y “Secuencias iconográficas en Melchor María Mercado, 1841-1869”, en *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*, Rossana Barragán, Dora Cajías, Seemin Qayum, comps. (La Paz: Muela del Diablo, 1997).

trizas las tantawawas, figuras hechas de pan que representan a los muertos y a la fertilidad de los ancestros.

Víctor Zapana, el escultor aymara vinculado al movimiento katarista, que había perdido a su propia hija durante la dictadura, habla en su patio de lo irreparable: “Entonces al tallar por ejemplo yo, puedo romper la piedra por un accidente y quisiera componerla en una masa compacta. Ya no puedo, porque es una masa perfecta, virgen, pura y con nada se la puede reestablecer”. A la vez, de un bloque informe de piedra, va creando un gran *katari*, una serpiente poderosa. Afirma don Víctor: “Los aymaras siempre hemos usado al katari para tener más coraje y resistir la maldad del enemigo”.

Al final, los familiares de los muertos se sacan su vestimenta negra de luto, se agarran de las manos y se ponen a bailar al son de flautas y tambores, con el cerro Illimani asomándose por encima del cementerio¹³.

Sinclair Thomson
Chuquiago Marka-La Paz
2 de noviembre de 2010.

13 La descripción es del docu-ficción “Wut Walanti: Lo irreparable” de Silvia Rivera, 1993.

REFLEXIONES EN TORNO A LA PRESENTE EDICIÓN

La trayectoria de este libro comenzó con una iniciativa de Luis Gómez, a quien le resultaba insólita la dispersión de muchos de mis artículos en revistas de poca circulación o en compilaciones agotadas. Todo eso no sólo era injusto —según Luis— para con mis trabajos, sino también para con el público, que sólo podía acceder a ellos agenciándose las fotocopias que circulaban por todas partes. Aunque reconozco no haber prestado el debido cuidado a la difusión de mi trabajo, debo decir que tuve acceso tardío a la computadora y que por ello la fotocopia fue mi modo de difusión preferido. Este resulta un rasgo básico de mi actitud hacia la producción intelectual, en particular hacia la forma libro. Actitud que se inspira en la experiencia de conocer, transcribir, documentar y publicar la historia oral de los sindicatos anarquistas en La Paz, pero también en el convencimiento de la incongruencia del modelo vigente de derechos de propiedad intelectual, con su ceguera hacia las formas colectivas y comunitarias de la creación.

A pesar de ello, creo en la responsabilidad de cada intelectual por escribir y difundir sus ideas. Considero que mucha gente se ha tenido que callar, literal y metafóricamente, para que nosotros podamos hablar. En cierto sentido, y sin pretensión de representar a nadie, creo que mucha gente habla por nuestra voz. Ésta surge de un complejo aprendizaje en el que las conversaciones, las vivencias y las lecturas compartidas, son procesadas desde una subjetividad y desde una historia particulares. Es por eso que publicar una selección de mis trabajos de los años 1990 da continuidad y a la vez amplía ese gesto de socialización de ideas que emprendí con la piratería de mis propios textos. Este libro es otra forma —quizás más generosa y bonita— de devolver al

gran río de los saberes compartidos, el pequeño afluente de un conocimiento aprendido de otra gente, de otros paisajes, de otras lecturas. Me hago cargo y me apropio, eso sí, del hilo que entreteje esas experiencias, esos actos de escucha y de paciente transcripción y masticación. Me hago cargo de la voz que los traduce en una trama narrativa, en una escritura.

He reunido aquí seis trabajos escritos entre 1990 y 1999, uno de ellos dividido en tres partes. Los he ordenado casi cronológicamente, procurando cubrir los temas centrales de un trayecto reflexivo a la vez recurrente y renovado, en el que van apareciendo nuevos personajes y otras inquietudes. El tema de las mujeres y el método de la sociología de la imagen comienzan ya a plantearse a fines de los años noventa, pero será recién en la década siguiente que estas preocupaciones se tornarán centrales para mi práctica docente y de investigación.

Hay, empero, una línea de continuidad básica entre los años ochenta y mis trabajos actuales: el anhelo por una comprensión histórica de largo aliento de una región específica del planeta, y de su devenir como sociedad colonizada. Mi mirada se localiza en la región andina circunlacustre, cuya trayectoria milenaria se vio dislocada por el *pachakuti* colonial hace casi cinco siglos. A partir de ese hecho fundacional o “momento constitutivo” (Zavaleta), que partió en dos la historia de los Andes, parece haberse dado un movimiento en espiral. Con cada ciclo de reformas culturales/políticas emprendidas por las elites dominantes —comenzando por las reformas borbónicas del siglo XVIII—, se reconstituía, remozada, la estructura vertical y depredadora del colonialismo y se renovaban sus mecanismos de justificación y encubrimiento.

El primer horizonte, el del colonialismo español, se instaló sobre la ficción de una cualidad sub-humana atribuida a aquellos pueblos creyentes en otras deidades y practicantes de otras formas de relación con el cosmos. Se fundó en la oposición irreducible entre cristianos y herejes. Sobre el quiebre que este hecho supuso para las estructuras sociales y mentales de la gente andina, se despliega un recurrente esfuerzo de reforma y perfeccionamiento. Así, los intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX encaran una profunda transformación de las representaciones de lo “indio” y elaboran un entramado legal y un discurso ficcional doctrinario, para disfrazar la continuidad de las prácticas públicas y privadas de colonialismo interno. Pero esta vez su

ideología se funda en la oposición entre civilizados y salvajes, encubierta bajo una ficción de la “igualdad ciudadana” que se plasma en un sistema político segmentado de democracia censitaria. Esta moral *pä chuyima* se pondrá al servicio de un agresivo proceso de expropiación forzada de tierras comunales, que recoloniza el espacio interior y somete los recursos estratégicos del territorio boliviano a los nuevos poderes extranjeros. A lo largo de este proceso, que he nominado el “horizonte liberal”, analizo la función encubridora de los discursos; su papel fundamental en la perpetuación e (im)pregnación del núcleo duro colonial en el espacio público republicano, que se perpetúa hasta el presente.

En el siglo XX, son los intelectuales del nacionalismo revolucionario quienes expresan con mayor vehemencia el deseo de una territorialidad internalizada, de una “identidad boliviana”, que tendría que hacerse realidad en alguna forma masificada e inclusiva de la ciudadanía. Ese fue el aliento que dio vida al imaginario social urbandino desde los años 1920, del que surgieron las nuevas ficciones del mestizaje y la occidentalización. Podemos ver el nexo de estas ideas con la propuesta que hice en 1984 sobre la memoria corta. Los años de la “fiesta de la plebe”, entre 1952-1956 (Zavaleta) resultaban una imagen aceptable de identidad social para los kataristas de Jenaro Flores y la CSUTCB. Eran su propia versión del “sindicato campesino”, su memoria corta, que al articularse con la memoria larga de las luchas anticoloniales, se transformó en una identidad indígena-campesina “boliviana”, orientada hacia el Estado pero asentada en un ejercicio *ch'ixi* y contrapuesto de la igualdad y la diferencia¹.

En la otra cara de este proceso, podemos decir hoy que el horizonte populista fue más duro y que los esfuerzos críticos del katarismo fracasaron. La castellanización forzada y el cuartel misógino habían hecho carne en esos cuerpos, sometidos a nuevas disciplinas y a formas de subjetividad modernas. Se había construido una ciudadanía de segunda y colonizada, mediada por relaciones clientelares, por el machismo y el *llunk'erio* prebendal. Este tercer horizonte se analiza en detalle en el capítulo dedicado al “mestizaje colonial andino”, publicado por primera vez en la compilación *Violencias Encubiertas*

1 “Oprimidos pero no Vencidos”. *Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980*, publicado por primera vez en 1984

en 1993. Tres años más tarde, habiendo ya incorporado en mi bagaje de lecturas los estudios de la subalternidad de la India, me tocó defender y ampliar las implicaciones del texto sobre “mestizaje”, en un seminario convocado por Alison Spedding en el MUSEF². Gracias a la crítica de Spedding al esencialismo racial que se esconde en la palabra mestizaje, pude reelaborar las propuestas del artículo original, centrándome en cómo esta imagen era construida, imaginada y representada por las elites dominantes. En el texto que se publica aquí, creo que he podido conectar de mejor manera mi comprensión del tema del mestizaje y la violencia, con la internalización de imágenes y representaciones sociales que moldean las prácticas de lxs sujetxs y les imponen nuevas disciplinas corporales. Este eje temático será uno de los hilos centrales de lo que desarrollaré después bajo el rubro de la sociología de la imagen.

Este libro compila textos escritos en la década previa a la oleada de luchas sociales que se intensificaría desde el año 2000 y que llevaría a transformaciones profundas en la estructura normativa y política del país. Cuando los escribí, esos cambios no podían vislumbrarse, tal era el poder mixtificador del discurso neoliberal, particularmente en su versión multicultural inaugurada en 1993 con el gobierno Goni-Víctor Hugo, que sedujo a más de un izquierdista o indigenista de la época. El desencanto con el devenir faccionalista y *llunk'u* del katarismo influyó sin duda en la elaboración de esa escritura, como si hubiera querido dar la razón a la hipótesis de Zavaleta sobre “la crisis como método de conocimiento”. Creo que mis textos de *Violencias Encubiertas* son una profundización y reelaboración de las intuiciones ya contenidas en *Oprimidos pero no Vencidos*, a la luz de la crisis moral y política de la izquierda, de la COB y de la CSUTCB desde fines de los años 1980.

La formulación más temprana de mi idea de los tres “horizontes” se da justamente en 1990, dos años después de la expulsión de Jenaro Flores y la captura de la CSTUCB por diversas facciones de la izquierda. El texto que sigue a la selección de “Violencias...” trata de una región nueva para mí, el Norte de Potosí, donde en 1989 hicimos una consultoría, con un equipo del THOA, para OXFAM-América, sobre la radio Pío XII y su labor entre los ayllus de la antigua provincia colonial de Chayanta. Ese trabajo me dio luces para elaborar

2 El texto “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” se publicó en 1996 en las actas del Seminario *Mestizaje: Ilusiones y Realidades*, convocado por Alison Spedding y realizado en el MUSEF. Forma parte de la presente edición.

conceptualmente la crisis que se vivió en los ayllus a raíz de la grave sequía que asoló a la región en 1983. La imposición de la forma sindical sobre la estructura de autoridades étnicas dio paso a una serie de acciones civilizatorias por parte de las ONGs, que fueron resistidas por los comunarios con la reactualización del mito colonial del *kharisiri*, (ser sobrenatural que corta y extrae grasa del cuerpo), en un proceso de agitación y movilización que paralizó por meses las actividades de varios proyectos de desarrollo. La coexistencia de diversos tiempos simultáneos se me hizo visible en esta confrontación colonial que parecía reeditar varios ciclos anteriores de imposición y resistencia. Las relaciones entre los ayllus y las elites mestizo-criollas de la izquierda refugiadas en las ONGs parecían seguir orientadas por esa matriz de larga duración, incorporada en sus gestos y ademanes más que en sus palabras.

Entre las dos versiones de “mestizaje colonial” media un paréntesis en el que decidí alejarme de la ciencia social para explorar otros lenguajes. En 1992 me fui a vivir a Yungas, me propuse perfeccionar el aymara y me dediqué a la realización de un guión, varios videos y una película. De toda esa experiencia —muy intensa y compleja— nació mi propuesta metodológica de la sociología de la imagen, que se desarrollará recién a partir de los años 2000. Sin duda, la incursión en los lenguajes visuales tuvo un impacto profundo en mi forma de ver la sociología, los imaginarios y la mirada como herramienta de conocimiento crítico de la realidad. El otro giro temático de fines de los años 1990 es la preocupación por el mundo femenino y la incursión en asuntos de “género”. En el trabajo sobre “La noción de ‘derecho’...”, que se incluye en este libro, reflexiono sobre el paralelismo entre los modos de opresión que viven las mujeres y los que pesan sobre las poblaciones indígenas. A partir de ello, cuestiono las formas masculinas y estado-céntricas de organización popular en el sindicato, la organización étnica y las asociaciones urbanas. Esta temática se había planteado ya en la compilación *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia (post)colonial de los años 1990*, publicada en 1997 y reeditada parcialmente en el 2001 bajo el título de *Bircholas. Trabajo de mujeres, explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes de La Paz y El Alto*. El trabajo que aquí se presenta sobre las paradojas de la modernidad se nutre de esas investigaciones y reelabora algunas de sus implicaciones para el “discurso de la indianidad” que se estaba gestando en las esferas masculinas del mundo

popular e indígena. Hoy este discurso parece dominar la escena cultural y política del país...

La segunda inquietud que habrá de desarrollarse a plenitud en la siguiente década, puede ya vislumbrarse en los dos trabajos que cierran este libro. En el primero de ellos, “Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la Etnohistoria a la Política”, publicado en la revista *Controversia* en 1997, las imágenes de Waman Puma me sirven de contrapunto metafórico a la narrativa textual y dan contexto a las reflexiones sobre los sistemas de parentesco andino y el impacto que sufrieron con la invasión colonial. En el segundo, doy testimonio en primera persona del tránsito entre escritura e imagen, a partir de la etapa de silencio y exploración que me llevó a los Yungas, a aprender el aymara y a acompañar las luchas del movimiento cocalero. Al escribir los textos que aquí se compilan, creo que estaba comenzando a entender la fuerza del mundo indio y cholo y del mundo popular femenino para vislumbrar la utopía —aún incumplida— de una descolonización radical de la sociedad boliviana.

Termino estas reflexiones con una nota sobre el título. *Violencias (re) encubiertas* es una reformulación del nombre de un libro editado por Xavier Albó y Raúl Barrios, *Violencias Encubiertas en Bolivia*, en cuyo primer tomo, subtítulo Cultura y Política, publiqué tres de los artículos que forman parte del libro. La idea de un sistema de violencias encubiertas basado en una estructura colonial de larga duración e internalizado en todos los niveles de la sociedad boliviana, era una de las principales contribuciones de mi capítulo, al que había dado el título de Cultura y Política. Sin embargo, a la hora de su publicación, mis contribuciones conceptuales se convirtieron en título del libro, y mi parte fue rebautizada —sin mi conocimiento— como “La raíz: colonizadores y colonizados”. He hablado con Xavier Albó —a quien respeto mucho— sobre lo incongruente que resulta esa formulación dualista con mi visión del mestizaje colonial como espacio intermedio (*taypi*) que a la vez reproduce y complejiza ese choque inicial. Él ha reconocido mi derecho a utilizar una versión reformulada del título para la presente edición, y le agradezco por ese gesto. No se trata sólo de un deseo por restituir la autoría sobre esas ideas, sino también de la voluntad por reconstruir su trayecto y darles su verdadero nombre: el título a la vez evoca una versión anterior y busca redimirla de su (re)encubrimiento con un acto *qhipnayra* de (re)apropiación.

VIOLENCIAS (RE) ENCUBIERTAS EN BOLIVIA

VIOLENCIAS ENCUBIERTAS EN BOLIVIA

INTRODUCCIÓN

Los temas seleccionados y su pertinencia

El tema de las identidades culturales en un país como Bolivia reviste singular complejidad. No sólo están presentes ingredientes de multiculturalidad provenientes de la difícil articulación entre horizontes diversos del pasado pre-hispánico y colonial; también están el conflictivo y polifacético fenómeno del mestizaje, la articulación entre la dimensión étnica y la dimensión clasista o ciudadana en el comportamiento de los diversos sectores de la población, y el papel de las formaciones sociales regionales en el interior del espacio territorial del estado-nación; todo ello conforma un panorama extremadamente abigarrado. ¿Qué representa en este panorama el “individuo libre e igual” del liberalismo, sobre cuyo fundamento —al menos en teoría— reposa el actual sistema político boliviano, y todo el andamiaje de nuestra joven “democracia representativa”? ¿No es acaso éste, tan sólo uno más entre los diversos horizontes cultural-civilizatorios que pugnan por expresarse —y que de hecho se expresan— en la esfera pública y política, aunque no siempre estas expresiones logren ser canalizadas por los mecanismos formales de la representatividad democrática?

Estas preguntas se hacen tanto más urgentes si consideramos el notable aporte crítico y renovador que en las últimas dos décadas ha planteado la emergencia organizada de movimientos y movilizaciones de contenido étnico y anticolonial, las que, lejos de disputar espacios circunscritos por una normatividad especial, han llegado a plantear reformas tan profundas al sistema político que éste tendría que transformarse por completo para acoger aun las menos radicales de sus reivindicaciones. Tomemos por ejemplo la reciente marcha de indígenas moxeños, sirionós, yuracarés, chimanes, etc.,

que arribó a la ciudad capital en septiembre de 1991, planteando dos simples consignas: Territorio y Dignidad. Ambas, por sí solas expresan una compleja articulación de horizontes y temáticas referidas, por un lado, al derecho a la autonomía y el autogobierno, y por otro, a la demanda de un trato acorde con la condición humana —y ciudadana— a los pobladores nativos del oriente. En el polo andino, dos décadas de debate ideológico estimulado por la emergencia katarista-indianista de los años. '70, han dado lugar a un planteamiento articulador igualmente radical: la necesidad de adoptar una forma estatal que exprese orgánicamente el carácter plurinacional y multiétnico de una sociedad como la boliviana.

Pero los cuestionamientos no terminan ahí. En el curso de los últimos cinco años, el sistema político boliviano ha visto derrumbarse el poder hasta hace poco incuestionado de una “clase política” de raigambre señorial, y ha dado a luz a nuevas formaciones políticas que reivindican, implícita o explícitamente, la identidad “chola” o mestiza-indígena, como base de su accionar público, y se sitúan a prudente distancia de la cultura política oficial (sea de derecha o de izquierda), a la que consideran elitista, excluyente y antidemocrática. Estas nuevas formaciones políticas —Conciencia de Patria (CONDEPA), encabezada por el popular comunicador radial y televisivo, el “compadre” Carlos Palenque y Unión Cívica Solidaridad (UCS), cuyo líder, el industrial cervecero Max Fernández emergió meteóricamente desde el anonimato de las capas medias comerciales— han conseguido poner en jaque a partidos tan arraigados como el MNR, la ADN y el MIR, y romper la muralla de prejuicios que rodeó su nacimiento, hasta convertirse en factores de poder indiscutibles para el presente y el futuro de las lides electorales.

De forma menos visible, este conjunto tan diverso de fenómenos nos ayuda a descubrir la compleja interacción entre la formación/transformación de las identidades culturales, y las manifestaciones potenciales o abiertas de violencia en nuestro país. No obstante, pese a su novedad, consideramos que estos fenómenos tienen un anclaje histórico muy profundo, y plantean hoy —de manera renovada y quizás inédita, por su visibilidad— problemas que estuvieron multiseccularmente presentes en la estructura política y en los modos de convivencia social de lo que hoy es Bolivia. Salta a la vista, por ejemplo, que las movilizaciones étnicas de los pueblos nativos del oriente se susten-

tan en una conciencia de ocupación territorial anterior a la existencia misma del Estado boliviano, [que hunde sus raíces en el pasado prehispánico]. De igual manera, las exigencias de un nuevo pacto social multiétnico, planteadas por el katarismo andino, articulan en su seno reivindicaciones ancladas en el horizonte colonial de los siglos XVI-XVIII, con temas referidos a la igualdad humana y ciudadana que nos remiten a las reformas liberales del siglo XIX, profundizadas por la revolución populista de 1952. El primer capítulo de mi trabajo se ocupa de indagar acerca de la forma cómo las contradicciones diacrónicas implicadas en la articulación de los horizontes colonial, liberal y populista, han incidido en la emergencia de una nueva conciencia étnica aymara en las décadas de 1970-1980.

Sin embargo, lejos de representar una visión dicotómica que opondría a dos esencias ahistóricas —la indígena y la europea—, mi intención ha sido la de comprender cómo la interacción colonial deviene un hecho marcante y constitutivo de las identidades culturales de todos los sectores socio-culturales del país, tanto en el pasado como en el presente. Es por eso que el segundo capítulo de este texto está dedicado al tema del mestizaje, y propone la idea de un mestizaje colonial andino como hipótesis de trabajo y marco interpretativo de este fenómeno que también está anclado, sin duda, en las contradicciones diacrónicas ya señaladas y que en el plano político se presentan a través de otras tantas disyunciones. De este modo, el intento de ejercitar una mirada antropológica y étnica sobre el tema del mestizaje, resultó en un radical distanciamiento frente a las habituales interpretaciones que consideran al mestizo andino como producto de un armonioso *melting pot* donde se habrían fundido los metales de la diversidad cultural colonial, formando un único y homogéneo tipo social, en el cual ya habrían desaparecido los rasgos conflictivos de la estructura de castas original. Por el contrario, y analizando datos de investigaciones antropológicas recientes, he planteado la idea de que el mestizaje conduce a un reforzamiento de la estructura de castas, mediante un complejo juego de mecanismos de segregación, exclusión y autoexclusión que subordinan a los sectores cholos urbanos a los mecanismos clientelares propuestos por el sistema político tradicional y los condenan a la degradación, el anonimato colectivo y la pérdida de un perfil diferenciado. Paradójicamente, todas estas renuncias se

imponen en nombre de una identidad ciudadana que resulta en los hechos, formal, ilusoria y precaria.

Ha sido justamente en respuesta a estos mecanismos de exclusión y segregación, que en el último quinquenio surgieron de un modo sorpresivo las nuevas formaciones políticas señaladas. Aunque la experiencia previa del Movimiento Nacionalista Revolucionario y su “revolución chola” de los años 1950 ha tenido importantes efectos democratizadores, su proyecto económico y político ha resultado trunco tanto en sus propuestas de soberanía estatal como de ciudadanía plena de la población mayoritariamente indígena y mestiza. Por lo tanto, se han reproducido y prolongado las disyunciones latentes entre la esfera social y la esfera política, entre la identidad étnica y la identidad ciudadana, y entre la dimensión pública y la dimensión privada de los comportamientos sociales, cuya conjunción temporal en manos de CONDEPA y UCS exploro en la edición original; este tema se desarrolla en el capítulo 3 de “Violencias Encubiertas”, pero no lo he incluido aquí por la fugacidad de las experiencias populistas que analiza.

Al establecer estas tres áreas temáticas como puertas de entrada para el análisis del vínculo entre los fenómenos de violencia estructural y la formación/transformación de las identidades culturales, he querido, finalmente, aportar a la construcción de un marco conceptual que sea capaz, al mismo tiempo, de comprender la tradición y la modernidad, los anclajes profundos del pasado y las potencialidades del presente. Tal marco conceptual no es otro que el de la teoría del colonialismo interno, entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural¹. Aunque el grueso de estos textos está referido a las zonas andinas de Bolivia, no cabe duda que muchas de las ideas

¹ Los antecedentes para este enfoque se encuentran en los trabajos de Bloch (1971), González Casanova 1969 y Fanon (1988). En Latinoamérica, tan sólo las investigaciones de Flores Galindo y Manrique (1987 y 1989) en Perú, así como la de Andrés Guerrero (1990) en Ecuador, le asignan a la situación colonial un valor explicativo aplicable al período republicano, más allá de la imagen de una “herencia” o “resabio” del pasado que habría logrado filtrarse en los sucesivos esfuerzos de reforma y modernización. En Bolivia, en cambio, a partir de la discusión katarista-indianista, ya hay considerable debate al respecto, aunque el esfuerzo de sistematización teórica aún permanece inconcluso.

que aquí se adelantan podrían tener una validez más amplia, y aplicarse a las regiones orientales de las cuencas amazónica y platense, en las que sería preciso hacer similares cortes históricos y ver los modos específicos de inserción de las contradicciones del pasado en el presente, cosa que, por razones obvias de espacio y tiempo, me ha sido imposible realizar. Como ya se ha señalado, la hipótesis central que orienta el conjunto del trabajo, es que en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado —pero sin superarlo ni modificarlo completamente— los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes.

He intentado, por último, explorar las implicaciones de estos temas para el debate sobre reformas del Estado, hoy motivo de intensa discusión en las esferas oficiales del país. Tanto la demanda territorial de los pueblos nativos del oriente, como la propuesta katarista-indianista de un estado multiétnico, constituyen un abierto cuestionamiento a las formas liberales de organización política, asentadas en una “comunidad imaginaria”, mestiza y culturalmente homogénea —encarnada idealmente en el Estado-nación—, que las contradicciones no-coetáneas cruzan e inviabilizan permanentemente. Aunque las demandas indígenas han logrado ser soslayadas y marginalizadas del debate oficial, no cabe duda que implican reformas normativas y políticas radicales, orientadas a superar la crisis de representatividad y la vulnerabilidad del sistema político boliviano, y a superar los mecanismos de violencia estructural que lo amenazan desde un trasfondo histórico y estructural profundo². Como lo planteamos en el capítulo tercero, la emergencia de nuevos movimientos político-sociales anclados en las identidades tradicionalmente excluidas del

2 Amenazas que no se sitúan en el plano de la mera posibilidad, pues dos de los movimientos armados que han estallado recientemente se refieren explícitamente a la temática étnico-cultural.

juego político y en la formación de mecanismos clientelares ampliados, parece tan sólo ofrecer paliativos temporales y precarios a esta problemática. Aunque, comparada con otros países andinos, como Perú o Colombia, la situación boliviana parezca en este sentido mucho más apacible, no cabe duda que la presencia militar en el control de las regiones productoras de coca, la pérdida creciente de soberanía estatal, la ausencia de soluciones estructurales a la crisis económica y la falta de “horizonte de visibilidad” de la clase política, están empujando a la sociedad boliviana a un despeñadero de imprevisibles consecuencias. Podemos decir, sin riesgo a equivocarnos, que el sistema democrático boliviano está en la encrucijada, y las tensiones que conspiran contra su continuidad y profundización provienen precisamente de las persistentes contradicciones diacrónicas y mecanismos de violencia estructural que condicionan y moldean las temáticas esbozadas como eje de este trabajo.

PACHAKUTI:

Los horizontes históricos del colonialismo interno

...Nayrapacha: tiempos antiguos. Pero no son antiguos en tanto pasado muerto, carente de funciones de renovación. Implican que este mundo puede ser reversible, que el pasado también puede ser futuro.

Carlos Mamani

Entre descendientes de españoles, fuesen peninsulares o criollos, no debíamos hacer cuestión por millón más o millón menos de indios muertos.

Augusto Céspedes

En un trabajo anterior (Rivera, 1990) he intentado explicar el “abigarramiento” de la sociedad boliviana actual, en virtud de la persistencia de contradicciones no-coetáneas (Bloch, 1971) ancladas en tres horizontes históricos de diversa profundidad y duración. Estos horizontes o ciclos históricos que interactúan en la superficie del tiempo presente son:

- a) El *ciclo colonial*, que constituye un sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad en lo que hoy es Bolivia, estructurando en especial aquellos conflictos y comportamientos colectivos ligados a la etnicidad, a través de lo que aquí denominamos *colonialismo interno*. En el período colonial formal, la polarización y jerarquía entre culturas nativas y cultura occidental se valió de la oposición entre cristianismo y paganismo como mecanismo de disciplinamiento cultural. Esto implicaba la culpabilización y destierro del “hereje” o de todo aquel sospechoso de serlo (y esto incluía a la mayoría de indios y mestizos) a un mundo pre-social y sub-humano de exclusión y clandestinidad cultural.

- b) El *ciclo liberal* introduce el reconocimiento de la igualdad básica de todos los seres humanos, pero en un contexto como el de la sociedad oligárquica del siglo XIX, se asocia a un conjunto de acciones culturales civilizatorias, que implican una nueva y más rigurosa disciplina: el proceso de individuación y ruptura con pertenencias corporativas y comunales, el cual se legitima en los supuestos derechos asociados a la imagen ilustrada del *ciudadano*. Este proceso, que en Europa fue fruto de siglos de homogeneización cultural y económica, resultó aquí articulado con estructuras y prácticas propias del ciclo anterior, convirtiéndose así en un paradójico y renovado esfuerzo de exclusión basado en la negación de la humanidad de los indios. En esta fase, un nuevo complejo de ideas-fuerza empieza a jugar un papel hegemónico como sustento de las reformas estatales y culturales emprendidas hacia fines del siglo XIX, donde el darwinismo social y la oposición civilizado-salvaje sirven —al igual que antaño la oposición cristiano-hereje— para renovar la polaridad y jerarquía entre la cultura occidental y las culturas nativas, y para emprender una nueva y violenta agresión contra la territorialidad indígena, comparable tan sólo a la fase del saqueo colonial temprano.
- c) Finalmente, en 1952 se inaugura el *ciclo populista*, que se superpone e interactúa con los dos ciclos anteriores, puesto que no hace sino completar las tareas de individuación y etnocidio emprendidas por el liberalismo, creando —a partir de una reforma estatal centralizadora—, mecanismos singularmente eficaces para su profundización: la escuela rural masiva, la ampliación del mercado interno, el voto universal, y una reforma agraria parcelaria de vasto alcance. Éstos constituyeron renovados medios de liquidación de las identidades comunales y étnicas y de la diversidad cultural de la población boliviana. En el plano político, la democratización de facto implicada por el hecho insurreccional sería canalizada hacia nuevos mecanismos de subordinación de la “plebe” cholo-india, a través de una amplia y centralizada estructura clientelar que convirtió al Estado y la política en esferas exclusivas y excluyentes en manos de una camaleónica casta señorial que hizo de la reforma un singular instrumento para “cambiar sin que nada cambie”. La oposición desarrollo-subdesarrollo, o modernidad-atraso, resultaron así sucedáneas de un larguísimo habitus

maniqueo, y continúan cumpliendo funciones de exclusión y disciplinamiento cultural, amparadas en la eficacia pedagógica de un Estado más interventor y centralizado.

Tanto las transformaciones coloniales, como las que emanaron de las reformas liberales y populistas, significaron, por lo tanto, sucesivas invasiones y agresiones contra las formas de organización social, territorial, económica y cultural de los ayllus y pueblos nativos, tanto del área andina como de las tierras bajas orientales. En este proceso, la población indígena de lo que hoy es Bolivia no se comportó como una masa inerte y pasiva; a partir de la llegada de los españoles a su territorio, resistió de las más diversas formas para evitar tanto la consolidación del orden colonial, como las sucesivas fases reformistas que introdujeron renovados mecanismos de opresión y despojo material y cultural. En esta dialéctica de oposición entre invasores e invadidos, se sitúa uno de los principales mecanismos de formación y transformación de las identidades en un país como el nuestro. Como se verá más adelante, las identidades étnicas plurales que cobijó el Estado multiétnico del Tawantinsuyu, fueron sometidas a un tenaz proceso de homogeneización que creó nuevas identidades: *indio*, o incluso *aymara* y *q'hibwa* son identidades que podríamos llamar coloniales, pues llevan ya la huella de la estereotipación racial, la intolerancia cultural y el esfuerzo de “colonización de las almas” (cf. *infra*). En este sentido, postulamos que las contradicciones coloniales profundas —y aquellas que renovadas, surgen como resultado de las reformas liberales y populistas— son, aún hoy, en una sociedad abigarrada como la boliviana, elementos cruciales en la forja de identidades colectivas.

El complejo juego de oposiciones y adaptaciones entre nativos y colonizadores, en un país que aún hoy cuenta con alrededor de 60% de población —tanto en el campo como en las ciudades— que se identifica con algún pueblo indígena, tiene importantes implicaciones para el debate sobre violencia estructural. Cabe destacar, entre los hechos generadores de violencia, el que una minoría criolla de origen occidental monopolice desde hace siglos el poder del Estado y la capacidad rectora y ordenadora sobre el conjunto de la sociedad, al ser dueña privilegiada de dispositivos estatales y espacios de poder social que le permiten dictar unilateralmente normas de convivencia que adquieren fuerza compulsiva para el conjunto de la sociedad. Baste constatar que las rebeliones y otras formas de resistencia indígena y popular a lo largo de la historia, han

respondido por lo general a sucesivas oleadas de reforma y modernización estatal, para verificar este aserto a simple vista. Aunque enfatizaremos el caso aymara, nos interesa entonces examinar las largas continuidades temáticas, simbólicas y de percepción de la historia que exhiben las demandas indígenas del presente, tanto como los modos de reciclaje y renovación de los sistemas de dominación, a través de la articulación entre el horizonte colonial profundo y los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo.

LA SOCIEDAD MULTIÉTNICA PRE-COLONIAL

La identidad aymara, tal como se la conoce actualmente, comenzó a constituirse sólo hacia fines del siglo XVIII, puesto que en tiempos prehispánicos y en la temprana colonia, el panorama social y cultural de los Andes mostraba un abigarrado mosaico de diversas etnias lenguas y unidades de pertenencia. En este panorama, como lo ha mostrado Thérèse Bouysse, el aymara figuraba, junto con el pukina, sólo como *lingua franca* de una multiplicidad de ayllus, markas y federaciones étnicas que se extendían a lo largo de un *eje acuático* a través de los lagos Titikaka y Poopó; y seguramente no se percibían a sí mismos como parte de un mismo “pueblo”. Sin duda fue la experiencia colonial la que produjo su forzada unificación, en la medida en que homogenizó y degradó a una diversidad de pueblos e identidades al anonimato colectivo expresado en la condición de *indio*, es decir, de colonizado (Bouysse, 1987: 101-28).

En tiempos pre-hispánicos, la “articulación vertical de los paisajes” que caracteriza a los ecosistemas andinos, brindó las bases materiales para que la población aprovechara creativamente las enormes variaciones de altura, humedad y distribución de recursos en distintos pisos ecológicos, hasta desarrollar complejos sistemas económico-políticos donde se articulaban, por la vía de redes de reciprocidad, redistribución y prestaciones laborales, los distintos grupos étnicos y poblaciones locales. Surgieron organizaciones de diversa escala territorial y demográfica, cuya célula básica fue el *ayllu* o *jatha*, unidad de territorio y parentesco que agrupaba a linajes de familias emparentadas entre sí, y pertenecientes a jerarquías segmentarias y duales de diversa escala demográfica y complejidad. Desde tiempos pre-inka, la pertenencia simultánea a varios niveles de esta estructura segmentaria y dual

significaba contar con el acceso a recursos a veces muy distantes en otros pisos ecológicos, donde diversos grupos coexistían en un mosaico multiétnico, sin necesitar la intervención de un sistema estatal unificador (Murra, 1975). La compleja organización social andina ha sido comparada con un juego de cajas chinas, vinculadas entre sí por relaciones rituales y simbólicas que permitieron a los niveles superiores un alto grado de legitimidad en su dominación sobre los niveles inferiores.

Todos estos mecanismos fueron utilizados por el Tawantinsuyu para reorganizar, a escala estatal, el sistema económico e ideológico sobre el cual se asentó su dominio y *seducción* sobre las naciones y grupos étnicos incorporados al Estado. La metáfora del parentesco permitió a los Inka codificar su organización no sólo espacial sino también militar y administrativa en un sistema en el cual había lugar para el reconocimiento de los dominados, así como de los pueblos o etnias más antiguos. Así, la tolerancia y capacidad de articulación simbólica de estratos étnicos no-contemporáneos, constituyeron originales soluciones que la organización estatal del Tawantinsuyu dió a la diversidad pluriétnica de la sociedad andina¹.

Esto no quiere decir que la sociedad prehispánica fuera un mar de aguas tranquilas. La existencia de conflictos interétnicos y la lucha por el poder entre linajes Inka, parecen haber sido parte estructural de su organización y dinamismo interno. En una extensión tan vasta, el equilibrio entre diversos grupos étnicos, muchos de ellos territorialmente discontinuos, así como la reformulación estatal de las instituciones andinas, debió haber implicado una alta dosis de conflicto, así como constantes y difíciles reacomodos. Cuando llegaron los extranjeros, la sociedad del Tawantinsuyu se encontraba atravesando un momento de contradicciones internas particularmente agudas: la guerra civil entre los hermanos Waskar y Atawallpa. A los españoles no les fue difícil aprovechar esta situación para vencer, inaugurando un ciclo de dominación profundamente violenta e ilegítima, que sólo puede describirse con ayuda del concepto andino de *pachakuti*, que en qhichwa y en aymara significa: la revuelta o conmoción del universo².

1 Ver Szeminski (1983) y Bouysse (1987: 304). Anacrónicamente, esta autora considera, sin embargo, que los Inka fueron “colonialistas” para con los aymara, lo mismo que éstos para con los uru.

2 *Pacha*=tiempo-espacio; *kuti*=vuelta, turno, revolución. Como muchos conceptos andinos,

EL MODO DE DOMINACIÓN COLONIAL: VIOLENCIA, SEGREGACIÓN Y COLONIZACIÓN DE LAS ALMAS

La invasión y el saqueo de templos, la “muerte de los dioses” y la brutal agresión a todos los aspectos de la sociedad indígena, no solo implicaron solamente la destrucción de una estructura simbólica y un ordenamiento ético-político (el “mundo al revés” que tantas veces menciona Waman Puma). Fueron genocidio abierto. Junto con los nuevos dioses llegaron plagas y enfermedades antes desconocidas por la gente de los Andes. Éstas, junto con las guerras civiles entre conquistadores y las masacres contra la población civil, dan cuenta de la catástrofe demográfica que asoló a la población conquistada. Según cálculos realizados por Wachtel, a partir de una población estimada de 7 a 8 millones de habitantes en 1530, se habría producido un descenso del 60 al 65% en los primeros 30 años de la conquista, y de alrededor de un 40% adicional hasta 1590 (Wachtel, 1976: 140-41).

Es en este último período que, bajo la administración del virrey Toledo, se perfeccionan las bases económicas y políticas de la sociedad colonial, con la reducción de la población dispersa a pueblos nucleados; la homogenización del tributo en dinero, la reglamentación de la *mit'a* o trabajo forzado en la minería y la catequización coactiva. Sin embargo, esta renovada ofensiva no ocurrió sobre el vacío: fue necesaria la derrota de dos movimientos de resistencia estrechamente vinculados entre sí, que afloraron entre las décadas de 1530 y 1570: el *takiy unquy*, que se inició en Wamanqa y se expandió hasta La Paz y Chuquisaca por el sur, y el Estado Inka rebelde de Willkapampa, en las proximidades del Qusqu.

El *takiy unquy* (qhichwa, lit.: *takiy*=baile; *unquy*=enfermedad) fue ante todo un fenómeno colectivo de resistencia religiosa, que postuló el radical rechazo a la cristianización y el restablecimiento del culto pre-inkaico de las *wak'as* o ancestros comunales. En cuanto al segundo, se trata de un movimiento político de resistencia, que surge en 1536 al mando de Manqu Inka y sus sucesores, y que intenta, a lo largo de una azarosa existencia, ya sea derrotar y expulsar definitivamente a los españoles, o bien entablar negociaciones para el reconocimiento de un Estado Inka paralelo y autónomo. Los rebeldes, luego de sitiar

pachakuti puede tener dos sentidos divergentes y complementarios (aunque también antagónicos en ciertas circunstancias): el de catástrofe o el de renovación.

e intentar tomar el Qusqu, se refugiaron por más de tres décadas en la región sub-tropical de Willkapampa, donde establecieron una suerte de “territorio libre” (aunque no libre de plagas). La captura de Tupaq Amaru I, sucesor de Wayna Qhapaq Inka, y su decapitación en el Qusqu en 1572, renovaron la memoria traumática de la muerte de Atawallpa, y confirmaron la conmoción cósmica que significó para los indios el hecho colonial³.

La derrota de ambos movimientos consolida la escisión entre indios y españoles, que será uno de los rasgos constitutivos de la situación colonial. Se genera, a partir de entonces, una percepción mítica del invasor, que continúa viva hoy en día: la idea de que no es plenamente humano, sino un ser maligno: el *lik'ichiri*, o *kebarisiri* (qhichwa y aymara, el que corta o extrae la grasa), que ha llegado para acabar con la gente, sacándole el *untu* o grasa, o sea el fluido vital más importante del cuerpo, de acuerdo a la visión indígena. La era toledana fue, en este sentido, una brutal reactualización del hecho colonial, como dominación sustentada en la violencia física y la “colonización de las almas”⁴.

En la otra cara de la medalla, estos episodios nos muestran el carácter de la resistencia indígena, que vincula estrechamente una dimensión política (armada o negociada) de la lucha, con la defensa de un orden simbólico y una cosmovisión cultural, que se plasman en el ejercicio de prácticas rituales y “costumbres” ancestrales, de las cuales se extrae permanentemente la fuerza moral y la legitimidad para cuestionar al orden colonial. A partir del siglo XVII, la escisión entre el mundo indígena y el mundo español hallará también expresión en el plano jurídico, mediante la emisión de un conjunto de normas “protectoras” para los nativos, que en 1680 se convertirán en un corpus de derecho general: la Recopilación de las Leyes de Indias. Esta legislación consideraba al

3 Szeminski considera que el *pachakuti* percibido por los indios, tuvo lugar “en algún momento entre el estallido de la guerra civil entre Ataw Wallpa Inka y Waskhar Inka y la decapitación de Thupa Amaro Inka en 1572.” significativamente, señala también que el virrey Toledo “era llamado por los indígenas Pacha-Kuti.” (Ver Wachtel, 1980: 269-91 y Szeminski, 1983: 125-26).

4 Este término ha sido tomado de la obra homónima de Fernando Mires (1987), referida a la empresa misionera española en América. Aquí se lo utiliza en sentido más amplio, para referimos no sólo a la catequización o colonización religiosa, sino a muchos otros mecanismos (como la escuela, o la noción más englobante de “civilización”) utilizados a lo largo de la historia por las élites dominantes, para imponer a los indígenas la negación de su propia identidad e introyectarles la visión del mundo occidental.

mundo colonial como dividido en dos entidades separadas: la República de Españoles y la República de Indios y se inspiraba en antiguos preceptos de derecho medioeval que reconocían la existencia de diversos “fueros” o jurisdicciones especiales, que debían estar regidos por distintas cortes, normas y derechos (cf. Salomon, 1987 y Hampe Martínez, 1985).

Desde el punto de vista del estado colonial, la segregación física y normativa de ambas poblaciones era necesaria para evitar el total exterminio de la fuerza de trabajo indígena y para poner límite a los intereses privados de los colonizadores⁵. Pero desde el punto de vista de los indios, la idea de “dos repúblicas” que se reconocen mutuamente, aunque permanezcan segregadas espacial y políticamente, llegó a plasmar la compleja visión de su propio territorio, no como un espacio inerte donde se traza la línea de un mapa, sino como *jurisdicción*, o ámbito de ejercicio del propio gobierno. En el “programa mínimo” de muchas movilizaciones anticoloniales indígenas, de 1572 hasta hoy, pueden descubrirse las huellas de esta antigua percepción. De esta manera, a pesar de la desigualdad de condiciones, la violenta “*pax*” toledana acabó generando una nueva normatividad, de la que no estarán ausentes las concepciones indígenas acerca del “buen gobierno”.

En efecto, si la derrota material no podía ser revertida, al menos tenía que reconocerse a los vencidos el derecho a conservar lo que quedaba de sus territorios, a gobernarse por sus propias autoridades étnicas (los *mallkus*, *kuraqas* o “caciques de sangre”) y a acogerse al fuero especial de la legislación indiana, como súbditos directos del rey de España. Estos derechos pasaron a formar parte de la memoria colectiva aymara, como si en el siglo XVI se hubiera llegado a una suerte de *tregua pactada* entre colonizadores y colonizados. A cambio de ello, los indios habrían accedido a cumplir con las prestaciones rotativas de fuerza de trabajo (*mit'a*), el pago de tributos (tasa), e incluso habrían incorporado en su panteón a los dioses extranjeros. Este esfuerzo de enmascaramiento y clandestinidad cultural daría lugar a complejos mecanismos de articulación de ingredientes europeos en la identidad andina, cuyo devenir ya estaría marcado por la huella de la experiencia colonial.

⁵ Está probado que los colonizadores no se detienen hasta el exterminio, aún cuando luego tengan que enfrentar problemas de escasez de mano de obra: he ahí la “racionalidad ideológica” de la esclavitud, o la migración periferia-centro en contextos coloniales. Ver también Fanon (1988).

En lo que respecta a la cuestión territorial (motivo de los mayores conflictos, tanto en la etapa colonial como republicana), tales derechos se plasmaron en la adquisición de *títulos de composición y venta* por parte de las autoridades étnicas coloniales. Con el tiempo, los títulos coloniales (llamados *nayra titulu* o *chullpa titulu* por los aymaras de principios de este siglo)⁶ llegaron a encapsular y a recrear la memoria de la identidad étnica, dentro del marco de los mapas y conceptos territoriales traídos por los españoles, en los cuales, sin embargo, lograron filtrarse nociones sagradas del espacio, e incluso “islas” o territorios étnicos discontinuos en otros pisos ecológicos. En el contexto republicano, los títulos coloniales se convertirán en valiosos instrumentos para la defensa de los territorios étnicos frente a la voraz expansión latifundista criolla. Junto con la idea de *nuestra ley* o de una Ley de Indios (cf. Ley de Indias), los *nayra titulu* formarán parte de una articulada visión indígena, que entre la rebelión de Pablo Zarate Willka en 1899 y la movilización de los caciques-apoderados entre 1914-1932, denunció y desenmascaró constantemente la verdadera naturaleza (colonial) de las reformas liberales que los criollos republicanos implantarán en Bolivia a partir de 1874 (cf. THOA, 1984 y Mamani, 1991).

EL CICLO REBELDE DE 1780-82

Es lógico que las reformas introducidas por los Borbones desde mediados del siglo XVIII tuvieran gran impacto sobre las complejas formas de acomodo que había conseguido la población indígena en el contexto opresivo del pacto toledano. Como en toda sociedad colonial, los cambios que se producen en las metrópolis son trasladados a las colonias de un modo tardío y selectivo, cuidando de ponerlos al servicio de esa *otra* sociedad metropolitana que vive en ultramar. De este modo, se reproduce el funcionamiento de las estructuras coloniales, sin dejar por ello de adecuarlas formalmente a las exigencias económicas y políticas de la nueva época. En muchos casos, el “punto de refracción” de la sociedad colonial llega a producir la total inversión del

6 Aymara, lit. *nayra*=antiguo, pasado, pero también ojo; *chullpa*= antepasado, tiempo oscuro, presocial, pre-inka. Ambos denotan un hecho fundacional. Sobre estos temas ver Taller de Historia Oral Andina (1988), y Rivera y equipo THOA (1986). Es notable que, aún hoy, estos títulos estén siendo recuperados para afirmar los derechos territoriales nativos contra los intentos de parcelación y reforma tributaria neoliberales.

sentido de las reformas. Así, lo que para Europa eran medidas inspiradas en el nuevo sentido humanista de la Ilustración, en las colonias se convertirán en nuevas e “ilustradas” maneras de negar la humanidad de los indios; lo que en España fue una centralización del aparato estatal y un ajuste de sus dispositivos para facilitar la libre circulación mercantil, en las colonias se injertará en el mercado cautivo y coactivo de los repartos (legalizados en 1750), en la fragmentación de intereses privados de los funcionarios, en la multiplicación de barreras al comercio interno y en el bloqueo a las iniciativas mercantiles populares e indígenas.

Se ha escrito abundantemente sobre la rebelión protagonizada por José Gabriel Tupaq Amaru y sus sucesores, aunque bastante menos sobre el foco rebelde de Chayanta y el de Sikasika encabezado por Julián Apasa Tupaq Katari. No pretendemos añadir aquí datos nuevos o descripciones que están disponibles en textos más autorizados (cf. Flores G., 1976; Szeminski, 1983; Stern [ed.], 1988; O’Phelan, 1988 y Del Valle, 1990). Como lo ha demostrado O’Phelan, 1780 es la culminación de un proceso de más de medio siglo de agitación antifiscal en la cual estuvieron involucrados tanto indígenas como mestizos y criollos de las más diversas ocupaciones: agricultores, *mit’ayos*, trabajadores de obrajes, comerciantes, artesanos y hasta hacendados y curas de provincia. La evidencia indica que sectores mestizos reformistas a menudo “instigaron” a los indios a la revuelta, durante la fase previa al estallido de la gran rebelión.

A mediados de 1780 se inician las acciones de un modo aparentemente espontáneo en Macha (provincia Chayanta) donde los indígenas logran la libertad de su cacique Tomás Katari, quien se había enfrentado, junto a sus hermanos Nicolás y Dámaso contra el corregidor y un cacique mestizo usurpador del cacicazgo. Entre noviembre del mismo año y abril de 1781, José Gabriel Tupaq Amaru encabeza una de los más sólidos y coherentes focos rebeldes en Tunqasuka. Entretanto, Julián Apasa Tupaq Katari, indio forastero de Sullkawi (Sikasika), se levanta a principios de 1781 y mantiene un sitio de seis meses -entre marzo y octubre- sobre la ciudad de La Paz, en el cual perece la cuarta parte de su población. En el foco cusqueño, la derrota de José Gabriel Tupaq Amaru desplaza el epicentro de la rebelión hacia Azángaro, donde permanecerá activa en manos de sus parientes Andrés y Diego Cristóbal Tupaq Amaru. El sitio de Surat’a en agosto de 1781 —exitosamente dirigido

por Andrés— y la capitulación de una parte de la dirigencia cusqueña en noviembre de ese año, son elementos que ayudan a explicar la radicalización de las acciones en el altiplano aymara, ante la inminente reconquista del espacio rebelde por las tropas carlistas a principios de 1782.

Esta breve síntesis basta para introducir uno de los temas centrales del debate académico y político sobre el ciclo Amaru-Katari: la explicación de las diferenciaciones internas del movimiento, que se extendió a través de relativas autonomías locales a un territorio muy vasto, pero que sucumbió también a la fragmentación y a las disensiones internas. Entre la mayoría de autores predomina la idea de que existió una oposición de principio entre una tendencia “nacional” e integradora en Tupaq Amaru, por contraste con una tendencia separatista y étnica, que estaría representada por Tupaq Katari (ver, por ejemplo, Campbell, 1987 y Durand Florez, 1973). El foco del análisis se centra en la política de alianzas de las distintas facciones, especialmente en relación con mestizos y criollos. Pocos se preguntan sobre el comportamiento y las estrategias de éstos últimos, y más bien se tiende a verlos como actores pasivos o incluso como víctimas de la rebelión (cf. Del Valle, 1990).

El mundo conceptual occidental resulta, empero, insuficiente para comprender los actos de los rebeldes andinos (del siglo XVIII tanto como los de hoy), como lo ha intuido Szeminski. En el marco conceptual andino la diferenciación y la unidad no son necesariamente disyunciones excluyentes o antagónicas. Es obvio que, en el propio espacio rebelde, coexistieron diversas concepciones del mundo encarnadas en sus heterogéneo actores. Los dirigentes —en su mayoría indios ilustrados, capaces de traducir los conceptos indígenas a términos españoles— tenían una percepción del “hacer política” que ya era resultado de las realidades del mundo colonial. El uso de la palabra, del papel y de la negociación o la idea de que “la victoria da derechos”, eran conceptos radicalmente distintos a las prácticas de la *polis* indígena, más articulada por códigos rituales y simbólicos y dotada de una antigua capacidad de tolerar e integrar las diversas —pero homólogas— culturas y sociedades que componen el cosmos andino/humano.

La idea de “dos repúblicas”, como mecanismo normativo de la convivencia entre colonizados y colonizadores, estuvo también presente en la rebelión.

Sin embargo, hasta tal punto esta normatividad había sido rota con la oleada reformista —no en vano el período borbónico ha sido visto como una “reconquista” del espacio colonial— que la coexistencia entre indios, cholos, mestizos y criollos sólo parecía posible si se *restauraba* el equilibrio del mundo (*pacha*), a través de un vuelco o turno (*kenti*) en el cual los dueños, los antiguos soberanos territoriales y de sangre, tendrían que volver a ocupar el vértice de la estructura social piramidal y segmentaria. Obviamente, los españoles y criollos, tanto como la mayoría de mestizos y cholos, habían desarrollado demasiados espacios de arbitrariedad y explotación coactiva, como para tolerar la propuesta de este nuevo pacto social. El programa de la capa dirigente fue sin duda un programa “máximo” (un *pachakuti* o reversión del orden colonial), pero no maximalista, puesto que tanto las direcciones qhichwas como las aymaras, intentarían también acudir a un “programa mínimo” que les asegurara una coexistencia posible: el respeto a las leyes, la normatividad de las dos repúblicas⁷.

Para el *común de indios*, la experiencia vivida en el diario contacto con los mecanismos de arbitrariedad y explotación coactiva probablemente significó que descartaran muy rápido la viabilidad de la segunda opción. Los forasteros, *mit'ayos*, arrieros, *yanakuna*, trabajadores de obrajes y mujeres indígenas que formaron el grueso de los combatientes llanos, percibían con más rigor el antagonismo radical entre las normas de convivencia formales, y las realidades del mundo colonial. En estas condiciones, la dualidad complementaria del *pacha* indígena se transforma en antagónica: resurge la idea del extranjero como *ñak'aq*, *keharisiri*, *lik'ichiri*⁸. La imposibilidad de

⁷La mirada del Rey, o de cualquier entidad situada en el vértice de la pirámide conformada por las dos estructuras segmentarias en que se hallaba dividido el mundo colonial, se encontraba en un espacio ignoto, extraterritorial, y por ello no era capaz de hacer respetar el derecho indiano o cualquier norma de convivencia que pudiera regular las relaciones y conflictos entre colonizadores y colonizados. Por eso es que las direcciones rebeldes se colocaron en este vértice —denominándose alternativamente Inka-Reyes o bien Virreyes fieles al Rey de España— recurriendo a la codificación metafórica de la memoria de su propio estado multiétnico. Los trabajos ya citados de Salomon y Szeminski han apuntado en este sentido, mientras que la mayoría de investigadores no atinan más que a ver en estos actos una inexplicable sumisión o “fidelismo” a Carlos III.

⁸Esta idea está presente en la mayoría de mitos que tienen que ver con el mundo ctónico del *manqha* o *ukhupacha* (aymara o qhichwa, lit.=tiempo-espacio interior). En los mitos aymaras de las edades, se asocian también con el *ch'amakpacha* (tiempo-espacio de la oscuridad).

coexistencia, constatada por el comportamiento de la mayoría de mestizos, criollos y españoles fue el factor detonante para el surgimiento de la tendencia separatista, que veía la restauración del mundo como posible sólo si se consumaba la expulsión o el exterminio de los invasores. La rebelión osciló permanentemente entre ambos polos, y quizás esto ayude a explicar las radicales tácticas del ejército de Tupaq Katari, pero también muchos de los comportamientos de los combatientes llanos de todas las fracciones y no pocos episodios (como el sitio de Surat'a), protagonizados por las propias direcciones cusqueñas.

La restauración del orden cósmico —que la idea de un tiempo histórico lineal y progresivo rehusa comprender, a no ser como un “volver atrás la rueda de la historia”—puede ser aprehendida también con el concepto *nayrapacha*, que nos sirve de epígrafe: pasado, pero no cualquier visión de pasado; más bien, “pasado-como-futuro”, es decir, como una renovación del tiempo-espacio. Un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida: ¿No es ésta la aspiración compartida actualmente por muchos movimientos indígenas de todas las latitudes que postulan la plena vigencia de la cultura de sus ancestros en el mundo contemporáneo? Pero también, en circunstancias y épocas muy distintas, al confrontar la catástrofe del nazismo, Walter Benjamin escribió: “ni los muertos estarán a salvo del enemigo si este triunfa” (1969). Esta visión de la historia, que escondida pervive en los resquicios del mundo occidental, podría también iluminar la comprensión del *pacha*, y cruzar así la brecha de lenguajes que continúa entabando la acción histórica, pero también la interpretación de la rebeldía indígena, pasada o contemporánea.

Pero retornemos a la elocuencia de los hechos. Puesto que no fue posible la restauración del mundo, lo que ocurrió fue, en cambio, la repetición o reactualización del hecho colonial. Esto también implica un legado, que las repúblicas andinas tendrán que cargar hasta el presente. Así, el terror experimentado por los sitiados de La Paz pasó a formar parte de la memoria de los vencedores, y se convirtió en el hecho inaugural de las futuras relaciones coloniales entre la sociedad republicana y la población indígena sometida, con

Estos mitos son modos metafóricos de reconciliación de lo irreconciliable. Ver también Szeminski (1988).

la cual se asociará cada vez más la idea ilustrada de *barbarie*⁹. Conceptos como “hereje”, “salvaje”, “bárbaro” y aún “pre-capitalista”, suponen:

una progresión, una transformación ya sea desde el paganismo hasta el cristianismo, o de la barbarie o el salvajismo a la cultura y a la civilización (...) [pues] presentan la cultura occidental y cristiana como superior sobre la otra, por su naturaleza salvaje y pagana (Szeminski, 1983: 80).

El código metafórico de la violencia tendrá también significados que transmitir a los rebeldes indios de ayer y de hoy. La forma escogida para la muerte de los principales cabecillas de la rebelión fue, bien el descuartizamiento, o la decapitación e incineración. En el primer caso, los miembros cercenados del cuerpo del castigado, fueron esparcidos por toda la geografía de la rebelión, y en el segundo, sus cenizas fueron echadas a los ríos (igual que las cenizas de las *wak'as* durante la extirpación de idolatrías). En estas ceremonias, españoles y criollos —y también una significativa porción de mestizos e indios aculturados, ya sea por miedo o convicción— renuevan su noción del derecho de conquista como hecho inaugural —renovado periódicamente—, basado en la ruptura de la organicidad interna de la sociedad dominada. Por su parte, los combatientes indios entienden vívidamente el mensaje de la derrota; pero sólo como uno de los movimientos pendulares en el curso cíclico y renovable de la historia. El cuerpo indígena despedazado volverá a unirse —lo hizo con Amaru y Katari— y habrá sonado entonces la hora del *pachakuti*, tiempo de la renovación/revolución.

Mientras tanto, los españoles, aún los más ilustrados, ejecutaban estos actos a partir de su propia densidad histórica: ya sea como una misión civilizatoria, como una guerra santa contra los impíos, o como un exorcismo del demonio (o las tres cosas a la vez). De ahí que uno de los textos más radicalmente anti-indígena emanado de la derrota de los Katari y Amaru en 1782, fueran aquellas palabras de un próspero habitante de La Paz, que sentenció:

...el indio será bueno con el continuo castigo no permitiéndoseles que estén ociosos ni menos que tengan plata que ésta sólo les sirve para sus borracheras y causar rebelio-

⁹ Idea, no está demás notarlo, compartida por las variantes liberales y evolucionistas del marxismo, lo cual contribuye a explicar la brecha entre éstas y las organizaciones y movimientos indígenas.

nes. En adelante, deben pagar tributo doble al Rey. Este debe quitar las comunidades, vender estas tierras a los españoles, sujetar a los indios al Santo Oficio de la Inquisición porque en el día tienen más malicia que nosotros, y quemar las leyes de Indias... (cit. en Szeminski, 1983: 41).

Salvo por el tema de la Inquisición —que será reemplazado por modos más ilustrados de colonizar almas, como la escuela, el cuartel, etc.— todos estos puntos se cumplirán escrupulosamente en los territorios de la rebelión, en manos ya no de extranjeros, sino de “nacionales” criollos y mestizos que tomarán las riendas de las nuevas repúblicas a partir de 1810-1825. De esta manera las sociedades formalmente independientes y liberales establecidas en los Andes, nacerán marcadas por el legado conflictivo de su historia, que ratificaba la escisión irreconciliable de dos mundos, pero sin los mecanismos normativos del pacto colonial¹⁰. A través de esta dialéctica, la Ley de Indias fue reemplazada por la *masacre de indios* (también la masacre de obreros) como lenguaje principal de la política, cuando ésta tenía que salir de los salones oligárquicos para normar la “convivencia” entre la élite criollo mestiza y el mundo indio-cholo dominado. Mecanismo que, no está demás recordarlo, fue y sigue siendo practicado más como represión *preventiva* que como represión *punitiva*¹¹.

En la esfera política aún hay otro legado estructural de los hechos de 1780-1782: a lo largo de la historia republicana, las reformas emprendidas por la casta dominante serán también actos *preventivos*, orientados tan sólo a calmar la furia (real o imaginaria) de los dominados. Marcados por la inseguridad y la doble moral, los reformadores republicanos acabarán invariablemente haciendo de la reforma un método de encubrimiento y reciclaje de las estructuras coloniales. Al quedar el límite de la “explotación practicable”

10 En esta herencia se ratificará también la posición estructural de los mestizos o cholos, en cuyo ambiguo papel de colonizadores-colonizados se reproducirá el conflictivo nexo entre estos mundos segregados, brindando espacios alternativos de alianza para cada uno de ellos. Este tema será analizado en más detalle en el siguiente capítulo.

11 Cualquier parecido con la práctica y la ideología de los “conflictos de baja intensidad”, no es producto de la mera coincidencia. Con respecto al tema de la masacre, la nascente historiografía académica aymara ha hecho importantes contribuciones, como el texto ya citado de Carlos Mamani (1991) o el trabajo de Roberto Choque sobre Jesús de Machaca (1986), en los que se percibe con transparencia las “verdades desnudas” de la situación colonial, más allá del velo encubridor de la retórica liberal republicana.

fijado en función del peligro percibido de una reacción de los colonizados, todo extremo de violencia y destrucción podrá ser tolerado, pero sólo hasta el punto en que estos “excesos” no pongan en riesgo la supervivencia de la propia sociedad colonizadora.

FRENTE AL COLONIALISMO REPUBLICANO: EL MOVIMIENTO AYMARA, HOY

En 1974, habían pasado casi dos siglos de la rebelión de los Amaru Katari, y más de dos décadas de una reforma agraria ampliamente redistributiva, con la cual el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) decía haber superado el “problema del indio” otorgándole la propiedad individual de sus tierras y reconociendo su condición de ciudadano. En enero de ese año, en el contexto de una de las tantas dictaduras que asolaron la historia republicana de Bolivia, los campesinos qhichwas de la región de Tolata y Epizana fueron brutalmente masacrados por el ejército, cuando se manifestaban pacíficamente, obstruyendo la carretera Cochabamba-Santa Cruz, como un mecanismo de presión para obligar al gobierno a aceptar sus reivindicaciones, que giraban principalmente en torno a la desigualdad de precios entre los productos agrícolas e industriales.

Esta masacre permitió que afloraran a la superficie conflictos largo tiempo reprimidos, que ponen en el tapete los divergentes desenlaces que tuvo la idea liberal de “ciudadanía”, incorporada a la estructura política boliviana a partir de las reformas de fines del siglo XIX. Paradójicamente, los campesinos masacrados habitaban un antiguo espacio multiétnico, donde desde hacía siglos el mercado, la propiedad privada y la mezcla cultural habían conformado una identidad mestiza y ciudadana, que convirtió al campesinado cochabambino en el eje de la organización sindical impulsada desde el Estado por la revolución nacional de 1952. (cf. Larson, 1988; Rodríguez y Solares, 1990 y Rivera, 1984). Sin embargo, mientras los campesinos de Tolata no salían de su estupor por la ruptura unilateral de su “pacto ciudadano” con el Estado de 1952, la masacre fue asumida como una afrenta intolerable en toda el área aymara que constituyó el núcleo geográfico de las rebeliones de Tupaq Katari en el siglo XVIII. Allí, incluso en los mismos ayllus de donde surgieron los dirigentes del ciclo rebelde de 1780-82, se reconstituye la identidad anticolonial como denuncia

del “pongueaje político”¹², a que los pueblos andinos habían sido condenados mediante la introducción de la escuela, el voto universal, la parcelación de la tierra, la desestructuración de las comunidades y la degradante imposición del llamado Pacto Militar Campesino. Esta institución, creada durante el gobierno del Gral. Barrientos (1964-1969), sustituyó al partido como instrumento de subordinación política de los sindicatos campesinos. Con el Pacto Militar Campesino, la manipulación clientelista se tornó más burda y coactiva y resultó instrumental para poner en marcha políticas anti-obreras del gobierno, en las que era visible la intervención neocolonial norteamericana. Por estas razones, el Pacto acabó siendo un arma de doble filo. Después de la masacre de Tolata, al denunciar la “alianza entre la víctima y el verdugo”, los kataristas lograron penetrar y desmoronar toda la estructura del sindicalismo parastatal oficialista, formulando un cuestionamiento que llegó a tener amplias resonancias nacionales.

La nueva generación de dirigentes que encabezó esta renovación desarrolló un proceso organizativo multiforme, formando centros culturales y movimientos urbanos (como el Centro Mink'a y el Movimiento Universitario Julián Apaza, Muja), además de organizaciones políticas (como el Movimiento Revolucionario Tupaq Katari y Movimiento Indio Tupaq Katari). La presencia de aymaras urbanos escolarizados y con acceso a la educación superior resultó ser un componente decisivo en la formación del perfil político de estas diversas formas organizativas.

Pero el espacio a través del cual las corrientes kataristas-indianistas alcanzaron mayor impacto político nacional fue el sindicato: en un congreso realizado a principios de 1978, se refunda la oficialista Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos, a cuya sigla se añade el nombre de Tupaq Katari (CNTCB-TK). Las federaciones de los nueve departamentos asisten a este congreso (realizado semi-clandestinamente en vísperas del derrocamiento de la dictadura banzerista), reconociendo implícitamente la inédita situación de

12 Del aymara.lit., *punk'u*=puerta. El pongueaje era un sistema colonial de subordinación de la mano de obra indígena, a través de turnos rotativos de servicios a las autoridades civiles y eclesiásticas de los pueblos. En los latifundios, el pongueaje se convirtió en parte del paquete de obligaciones entre siervos y hacendados, llamado “colonato”. Para más detalles sobre los temas que se desarrollarán a continuación, consultar mi texto ya citado (1984) y Javier Hurtado (1986).

que un movimiento *indígena* aglutinara y dirigiera las luchas campesinas. En 1979, en el contexto de nuevas libertades democráticas, la corriente katarista se articula con otras organizaciones campesinas de inspiración marxista, fundiéndose en un solo organismo, denominado Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que se afilia a la Central Obrera Boliviana. Los bloqueos de noviembre-diciembre de ese año, fueron el mayor despliegue de fuerza realizado por el nuevo sindicalismo: decenas de miles de campesinos, a través de sus sindicatos, paralizaron las carreteras de todo el país, superando una atomización de siglos y desafiando los efectos erosionantes de la economía mercantil-parcelaria. Estos y otros episodios dotaron al movimiento katarista de una reserva de legitimidad que le permitió permanecer hasta 1988 a la cabeza de la CSUTCB.

Los componentes ideológicos y experienciales que aportó la identidad aymara a estas luchas, muestran las huellas de la frustración e inviabilidad del modelo ciudadano aplicado en Bolivia a partir de fines del siglo XIX y profundizado con la revolución de 1952. En efecto, en desafío abierto a la impuesta identidad de “ciudadanos de segunda clase” —que resultaba una afrenta a la dignidad humana—, los kataristas postularán la identidad aymara o india como el eje articulador de sus reivindicaciones y visiones de la sociedad. En esta identidad confluyeron tanto el estrato profundo de los horizontes inka y pre-inka, como la historia de las luchas anticoloniales de los siglos XVI- XVIII y la memoria más reciente de las movilizaciones antiliberales del siglo XIX.

El proceso se nutrió de una heteróclita combinación de “fuentes”: desde el rescate y reinterpretación de la tradición oral aymara, hasta el uso selectivo de la producción académica (antropológica, historiográfica) sin omitir el influjo de vigorosos pensadores indianistas como Fausto Reinaga (cf. por ejemplo, 1970). Pero fue la experiencia de la discriminación racial y cultural del presente la que catalizó estos diversos horizontes de la memoria colectiva, permitiendo reinjertar la historia andina en la identidad de las nuevas generaciones aymaras —aculturadas, escolarizadas, urbanizadas—, logrando así una renovación del sentido del pasado para vislumbrar las imágenes políticas y sociales de un futuro deseable y posible.

En este tránsito, es lógico que las palabras atribuidas a Tupaq Katari antes de morir descuartizado: *Nayaw jiwtxa nayjarusti, waranq waranqanakaw*

kutt'anipxani (“yo muero hoy, pero volveré, convertido en miles de miles...”) cobraran plena actualidad. Pero también las dimensiones éticas atribuidas al gobierno Inka (sintetizadas en la frase *ama suwa, ama qhilla, y ama llulla*; no seas ladrón, no seas traidor, no seas flojo, con el añadido aymara de *ama llunk'u*: no seas servil) inspiraron obvias críticas a la degradación del Estado y la esfera pública oficial, donde la corrupción, la doble moral y el autoritarismo hacían del caso boliviano un ejemplo extremo de ilegitimidad política.

La unión de los horizontes-inka y pre-inka y el rescate de siglos de lucha anticolonial refrendaron la percepción de que el mayor quiebre de la historia andina lo constituyó la invasión europea de 1532. Sin embargo, junto con esta *memoria larga*, las direcciones kataristas —urbanas o rurales— reconocieron también, hasta cierto punto, el legado estructural del horizonte ciudadano, encarnado en la Revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953, puesto que asumieron al sindicato como espacio potencial para la realización de una imagen posible de sociedad, en la que habría de plasmarse una aspiración de convivencia como “unidad en la diversidad”.

La articulación de los fenómenos de ciudadanía en el movimiento aymara contemporáneo merece aún más precisiones. Hay que recordar que en las movilizaciones del movimiento cacical, la escuela tuvo un significado ambiguo, al igual que la religión en tiempos coloniales. Entre las décadas de 1910-1930, la castellanización y la escuela fueron convertidas en demandas del propio movimiento aymara-qhichwa, como medios para acceder a la ciudadanía y a los derechos que las leyes republicanas reconocían en el papel, pero que las prácticas del Estado y la sociedad oligárquica negaban cotidianamente (cf. Mamani, 1991 y Choque et al, (1992). La articulación, típicamente colonial, entre la “ley” (como encubrimiento) y la violencia, dio lugar —al igual que en el ciclo de 1780-82— a la polarización u oscilación entre dos salidas tácticas, sucesiva o simultáneamente esgrimidas tanto en la lucha legal como en la revuelta armada: o la sociedad reasumía como esquema organizativo el pacto colonial de las dos repúblicas aceptando un fuero o “ley” separada para los indios, o bien ponía por fin en práctica su legislación liberal igualitaria. Ello equivalía a colocar a la sociedad criolla dominante en la disyuntiva de desenmascararse y reconocer los fundamentos coloniales de su propio comportamiento, o bien asumir a fondo las implicaciones universalistas y

humanistas del liberalismo, reconociendo la igualdad de derechos para los ciudadanos, sin discriminaciones étnicas, religiosas o raciales.

Por contraste, los alcances de la “ciudadanía” otorgada a los indios por la legislación liberal de 1874, se reducían a aplicar la idea de una “igualdad del indio ante la ley”, reconocida tan sólo al *individuo* despojado de todo lazo corporativo o comunal y ni tan siquiera eso. En consecuencia, la ley desconoció jurídicamente a la comunidad o *ayllu* y creó las condiciones legales para el ejercicio (coactivo) de un sólo derecho: el de enajenar las tierras comunales. La reforma agraria de 1953 amplió el concepto liberal de individuo al de propietario, parcelando las tierras de latifundios y comunidades y distribuyéndolas entre unidades productivas familiares “campesinas”. En ambos actos existe la visión común de que la cultura indígena es un *obstáculo* para el progreso social. Por lo tanto, los derechos humanos del indio sólo se reconocen cuando deja de ser indio y asume los rasgos del ciudadano occidental: propietario, escolarizado, mestizo, productor y consumidor mercantil, etc. Todo extremo de violencia y de negación es tolerable en el espacio pre-social del mundo indio, mientras no se cumpla este proceso de *ciudadanía forzada* como imposición del modelo civilizatorio occidental.

La disyuntiva entre demandas de igualdad y defensa de una identidad cultural diferenciada ha sido también vivida por el movimiento katarista en su experiencia de más de una década a la cabeza de la CSUTCB. Al igual que en el caso de la escuela, a través de la cual se accede al reconocimiento social pero pagando el precio de la autonegación, el sindicato como modalidad *única* de organización significaba introyectar la herencia clientelista, populista y homogenizadora del modelo ciudadano y negar en los hechos el pluralismo cultural y organizativo de las sociedades indígenas reales. En esa medida, la CSUTCB se aisló de las organizaciones indígenas de la amazonía y de las autoridades étnicas de regiones como el norte de Potosí, el occidente de Oruro e incluso el altiplano y valles de La Paz y Chuquisaca, donde la presencia sindical resultó artificial y no estuvo exenta de las prácticas prebendales y civilizatorias heredadas del sindicalismo mestizo de la etapa 1952-64 (cf. Rivera, 1990 y Arias, 1992). Estos fenómenos ponen en evidencia que el propio katarismo fue víctima de “efectos perversos”

emanados de la articulación liberal-populista-colonial, reproduciendo prácticas que acabaron contradiciendo su propia ideología pluriétnica.

No obstante, es preciso destacar que muchos de estos procesos derivaron de la presión ejercida por los partidos de izquierda sobre las direcciones de la CSUTCB. La posibilidad de reestructurar este organismo articulando la diversidad organizativa étnica fue sustentada por el katarismo y debatida en el seno del organismo sindical, pero acabó bloqueada por otros grupos que actuaban en su interior. Al parecer, la izquierda no podía tolerar la hegemonía de un discurso formulado por los propios indios y más bien temía que al reconocer la vigencia de las autoridades étnicas se reduciría su posibilidad de controlar o influir sobre los actos *políticos* del campesinado indígena. Como únicos herederos del “hacer política” los sectores izquierdistas mestizo-criollos no podían tolerar la aspiración indígena de dirigirse a sí mismos, e intentaron permanentemente cooptar, manipular y dividir a la CSUTCB, en un proceso que culminó con la virtual parálisis y desarticulación de esta entidad matriz¹³.

Entre 1985 y 1988, en el contexto de furiosas políticas neo liberales que liquidaron al otrora poderoso movimiento obrero encarnado en la Central Obrera Boliviana y dieron al traste con la producción agrícola indígena y campesina, los resultados de la pugna katarismo-izquierda comenzaron a mostrar sus dramáticas consecuencias. La entidad matriz del campesinado se hallaba en retroceso y a la defensiva, cuando más urgido estaba el campesinado indígena de un espacio aglutinante para expresar sus demandas. En este proceso, el discurso y la identidad katarista-indianista se desarticularon del sujeto social que les dio origen y se convirtieron en un campo ideológico disperso y disponible, del cual la propia izquierda comenzó a nutrirse para enfrentar su crisis, en una tardía autocrítica que ha llevado a intelectuales y políticos de clase media, a convertirse en portavoces oficiosos de las reformas que las movilizaciones indígenas demandaron a la sociedad. Estos

13 La autora fue testigo de este proceso de debate y deterioro, que se inició con la convocatoria a un “Encuentro de ayllus y autoridades originarias” en el Segundo Congreso (junio de 1983), que no llegó a realizarse debido a la conflictiva evolución de las relaciones entre el katarismo y la izquierda. En la actualidad, este tipo de conflicto prevalece, pero proyectado en las relaciones COB-CSUTCB, aunque en ésta última, la identidad étnica haya dejado de tener hegemonía.

comportamientos de la izquierda revelan nuevas dimensiones del horizonte colonial: una casta hereditaria se ha sucedido en el poder durante siglos, reproduciéndose mediante nuevos discursos y modas ideológicas traídas de occidente. En un contexto de crisis general del marxismo y de emergencia de nuevos referentes ideológicos como el movimiento ecologista, el “discurso de la indianidad” resulta instrumental para que las direcciones de los partidos de izquierda —hijos y nietos de esta misma casta— renueven y refresquen sus enfoques teóricos, en un proceso de sustitución que puede contribuir a perpetuar la brecha entre sectores indígenas y mestizo-criollos y los mecanismos de exclusión de los segundos sobre los primeros. El lenguaje liberal-revolucionario del marxismo y la herencia populista de la historia boliviana, son las matrices donde se injerta este nuevo discurso, confiriendo a estos sectores cierto grado de legitimidad para continuar pensándose a sí mismos como únicos sujetos del accionar político, e incluso como el vértice de la pirámide conformada por la estructura plurinacional y pluriétnica de un Estado futuro (posición estructural que, en el siglo XVIII, ocupó el Rey de España)¹⁴.

Entretanto, dispersos, los sujetos de la producción discursiva (cultural y política) aymara e indígena continúan buscando salidas a esta acumulación de procesos de descentramiento y negación. En el plano ideológico, la presencia india se ha ampliado a través de múltiples espacios institucionales y comunicacionales donde prosigue su proceso de reflexión, elaboración e influjo sobre la sociedad. En el plano religioso y cultural, la crisis de los paradigmas etno y antropocéntricos del “progreso” y el “desarrollo” ha abierto espacio para una multifacética labor de recuperación y recreación

¹⁴ Ver, por ejemplo las propuestas del Movimiento Bolivia Libre (1987), o las del Centro de Investigación y Promoción Campesina (1991). La izquierda (tanto civil como eclesiástica) continúa así estructurando relaciones piramidales del tipo triángulo sin base, a partir de multitud de focos de poder, además de los partidos. Entre ellos, principalmente las ONG's, y los medios de comunicación realizan una consciente o inconsciente labor de fragmentación y manipulación de las organizaciones indígenas. Frente a estos discursos, el punto de vista indígena enfatiza no tanto *qué se dice*, sino *quién lo dice*, poniendo en cuestión la legitimidad histórica y la representatividad social de los indigenistas criollos que hablan en nombre de los indios. El tema central del actual debate sobre reformas estatales, no es, por lo tanto, cómo incorporar a los indios en la estructura de un Estado futuro, más democrático (incluso pluriétnico), sino quiénes pueden y deben, legítimamente ocupar el centro de ese Estado (cf. infra).

indígena de un futuro posible en el que se rearmonizarían las relaciones hombre-mujer y sociedad-naturaleza. En el plano organizativo está también en curso la reestructuración y fortalecimiento de los sistemas de autoridad étnica aymara y qhichwa, y comienzan a vislumbrarse alternativas a la crisis sindical. Finalmente, en el plano político, los aymaras y los indígenas de hoy continúan buscando respuestas a los multiseculares desafíos de la realidad colonial: ¿En qué consiste la descolonización de nuestra sociedad? ¿Qué tipo de organización social y política hará posible la convivencia multiétnica y plurinacional? ¿Qué tipo de Estado será capaz de institucionalizar y normar esta convivencia, en términos de igualdad y respeto mutuo? Estas preguntas no son un problema de pocos. En Bolivia, donde la población indígena (rural o urbana) continúa siendo alrededor del 60%, y donde una mayoría de cholos y mestizos sufrimos los efectos de la alienación y el desquiciamiento personal y mental, estas cuestiones atañen a la vida de millones de seres humanos, golpeados por la violencia neoliberal del mercado, la tortura de la castellanización forzada, la guerra de baja intensidad, la transnacionalización de la política y la liquidación de todo rastro de orgullo y sentido de pertenencia “nacional”.

En la otra cara de la medalla, el influjo aymara-indio de las últimas dos décadas continúa produciendo cambios en el *habitus* y sentido común de la población popular (indígena o chola), que podrían abrir nuevos rumbos para el futuro. En octubre de 1990, una masiva marcha de indígenas amazónicos moxeños, yuracarés, chimanes y guaraní partió de Trinidad —a 700 km de la capital—, arribando a La Paz tras más de un mes de penoso viaje. Sus demandas: Territorio y Dignidad, sintetizan con elocuencia las complejas dimensiones históricas del movimiento indígena, pues articulan la aspiración de un trato digno, acorde con la condición humana, con el respeto a la especificidad histórica, organizativa, cultural y productiva de la sociedad indígena. A su arribo a la cumbre de la Cordillera Oriental que constituye la frontera (*apachita*) simbólica entre las alturas y los llanos, entre el antiguo espacio nuclear andino y los territorios pluriétnicos del Payititi, aymaras, qhichwas y urus llegados de todas las latitudes, junto con miles de habitantes urbanos de los más diversos orígenes, fuimos esponáneamente a recibir y dar encuentro a nuestros hermanos del oriente, en una fiesta multiétnica que no

pudo ser dominada ni desvirtuada por el país oficial de terno y corbata. La unión de las partes fragmentadas del cuerpo indígena —unión ctónica, desde las profundidades del tiempo-espacio— pareció vislumbrarse, o al menos así lo percibimos la mayoría de los presentes, como un *pachakuti*, un vuelco cósmico, que irrumpía nuevamente como un rayo en el cielo despejado del tiempo lineal¹⁵.

EL LEGADO DEL PASADO: PROMESA Y CONFLICTO

Hoy como ayer, los desafíos planteados por las luchas anticoloniales del movimiento indígena continúan estructurados en torno a la demanda de una radical transformación de las normas de convivencia que organizan nuestra sociedad. Esta demanda parte del reconocimiento a la autonomía y espacio propio (territorial, social, cultural, discursivo, político) indígenas, como premisa sobre la cual pueda reorganizarse, en igualdad de condiciones, la coexistencia (multiétnica), entre los heterogéneos conglomerados de la sociedad post-colonial. Con ligeras variantes, estas ideas ya estuvieron presentes en los siglos XVI-XVIII, encarnadas socialmente en las luchas de Manqu Inka en 1536 y de los Amaru-Katari en 1780. Pero al igual que entonces, la lucha indígena continúa estrellándose contra la tenacidad de estructuras coloniales que prevén para los indios tan sólo un destino de castigo y mutilación. La experiencia histórica nos muestra que esta dialéctica engendra inevitablemente actitudes separatistas y confrontacionales: si no es posible la coexistencia, es lógico que los movimientos indígenas reproduzcan una identidad excluyente, y postulen

15 En el momento del encuentro en la Cumbre, se produjeron extraños fenómenos: en un día claro y apacible, súbitamente se nubló el cielo y se desató una tormenta. Los truenos y la lluvia duraron tan sólo minutos y luego volvió a brillar el sol. Cómo no recordar la descripción que hizo un cronista de la muerte de Tupaq Amaru II: “Suceden algunas cosas que parece que el diablo las trama y dispone, para confirmar a estos indios en sus abusos, agüeros y supersticiones. Dígolo porque, habiendo hecho un tiempo muy seco y días muy serenos, aquel amanecio tan toldado, que no se le vio la cara al sol, amenazando por todas partes a llover, y a la hora de las doce en que estaban los caballos estirando al indio, se levantó un fuerte refregón de viento, y tras un aguacero, que hizo que toda la gente y aún las guardias se retirasen a toda prisa” (cit. en Szeminski 1983:181). Dos siglos antes, Baltazar de Ocampo, relatava así la muerte de Tupaq Amaru I: “sucedió una cosa maravillosa que toda la gente de los naturales levantó tan grande alarido y clamor, que parecía el universal día del Juicio...” (cit. en Wachtel, 1980: 290).

procesos radicales y violentos de segregación o expulsión de los invasores, como un intento de recuperar la soberanía conculcada en 1532.

En el otro polo, como hemos visto, las interpretaciones indígenas y aymaras del tema de la ciudadanía continúan en debate: igualdad si, pero con pleno respeto al derecho de ser diferentes. La idea de un estado multiétnico plantea el mismo desafío que antaño la noción de Inka-Rey: ¿Quién, o quiénes pueden ocupar legítimamente el vértice de la pirámide multisegmentaria en una sociedad multiétnica? El que estos debates puedan todavía ser explicitados mediante los recursos mediadores de la palabra y el diálogo político, es señal de que en Bolivia el futuro continúa abierto a posibilidades diversas. Sin embargo, la ceguera del país oficial —para el que reforma significa tan sólo el regateo de los mecanismos a disposición de los partidos para seguir imponiendo la voluntad del más fuerte— augura que no está muy lejos el tiempo de la guerra, como mecanismo catastrófico en la búsqueda del *pachakuti*, o como intento final de devolver la armonía a un mundo desquiciado por la experiencia colonial¹⁶. La disyunción y el antagonismo entre los dos sentidos de esta palabra (catástrofe, pero también renovación) aún permanece —¿por cuánto tiempo?— en el terreno de la virtualidad.

¹⁶ El fenómeno Senderista en el Perú, que ha sido claramente asociado por el desaparecido Alberto Flores Galindo con la vigencia de profundos condicionamientos coloniales, es un caso de estallido catastrófico de contradicciones no-coetáneas (cf. Flores Galindo, 1987).

MESTIZAJE COLONIAL ANDINO:

Una hipótesis de trabajo

INTRODUCCIÓN

Con el mestizaje ocurre lo que con la guerra o la corrupción: son temas que nos involucran, sobre los cuales no es posible discurrir fríamente, sin sentirnos impelidos a tomar algún tipo de posición, a adoptar un gesto moral. ¿Estamos a favor o en contra del proceso de mestizaje? ¿Ha sido y es un proceso positivo, renovador, que permite superar conflictos largamente incubados y heredados? ¿O es, por el contrario, un lastre que impide la total occidentalización del país —para unos— o la emergencia liberadora del indio, para otros? En realidad son preguntas como éstas, y no otras de carácter más “científico”, las que suelen animar los intentos de la ciencia social boliviana, por explicarse un tema tan omnipresente y a la vez tan elusivo. Recuerdo que, hacia fines de los años ‘70, Ignacio Mendoza se atrevió a plantear en un debate público la “cholificación” como concepto central en el análisis social, sin lograr esconder su posición de defensa de lo suyo frente a los cuestionamientos planteados por la emergencia katarista-indianista, que atacaba a todo aquel que se sintiera atraído por la idea de que el país le pertenecía por derecho hereditario. Era previsible el estruendo que ocasionaron las ideas de Ignacio ante la nutrida audiencia de jóvenes intelectuales y universitarios aymaras, que inspirados en la obra de Reynaga, *El indio y el cholaje boliviano*, habían hecho de la defensa de lo indio frente a lo cholo y lo mestizo, algo así como su principal trinchera política, a partir de la cual se divorciaban irremisiblemente las aguas de la revolución o del estancamiento. En esa época, ser indianista y a la vez ser mestizo eran poco menos que una contradicción de términos; aunque —hoy

lo podemos ver con mayor claridad— una buena parte de la producción intelectual del katarismo indianismo, incluida la propia obra de Reynaga, provenía —qué duda cabe— de pensadores mestizos con larga tradición de “pequeño dominio” o de aymaras “cholificados” que habían pasado por los procesos aculturantes de la escuela, el cuartel, la universidad... ¿Qué era entonces ser indio, ser cholo, ser mestizo, salvo una toma de posición a favor o en contra de la denuncia anticolonial tan enfática que proponía el katarismo-indianismo? ¿Y qué tenía que ver aquello con la comprensión de los procesos históricos y socioculturales que han moldeado el mestizaje en las condiciones específicas de un país como el nuestro?

En todo caso, yo viví la paradoja de los ‘70 asumiendo de un modo curioso este dilema: estaba en tren de adoptar una identidad política katarista, pero no dejaba de reconocer que mi identidad cultural era mestiza. Sin embargo, intentaba conciliar la contradicción mediante una serie de recursos metafóricos. Por ejemplo, recuerdo que en 1984, durante la presentación de mi libro *Oprimidos pero no vencidos...*, ante una audiencia sindical, universitaria y política de lo más heterogénea, el dirigente katarista Jenaro Flores —comunario migrante de un ayllu de Sika Sika— compartió, quizás por primera vez, la testera de los presentadores de un texto académico, junto con René Arze, nieto o biznieto de un revisitador de tierras que allá por los años 1880 había sido muerto por los indios de Paria, en el contexto de la beligerante oposición comunal a las operaciones revisitarias amparadas en la famosa ley de Exvinculación. Este encuentro hubiera sido imposible dos generaciones atrás, y ni siquiera pareciera plausible en la generación de los padres de Jenaro y René —y de los míos— en tiempos del MNR, cuando se cuenta que Ñuflo Chávez, máximo “dirigente” campesino, hacía fumigar con DDT a los participantes de los grandes cónclaves sindicales antes de poder sentarse a discutir con ellos sobre las últimas tomas de haciendas o sobre la marcha de la reforma agraria. Entre tanto, yo elucubraba explicaciones consoladoras para mi toma de posición, que tenía poco de “sentimiento de culpa” *q’ara*, y mucho de auténtica amistad con los hermanos kataristas. Imaginaba, por ejemplo, que en mi carencia de actitudes defensivas frente a la agresividad verbal katarista-indianista incidió el hecho de que tuve la suerte de no tener —o de no recordar— a un pariente muerto en circunstancias tan

terribles como el bisabuelo de René; o incluso que quizás entre los bisabuelos de Jenaro y mis propios antepasados caciques mestizos y arrieros de Pakaxi—hubiera podido haber alguna secreta alianza en sus trajines comerciales entre el altiplano y la costa. No obstante, racionalicé públicamente mi complicidad con la causa katarista acudiendo a una homología. Yo intuía —aunque aún no me lograba explicar— que la opresión femenina y la opresión india entrañaban similares sufrimientos: el silencio cultural impuesto o autoimpuesto, el tener que aceptar una identidad atribuida desde fuera, la paradoja de luchar por la igualdad y al mismo tiempo defender la diferencia. De todas maneras, eso eludía el tema central: ¿cómo es que podía ser mestiza, castellano hablante y sentirme a la vez tan profundamente interpelada por la causa katarista, que aparentemente me negaba y excluía?

Han pasado muchos años desde entonces y con otra gente he contribuído desde diversos ángulos al debate sobre el tema del mestizaje¹. En este proceso, y en las discusiones que viví en el seno del Taller de Historia Oral Andina, fui descubriendo que existía un posible nexo explicativo en todo este complejo panorama: tanto la identidad india, como la identidad mestiza, y la misma identidad *q'ara*, eran identidades forjadas en el marco estructurante del hecho colonial. Quiero decir con ello que los elementos raciales que estas identidades pueden exhibir, son secundarios frente al hecho de que son identidades definidas a través de su mutua oposición, *en el plano cultural-civilizatorio*, en torno a la polaridad básica entre culturas nativas y cultura occidental, que desde 1532 hasta nuestros días continúa moldeando los modos de convivencia y las estructuras de *habitus* (Bourdieu, 1976) vigentes en nuestra sociedad.

Es en la confrontación de estereotipos y “etiquetas” de los unos con respecto de los otros, que puede comprenderse esta dialéctica como un proceso forjador de identidades. Lo “indio” o lo “cholo” en Bolivia, no sólo lo son “en sí” ni “para sí” mismos sino ante todo “para otros”; o sea, son identidades resultantes de una permanente confrontación de imágenes y

1 Ver, por ejemplo, mis textos y los de Roberto Choque sobre los *malleu* coloniales en Avances 1), y para el siglo XX “La identidad de un mestizo..... (Rivera, 1988);Taller de Historia Oral Andina (1988). En la misma línea están los trabajos de Rossana Barragan (1990, 1991, 1992) sobre los siglos XVIII y XIX. Toda esta producción bibliográfica es olímpicamente ignorada por quienes hoy reclaman la necesidad de una “historia chola de los Andes” (cf. Bouysse y Saignes, 1992; Saignes, 1991).

autoimágenes; de estereotipos y contraestereotipos (cf. Barragán, 1992). Es decir, que la identidad de uno no se mira en el otro como en un espejo, sino que tiene que romper o atravesar este espejo para reencontrar un sentido afirmativo a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y etnocéntrico. Sin embargo, esta suerte de reciprocidad negativa (tu me insultas-yo te insulto) no puede llevar a esconder el otro elemento condicionante que implica el hecho colonial: la estructura jerárquica en la que se ubican los diversos estamentos de la sociedad a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder —entre ellos el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir el poder de nombrar— y que, por lo tanto, confiere desiguales capacidades de “atribuir identidades al otro”, y por lo tanto, de ratificar y legitimar los hechos de poder mediante actos de lenguaje que terminan introyectándose y anclando en el sentido común de toda la sociedad. Así, la imagen desvalorizada que el *q'ara* tiene del indio o del cholo, no lo sería tanto si no estuviera como doblada y reforzada por la autodesvalorización. La complejidad de los procesos de aculturación en una sociedad colonial emana entonces de esta colocación jerárquica, tanto como de la caleidoscópica diversidad y relatividad de los contextos en los que funcionan los estereotipos culturales y raciales.

De este modo arribamos al proceso cultural boliviano contemporáneo, que lleva la impronta de varios siglos de formación y reproducción de estas tres identidades fundamentales —indio, cholo (o mestizo), *q'ara*, con cambiantes denominaciones— que aunque han variado en composición, proporción y contenido cultural a través del tiempo, lo han hecho a partir de la continuidad de los procesos estructurantes básicos que les han dado origen y sentido. En las páginas que siguen vamos a ocuparnos de los estratos mestizos y “cholos”, intentando descubrir las huellas del proceso histórico que fueron conformando sus identidades. En la medida en que este análisis diacrónico no puede sustentarse en una narración muy elaborada, intentaré develar algunos “momentos constitutivos” del fenómeno histórico del mestizaje, que permitan plantear la hipótesis que encabeza este capítulo: la definición de este proceso como *mestizaje colonial*. Me interesa, en primer lugar, revisar críticamente algunos de los enfoques más conocidos sobre el tema, para extraer de ellos las interrogantes que quedan irresueltas. En segundo lugar, intentaré dar una

mirada antropológica a la dinámica histórica que constituye y reproduce a los estratos mestizos, utilizando como marco de referencia la periodización en tres ciclos u horizontes históricos esbozada en el capítulo anterior. El último acápite tendrá como fin evaluar la significación del proceso de mestizaje así descrito en la creación de un potencial de violencia estructural, a partir de los nuevos fenómenos de despojo y segregación que se experimentan en el contexto de las recientes reformas neo-liberales.

EL MESTIZO COMO “AMALGAMA”

En una abrumadora proporción de la literatura historiográfica y sociológica producida en Bolivia sobre el tema, la definición que se da de lo mestizo como “amalgama” participa —conciente o inconscientemente— del conocido mito progresista del pionero norteamericano, que luego de arrasar con los pueblos nativos de las fértiles praderas del norte e instalarse en sus tierras, vio a éstas como un “recipiente” o *melting pot* de las más diversas sangres y orígenes culturales, que —coexistiendo en igualdad— crearon a ese otro mito viviente que es la “cultura” gringa. Aunque, en su versión original, esta amalgama no incluía ningún metal oscuro ni cobrizo, la celebración del mestizaje como fusión de razas y culturas continúa siendo, en nuestro país, una camisa de fuerza para la comprensión del fenómeno, puesto que se ve al tercero resultante de los dos elementos amalgamados, como algo totalmente nuevo: sumatoria y superación de los rasgos que oponen a los otros dos, lo que equivale a una especie de “borrón y cuenta nueva” con la historia. Bouysse y Saignes señalan, por ejemplo, que

...ni los llamados “indios”, ni los pretendidos “españoles” -ambos en realidad “mestizos” (aclaran los autores SR)- podían prever como resultante de su encuentro el nacimiento de un hombre que no fue ni “indio” ni “español”, sino un híbrido que constituye en sí un *ser nuevo* (1992: 22, énfasis de los autores).

Por su parte, Hugo San Martín define al cholo como “una amalgama cultural que contiene elementos que provienen de la cultura incaica, pero al mismo tiempo de la versión criolla de la cultura occidental” (San Martín, 1991). Esta imagen del mestizo como “hombre nuevo” está anclada en

el mito nacionalista de la comunidad territorial (*jus soli*), que moderniza y sustituye las arcaicas comunidades de parentesco (*jus sanguinis*). La expresión más acabada de estas ideas fue el nacionalismo revolucionario, al hacer del mestizo al mismo tiempo el promotor, el receptor, el sujeto y el resultado de los cambios económicos, políticos y culturales que habrían de surgir de la realización de la nación como “comunidad imaginaria” (ver acápite 4). En la década de 1970, Durand Florez en el Perú y Fellman Velarde en Bolivia intentaron —cada cual a su manera— aplicar una conceptualización semejante al ciclo rebelde de los Amaru en 1780-81, que según Durand habría sido expresión de una nueva comunidad territorial indo-mestiza e integradora, o según Fellman, de un “proyecto” nacional de la clase media (cf. Durand Flores, 1973; Fellman Velarde, T.I, 1970). Como sugeriremos en el presente ensayo, las comunidades endogámicas, producto de la segregación típica de situaciones coloniales, con sus rígidas barreras a los matrimonios mixtos, se recrearon a lo largo de todo el período colonial y republicano, aún en el interior de los estratos mestizos, sin ceder —ni siquiera con la revolución de 1952— ante la imaginaria comunidad territorial del Estado-nación².

Es como si en esa tercera raza-cultura, la ciencia social compartiera, consciente o inconscientemente, el imaginario nacionalista de la homogenización cultural, al ver o desear ver (tan intensamente como para confundir sus deseos con la realidad) en el mestizo la desaparición del conflicto que oponía a sus progenitores confirmando así un promisorio panorama de seres armoniosos, que dan la cara al futuro y están dispuestos a gestar las lides de la “modernidad”.

Aunque un poco caricaturizada, esta imagen contrasta con la que brinda la literatura. Es más bien cansador, por lo redundante, el tema del mestizo desgarrado y traidor, incapaz de lealtad para con nadie, ni siquiera para consigo mismo y con los suyos: imagen de un individualismo exacerbado al extremo, que pareciera contraponerse a cualquier forma de sociabilidad más o menos organizada. Aunque Arguedas parece haber eclipsado a todos en materia de sentimientos anti-cholos, es evidente que sus ideas fueron ampliamente sentidas y compartidas por los hombres de su época. Federico

² El tema de la “comunidad imaginaria” ha sido tomado, en una interpretación un tanto libre, del sugerente ensayo de Benedict Anderson en torno al fenómeno nacionalista en el mundo (1983).

Ávila, intelectual tarijeño compinche de Oscar Cerruto como partícipe de la revolución universitaria de 1930, escribió en *Los nuevos Viracochas* cientos de amargas páginas destinadas a definir al mestizo boliviano como el ser más desdichado, violento y estéril de la tierra.

Este contraste, aunque obviamente anclado en la contradicción del horizonte de 1952 con el pasado oligárquico previo, no puede descartarse como síntoma de la profunda ambigüedad e inseguridad discursiva que genera el término “cholo” o mestizo en la región andina. Aún en la literatura más reciente, es más frecuente que un poeta *q'ara* se identifique con su opuesto indio, que con ese tercero indeseable que para todos resulta ser el cholo³.

No obstante, la teoría de la amalgama parece evitar pronunciarse sobre estos desgarramientos —por otro lado tan perceptibles en la vida cotidiana—, y termina creando una entidad tan elusiva y misteriosa como la del “cholo”, en su acepción respectiva. Rafael Archondo confirma, desde un ángulo distinto, la básica hermandad entre interpretaciones aparentemente opuestas, al afirmar que

...los autores anti-indigenistas deshaucian toda posibilidad de analizar a poblaciones absolutamente mestizas dentro del concepto de lo andino porque éstas ya se habrían convertido en parte indisoluble de la cultura occidental (...) Platt comparte involuntariamente esta trinchera teórica porque al denunciar al mestizaje como el envilecimiento de lo andino, está coincidiendo con que es parangonable a la liquidación de la cultura original (Archondo, 1991: 54).

Así, celebración y negación vienen a ser como dos caras de una misma moneda: la indigerible figura del mestizo, que en ambas versiones acaba convertido en ente imaginario.

Ahora bien, estas percepciones podrían ser descartadas por su carácter no-científico, si no tuviéramos la evidencia de su larguísimo anclaje historiográfico. A partir de la historia del arte, con los trabajos de los esposos

3 Baste mencionar como ejemplo el poema “Wallparimachi” de Marcelo de Urioste, y el reciente poemario *Juyhipacha* de Marcelo Arduz Ruiz, que mereció una acertada mirada crítica de Juan Carlos Ramiro Quiroga (en *Linterna diurna*, *Presencia*, 19-1-92). El peruano José María Arguedas, por su parte, nos muestra un mundo señorial enfrentado a un parco y estoico señorialismo indio, cuyo mayor agente de degradación es el cholo: traidor y desleal por excelencia. Una excepción a esta tendencia es el poema “Delirio de un fauno en la avenida Buenos Aires”, de Humberto Quino.

Mesa sobre el “barroco mestizo”, hasta la más joven ciencia social boliviana o de bolivianistas, el tema de la amalgama pareciera filtrarse por todas partes, como una atmósfera enrarecida. Brooke Larson atribuye a fenómenos económicos de larga duración —como la disolución de la propiedad privada, la ampliación de la esfera mercantil y el bilingüismo— la dominancia mestiza en Cochabamba en el siglo XVIII, a la que asigna un papel disolvente de la estructura de castas típicamente colonial (cf. Larson, 1988). Rossana Barragán también postula una relativa atenuación de la oposición colonial indo española, con la emergencia del estrato mestizo como una “tercera república”, que serviría como cuña o espacio intermedio entre las antagónicas República de Indios y República de Españoles (Barragán, 19..). Pero a decir verdad, estas autoras van más allá de la consoladora teoría del *melting pot*; Larson porque analiza la conflictiva base económica regional sobre la que se asienta la reproducción de los estratos mestizos; Barragán porque revela el carácter fluido, cambiante y heterogéneo de las identidades mestizas en La Paz y descubre elementos que explican su compleja articulación interna, en la que, lejos de desaparecer, parecen renovarse con mayor fiereza las oposiciones entre la cultura occidental y las culturas nativas. En el texto ya citado de Archondo, es también explícito el reconocimiento del conflicto o “forcejeo de (éstas) dos fuerzas revitalizadas permanentemente” (1991:67). No todo reconocimiento del mestizaje como “nueva” identidad compartiría, entonces, la ideología de la amalgama. Queda, sin embargo en pie la pregunta, ¿Cómo es que esta mezcla se estructura en un sentido más global? ¿Qué lógica preside las jerarquías que moldean su interioridad y gobiernan el proceso de su estratificación interna? Preguntas como éstas nos permitirán quizás un mejor acercamiento al fenómeno, hoy evidente, de la enorme importancia y poder dirimidor de los sectores mestizos en la política de los países andinos. Acudiremos entonces a los tres “horizontes” o ciclos históricos ya mencionados, en una visión de larga duración que permitirá indagar sobre los “momentos constitutivos” (Zavaleta, 1977) del fenómeno del mestizaje en Bolivia, es decir en aquellos momentos del pasado que despliegan su fuerza sobre el presente, ya sea como contradicciones diacrónicas no resueltas, o como esquemas de habitus y comportamientos colectivos arraigados en las esferas no discursivas.

EL MESTIZAJE COMO VIOLENCIA Y SEGREGACIÓN: EL HORIZONTE COLONIAL

La emergencia del fenómeno mestizo en los Andes forma parte del proceso más global de desquiciamiento del mundo indígena, que se inicia con el *pachakuti* de 1532. No cabe duda que su origen más temprano, en tanto *mestizaje de sangre*, se remonta a la práctica de la violación y acaparación de mujeres por parte de encomenderos, curas y soldados españoles. La sociedad invasora accedía de esta manera a un doble servicio: la fuerza de trabajo de las mujeres, especialmente a través del tributo textil y la exacción privada del trabajo de las tejedoras, y el “servicio” sexual tan elocuentemente denunciado por Waman Puma, que condenaba a las mujeres indígenas a “parir mesticillos” despreciados tanto por la sociedad española, como por la indígena.

Este drenaje de mujeres, junto con el incremento de la mortalidad, la emigración de varones a la *mit'a* y al mercado libre de trabajo minero y la presión tributaria, contribuyen al profundo desequilibrio de la sociedad colonizada y la hacen sensible a pérdidas territoriales y al despojo de su base de recursos. Silverblatt ha señalado que las mujeres fueron especialmente vulnerables a estas exacciones debido a que el sistema de herencia bilateral vigente en tiempos prehispánicos fue completamente negado por el nuevo ordenamiento colonial (Silverblatt, 1980:167-69). La conflictiva posición de las mujeres desató entonces una serie de mecanismos de defensa, con los cuales la sociedad invadida buscaba reestablecer el equilibrio de las normas de endogamia que regulaban su control sobre la circulación de mujeres. Los pueblos andinos acentuaron sus rasgos patriarcales, modificando hasta cierto punto el equilibrio de género en los espacios de poder ritual y social y el paralelismo de sus sistemas de herencia. Al mismo tiempo, la penetración de la economía monetaria y la creación de estrategias comunales y cacicales de manejo mercantil trastocaron el papel de ciertos estratos en el interior de las comunidades. Estas prácticas contribuyeron, en conjunto, a la modificación adaptativa de las sociedades indígenas, para enfrentar las cada vez más duras presiones de la situación colonial, a tiempo de asegurarles cierto grado de continuidad y reproducción culturales.

No obstante, es un hecho que el control étnico sobre estos procesos de cambio impuesto no fue total. Mujeres indígenas acabaron nomás subordinadas a amos o amantes españoles; *qullqi jaqi* de los ayllus desarrollaron iniciativas individuales que los apartaron del control y de las reglas étnicas de endogamia; en tanto que las autoridades indígenas, forzadas a mediar entre dos mundos antagonicos, acabaron muniéndose de las armas culturales de los invasores y transitando hacia la occidentalización, reforzada a través del acceso a la educación y el matrimonio tolerado con mujeres españolas⁴. La crisis demográfica, la nivelación del tributo en dinero y la reglamentación de la *mit'a* crean, a su vez, condiciones para nuevos procesos que ahondarán la heterogenidad del mundo mestizo: la expansión del mercado potosino y la evasión del tributo o la *mit'a* a través de la huida. Los indios escapados de sus comunidades se refugian en haciendas y “chácaras” españolas o concurren como fuerza de trabajo libre al mercado minero (Tandeter, 1981). Hacia fines del período colonial, en zonas de débil presencia étnica —como los valles cochabambinos— los sectores resultantes de la desestructuración de las sociedades andinas alimentan un temprano proceso de “campesinización” y mercantilización que se apoya en la creciente demanda de granos por el mercado potosino (cf. Larson, 1988; Rodríguez y Solares, 1990). Se configuran de esta manera los heterogéneos caminos por los que habrá de discurrir el mestizaje: los mestizos de sangre, sector de descastados que crecen numéricamente en los intersticios entre la República de Indios y la República de Españoles y que se alojarán principalmente en los márgenes de los pueblos y ciudades españolas. En tanto que los mestizos culturales, más ubicuos, se extienden a lo largo y ancho del espacio colonial, jugando con frecuencia el papel de articuladores o intermediarios —económicos, culturales y políticos— entre ambos mundos escindidos.

4 Al respecto, puede consultarse Harris, Larson y Tandeter (1987); Sánchez Albornoz (1973) y el número monográfico de *Avances*, destinado al tema del cacicazgo colonial (I: 1, 1978). Mis propios antecesores, los caciques Qanqi y Kusiqanqi de Qalaqutu (Pakaxi) comenzaron muy temprano esta estrategia de alejamiento cultural con respecto al mundo indio, casándose con mujeres españolas en el siglo XVII, para establecer, en las siguientes generaciones, un nuevo circuito endogámico de matrimonios entre familias cacicales mestizas de todo Pakaxi. El proceso de “blanqueamiento” sólo fue reiniciado en el siglo XIX en una nueva coyuntura de ascenso económico, vinculado al comercio de *arrieria* (*Documentos de los caciques Qanqi y Kusiqanqi de Qalaqutu*, archivo personal).

Como lo han señalado otros autores, estos procesos se ven facilitados por la demanda de nuevos oficios y ocupaciones manuales en las ciudades, que los españoles desdeñan y que les brindan opciones de seguridad económica ante la pérdida del acceso a los territorios étnicos (Barragán, 1992; Martínez Peláez, 1987). La amplia gama de especialidades artesanales, así como el comercio rural-urbano, el servicio doméstico y el “amancebamiento” de mujeres indígenas con españoles, se convierten así en canales establecidos de ascenso social y sobrevivencia en el mundo colonial. Pero no debe llevarnos a engaño la apariencia voluntaria y libre de este tránsito social y cultural entre el mundo indio y el europeo. Las más de las veces, debió haber significado una opción desesperada por escapar del estigma social y las cargas fiscales asociadas a la condición indígena. En unidades étnicas crecientemente fragmentadas, empobrecidas y despojadas, el desequilibrio entre las penurias y las seguridades que brindaba la pertenencia étnica debió haberse resuelto frecuentemente en favor de una nada fácil ruptura con la parentela y el territorio de origen, con toda su secuela de violencia autoimpuesta o forzada sobre la prole.

No todo fenómeno de aculturación, sin embargo, puede calificarse como mestizaje, en el sentido que queremos dar a este término. Es obvio que podría hablarse de mestizaje cultural desde el momento en que se produce la conversión religiosa, situación que fue impuesta sobre el conjunto de la población invadida como instrumento y justificación de la empresa colonial. La adopción de categorías religiosas cristianas y la incorporación selectiva de dioses y santos extranjeros al panteón nativo —al igual que la adopción de muchos otros rasgos culturales de la sociedad invasora—, son hasta hoy mecanismos de reproducción y resistencia de la sociedad indígena. Entre esta “aculturación forzada”, que afectó masivamente a las sociedades autóctonas, y la creación de varios estamentos de mestizos, culturales y/o raciales, median factores cruciales de diferenciación: la tasa y la *mit'a*. Estrictamente hablando, el monto de prestaciones exigidas a un grupo social estaba en relación directa con su mayor o menor proximidad a la sociedad nativa: los indios pagaban tasa completa y eran los únicos obligados a la *mit'a*, en tanto que los clasificados como “cholos” estaban excentos de este servicio laboral (pagaban, eso sí, una tasa menor), y aquellos categorizados como “mestizos” estaban libres de

ambas prestaciones. La gradación de estratos tenía que ver tanto con criterios culturales (cristianidad a prueba de duda, además de otros datos confirmatorios de la plena asimilación con lo español) como económicos (resulta más fácil adquirir los bienes culturales europeos y convencer al interlocutor siendo rico que pobre) y raciales (el “blanqueamiento” cultural y la riqueza abrían las esclusas para los matrimonios inter-castas).

No obstante, en conjunto, las capas mestizas no logran asimilarse a la sociedad dominante, puesto que son también rechazadas, despreciadas, expoliadas. El profundo temor que el mestizo despierta en el español peninsular o criollo, pone en juego mecanismos de exclusión que, en lugar de disolver o atenuar la oposición de castas, la refuerzan, creando una florida terminología étnica que alude al color de la piel y a sus múltiples matices y orígenes sanguíneos, que dan testimonio de los rígidos estereotipos raciales que están en la base del proceso de colonización. En un sugerente ensayo, la investigadora argentina Cristina Iglesia señala al respecto:

Un temor nuevo, o quizás antiguo, renace ahora con toda su fuerza: el mestizo es sangre española mezclada con lo diferente, con el enemigo, con el demonio. Por eso, si la primera generación de mancebos... combate a los indios con idéntica brutalidad que sus padres españoles y llega, en algunos casos, a heredar sus encomiendas, pronto se inicia un camino de autorreconocimiento, a partir de las diferencias brutalmente impuestas por el español (Iglesia y Schwartzman, 1987: 39).

A medida que se consolida la sociedad colonial, los estratos mestizos, si bien logran escapar de las formas más opresivas de exacción impuestas a la sociedad indígena, resultan alimentando un ancho y heterogéneo espacio social de grupos segregados y discriminados que se diferencian incluso por la vestimenta. Así, en los eslabones inferiores de la cadena colonial, el indio huido de su comunidad y adscrito voluntariamente como fuerza de trabajo en haciendas o minas, adoptará la vestimenta del *yanakuna*, que lo diferencia nítidamente de los demás; lo propio ocurrirá con aquellos mestizos culturales y/o raciales que emigran hacia las ciudades y adquieren oficios artesanales. Entre estos sectores destaca también el papel de las mujeres, que al cambiar la vestimenta indígena y adoptar la *pollera* y el *mantón* españoles, están creando, sin saberlo, los rasgos de identificación que posteriormente —a partir del siglo XVIII— distinguirán a la “chola” de los demás sectores de la sociedad

urbana. Esta identidad, que Barragán ha definido como *emblemática*, muestra cuán importante resultará la autoidentificación gestual y simbólica —no discursiva— para la formación de identidades colectivas en la sociedad colonial (Barragán, 1992).

A la función diferenciadora de la vestimenta cabe añadir los abiertos y encubiertos mecanismos normativos que limitaban los matrimonios intercasta, reforzando de esta manera la endogamia reproductora de estas colectividades diferenciadas. En este sentido, las reformas borbónicas no alcanzaron a suavizar las barreras entre las castas, ni a modificar la vida cotidiana y las estructuras de *habitus* vigentes en la sociedad colonial; por el contrario, introducen en la esfera política procesos de reacomodo nominales y formales, que son puestos al servicio de la vieja estructura de segregación política y social de la población. Se podía cambiar, pero no hasta el punto de que los vientos humanistas de la Ilustración cuestionasen los privilegios de los europeos en América. Por el contrario, apunta Iglesia:

La manía clasificatoria del siglo XVIII acentúa en América su carácter clasista y racial. La sola lectura de las tablas que parten del blanco, el indio y el negro para derivar a sus complejos entrecruzamientos “ascendentes” y “descendentes”, muestra la imagen de una sociedad insegura, amenazada. De la misma manera en que hacia afuera hay que establecer una clara línea de fortines contra el malón indio —cada vez más frecuente—, en lo interno, la legislación sobre el matrimonio sanciona la inmovilidad de las castas... El reformismo Borbón es rotundamente conservador en esta cuestión de fondo. (Iglesia, 1987:65).

Por su parte, Jan Szeminski ha señalado que en este abigarrado léxico clasificatorio (cholo, zambo, negro, “casta”, criollo, natural, indio, gentil, neófito, cacique, etc.) intervenían, en el siglo XVIII, al menos cuatro tipos de jerarquías superpuestas: la estamental, la de castas, la cultural y la jerarquía de clases y estratos socio-económicos. De todas ellas, la jerarquía de castas oficiaba de matriz estructurante, pues a través suyo se expresaban tanto las diferencias estamentales como las de clase. Asimismo, la jerarquía de castas se sustentaba en una visión de la cultura europea como “superior” y las culturas indígenas como “inferiores”, estableciendo, de este modo, un principio maniqueo que discriminaba a los individuos y a los grupos sociales según su mayor o menor proximidad con los dos polos fundamentales del mundo colonial (Szeminski,

1983: 15-45). Por otro lado, la subdivisión interna de los estratos mestizos resultaba del diferente grado de éxito y del carácter gradual (que solía tomar varias generaciones) del tránsito en pos del elusivo mundo español. Así, el uso de la vestimenta española por indios tráfugas—fenómeno conocido desde el siglo XVI— puede ser visto como un intento de asumir la identidad emblemática del vencedor para estructurar vínculos de comunicación gestual y ritual, que sin embargo, eran “rebotados” por la sociedad colonizadora en función de la reproducción de privilegios excluyentes, movida que culminaba en la creación de un nuevo estrato segregado, que debía perpetuar su identidad emblemática (vestimenta, castellano arcaico o “motoso”, etc.) como caricatura de lo español. Del mismo modo, el papel de la chola o mestiza como concubina, amante o segunda mujer de varones mestizos o españoles ubicados más “arriba” en la escala de castas y estamentos, condujo a situaciones de gran conflicto y frustración social y emocional. En la primera generación resultante de una unión culturalmente dispar, el mestizaje fue acompañado casi invariablemente de ilegitimidad⁵.

En este universo abigarrado de estratos mestizos tenues pero firmemente segregados entre sí, se reproducen, por lo tanto, como en múltiples espejos deformantes, las identidades articuladas en torno a lo nativo, por un lado, y a lo europeo, por el otro. Así, la diferenciación entre mestizos y “cholos” alude a la polarización interna de estas capas intermedias según su grado de cercanía con uno de estos dos extremos: el “mestizo” designaría a los estratos más próximos con lo español, y el “cholo”, en cambio a aquellos contiguos con el indio (cf. Szeminski, 1983; Barragán, 1992). La “cadena de relaciones de dominación colonial” resultante permite, así, que cada estrato se afirme sobre la negación de los de “abajo” y sobre el anhelo de apropiación de los bienes culturales y sociales de los de “arriba” (cf. Lehm y Rivera, 1988). En

⁵ El papel de los mestizos ilegítimos en la política boliviana republicana es notorio, hasta el presente, como anota Salvador Romero (comunicación personal). Esta situación ya era visible en los siglos XVI y XVII, según muestran Bouysson y Saignes (1992). Un estudio más en profundidad sobre los mecanismos del mestizaje colonial, podría ayudarnos a explicar estos fenómenos, que parecen surgir de un psicoanálisis junguiano —a través de la participación política y sus réditos sociales y económicos— frente a las carencias impuestas por la segregación y marginalización social. Esta es la gota de verdad que se esconde en el mar de lágrimas vertidas por el oligarca Federico Ávila, al ver la heredad patrimonial de su casta —tierras y mujeres— devastada por la revolución chola de 1952 (Ávila, 1968).

este contexto, es necesario llamar la atención sobre las dosis de violencia y frustración asociadas a estos movimientos, así como sobre los ambiguos significados culturales que adquieren el ascenso económico y específicamente el dinero: puerta de acceso a la aculturación y al cambio de identidad, pero a la vez, medio de reconquista del prestigio y la capacidad de redistribución hacia los “de abajo”, y por lo tanto de recuperación de las formas indígenas de hegemonía en el nuevo contexto cultural urbano y mercantil de la colonia (cf. Archondo, 1991: 71-4).

La superposición de los criterios de estratificación de casta con los de clase llegó a tener tal peso “constitutivo”, que aún hoy continúa estructurando las relaciones y percepciones entre los distintos grupos de la sociedad boliviana. En el sentido común contemporáneo de la sociedad persiste, por ejemplo, la asociación entre indio y “clase campesina”; entre cholo y “clase trabajadora”, y entre criollo o “blanco” y “clase señorial o burguesa”, con las implícitas valoraciones diferenciales que tales categorías asignan a los distintos tipos de trabajo o no-trabajo⁶. El lenguaje contribuye así a crear convenciones que permiten a los distintos interlocutores encubrir los verdaderos criterios —coloniales— de estratificación social, pero al mismo tiempo reproducir los mecanismos segregadores que los alimentan (ver también Albó, Greaves y Sandóval T. III, 1983).

El legado estructural del horizonte colonial tiene aún otros matices. La capacidad de leer y discriminar signos complejos, compuestos de un sinnúmero de sutiles diferenciaciones de gesto corporal, acento, tipo y calidad de la vestimenta, “costumbres”, etc., seguramente fue adquirida en esta multiseccular experiencia de clasificación discriminatoria, hasta llegar a formar parte del *habitus* y las percepciones culturales más básicas de la sociedad. Estas habilidades de distinción y clasificación cultural han logrado sobrevivir a los cambios democratizadores aportados por el ciclo liberal y el ciclo populista de nuestra historia, y han pasado a formar parte de los comportamientos

⁶ La palabra aymara *q'ara* resulta sumamente expresiva en este sentido, pues se asocia no sólo con la calidad de “pelado” o carente de bienes culturales, sino también con el robo y usufructo de bienes ajenos. Es digno de anotar el hecho de que este término sea utilizado por el aymara tanto rural como urbano para designar a toda la gama de sectores no-aymaras, pero también por los obreros de los primeros sindicatos y mutuales de la ciudad de La Paz, corno sinónimo de “burgués” o “parásito social” (cf. Lehm y Rivera, 1988).

más profundamente arraigados y generalizados a todos los estratos sociales y culturales. En las zonas andinas de Bolivia, la elección del tuteo o el usteo, por ejemplo, se somete estrictamente a criterios de distancia cultural, que toman el lugar de los criterios de edad o de grados de confianza, normales en condiciones más homogéneas. Una persona menor tuteará a una mayor, aún sin conocerla, si es que esta última está ubicada en un eslabón más bajo de la cadena de jerarquías culturales; pero esta actitud no es exclusiva de los grupos más distantes entre sí: se reproduce en los estratos intermedios, aún sin que existan diferencias externas ostensibles. En cuanto a los estereotipos raciales y su terminología, subsisten toda una gama de discriminaciones: indio, “puro”, “*t’ara*” son los insultos raciales dirigidos al comunario rural o al migrante de primera generación, en tanto que “indiano”, “cholo”, “cholango”, “medio pelo” y otros aluden a los sectores intermedios en ascenso. Si bien en su versión femenina el contenido despectivo de estos términos se atenúa (“chola” o “cholita”, que también se utilizan como autodesignación), las variantes ascendentes femeninas continúan siendo designadas en términos despectivos: “birlocha”, “chota”, etc. En el caso masculino, los insultos al cholo provienen específicamente del mundo *q’ara*, en tanto que en el caso femenino, el término “birlocha”, por ejemplo, puede ser usado despectivamente, tanto por la mujer oligarca como por la chola orgullosa que siente como una degradación el adoptar el “vestido” o vestimenta femenina criolla-*q’ara*. Tanto como Szeminski para el siglo XVIII, podríamos quedar boquiabiertos ante el grado de precisión de las tácitas jerarquizaciones que estos términos implican, y del hecho de que entre quienes conocemos el uso de esta jerga no hayan dudas con respecto a qué significan en cada contexto.

De esta manera, las proclamaciones de igualdad emitidas en el discurso y racionalizadas a través de las instituciones y las leyes republicanas, acaban convirtiéndose en mecanismos de encubrimiento de este sustrato inconciente, que continúa anclando su normatividad y fuerza hegemónica en los criterios pigmentocráticos y racistas propios del horizonte colonial. Sin embargo, hoy como entonces, dentro de ciertos límites, persiste la fluidez de los movimientos de ascenso y tránsito entre categorías sociales distintas, en base a la conjunción de los criterios culturales con los económicos. Así, si las reformas borbónicas introdujeron una legislación muy precisa para “cambiar el color al súbdito

que lo solicite”, siempre que esté dispuesto a pagar la demostración de su ascenso económico (Iglesia, 1987: 65), el precepto colonial de que “el dinero blanquea” es una verdad de sentido común arraigada hasta nuestros días (cf. Mac Gregor et al., 1990:87) 1990: 87). En cada generación mestiza, parece renovarse el desafío del éxito económico y/o político, como pre-condición para romper las barreras de la segregación cultural que, paradójicamente, han logrado renovarse por las vías más diversas a lo largo de sucesivas fases o ciclos históricos hasta el presente.

MESTIZAJE Y CIUDADANIZACIÓN: EL HORIZONTE LIBERAL

El horizonte liberal aportó algunas importantes variantes a la matriz colonial del mestizaje que hemos examinado hasta aquí. A lo largo del siglo XIX, los mestizos —que se autoperciben como los verdaderos “americanos” gestores de la independencia— protagonizan una acerba contradicción que opone a dos sectores: el mundo oligárquico republicano, que busca para el país una salida exportadora y una reforma cultural eurocentrista, y el mundo de los sectores mestizos e indígenas, que a través de sus prácticas productivas y mercantiles se orienta más bien a los circuitos de mercado interior heredados de los ciclos expansivos de la minería potosina. Esta contradicción asumirá muy pronto matices políticos en la pugna entre proteccionistas y librecambistas, que entre 1850-70 involucró activamente al artesanado mestizo de las ciudades y de las comunidades territoriales mineras, en contra de la desleal competencia del comercio de importación y el traspaso y monopolización de la actividad minera a manos de nuevas élites empresariales vinculadas con el extranjero (cf. Mitre, 1986; Barragán, 1990; Rodríguez, 1991).

Los cambios introducidos por el liberalismo económico y político van imponiéndose hacia fines del siglo XIX, y tienen diversos desenlaces regionales. La modernidad “civilizada” triunfa progresivamente sobre la “incultura” y la “barbarie” cholo-indígena, pero estructura diversas vías de ciudadanía, todas ellas articuladas, aunque de distintas maneras, con el horizonte colonial de larga duración. Como lo han mostrado Rodríguez y Solares, en la región de Cochabamba y en todo el circuito minero alimentado por la migración cochabambina y por el mercado interno de la chicha, el mestizaje alimenta

una vigorosa cultura popular arraigada en tradiciones qhichwas, pero no sometida a un proceso de segregación tan riguroso como en el altiplano y otras regiones tradicionales andinas. El símbolo de esta cultura mestiza afirmativa y expansiva es el mundo de la chichería, al que la oligarquía combatió rabiosamente en nombre de la “higiene”, la “decencia” y la “modernidad” pero al que simultáneamente, haciendo gala de una arraigada doble moral, utilizó y esquilmo en todo momento para succionar de él los recursos con los que financió su “costoso maquillaje” urbano en las primeras décadas de este siglo (Rodríguez y Solares, 1990: 67 y ss.). Entretanto, en el agro valluno, la ley de Exvinculación de 1874, en lugar de alimentar el crecimiento del latifundio señorial, fomentó la conversión de un sector de propietarios precarios relativamente acomodados en piqueros o campesinos parcelarios, que lograron sobrevivir al embate que sufrió el mercado interior de cereales al calor del triunfo político de la oligarquía liberal exportadora (Ibíd.: 42-50).

Si la experiencia cochabambina muestra la confluencia, en un sólo proceso, entre mestizaje y mercado interior, con sus evidentes *efectos de ciudadanía*, en el altiplano y otras zonas tradicionales andinas, el destino de los sectores mestizos habría de ser muy otro. Al calor de la furiosa expansión latifundista propiciada por la ley de Exvinculación y la revisita iniciada en 1881, el mestizo rural se alió a la oligarquía terrateniente en la usurpación de tierras a los ayllus. Durante la segunda fase de la expansión latifundista (1900-1920), diversos estratos de mestizos de pueblo hallaron ocupación y ganaron peso político convirtiéndose en mayordomos, tinterillos, jueces y sobre todo matones al servicio de los ejércitos privados de los terratenientes. De esta manera, los estratos mestizos rurales lograron monopolizar las estructuras de poder local, oficiando de punta de lanza civilizatoria frente a la sociedad “salvaje” de los ayllus, y de intermediarios políticos entre el mundo rural y el urbano (Rivera, 1978; Platt, 1982; Mamani 1991). Todo esto explica por qué no generaron una contracultura contestataria a la de la oligarquía, ni lograron crear una economía alternativa basada en la ampliación de circuitos regionales de mercado interno. Por el contrario, comerciantes mayormente indígenas persistieron como articuladores del mercado interior de productos de consumo masivo como la coca y diversos alimentos, en un contexto en que el predominio latifundista virtualmente desmercantilizó el espacio rural

regional y truncó estrategias de expansión mercantil indígena de larga data (Platt, 1982; Laura, 1988).

El proceso de ciudadanización implicado por la penetración capitalista y la reorientación mercantil estaba, pues, cruzado y bloqueado por contradicciones diacrónicas ancladas en el horizonte colonial, que provocaban una estratificación particularista y de casta aún en el mercado. La paradoja de que un artesano “y hasta un fabricante” fueran despreciados y excluidos, en tanto que “hasta el boticario más ínfimo” pudiera abrigar “las pretensiones aristocráticas más exageradas”, según la certera observación de D’Orbigny (1958: 192), aludía a la oposición del comercio de importación (en manos de la oligarquía) con respecto al menoscabado y despreciado mercado interno, aunque las diferencias de monto y de fortuna fuesen más bien favorables a este último. Así, el mercado interior de la coca, en manos de comerciantes y arrieros cholos e indígenas, alimentó en el siglo XIX circuitos muy extensos de trueque e intercambio mercantil, a tiempo de generar el rubro de ingresos más sólido a las arcas prefecturales y municipales (Laura, 1988). No obstante, al estar en manos de la “plebe”, fue una actividad no sólo despreciada, sino esquilhada parasitariamente por la oligarquía a través de un complejo y oneroso sistema impositivo. Idéntica situación había vivido el mercado *gbuchala* del *muk’u* y de la chicha, aunque los involucrados fuesen prósperos sectores mestizos surgidos de un largo proceso de mercantilización y cambio cultural⁷. En el plano de las políticas fiscales, el retiro de la moneda feble que circulaba en todo el interior de Bolivia y cruzaba las fronteras nacionales hacia regiones económicas más amplias en varios países vecinos, asestó un duro golpe a estos circuitos de mercado interno en manos de comerciantes cholos e indígenas (Mitre, 1986).

El intento de eliminar estas fuentes de acumulación y prosperidad en aras de convertir al país en un campamento minero, no tuvo tan sólo una racionalidad económica. De cara a las excluyentes élites oligárquicas regionales, todo lo que olía a indio merecía el mayor de los desprecios, así sea que estos rubros productivos o mercantiles fuesen fuente de prosperidad y sustento de una modernización más estable y coherente que la que propiciaban los

⁷ Situación que se repite, casi al pie de la letra, con el actual sistema impositivo aplicado a la cerveza Paceaña, desde que esta fábrica pasó a manos del “cholo” Max Fernandez, dirigente de UCS (ver el capítulo siguiente).

convulsivos movimientos del mercado internacional de minerales. He ahí los límites y paradojas del proceso de ciudadanía impulsado por el horizonte liberal oligárquico, que convirtieron al mercado en una disciplina cultural con un sentido totalmente inverso al de los procesos de expansión mercantil experimentados en otras latitudes⁸.

Otro frente de este proceso de ciudadanía puede observarse en la “formación histórica. de la clase obrera”, tal como un sugerente estudio de Rodríguez nos lo ha mostrado (Rodríguez, 1991). Este trabajo, inspirado en la obra de los historiadores ingleses E. P. Thompson y Eric Hobsbawm, señala que la disciplina cultural que el empresario modernizante de las primeras décadas de este siglo intentó imponer sobre el heterogéneo mundo del trabajador mestizo-indígena de las minas, tropezó con una “otra” concepción y uso cultural del tiempo y de la relación trabajo-placer. Aunque Rodríguez muestra un panorama de crecientes progresos, en un ascenso zigzagueante entre el “motín preindustrial” y las tácticas del moderno proletariado minero, al mismo tiempo ofrece reiteradas evidencias de una especie de tenacidad del pasado, que a momentos resulta inexplicable. Es evidente que la ira y la fuerza combativa de las movilizaciones de los primeros tiempos emanaban de la ruptura de normas culturales indígenas para las que el mundo del trabajo capitalista implicaba una imposición externa. A la violencia de una disciplina cultural emparentada con el desprecio y la humillación, y sobre todo encarnada en el odiado *q'ara*, o *k'ank'a*, empleado o técnico de la gran empresa minera, era lógico que el cholo o indio minero opusieran una táctica de asedio similar al “cerco indígena” de larga trayectoria histórica. La brecha de castas era pues visible en las primeras confrontaciones, y su atenuación por el triunfo del fetichismo de la mercancía y la ética capitalista del trabajo, quizás sólo vale para las capas superiores, mestizas, del gran conglomerado de estratos laborales y culturales mineros, pero no así para la masa de

8 La formación de una “cultura nacional italiana” y de una lengua unificada fueron, como lo ha mostrado Sereni en la Italia del *Risorgimento*, consecuencia de la ampliación del mercado interior por la vía de la fusión de mercados regionales —y dialectos— adyacentes. Este proceso coincidió y se complementó con la expansión del mercado mundial, que no vulneró la particularidad, del proceso nacional italiano. Mercado internacional y mercado interno, en países como Bolivia, tienen en cambio una trayectoria de antagonismo que sólo puede ser explicada por el carácter neocolonial del vínculo que los une (cf. Sereni, 1980).

trabajadores cholo indios, que hasta hoy siguen utilizando el *jukeo*⁹ y muchas otras tácticas refrendadas por siglos de experiencia con el mineral. Cabe conjeturar, entonces, que la jerarquización interna entre los diversos estratos culturales del mundo minero y la creciente importancia que fue adquiriendo la mediación mestiza, pudieron haber tenido que ver más con sus habilidades de comunicación e intermediación cultural con empleados y técnicos de las empresas, que con diferencias de calificación, acceso a la educación formal u otros criterios aparentemente “objetivos”¹⁰.

Por otra parte, es notorio que en las primeras épocas, la influencia anarquista y artesanal —que Rodríguez intenta soslayar, aunque el propio Lechín se la recuerda¹²— parecía expresar mejor que el socialismo o el leninismo la relación entre la conducta minera, con su fundamental *exterioridad* respecto al horizonte cultural capitalista y el mundo elitista, extranjerizante y autoritario de los empresarios. Cualquiera que haya visitado un campamento minero debe haber notado la brutal segregación entre la ostentosa comodidad de las viviendas de los empleados y la miseria e insalubridad de los hogares mineros. Esta segregación cultural debió pues contribuir a moldear las formas y contenidos de la protesta obrera tanto como la explotación económica. También la discriminación al “cholito carpintero” o a la cocinera de pollera incidió en la formación de los sindicatos anarquistas en la ciudad de La Paz (Lehm y Rivera, 1988).

No obstante, el anarquismo y el mutualismo obreros también fueron ideologías coadyuvantes al proceso de ciudadanización. El papel de sindicatos y mutuales, junto con las escuelas de Artes y Oficios, las Escuelas de Cristo —que tuvieron gran difusión en Potosí y otras ciudades mineras— y los diversos Centros de Estudios o de Cultura Obrera, fueron canales por los cuales

9 Del qhichwa, *juku*= buho. Se refiere al robo de minerales que los obreros practican en las minas desde tiempos coloniales. Esta práctica llegó a ser tolerada, como parte de los derechos “salariales” del trabajador minero (cf. Tandeter, 1981), y resurgió vigorosamente en la fase de la minería estatal, como lo ha mostrado Delgado (1987).

10 En este sentido yo descartaría la idea de que los trabajadores indígenas sólo podían realizar labores que demandaban el trabajo “simple”, en tanto que los mestizos resultaban la mano de obra calificada, más adaptable a la innovación tecnológica. Habría que preguntarse qué tan “simple” es (o fue) el trabajo realizado en las formas autónomas de explotación en manos de trabajadores y empresarios indígenas, como el *jukeo*, el *pirkiñeo*, el relaveo o la refinación de mineral.

las capas mestizas y cholitas del movimiento obrero fueron progresivamente introyectando el *paquete cultural* de la ciudadanía sin llegar a cuestionar su fondo occidentalizador. Para Rodríguez, el sindicato juega también un papel en la ciudadanía obrera, pero éste se restringe a la forma supuestamente más acabada de ciudadanía: el ejercicio del voto, situación que habría tenido lugar en el momento de mayor madurez minera, con su exitosa participación electoral de 1951 que contribuyó a la agonía del régimen oligárquico, aún en medio de las restricciones del voto “calificado”. Pero una actividad como ésta, que fácilmente pudo haber determinado la formación de algún tipo de partido socialista o laborista, condujo, paradójicamente, al predominio de los comportamientos corporativos sobre los ciudadanos (es decir, individuales), y a la supremacía del sindicato sobre el partido.

Reexaminando este proceso en busca de explicaciones más coherentes, es necesario abordar las contradicciones del fenómeno liberal de la ciudadanía, y de su correlato cultural, el mestizaje. En primera instancia, es evidente que el proceso de ciudadanía, traducido en la participación electoral minera, fue un eslabón más en una larga cadena de actos civilizatorios que la élite oligárquica-colonial intentó imponer sobre la masa minera, primero desde una total exterioridad cultural, y posteriormente apoyada en la mediación de un liderazgo obrero crecientemente mestizo y occidentalizado. Este fue el papel que le cupo desempeñar al movimiento mutualista, a la organización sindical y a todo el proceso de disciplinación y ordenamiento de la lucha cultural, en apariencia desorganizada y espontaneista, de la masa minera indígena. Cabe anotar que a este proceso de “maduración” no le fue ajeno el aporte de las racionalizaciones marxistas y nacionalistas, que a partir de la postguerra del Chaco lograron imponerse sobre la independencia y comunitarismo obreros, para articularlos con nuevos proyectos mestizos de reforma estatal y cultural, esta vez encarnados en los partidos de izquierda y el MNR.

No obstante, lo menos que puede decirse de este proceso —y eso lo reconoce el propio Rodríguez— es que no fue lineal, y que estuvo permanentemente cruzado por enigmáticos “retrocesos”, en los que volvía a emerger, con toda su frescura, la protesta cultural indígena, las tácticas del asedio y la rabiosa exterioridad del trabajador minero frente a los códigos culturales capitalistas. La explicación que yo esbozaría frente a este fenómeno

es que la ciudadanía no logró transformar, realmente, las confrontaciones de casta en confrontaciones de clase, pues entre ambos horizontes se produjo una *articulación colonial-civilizatoria*, que permitió la precaria *introyección coactiva* del horizonte cultural de la ciudadanía en el corazón y en el cuerpo de los trabajadores indio-mestizos. Al hacerlo, la masa minera tuvo que reprimir su propia identidad india y comportarse “civilizadamente” en los espacios públicos, relegando hacia el mundo privado, el mundo de la fiesta y del alcohol, y hacia el mundo ctónico de interior mina —con la abigarrada ritualidad del *tïyu*—, su pérdida libertad, que ahí abajo era también la libertad del *jukeo*¹². La ciudadanía minera no alcanzó, por lo tanto, a homogeneizar culturalmente al conjunto de la población trabajadora en un único molde ciudadano, mestizo, racional y productivo. Por el contrario, reprodujo sutiles subordinaciones y discriminaciones internas entre los diversos eslabones de esta cadena de colores raciales y culturales, y entre ellos y el mundo rural-indio circundante¹³.

No deja de llamar la atención la tenacidad con la que se reproducen las estratificaciones de origen colonial, aun cuando ciudadanía y mestizaje hayan gozado del apoyo concertado de una gran cantidad de mecanismos coadyuvantes (escuela, cuartel, sindicato, disciplina laboral). Sospecho que la violencia y la segregación que sobre cholos e indios impuso la excluyente y eurocentrista sociedad oligárquica —y que son componentes esenciales del horizonte colonial del mestizaje— juegan en esto un papel nada desdeñable.

12 *Tïyu* es la ayamarización o qhichwización de “tío”: deidad asociada con el demonio, que habita los socavones mineros y se considera dueña de las riquezas. Rodríguez arriba a conclusiones opuestas cuando señala que la ilegalización del *jukeo* habría convertido el mundo de interior mina en el reino de la esclavitud y del tiempo capitalista, y al exterior en el espacio de la libertad. Además de mantenerse los ritos calendáricos en ese contexto, es seguro que la ilegalización del *jukeo* dificultó también su registro y cuantificación, de tal modo que el “triunfo del tiempo capitalista” sigue siendo, a mi juicio, una hipótesis sin verificar, al menos en lo que se refiere a la masa minero-indígena (cf. Rodríguez, 1991:47-9).

13 Ver, al respecto Harris y Albó (1976), y la respuesta que a este texto dio uno de los más ilustrados líderes mineros (Escobar, 1986), polémica significativamente ignorada por Rodríguez. En 1980, Guillerrno Delgado constató la plena vigencia de esta “otra” cultura indígena en interior mina —incluido el *jukeo*— como factor crucial en la recreación de identidades grupales de raíz étnica en el espacio territorial minero (Delgado, 1987).

Cabe acotar, sin embargo, que estos fenómenos exteriores se articulan con procesos más internos, afirmativos, de reproducción social, que tienen que ver con la recreación de baterías culturales y lingüísticas diferenciadas en los sectores en cuestión. En este caso, además del indudable papel articulador que debieron desempeñar las redes de parentesco y las prácticas de la reciprocidad y la redistribución —que explicarían, entre otras cosas, la formación de *solidaridades territoriales mineras* señaladas por Rodríguez—, creo que otro de los sostenes de la identidad minera fue la activa ritualización de su relación con el espacio, en la cual se articulan el mundo ctónico del *tiju*, las festividades católicas de la superficie y hasta los ritos cívicos del sindicato, la negociación colectiva y la participación electoral (cf. Nash, 1979). Finalmente, las periódicas crisis que soportó la minería, que ocasionaron masivos despidos de trabajadores en toda la etapa republicana¹⁴, refuerzan, desde el ámbito económico, la inseguridad que enfrentaban los migrantes indígenas y campesinos a las minas y su previsoramente actitud de “cabalgar entre dos mundos”: las supuestas ventajas de su nueva situación clasista y cultural estaban cruzadas por la sospecha de que en cualquier momento las puertas de la ciudadanía y del salario se cerrarían inmisericordemente.

El mutuo reforzamiento entre los procesos de afirmación interna y los de rechazo y segregación desde el exterior, se hace evidente entonces, si consideramos que el horizonte liberal encarnaba una oferta de ciudadanía precaria y falaz, doblada como estaba por una permanente amenaza de exclusión. Lejos de representar un pacto social democrático que funda un nuevo tipo de relación a través de una normatividad compartida, el horizonte liberal impuso —con mayor brutalidad mientras más nos acerquemos al polo indio y nos alejemos del polo mestizo ilustrado— una disciplina cultural que sólo significaba sumisión y pérdida de autonomía, y que no desaprovechó ningún resquicio para negar, con obcecada reiteración, hasta los más

14 Proceso que Rodríguez describe con minuciosidad a lo largo de todo su libro, asociando claramente el resurgimiento de las formas “preindustriales” de la protesta a estos momentos de crisis. Ahí reside también un elemento explicativo de la recurrencia de tales comportamientos, puesto que la crisis, lejos de ser un momento anormal de funcionamiento del capitalismo, deviene en su forma normal en situaciones neocoloniales. Los despidos cíclicos, frenados momentáneamente por el colchón estatal en el periodo post-52, resurgieron con fuerza inusitada en el presente con la llamada “relocalización” de 1985-87.

elementales derechos humanos del *machaq ciudadano* (minero o campesino, en cualquier caso indio)¹⁵. No en vano, a partir del ciclo liberal, el cuartel significó para los conscriptos indios la más brutal y cotidiana de las disciplinas, a tiempo que las masacres obreras e indias fueron, y aún continúan siendo, el momento en el que súbitamente se descorren los velos de la ilusión ciudadana para mostrarnos el verdadero rostro del poder, que no ha cesado de ser usado con violencia, como recurso privado de la casta “encomendera” (Zavaleta).

De este modo, y pese al esfuerzo de disciplinamiento autoimpuesto que representó el movimiento sindical, se incubó históricamente una paradoja que aún hoy permanece irresuelta. La fuerza contestataria del movimiento minero fue permanentemente extraída por las direcciones liberal-ilustradas de la virulencia y combatividad de la base cholo-india, en tanto que la capitalización del descontento siempre intentó hacerse en función de un horizonte cultural occidental, que desembocaba invariablemente en formas de democracia y ciudadanización restringidas, pues no lograba articular demandas culturales no discursivas en el ámbito de los discursos y racionalizaciones reivindicatorias, ni tan siquiera garantizar que el acceso a la nueva condición ciudadana pudiera ser mantenido¹⁶.

Un fenómeno similar ocurre en el mundo obrero y artesanal urbano, donde las estratificaciones coloniales eran aún más ostentosas que en las minas. Por ejemplo, en el gremio de los sastres, hasta mediados del siglo XX se

15 “*Machaq ciudadano*” (nuevo ciudadano) es un rito andino que se practica en diversas comunidades del altiplano, y que representa la visión comunitaria del riesgoso proceso de aculturación que significa el cuartel para el conscripto indígena. Parece ser que este rito es sucedáneo de las ceremonias que se practicaban para despedir y recibir a los *mit'ayos* luego de su turno obligatorio de servicios al Estado colonial, hecho que se confirma en los testimonios orales de antiguos protagonistas de la lucha cacical, que asocian explícitamente al servicio militar con la *mit'a* (archivo oral del THOA). Similares rituales se realizan frente a otro elemento de ciudadanización igualmente ambiguo: la escuela (cf. el trabajo de Llanos en Choque et al., 1992).

16 Los “rebalses” del cholaje que ingresan y luego son brutalmente expulsados del sistema, han conformado históricamente no sólo las grandes oleadas migratorias que han llevado a la población boliviana, literalmente, a huir del territorio patrio, sino también esas otras formas de huida de la sociedad como son la delincuencia, la prostitución, el alcoholismo... Este mundo marginalizado se reinjerta periódicamente —por vías populistas— a la esfera política, pero tan sólo para encumbrar y legitimar nuevos liderazgos mestizo-ilustrados: ocurrió el 52; y está volviendo a ocurrir con CONDEPA y UCS.

conocía una versión mestiza y una versión indígena: los sastres, propiamente dichos, y los “solaperos” (sastres de “tercera” que costuraban las ropas con que el migrante rural procuraba transitar hacia el mestizaje). Cada cual estaba agrupado en un distinto sindicato, y atendía a un mercado de consumo claramente diferenciado. Los albañiles ocupaban, en conjunto, eslabones relativamente bajos de la jerarquía étnico-cultural, pero su estratificación interna estaba igualmente gobernada por criterios de casta (THOA, 1986; Lehm y Rivera, 1988). Los carniceros, quizás el sector más combativo y el primero en organizar verdaderas huelgas en el siglo XIX, eran al mismo tiempo un gremio y un ayllu de la parroquia de San Sebastián (el ayllu Mañasos) y estaban, como tales, sometidos a una doble explotación: como gremio a las exacciones y tributos municipales y como ayllu al tributo indígena y a la expropiación de sus tierras (cf. Barragán, 1990). No extraña, entonces, que tuvieran una doble militancia: en el movimiento étnico reivindicatorio de tierras comunales liderizado por los caciques-apoderados, y en la anarquista Federación Obrera Local (THOA, 1988; Lehm y Rivera, 1988).

Así, universalidad y particularismo de la lucha obrera confluyeron en una curiosa amalgama, que parece más inspirada en la matriz lingüística aymara que en cualquier texto doctrinario, sea marxista, nacionalista o anarquista. En un notable manifiesto difundido en 1929, el mecánico Luis Cusicanqui, dirigente de la FOL, esboza un movimiento pendular entre dos identidades: la una es exclusiva, particularista y descriptiva y alude con claridad a la identificación de *clase*; mientras que la otra es inclusiva, universalista y proyectiva, y se expresa inequívocamente en el término *indio*. De esta manera, el autor busca interpelar a las víctimas de una opresión colonial multisecular, junto con aquellos cuyas penurias derivan del más reciente horizonte liberal-capitalista. El puente entre estas dos identidades no reposa en una tercera entidad mestiza—por el contrario, el autor considera opresores a los *mestizos* y a su Estado—, sino en la rearticulación descolonizadora entre las dos primeras, que supone la primacía de lo étnico (más permanente y “estructural”) sobre lo clasista (más contingente y reciente). Este, que es uno de esos raros documentos obreros donde la visión de un protagonista directo de la lucha —de lengua materna aymara— no resulta adulterada por invasiones doctrinarias ajenas a su propia elaboración, podría estar

revelando la percepción de la gran masa trabajadora chola o indígena de los centros mineros y urbanos¹⁷.

La paradoja de la oferta liberal de ciudadanía se expresa aquí en toda su desnudez: los mecanismos integradores por excelencia del horizonte ciudadano —el mercado, la escuela, el cuartel, el sindicato— han generado nuevas y más sutiles formas de exclusión, y es en torno a ellas que se recomponen las identidades cholas e indígenas como demanda y desafío de coherencia hacia la sociedad. La doble moral oligárquica soslayó sistemáticamente estos desafíos, y tuvo que ocurrir un movimiento casi sísmico, catastrófico —la revolución de abril de 1952— para intentar volver el mundo sobre sus pies, destruyendo de cuajo la hipócrita manta de legalidad que la oligarquía había tejido para encubrir sus actos de dominio colonial sobre el territorio y la población mayoritaria del país.

No obstante, el horizonte ciudadano dejó una huella profunda en la sociedad, al combinar la violencia abierta y directa del despojo y la masacre como formas de disciplinamiento cultural, con una nueva y más sutil forma de violencia. La violencia invisible del cambio cultural autoimpuesto se convirtió, a partir de entonces, en una pedagogía administrada por cada estrato y cada ser humano, a sí mismo y a su prole, mediante la cual se busca erradicar las huellas del pasado indígena o mimetizarlas bajo nuevos ropajes ciudadanos. ¿Qué lógica preside estas acciones de auto negación? Ya no representan, como antaño, actos de sobrevivencia destinados a salvar el pellejo de la arremetida expoliadora colonial. Son también respuesta a una nueva oferta

¹⁷ Ver, al respecto, Rivera (1988). Los dos contextos lingüísticos analizados corresponden, respectivamente, al *nanaka* y al *jimasa* aymaras, que designan situaciones en las que se excluye o incluye al interlocutor. Similar disposición se ve en el *ñuqayken* y el *ñuqanchis* quechwa. Debido a la estructura dialogal de estas lenguas, cualquier forma del “nosotros” se convierte automáticamente en un acto de interpelación a un “otro” que está ya sea dentro o fuera del ámbito de la percepción o identificación, y cuya posición siempre es definida por el acto de lenguaje. Al respecto, podría compararse el texto de Cusicanqui con el “Manifiesto de las nacionalidades indígenas del Kollasuyo” reproducido (o recreado) por Oscar Cerruto en su novela *Aluvión de fuego* (1984: 120-23). Los mismos temas y aproximaciones entre la lucha india y la lucha obrera... pero escritos en otro castellano y en otra gramática cultural. Este mismo análisis puede aplicarse a las “concepciones de lo indio” encarnadas en la vertiente popular de CONDEPA, vs. la racionalista elaboración discursiva y simbólica de lo indio introducida por su vertiente intelectual ilustrada, según lo ha revelado certeramente el estudio de Archondo (1991).

cultural: la noción de que la ciudadanía *trae consigo derechos y prerrogativas inéditos*, que encarnarían mejor que los antiguos —por ejemplo, aquellos contenidos en las Leyes de Indias— las realidades de la dominancia indígena y chola en el mercado interno, la introyección de comportamientos obreros anclados en el horizonte cultural capitalista, la igualdad entre hijos legítimos e ilegítimos, la ruptura de las barreras matrimoniales de casta y —*last but not least*— la conversión de la plebe cholo-india en gestora de su propio destino a través de la participación política directa.

Fue en aras de estos derechos—que la oligarquía escamoteó sistemáticamente, aunque en ellos se hubiera asentado toda la retórica normativa del Estado— que se hizo la Revolución de 1952. Y no por casualidad sus principales y más sacrificados protagonistas fueron los mestizos cochabambinos creadores del mercado interno de la chicha, el proletariado minero y anónimas masas de artesanos y obreros urbanos. Pero tampoco fue casual lo que Zavaleta llama el “estupor” de las masas: la paradójica renuncia o expropiación de su triunfo revolucionario en favor de mandos medios mestizo-criollos “civilizados” que, a través de siglos de persuasión y propaganda cultural, llegaron a ser vistos como los únicos capaces de comprender la cosa pública y adueñarse así, como por derecho hereditario, de las esferas de la política y el Estado. Prolongóse de este modo esa perversa “división del trabajo” según la cual todas las reformas y revoluciones ocurridas en este suelo terminan en manos de dos protagonistas: los unos ponen a los muertos, en tanto que los otros ponen a los gobernantes.

EL MESTIZO COMO “COMUNIDAD IMAGINARIA”:

EL HORIZONTE POPULISTA

Para los políticos urbanos de clase media —“parientes pobres de la oligarquía”, a decir de Zavaleta— que construyeron y dirigieron el Movimiento Nacionalista Revolucionario, las bases objetivas de una nueva nación boliviana estaban dadas en los fenómenos previos de ciudadanización que habían conformado históricamente al trabajador minero, al campesino parcelario cochabambino y al comerciante orientado hacia el mercado interior. Además, el desgarramiento de la guerra del Chaco les había imbuido de una suerte de imperativo telúrico que se percibía como mandato de profundidades prehispánicas y pre-sociales

y se encarnaba en el papel integrador del *macizo boliviano* (Mendoza, 1957). La lucha indígena por la devolución de territorios comunales, la ritualidad del mundo minero y su tenaz autonomía, o la estratificación cultural del mercado eran tan sólo resabios de un pasado bárbaro que la miopía oligárquica había estimulado en aras de conservar intactos sus privilegios coloniales. Había que borrar, pues, esas huellas molestas del pasado y terminar la tarea de ciudadanización mestiza que el liberalismo había comenzado. Tan imprescindible resultaba esta tarea, que ideólogos nacionalistas no vacilaron en reinventar el pasado para expurgar de él toda huella de vitalidad propia de la causa anticolonial indígena, y para inyectarle un imaginario territorial mestizo y nacionalista con el cual harían coincidir hasta el imperio Tiwanaku. En su *Historia de Bolivia* en tres tomos, Fellman Velarde desarrolla la tesis de que la historia de la humanidad boliviana era la historia de la lucha de clases, entre una mítica *clase media* arribada como por arte de magia al contingente escenario de la vida, y otra no menos mítica *oligarquía colonial*, representante, esencialmente, del mundo oscuro de la prehistoria. Desde esta óptica, las revueltas de los Amaru-Katari en 1781, de los artesanos belcistas en los años 1850 contra el liberalismo, y hasta la lucha del Partido Liberal contra los conservadores en 1899, eran la expresión embrionaria de aquella clase media mestiza y protoburguesa, que el MNR encarnaría triunfal en 1952, poniendo fin a siglos de desigual combate, e inaugurando por lo tanto la era de la historia y de la modernidad (cf. Fellman Velarde, 1970).

Como nunca, el terreno de las ideologías y mentalidades colectivas fue sujeto a la vigilante mirada estatal, e incorporado explícitamente a los programas de reforma. Se trataba —asumiendo esta vez, en un sentido pedagógico, los amplios dispositivos del nuevo Estado— de convencernos a nosotros mismos que en Bolivia ya no existían indios, ni oligarcas, ni dominación colonial, ni “perdedores” de la historia. Todos éramos urgidos a ingresar por la puerta ancha de una nueva identidad, que debía articularse en torno al paraguas englobante de La Nación Boliviana. Triunfaría, por fin, el *jus soli*, por encima del arcaico *jus sanguinis*, como base de un nuevo sentido de pertenencia, culturalmente mestizo e históricamente moderno, a través de una Nación que se haga viable por fin, mediante una profunda reforma económica y político-cultural que acabe con el aislamiento, la fragmentación

y la segregación internas que habían impedido su advenimiento en el pasado y frustrado de ese modo el sueño de los forjadores de la independencia patria.

Tales bases no eran otras que la ampliación del mercado interior, la producción capitalista de bienes de consumo básico, el control estatal sobre la columna vertebral de la economía exportadora, y una reforma cultural destinada a ensanchar y estabilizar el proceso de mestizaje y de brindarle efectivos canales de ejercicio de la ciudadanía. Pero la escuela, el cuartel, la propiedad privada de la tierra, el voto y el sindicato ya no debían ser liberalmente ofertados, porque ese *laissez faire* corría el riesgo de tropezar con testarudeces indias u oligarcas que truncarían nuevamente el esfuerzo. Tenían que ser impuestos —autoritaria, nacionalistamente— conforme a una nueva concepción que asignaba al sujeto estatal una legitimidad incuestionable para el ejercicio del látigo corrector frente a las veleidades e indisciplinas de la sociedad¹⁸.

Y así fue que ocurrió. Es sabido que la escuela, concebida por sectores de la oligarquía como un medio más para “suprimir al indio”, llegó a formar parte —por la negativa oligárquica de abrir las puertas del poder simbólico encarnado en la lecto-escritura de la lengua dominante— de las demandas más sentidas e insistentes del movimiento indio cacical en las décadas de 1920-30, junto con la restitución de territorios comunales usurpados (THOA, 1988; Choque et al, 1992). El MNR asumió esta demanda, pero extirpando cuidadosamente de ella toda huella de multiculturalismo o bilingüismo y cualquier esfuerzo de control o participación comunal en su organización y funcionamiento, a pesar de las ricas experiencias de Warisata y del movimiento de Escuelas Particulares indígenas, que fueron expropiadas o suprimidas por la reforma educativa estatal (Choque et al, 1992, (Arias, 1992; Cárdenas, s.f.). Mientras tanto, la pedagogía de los nuevos rituales cívicos fue encargada a los cuarteles, que debían moldear

18 Aunque no es posible desarrollar este tema aquí, existe abundante evidencia empírica de las diversas influencias fascistas en el proceso de formación del nacionalismo boliviano, tanto en su variante de “derecha” (Falange Socialista Boliviana), como de “centro-izquierda” (Movimiento Nacionalista Revolucionario). El hecho de que este argumento haya sido utilizado por la CIA contra el MNR, hizo poco menos que tabú su sola mención durante décadas, incluso en autores tan lúcidos como René Zavaleta. Felizmente, el trabajo de Luis H. Antezana ha permitido develar, en el proceso ideológico del Nacionalismo Revolucionario, cuán dominante fue el polo N sobre el polo R del ideograma, y cuántas piroetas autoritarias y antidemocráticas autorizó (Antezana, 1983).

a golpes a miles de *machaq ciudadanos* indígenas y prepararlos para aceptar sumisamente las nuevas disciplinas del trabajo en la agricultura capitalista, el voto por el caudillo de turno y la negación de su cultura de origen¹⁹.

La reforma agraria —el instrumento más agresivo de la política civilizadora en el campo— reedita también comportamientos de aquel pasado que tan vehementemente se buscaba suprimir. Si bien esta reforma fue un hecho democrático en los valles cochabambinos, donde la economía campesina parcelaria y la existencia de un mercado de tierras eran realidades preexistentes, que la ley no hizo más que confirmar, nada de ello ocurría en la mayoría de regiones de Bolivia, donde extensos territorios étnicos multicológicos (caso norte de Potosí, occidente de Oruro, altos de Cochabamba), o agudos conflictos entre ayllus y haciendas (caso altiplano paceño) eran más bien la norma. Sin embargo, no sólo no se produjo la ansiada devolución de las tierras comunales expropiadas; muchos latifundios lograron subsistir parcialmente para luego ser vendidos a sus excolonos, haciendo recaer sobre los indios la indemnización que el estado les negaba. En zonas donde el dominio despótico-paternalista de pequeños patrones *mistis* era fuerte, las haciendas más bien fueron consolidadas y sus dueños se convirtieron de buen grado en

19 No hay aún estudios en profundidad que muestren lo que pasa dentro de los cuarteles, pero sí evidencias múltiples de que allí se ejercen formas de violencia recurrente, que sistemáticamente adoptan criterios étnicos. Se prolonga así lo que Carlos Mamani evidenció para el período oligárquico: el comportamiento de los cuarteles como instrumentos de “ocupación colonial” sobre el territorio indígena (1992: 51 y ss., y Cap. 3). Pero esta vez, la ocupación invade y coloniza las mentes de los conscriptos y hace escarnio de sus cuerpos. Los soldados aymaras, qhichwas o guaraníes son quienes tienen —por así decirlo— la menor “esperanza de vida”, tanto cultural como física, al entrar al cuartel, respecto a sus compañeros cholos o mestizos. Por otra parte, es de conocimiento público que los sectores mestizo criollos evaden el servicio militar por múltiples vías. Cuando estos sectores entran al ejército, es para mandar, pues para ellos se han creado escuelas castrenses de élite como el Colegio Militar, donde se discrimina cuidadosamente a postulantes que delaten un origen indígena a través del apellido u otros rasgos. Si bien en los primeros años de la revolución estas escuelas de élite se abrieron para todos, las capas mestizas reprodujeron en su interior mecanismos de exclusión más cotidianos e informales, a través del ejercicio sistemático de la violencia contra los postulantes de origen indio. Se cuenta que los ex-dictadores Luis García Meza y Luis Arze Gómez, entre otros, descollaron en los años 1950-60 en estas actividades de represión interna (comunicación personal de Raúl Barrios). Sobre la violencia cotidiana en el cuartel, ver además la sección 2.5 del trabajo de Cottle y Ruiz en el tomo 2 de *Violencias Encubiertas en Bolivia*.

“movimientistas”. Finalmente, bajo el lema ‘la tierra es del que la trabaja’, la reforma impuso la parcelación de tierras comunes, tanto en *ayllus* como en haciendas, y la consolidación de derechos a una población colona de reciente migración, que había sido traída en un esfuerzo deliberado de los patrones por quebrar la solidaridad étnica²⁰. En regiones como los valles chuquisaqueños de Icla y Tarvita la reforma agraria, la educación rural y el sindicalismo tuvieron que ser impuestos coactivamente, pues rompían tradicionales sentidos de pertenencia étnica, circuitos de doble residencia, abastecimiento multiecológico de productos y formas de reciprocidad y autogobierno, que subsistían incluso dentro de las haciendas tradicionales (cf. Arias, 1992).

La forma cómo se reconoce y universaliza el sindicato muestra, asimismo, la huella de una nueva articulación colonial-civilizatoria. El movimiento sindical minero, que había luchado por la primacía de un perfil autónomo en su acceso a la política, no sólo es degradado a correa de transmisión de demandas particularistas que debían canalizarse hacia la esfera totalizadora del partido-estado (cf. Rodríguez, 1991:121-24), sino que descubre, con estupor, que otros son los que recogen “los frutos del árbol de la libertad”²¹. De todas maneras, la autonomía sindical obrera fue el modo más perdurable que logró colectividad cholo-india alguna en la historia reciente de Bolivia, por afirmar su derecho a hacer política, *motu proprio*, disputando este derecho a las élites que, esta vez desde el MNR, no vacilaron en negárselo en nombre de la imaginaria comunidad nacional (mestiza) proyectada por el Estado. Por eso, los mineros fueron los primeros en abandonar el carro de la revolución de abril, aunque sus ideólogos marxistas hayan interpretado este fenómeno a la

20 Carlos Mamani ha demostrado que idénticos mecanismos estuvieron en vigencia durante el fallido intento melgarejista de expropiación de tierras comunales (1866-69), así como en los actos revisitarios de 1880-82 (Mamani, 1991: 18-42). La diferencia es que antaño se aplicaron a nombre de la modernidad oligárquica encarnada en el terrateniente “blanco”, y que ahora se lo hacía en aras de una modernidad nacionalista de la que el mestizo cochabambino parecía ofrecer el modelo más acabado.

21 Parafraseo aquí, para mostrar la similitud entre ambas situaciones, las palabras del Tambor Mayor Vargas, mestizo combatiente de la guerrilla de Ayopaya (1810-1825), cuyo *Diario* fue editado y prologado por don Gunnar Mendoza (1984). Vargas, frustrado al ver el escamoteo de las luchas por la independencia, se asimiló a un *ayllu* y se convirtió en indio taseró, como muestra de su rechazo al nuevo orden que él mismo había contribuido a fundar.

luz de otro mito triunfal: el de un proletariado que asciende desde la barbarie precapitalista hacia las cumbres racionales de la conciencia revolucionaria.

En el área rural, al igual que la escuela, el sindicato tuvo a la larga efectos de etnocidio y despojo cultural, a pesar de la acogida de la que gozó en muchas regiones. Expurgado el término “indio” del lenguaje oficial, el sindicalismo “campesino” implicó el desconocimiento a las autoridades étnicas que defendían las formas indígenas de ocupación territorial, las cuales se caracterizaban por articular territorio y parentesco a través de la ritualización del trabajo y la relación con el espacio, en actividades que se diversificaban a lo largo de un sistema multicíclico que involucraba varios pisos ecológicos y microclimas a menudo discontinuos entre sí (cf. Harris, 1978). El sindicato cumplió así un papel en el mestizaje y la ciudadanización de corte occidental, al negar la *sui generis* democracia interna de los *ayllus* y comunidades en aras de la secularización de sus comportamientos y la delegación de poderes y prerrogativas a entidades separadas y distanciadas del control del cuerpo social. Tal distanciamiento resultaba imprescindible para integrar el sindicalismo en estructuras federativas regionales, departamentales y nacionales, que conformarían un frondoso aparato clientelar subordinado a las diversas fracciones regionales del partido-Estado y posteriormente de su sucedáneo, el aparato militar (cf. Rivera, 1990).

Aunque, como se ha visto en el capítulo anterior, en el altiplano aymara el sindicato fue asumido y reinjertado con la tradición de gobierno étnico, las contradicciones de este proceso pronto se hicieron visibles, como lo testimonia la degradación prebendalista y el “pongueaje político” que denunciaran los kataristas e indianistas desde fines de la década de 1960. De igual modo, aun en regiones que, como Cochabamba, ofrecían las mejores condiciones para el despliegue de los efectos de ciudadanía del proceso de sindicalización, su contenido democrático resultó restringido debido a la burda manipulación clientelar del aparato sindical, que contribuyó a convertirlo en montonera “de choque”, subordinada a las conflictivas facciones del partido-Estado (cf. Dandler, 1969, 1975; Encinas et al, 1989).

La arremetida anticomunaria buscaba pues universalizar el modelo cochabambino como modelo cultural encarnado en la imagen del campesino parcelario, mestizo, integrado al mercado, castellanizado y sobre todo sumiso

al liderazgo de los sectores mestizos ilustrados que monopolizaban la política y el poder del estado. Pero si la violencia abierta o sutil que acompañó estos procesos demuestra que la “patria del mestizo” resultó ser una patria de pocos, el anhelo de pertenencia colectiva de la élite gobernante debió haber sido tan vehemente, que lo que hoy nos sorprende por sus grados de violencia e intolerancia cultural, a la anterior generación mestiza urbana tuvo que haberse impuesto con la fuerza de la más absoluta normalidad. Hasta hace poco, nadie vacilaba en calificar de *democrática* a la revolución nacionalista de 1952, pese a ser tan evidentes los rasgos autoritarios que implicó para la gran mayoría de la población. ¿Cuál es la razón de esta singular deformación? Es sin duda el carácter *imaginario* de la comunidad que se construyó en torno a la identidad mestiza. La fuerza hegemónica que este imaginario colectivo llegó a tener, se debe tanto a la reserva de legitimidad que le brindaba el hecho revolucionario, como al deseo de articular —a través del poder— un sentido de pertenencia para las capas medias protagonistas de las reformas, quizás como compensación al desarraigo e inseguridad que trajo consigo su tránsito deculturador por los eslabones indio-cholo-mestizo. En los hechos, esta imagen de la “bolivianidad” excluía a más de la mitad de la población y se imponía sobre ella como un paquete cultural amparado tan sólo en la coacción y en la eficacia pedagógica (también coactiva) estatal²². Las nociones de “pueblo”, “alianza de clases” y “lucha de clases” fueron perfectamente funcionales a estos propósitos, y de este modo, tanto partido de gobierno como partidos de oposición, acabaron construyendo, concertadamente, un sistema en el cual la inclusión excluía, pues sólo valía para aquellos que aceptasen —autonegándose— las normas de comportamiento “racional” y ciudadano, que las élites consideraban como las únicas propiamente humanas, relegando a todas las otras formas de convivencia y comportamiento al ámbito amorfo de la naturaleza o lo presocial. El vehículo para esta singular dialéctica

22 “Quien niega el pasado está condenado a repetirlo”, dijo alguien que no recuerdo. ¡Qué ilustrativo resulta, a este respecto, saber que en el censo de La Paz de 1909, analizado por Rossana Barragán, sólo se habla de “bolivianos” cuando el censo se refiere a los blancos, pero no así a los mestizos ni a los indios! (1990:79). La racionalidad subyacente es la exclusión política de la mayoría cholo-india: puesto que las leyes liberales se referían a la igualdad de todos los bolivianos, había que darse mañas para excluir a estos “bolivianos a medias”, pero cuidándose de encubrir esta exclusión. Como veremos enseguida, el MNR hizo exactamente lo mismo, al instrumentalizar el voto universal a través del clientelismo.

fue la construcción de un sistema político articulado en dos pilares: el voto universal y el clientelismo.

Tenida hoy por la más democrática de las medidas de la revolución de abril, el voto universal pone en evidencia los sutiles mecanismos de escamoteo que la reforma nacionalista introdujo para su ejercicio. ¡Qué cuidadosa distancia frente a aquellas experiencias de voto regional y provincial autónomo que habían permitido al movimiento sindical minero entrar con sus propios representantes y programa al Parlamento en 1951. En efecto, al reformarse la modalidad de voto con la introducción de la papeleta de color y la obligación de los candidatos de formar parte de listas únicas partidistas a escala nacional, se subordinaba, en los hechos, a las fracciones provinciales, clasistas y/o étnicas que hubieran podido ganar acceso directo al parlamento, y se las obligaba a formar parte de las extensas redes de clientela armadas desde el partido-Estado²³. La rápida construcción de estas redes fue facilitada con el reacomodo de los mestizos de pueblo, que abandonaron sus antiguas alianzas oligárquicas y se aprestaron a cumplir una nueva misión civilizadora en el Estado del 52 como maestros, autoridades estatales, jefes políticos locales y portadores de la buena nueva del “desarrollo rural”. Su aproximación al Estado fue un acto cargado de ambigüedades, pues se apoyaba en los vaivenes de la “alta política” y en el cambiante destino de los caudillos de las distintas fracciones que se disputaban la hegemonía sobre el aparato estatal o alguna de sus parcelas. Todos los estratos intermedios de la cadena de dominación articulada a través de estas estructuras clientelares fueron así degradados y forzados a perder una fisonomía política autónoma, pues la política permaneció en manos de las cúpulas criollo-mestizas que pronto lograron poner las transformaciones de la revolución al servicio de la “recomposición señorial”, como la ha denominado Zavaleta (s.f.).

El clientelismo se convirtió así en el estilo político dominante, que permitió reconstituir un modo de dominación estatal patrimonial-colonial (y patriarcal)²⁴ de larga data. Por lo tanto, las estructuras clientelares propias

23 Posteriormente, esta prerrogativa se extendería a todo el sistema de partidos, el cual se “modernizó” aún más (e.d. se distanció de cualquier práctica popular o indígena de democracia), a partir de las reformas neoliberales de 1985.

24 El añadido de patriarcal reviste importancia aquí, porque me permite clarificar el por qué de aquella homología entre luchas indias y luchas femeninas, que mencioné en la introducción a este capítulo, y que motivó mi adscripción a la causa katarista. Al igual que los indios,

del horizonte populista resumen contradicciones diacrónicas acumuladas en siglos de historia, tal como lo señalé en una oportunidad anterior, con palabras que aún estimo valederas para el presente análisis:

El voto universal era el corolario jurídico-político de un proyecto largamente acariaciado de liquidación de las formas colectivas de organización territorial y comportamiento político, que iba a ser resultado de la ampliación del regimen mercantil simple, la propiedad individual de la tierra y el mestizaje forzado de la población indígena con la masiva imposición del castellano a través de la escuela rural... Este proyecto liberal, sin embargo, se injertó en las formas coloniales de dominación de los sectores mestizos de pueblos y ciudades sobre el campesinado indígena, a las que aportó nuevos instrumentos de racionalización y legitimación. Si antes el indio estaba excluido *de facto* del sistema democrático formal porque se lo situaba en un nivel inferior en la escalera positivista de la evolución humana; ahora, con el voto universal, se le ha otorgado una ciudadanía de segunda clase, según la cual no es capaz aún de ejercer por sí mismo los derechos constitucionales, y debe ser “conducido” y “orientado” por protectores y dirigentes mestizos, hasta que adquiera la mayoría de edad; es decir, hasta que sepa comportarse de acuerdo con los cánones de la propiedad privada, el libre albedrío y la racionalidad de la cultura dominante... Este control es ejercido —a veces en forma degradante— manipulando la escasez de recursos y la pobreza rural, como base para la distribución de servicios sociales en el campo a través de la red clientelista compuesta por los *mistis* de pueblo, las autoridades estatales de menor jerarquía, las organizaciones partidistas y el aparato sindical. El clientelismo, como estilo político dominante, sintetiza así las contradicciones *diacrónicas* no resueltas por las sucesivas reformas liberales que intentaron imponerse a la población indígena desde fines del siglo pasado. En su variante específicamente boliviana, el clientelismo es la base de sustento contemporánea de un multiseccular modo de dominación patrimonialista esta mental, según el cual una casta señorial hereditaria, portadora de una misión “civilizadora de larga data, ha logrado reconstituirse a lo largo de sucesivas fases estatales, para continuar monopolizando el poder ideológico y político de la sociedad... De este modo, el espíritu liberal de las leyes republicanas —desde la ley de exvinculación hasta la reforma agraria— ha sido puesto al servicio a una lógica de reproducción en la cual no es posible, ni admisible, el respeto por la otredad cultural andina, y donde la misma “libertad”, la “igualdad” y otros derechos civiles son escamoteados en tanto los indios no concluyan su aprendizaje de la lógica dominante y por lo tanto el proceso de su propia autonegación (Rivera, 1990: 22-24).

La construcción ideológica de lo mestizo, como comunidad imaginaria, sirvió de maravillas al propósito de encubrir esta reproducción de contradicciones

las mujeres somos “usadas” por el poder para asegurar una fachada de democratización que encubra nuestra permanente, invariable, exclusión.

diacrónicas, que permite la reemergencia —bajo nuevas formas y lenguajes— del horizonte colonial de larga duración. En efecto, toda la estructura política que configura el sistema de dominación del colonialismo interno, continúa anclada en dispositivos de violencia, segregación y “colonización de las almas”, que tan sólo cambian y se remozan superficialmente. Ya vimos que ni la revolución de 1952, reputada como el fenómeno de democratización más importante de la historia contemporánea de Bolivia, ha logrado modificar estos condicionamientos profundos.

La carga de violencia estructural que incuban estos procesos no puede ser pasada por alto. En el plano ideológico, por ejemplo, es visible el estrecho parentesco y complementariedad entre la pedagogía “consensual” de la escuela fiscal y la pedagogía coactiva del cuartel como mecanismos de disciplinamiento cultural que operan en los “bordes” de la sociedad, para “integrar” en ella a aquellos que, perteneciendo al mundo cholo-indio pre-social, debían ser enseñados a la fuerza acerca de sus nuevos “derechos” (y deberes) ciudadanos. Idéntica función cumplieron las nociones de “desarrollo” y “progreso” como ideologías sucedáneas a las de “redención” o “salvación del alma” que imperaron en tiempos coloniales (y que no han dejado de funcionar hasta nuestros días). Al crear en su oponente (subdesarrollo, atraso, incivilización, herejía) los rasgos de la autoexclusión y la culpa, estas operaciones ideológicas maniqueas justifican la segregación de los seres humanos en dos categorías: aquellos que acceden a los derechos igualitarios consagrados por el Estado, las instituciones y las leyes; y estos otros, los renuentes, a los que hay que “civilizar” (hominizar, salvar), para que puedan entrar, limpios de culpa, al paraíso de los elegidos, y ejercer desde allí —y sólo desde allí— su condición de bolivianos.

En el plano político, he hecho hincapié específica mente en la combinación entre las formas coactivas y las formas paternalistas que reviste la dominación a partir del ciclo populista, e incluso desde el ciclo liberal. Se trata de conjuncionar la violencia directa, abierta, con la violencia invisible, autoimpuesta y cotidiana que supone la represión de rasgos culturales asociados al polo indio, para acceder a los bienes y prerrogativas asociados al polo mestizo ilustrado. Como hemos visto, el ciclo populista, en aras de realizar “meticulosamente” su imaginaria comunidad mestiza

emprendió una gigantesca tarea de disciplinamiento cultural de la sociedad mediante nuevas instituciones que gozaron de todo el respaldo estatal (el sindicalismo paraestatal y la escuela fiscal, notoriamente). Por otra parte, vimos también que las nuevas disciplinas políticas del voto, la participación política controlada y el sometimiento sindical al nuevo Estado, implicaban prácticas de ruptura, no pocas veces coactiva, con las percepciones, normas de convivencia y modelos culturales propios del mundo indio “incivilizado”, y por lo tanto, daban lugar a un violento proceso de supresión o despojo cultural. En relación a los sectores cholos, tanto en las ciudades como en el campo, esta violencia incubada en los procesos de aculturación alimentará mayores frustraciones cuanto mayor sea la segregación y discriminación a que los somete la sociedad a la par que los invita a participar de una oferta elusiva de bienes culturales que está encarnada en el “paquete” de la ciudadanía. Pues no sólo son aspiraciones de consumo material, sino todo el bagaje de prerrogativas y privilegios que se suponen asociados al goce de los derechos ciudadanos, los que alimentan el crecimiento de expectativas individuales y colectivas, y su consiguiente frustración, al tropezar con una muralla de discriminaciones y exclusiones que para el observador externo pueden resultar imperceptibles, pero para el partícipe de la relación de dominación son completamente inteligibles, a partir de la lectura de códigos no verbales, que establecen con claridad los límites hasta donde es posible “integrarse”, “progresar” o “ascender”. En estas condiciones, habrán coyunturas de mayor o menor disponibilidad de recursos para que este tránsito cubra al menos, algunas expectativas de acceso, de participación o de consumo, que modificarán la cuantía de esta exclusión, el abanico de sectores victimizados o los mecanismos compensatorios disponibles, pero sin destruir su matriz organizativa fundamental, anclada en la segregación pigmentocrática de la sociedad, y en el monopolio de lo público y del poder en manos de los sectores mestizo criollos, liberal-ilustrados dominantes.

Es pues en el plano de lo político y de la creación de lo público, donde las contradicciones diacrónicas que ligan el presente con el horizonte colonial profundo, imperan con mayor fuerza, y es allí donde la función de la mediación mestiza se hace visible con mayor claridad. Se ha estructurado un sistema, en el cual la casta colonial “encomendera” continúa siendo la única en definir

las condiciones del ejercicio del poder, y como tal, ocupa invariablemente el vértice de la pirámide social y el corazón del Estado. Los sectores mestizos subordinados, por su parte, se disputan la mediación y el control sobre lo popular —y más recientemente, sobre lo indio— como mecanismo de presión reformista que les permita, a su turno, ocupar ese vértice y acceder al círculo de los poderosos. El potencial de mediación entre el Estado y la sociedad que concentran emana tanto de su disposición “civilizatoria” hacia el polo indio dominado, como de su capacidad de controlar las redes clientelares existentes o de crear nuevas redes competitivas. En todo este proceso, la reforma y la revolución que liderizan estos sectores mestizos ascendentes, no alcanzan a cuestionar la matriz colonial del poder ni el monopolio que ejerce la casta criollo-occidental dominante, que continúa, al igual que en tiempos coloniales, *sustentado en la noción de patria como patrimonio*: tan sólo aspiran a compartir ese patrimonio (cf. Martínez, 1987: 128). Como puede colegirse, estas movidas nada tienen que ver con la propuesta de un nuevo pacto social sobre el cual pudiera revolucionarse lo político. Lo político es por ello el punto de mayor contradicción entre la normatividad pública y el contenido de las prácticas que esta normatividad regula y sustenta. Bajo estos condicionamientos, la esfera de lo político nunca ha podido ser revolucionada (o “refundada”, como gustan decir algunos) como esfera democrática, a la que todos tuvieramos igual derecho de acceso²⁵.

EPÍLOGO: EL DESPOJO NEOLIBERAL

Se ha establecido, con relativa unanimidad, al año 1985 como el punto de quiebre que marcaría el fin del Estado de 1952. Es el año inaugural de la llamada Nueva Política Económica que, a través del D.S. 21060 y otras medidas complementarias, liberaliza la economía, desregula el salario, rompe con una política treintenaria de subvenciones estatales al consumo básico, a la par que ejecuta severas medidas de ahorro fiscal, reforma tributaria, despidos masivos, etc. Todas estas medidas sientan las bases de un cambio muy profundo en las

25 Como nos lo ha mostrado claramente el texto ya citado de Archondo, la trayectoria de CONDEPA resulta un ejemplo muy nítido de estos procesos y muestra, al igual que el caso de UCS, la degradación que impone la “articulación colonial-civilizatoria” sobre las demandas democráticas de participación política de los sectores cholos e indios.

relaciones Estado-sociedad, en un contexto de similares transformaciones en América Latina, que se dan en el marco de las “políticas de ajuste” impuestas por las potencias neocoloniales a los países del hemisferio sur. Obviamente, semejantes cambios suponen también una reforma política de envergadura. Para decirlo en las concisas palabras de Fernando Mayorga, estas medidas significan:

...la emergencia de un *nuevo proyecto estatal* tendente a desorganizar la sociedad civil, a ciudadanizar las relaciones políticas y a circunscribir la toma de decisiones en manos de una élite. Además, como una resolución reaccionaria de la crisis del Estado del 52, en el marco de la *democracia representativa*” (Mayorga, 1991: 37-8, énfasis del autor).

No obstante todo el timbre de novedad que se atribuye a estos fenómenos, los procesos descritos por Mayorga parecen tener una raigambre histórica mucho más profunda, tal como hemos podido mostrarlo al analizar algunos rasgos del ciclo liberal y del ciclo populista. El neoliberalismo reedita, sin más ni más, las reformas de fines del siglo XIX (incluyendo una reforma tributaria), articuladas en torno a la noción liberal de ciudadanía. Pero lo hace un siglo después, cuando los procesos de disciplinamiento y homogenización cultural puestos en marcha por el MNR han dado ya amplios réditos en la disponibilidad de la sociedad hacia el tema de la ciudadanía, y en el ensanchamiento del mestizaje por obra del etnocidio o la deculturación autoimpuesta. Por otra parte, la reposición en el poder de las élites oligárquico-señoriales ya fue un hecho visible en los albores del Estado de 1952, como bien lo ha señalado Zavaleta (s.f.), y por lo tanto la “resolución reaccionaria” ha debido incubarse en el cuerpo del Estado del 52 mucho antes de su crisis.

Las reformas neoliberales culminan, por lo tanto, con un movimiento largamente trabajado de ciudadanización forzada, que estaría operando a la inversa de los modelos franceses o norteamericanos que la “clase política” tan fervientemente busca imitar. Allí²⁶, la ciudadanía fue un derecho y una

26 Me refiero, por ejemplo, a la tierra clásica de la revolución democrática —Francia— pero trabajando sobre su estereotipo, que es el que se busca imitar. No es mi intención el desmontaje ideológico de lo que allí significó el proceso y la forma de la ciudadanía. Para el efecto, puede consultarse el importante análisis de Todorov(1987), sobre la obra de Rousseau y el revelador texto de Balibar sobre la raíz colonial de los actuales conflictos raciales y clasistas en Francia (Balibar, s.f).

noción impuesta por masas excluidas que ingresaron a la esfera pública por la vía de un nuevo pacto social, es decir, por la refundación de lo público en los términos establecidos por los propios actores del antagonismo fundamental de la sociedad. Aquí, el antagonismo es resuelto por la vía de la toma del Estado por parte de uno de los dos polos (los parientes pobres de la oligarquía, que mencionó Zavaleta), el cual opta por “cambiar para que nada cambie” para domesticar y civilizar al otro polo (antes de poder pactar con él), y ofertarle, entretanto, algún bien sustitutivo y compensatorio. En el caso de la revolución del 52, fueron los bienes de consumo acrecentados por una política redistributiva, y una serie de mecanismos prebendales y de corrupción a los dirigentes sindicales, los que operaron esta singular distorsión. Obviamente, la esperanza manifiesta de los actores no fue todo cinismo. También pensaron que la economía en manos del Estado, y la creciente disponibilidad de recursos para el “desarrollo” iban a operar el milagro de la “democracia económica”, como fundamento de la “democracia política”. Democratización de la sociedad y *precariedad del pacto social* fueron pues los rasgos del nuevo Estado del 52²⁷.

En estas condiciones, la reforma neoliberal genera una serie de mecanismos que completan estos procesos, al mismo tiempo que nos permiten develar sus formas más perversas. Algunos ejemplos. El consumo acrecentado, epítome de “democracia económica” lo es en función de la ampliación de un mercado de bienes culturales y materiales específicamente orientado a romper la racionalidad productiva de las comunidades nativas para integrarlas por la fuerza al mercado. En otras palabras, de lo que se trata no es de “desarrollar” la capacidad de la sociedad de producir un bienestar equitativo para todos sus miembros, sino de sustituir las proteínas de la dieta nativa por carbohidratos industriales, y la reciprocidad por la inseguridad del salario

27 La trayectoria de las relaciones de la COB y de los mineros con el Estado del 52 resulta ilustrativa de que el esfuerzo por imponer condiciones, en función de un pacto ciudadano renovado, era parte de la lucha reivindicativa obrera. Este esfuerzo fue sistemáticamente combatido —al igual que el desplegado por el sindicalismo agrario cochabambino— mediante la corrupción de los líderes sindicales obreros y campesinos, en una escalada que terminó liquidando y fragmentando la potencia contestataria del movimiento sindical, y por lo tanto, restando legitimidad a sus propuestas de *compartir el poder*. Esta dialéctica estuvo presente en todos los procesos de “cogobierno” o “coparticipación” ensayados desde 1952, y ayuda a explicar la ruina de la UDP (1982-1985).

o de la actividad “informal”. Y para el consumidor urbano crecientemente pauperizado e “informalizado” la caleidoscópica abundancia de bienes en el mercado resulta hasta ofensiva ante las limitadísimas posibilidades de acceso siquiera a los bienes de subsistencia básica. En este contexto, el mercado se constituye en un mecanismo renovado de polarización de la sociedad por la vía de la segregación de sus distintos estratos en términos de sus capacidades diferenciales de consumo.

Nuevos mecanismos de exclusión ocurren también en el plano político, donde la “participación popular” aceptada y aceptable, sólo lo es en calidad de pongos, allegados, o competidores por los favores de un “patrón”, y continúa estando orientada a sustituir las formas convivenciales y rituales de la política comunaria —que los aymaras urbanos y cholos reproducen en ámbitos no tradicionales— antes que a articular sus demandas en los sucesivos proyectos de reforma política y estatal²⁸. Y finalmente, las sucesivas reformas culturales tienen más la función de *silenciar* a uno de los polos —al despojarlo del uso fluido de su propia lengua, sin brindarle acceso real a la lengua impuesta— que de dialogar con él.

A través de estos procesos, es evidente que se incuba una suerte de “malestar cultural” en la sociedad, que puede genuinamente considerarse como un *potencial de violencia* de difícil canalización. Veamos algunas de sus dimensiones:

Las frustraciones de reconocimiento social que implica la participación política, laboral y en general pública de los sectores cholo-indios, revierten, por ejemplo, en el incremento de la violencia privada, aquella que se practica en el ámbito cerrado del hogar, el barrio, o la inmediata comunidad de referencia. Esta forma de violencia, aunque no puede ser analizada aquí en sus dimensiones psico-sociales, halla singulares inversiones en el mundo público de la fiesta rural, o en los catárticos rituales colectivos de la multitud³⁰, que

28 A ningún político republicano se le ha ocurrido jamás, por ejemplo, imitar lo que hicieron los norteamericanos al reconocer en su primera constitución las formas de gobierno iroquesas. Es que el indio vencido es el único que puede ofrecer “inspiradoras lecciones” al occidental.

29 Al respecto, ver los trabajos de Lucila Criales (1984) y Fernando Montes (1986). El hecho de que las comunidades de referencia sean “lo público”, en determinados contextos monoculturales, pero se conviertan en “lo privado” al relacionarse con el exterior, tiene que

son aceptados en la esfera política tan sólo como insumo retórico o como parte del “carnaval electoral”.

El mecanismo civilizatorio se extiende a otros ámbitos, como ser la articulación entre ideología y economía. Por ejemplo, el gran valor simbólico que se atribuye a la educación superior, esconde, al mismo tiempo, una genuina aspiración democrática de los sectores excluidos, tanto como una distorsión que alimenta la renovación de la opresión urbano-rural o la explotación del trabajador por el no-trabajador: sistemáticamente son preferidas las profesiones que suponen una mayor aproximación a los tradicionales privilegios elitistas del don de mando y el no-trabajo (como abogacía y economía o, más recientemente, ingeniería, comunicación e informática), que las ramas técnicas donde las fronteras entre trabajo manual e intelectual no están del todo claras. Qué decir de la educación básica y media, cuyo papel en la actual crisis agrícola y el ensanchamiento de los cinturones de pobreza urbana no hace sino hacerse más evidente cada vez (cf. Ayllu Sartañani, 1992).

En el plano del mercado, la ilusión de una ampliación sin precedentes de las posibilidades de consumo, que el proceso neoliberal alimenta sin cesar, así como el creciente papel de los medios de comunicación (especialmente la televisión) en la formación de nuevos hábitos y preferencias, conducen asimismo a una movida generalizada de desvalorización y homogenización cultural en las franjas que aún permanecen “exteriores” al sistema, a la par que alimentan crecientes frustraciones en los sectores ya incorporados y con hábitos mercantiles arraigados. La relativa prosperidad de los pequeños productores mercantiles de alimentos orientados hacia el mercado interior, es ya cosa del pasado³¹. La ruina de la agricultura tradicional es un proceso en marcha, a través de la acción concertada de las políticas de apertura, el *dumping* de excedentes alimentarios del hemisferio norte, la acción de “instituciones no-gubernamentales de desarrollo” e iglesias de todas las confesiones, que se

ver con la ausencia de un pacto social auténticamente renovado, que obviamente, debiera ser un pacto inter-cultural.

30 Actualmente, sólo es próspero —y con riesgos y dificultades obvias— el campesino que, venciendo todo tipo de escrúpulos, se anima a meterse a fondo en el mercado ilegal de la coca y la pasta básica, en tanto que se arruinan sistemáticamente todos aquellos que, habiendo aprendido la férrea disciplina del mercado, consienten en esa curiosa ética que les priva de invertir en los rubros más rentables y de aprovechar sus “ventajas competitivas”.

disputan —como en tiempo de las encomiendas— el número de almas por colonizar, “salvar”, o “desarrollar”.

La pobreza urbana también está acompañada, como nunca antes, de frustraciones. Migrar a la ciudad encarna un largo sueño de ciudadanización y “metropolización”³¹ para la generación propia y las siguientes, a través del acceso a bienes culturales, simbólicos y materiales que la sociedad niega tenazmente al campesino-indio. La recreación de comunidades de parentesco entre los migrantes y entre los trabajadores urbanos y mineros, muestra también que el *ayllu* de origen ha podido trasladarse a la ciudad —o a los centros mineros— brindando mecanismos protectores y rearticuladores de las identidades “fracturadas”, que consiguen convertir su exilio en demandas políticas y culturales positivas hacia la sociedad (cf. Archondo, 1991). Demandas de este tipo estuvieron encarnadas en las movilizaciones katarista-indianistas que fueron analizadas en el anterior capítulo. Sin embargo, el contexto neo-liberal reedita el exilio y la fractura de estas identidades, porque acaba escamoteando los bienes ofertados y postergando los anhelos de “integración” que fueron introyectados merced a la infatigable propaganda estatal y a la labor no menos persistente de los estratos medios “civilizadores”. La frustración que estos procesos traen consigo, agudizada por una permanente sensación de carencia, escasez y segregación, hacen de la pobreza, en el contexto del colonialismo interno, uno de los principales mecanismos de profundización de la violencia estructural en nuestros países, agravado por el hecho, harto cínico, de que el monopolio de cierta casta en el poder obedece al interés particularista de un enriquecimiento rápido y un consumo ostentoso, a los que se accede ya sea por la vía de la corrupción abierta, o por el uso encubierto de las “ventajas competitivas” que ofrece el poder para todo tipo de negocios.

Pero la paradoja más escandalosa del secular proceso de ciudadanización que aquí hemos analizado, se hace visible en el mercado de trabajo. Un siglo de bombardeo cultural sobre los comportamientos minero-andinos o artesanales de autosuficiencia, exterioridad frente a la racionalidad capitalista y ritualización de las relaciones laborales, han conseguido por fin crear un obrero disciplinado, atado al engranaje del tiempo capitalista y conforme con

31 Esta asociación ha sido sugerida en la crítica de Erick Torrico (1991) a la obra de Saravia y Sandoval (1991), sobre el papel de Radio Metropolitana y el “compadre” Palenque en la formación de nuevas identidades en la ciudad de La Paz.

los márgenes de negociación colectiva y de presión que ofrece la estructura y la cultura del sindicato. Pero, cuando apenas está culminando este proceso de cambio cultural, súbitamente desaparecen todas las seguridades conseguidas en décadas de “integración”: el despido masivo, el desmantelamiento de los sindicatos, la súbita desaparición de conquistas laborales que habían costado décadas de lucha, no puede menos que dejar en sus miles de víctimas el amargo sabor del engaño y una sed legítima de revancha o compensación.

Como corolario a este análisis, resultan evidentes por lo menos tres constataciones. En primer lugar, que habiendo sido el proceso de mestizaje el resultante histórico de complejos fenómenos de violencia y despojo cultural, tiende a ser asumido —al menos en las primeras generaciones— con una gran dosis de frustración y resentimiento. En este contexto, las identidades erradicadas violentamente se recrean de un modo contestatario, y brindan a la sociedad una suerte de “masa ígnea” a partir de la cual se incuba, al mismo tiempo, un enorme potencial de violencia, pero también las únicas posibilidades reales de reforma y cambio social. Quizás estos hechos, y la precaria hegemonía que implican, ayuden a explicar por qué en Bolivia, si bien las revoluciones eclosionan “desde abajo” no consiguen tocar la estructura de poder de la sociedad, porque son rápidamente controladas por una clase-casta dominante que, en su condición de monopolizadora de la producción verbal y normativa, se presta a brindarles racionalizaciones, discursos y visiones de totalidad que en las masas insurrectas tan sólo existen bajo la forma de sentidos prácticos abigarrados y de identidades emblemáticas e interlocutivas.

En segundo lugar, que al haber sido soslayados los cambios más profundos en el sistema político y en las instituciones productoras y reproductoras de ideología, se bloquea la posibilidad de un pacto social renovado entre los diversos actores cuyas relaciones y antagonismos forman la materia viva de la sociedad. De este modo, se generan las condiciones para que las contradicciones diacrónicas del proceso de mestizaje y ciudadanización emerjan a la superficie “democrática”, creando problemas de difícil asimilación institucional y alimentando tendencias autoritarias que amenazan y restringen permanentemente la democracia. En otras palabras, la reforma parcial y preventiva, al bloquear de antemano reformas más profundas, pareciera alimentar el dinamismo de una radicalización y fragmentación de las

demandas, lo que a su vez conduce al creciente imperio de la violencia estatal como forma de “resolución” institucional de las crisis, y de una serie de formas fragmentadas de violencia, tanto política como privada y cotidiana, en el seno de la sociedad.

Finalmente, la esfera política se ve atravesada por permanentes rupturas o disyunciones que introducen factores de desequilibrio e incertidumbre crónicos en el sistema democrático. La continuidad de una estructura de dominación asentada en la viejísima contradicción entre una minoría culturalmente occidental que se ha recompuesto en el poder, y la mayoría cholo-india segregada y excluida, alimenta la disyunción entre la esfera social y su expresión política; entre los comportamientos corporativos étnicos y los comportamientos ciudadanos; entre la dimensión pública y la dimensión privada de la convivencia social. Estas tres disyunciones, así como su resolución parcial a través de la formación de inéditas organizaciones políticas —CONDEPA y UCS— fueron analizadas en el siguiente capítulo³², a través de un enfoque más atento a los aspectos coyunturales de la reciente democratización formal de la estructura política boliviana.

32 Para la presente edición el capítulo 3 de “Violencias Encubiertas” fue excluido por las razones que expuse anteriormente.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier. “De MNRistas a kataristas a Katari”, en Steve Stern (comp.) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1990.
- Albó, Xavier, Tomás Greaves y Godofredo Sandóval. *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz (cuatro tomos)*, CIPCA, La Paz, 1981-1986.
- Anderson, Benedict. *Imagined communities. Reflexions on the origin and Spread of nationalism*, Londres, Verso, 1983.
- Antezana, Luis H. “Sistema y proceso ideológicos en Bolivia”, en René Zavaleta (comp.) *Bolivia Hoy, Siglo XXI*, México, 1983.
- Archondo, Rafael. *Compadres al micrófono: la resurrección metropolitana del ayllu*, HISBOL, La Paz, 1991.
- Arias, Juan Félix. Milenarismo y resistencia anticolonial: los apoderados-espirituales de Icla-Tarvita (1936-1964), Tesis de licenciatura, Carrera de Sociología, La Paz, 1992.
- Avances*. Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales I: 1, La Paz, 1978.
- Ávila, Federico. *Los nuevos Viracochas*, Gráficas Reunidas SA, Madrid, 1968.
- Ayllu Sartañani. *Pachamamax Tipusiva (la Pachama se enoja) I: Qhurq̄bi*, Aruwiyiri, La Paz, 1992.
- Balibar, Etienne. “Sujets ou citoyens?”, mimeo, sf.
- Barragán, Rossana. *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*, HISBOL, La Paz, 1990.
- “Aproximaciones al mundo chhulu y huayqui”, *Estado y Sociedad*, La Paz, 1991.
- “Entre polleras, lliqllas y ñañacas: los mestizos y la emergencia de la tercera república”, en Arze, Barragán, Escobari y Medinacelli (comps.) *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, 11. Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, La Paz, HISBOL, IFEA, SBH-ASUR, 1992.
- Benjamin, Walter. “Thesis on the Philosophy of History”, en *Illuminations*, Schocken, Nueva York, 1969.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Barcelona, Taurus, 1991.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. *La identidad aymara. Aproximación histórica, siglos XV y XVI*, HISBOL, 1987.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Thierry Saignes. “El cholo: actor olvidado de la historia”, *Revista UNITAS* 5, La Paz, 1992.
- Campbell, Leon. “Ideology and Factionalism During the Great Rebellion, 1780-1782” en Stern, Steve (ed.), *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean Peasant World, 18th to*

- 20th Centuries, The University of Wisconsin Press, Madison, 1987.
- Cárdenas, Víctor Hugo. *Diversos foros, intervenciones públicas, artículos de prensa y comunicaciones personales, especialmente a lo largo de su campaña como candidato a la presidencia (1989)*.
- Centro de Documentación e Información (CEDOIN). *La vanguardia cuestionada. COB: VIII Congreso Nacional Ordinario*, Informe Especial, cedoin, La Paz, 1989.
- *El desafío de mantener la unidad. IV Congreso Ordinario de la CSUTCB*, Informe Especial, cedoin, La Paz, 1989a.
- Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA). *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular*, CIPCA, La Paz, 1991.
- Cerruto, Oscar. *Aluvión de fuego*, Altiplano, La Paz, 1984.
- Céspedes, Augusto. “¿Cuántos indios murieron en la mit’a de Potosí?”, *Presencia Literaria* 19-X-1986.
- Condarco, Ramiro. *Zárata, el “temible” Willka, historia de la rebelión indígena de 1899*, Talleres Gráficos Bolivianos, La Paz, 1965.
- Choque, Roberto. *Sublevación y masacre de Jesús Machaca*, Chitakolla, La Paz, 1986.
- Choque, Roberto, Vitaliano Soria, Humberto Mamani, Esteban Ticona y Ramón Conde. *Educación indígena ¿ciudadanía o colonización?*, Aruwiwiri, La Paz, 1992.
- Criales, Lucila. *Mujer y conflictos socio-culturales: el caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz*, La Paz, Aruwiwiri, 1994.
- Dandler, Jorge. *El sindicalismo campesino de Bolivia. Los cambios estructurales en Ucureña*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969.
- “Disgregación política del campesinado y el proceso de una revolución inconclusa en Bolivia: el conflicto Clisa-Ucureña (1956-1964)”, *Cuadernos de CISEPA*, mimeo, Lima, 1975.
- Delgado, Guillermo. *Articulations of group identity and class formation among the Bolivian tin miners*, Tesis doctoral, The University of Texas at Austin, 1987.
- Del Valle de Siles, María Eugenia. *Historia de la rebelión de Tupak Katari*, Don Bosco, La Paz, 1958.
- Durand Florez, Luis. *Independencia e integración en el plan político de Tupac Amaru*, P.L. Villanueva, Lima, 1973.
- Encinas, Enrique, Fernando Mayorga y Enrique Birhuet. *Jinapuni. Testimonio de un dirigente campesino*, HISBOL, La Paz, 1989.
- Escóbar, Filemón. *La mina vista desde el guardatojo*, CIPCA, La Paz, 1986.
- Escobar, Silvia, et. al. *Informalidad e ilegalidad: una falsa identidad*, CEDLA, La Paz, 1991.
- España, Raúl. “Cultura política y elecciones municipales”, separata de Informe R, Primera y Segunda quincenas de enero, CEDOIN, La Paz, 1990.
- Fanon, Franz. *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Fellman Velarde, José. *Historia de Bolivia (tres tomos)*, Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba, 1970.
- Flores Galindo, Alberto. *Tupac Amaru II, 1780*, Retablo de papel, Lima, 1976.
- *Buscando un Inca: identidad y utopía de los Andes*, Casa de las Américas, La Habana, 1987.
- González Casanova, Pablo. *Sociología de la explotación*, Siglo XXI, México, 1969.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (Waman Puma). *El primer nueva corónica y buen gobierno (tres volúmenes)*, ed. y trad. por John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Siglo XXI, México, 1980.

- Guerrero, Andrés. *Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del estado*. Otavalo, s. XIX, El Conejo, Quito, 1990.
- Hampe Martínez, Teodoro. “Comunidad en el mundo andino: los indígenas del Perú frente a la legislación colonial (s.XVI), en *América Indígena* 45, 2. México, 1985.
- Harris, Olivia. “El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi (norte de Potosí)”, *Avances* 1, La Paz, 1978
- Harris, Olivia y Xavier Albó. *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el norte de Potosí*, CIPCA, La Paz, 1976.
- Harris, Olivia, Brooke Larson y Enrique Tandeter. *Participación indígena en los mercados surandinos*, CERES, La Paz, 1987.
- Hurtado, Javier. *El katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986.
- Iglesia, Cristina y Julio Schvarztman. *Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la Conquista*, Catálogos Editora, Buenos Aires, 1987.
- Larson, Brooke. *Colonialism and agrarian transformation in Bolivia. Cochabamba 1550-1900*, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- Laserna, Roberto. “La protesta territorial (la acción colectiva regional y urbana en una coyuntura de crisis y democracia)”, en Roberto Laserna (comp.), 1985.
- Laserna, Roberto (comp.). *Crisis, democracia y conflicto social. La acción colectiva en Bolivia: 1982-1985*, CERES, La Paz, 1985.
- Laura, Roberto. *La oligarquía de La Paz*, Tesis de licenciatura, Carrera de Sociología, UMSA, La Paz, 1988.
- Lazarte, Jorge. “Notas sobre el palenquismo y el neopopulismo”, Informe R, Primera quincena de junio, CEDOIN, La Paz, 1989.
- “Coyuntura política”, Informe Confidencial no. 61, Müller y Asociados, marzo de 1991.
- Lehm, Zulema y Silvia Rivera. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, THOA, La Paz, 1988.
- MacGregor, Felipe, Marcial Rubio y Rudecindo Vega. *Violencia estructural en el Perú. Marco teórico*, Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz, Lima, 1990.
- Mamani Condori, Carlos. *Taraq 1866-1935: masacre, guerra y “renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Qbispi*, Aruwiyiri, La Paz, 1991.
- “Historia y prehistoria: ¿dónde nos encontramos los indios?”, en *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*, Aruwiyiri, La Paz, 1992.
- Manrique, Nelson. “Sendero Luminoso”, *Cuarto Intermedio* 13, Cochabamba, 1989.
- Martínez Peláez, Severo. *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, BUAP, Puebla, 1987.
- Mayorga, Fernando. *Max Fernández. La política del silencio*, ILDIS-UMSS, La Paz-Cochabamba, 1992.
- Mendoza, Jaime. *El macizo boliviano*, Ministerio de Educación, La Paz, 1957.
- Mendoza, Gunnar (ed.). *Diario del tambor Vargas, un combatiente de la Independencia*, Siglo XXI, México, 1984.
- Mirés, Fernando. *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, 1987.
- Mitre, Antonio. *El monedero de los Andes. Región económica y moneda boliviana en el siglo XIX*, HISBOL, La Paz, 1986.

- Montes, Fernando. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, Comisión Episcopal de Educación, Secretariado Nacional para la Acción Social y Editorial Quipus, La Paz, 1986.
- Movimiento Bolivia Libre. *Repensar el país*, sin pie de imprenta, La Paz, 1987.
- Murra, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima, 1975.
- “Andean societies”, *Annual Review of Anthropology* 13, 1984.
- Nash, June. *We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*, Columbia University Press, Nueva York, 1979.
- “Religión, rebelión y conciencia de clase en las comunidades mineras”, *Allpanchis* 26, Cusco, 1985.
- O’Phelan, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1988.
- Ossio, Juan. *Violencia estructural en el Perú. Antropología*, Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz, Lima, 1990.
- Pérez, Elizardo. *Warisata: la escuela ayllu*, Burillo, La Paz, 1962.
- Platt, Tristan. “Symmetries en miroir: le concept de yanantin chez le Macha de Bolivie”, *Annales*, ESC 33, París, 1978.
- *Estado boliviano y ayllu andino*, IEP, Lima, 1982.
- “Coincidencia indígena y conciencia proletaria. Qhuyaruna y ayllu en el norte de Potosí”, *Hisla* 2, Lima, 1984.
- Portocarrero, Gonzalo y Elizabeth Achá. *Violencia estructural en el Perú. Sociología*, Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz, Lima, 1990.
- Reinaga, Fausto. *La revolución india*, Partido Indio de Bolivia, La Paz, 1970.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “La expansión del latifundio en el altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional”, en *Avances* 2, La Paz, 1978.
- “Oprimidos pero no vencidos”: *luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*, Aruwiyiri, 2003.
- “El movimiento sindical campesino de la coyuntura democrática”, en Roberto Laserna (comp.), 1985.
- “La identidad de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929”, *Contacto* 31-32 (junio-julio), La Paz, 1988.
- “Liberal democracy and ayllu democracy: The case of Northern Potosí”, en Jonathan Fox (comp.), *The challenge of rural democratization: Perspectives from Latin America and the Philippines*, Frank Cass, Londres. Edición castellana publicada en Varios Autores, *El difícil camino hacia la democracia*, ILDIS y Embajada Alemana, La Paz, 1990.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Equipo THOA. “Pedimos la revisión de límites: un episodio de incomunicación de castas en 1918-1921”, ponencia presentada al Simposio sobre Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, Social Science Research Council, Quito, julio de 1986.
- *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, Aruwiyiri, La Paz, 1993.
- Rodríguez, Gustavo. *El socavón y el sindicato. Ensayos históricos sobre los trabajadores mineros. Siglos XIX y XX*, ILDIS, La Paz, 1991.
- Rodríguez, Gustavo y Humberto Solares. *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*, Serrano, Cochabamba, 1990.

- Siagnes, Thierry. “¿Es posible una historia chola de los Andes?”, en *Linterna Diurna*, Presencia, 15-IX-1991.
- Salomon, Frank. “Ancestor cults and resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754”, en Steve Stern (ed.), *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1987.
- Sánchez Albornoz, Nicolás. *El indio en el Alto Perú en el siglo XVII*, Seminario de Historia Rural Andina, Lima, 1973.
- Sandóval, Godofredo. *Las mil caras del movimiento social boliviano: de las jornadas de marzo a las jornadas de septiembre, 1985*, Panamericana, La Paz, 1986.
- San Martín, Hugo. *Palenquismo: movimiento social, populismo, informalidad política*, Los Amigos del Libro, La Paz, 1991.
- Saravia, Joaquín y Godofredo Sandóval. *Jach'a Uru: ¿la esperanza de un pueblo? Carlos Palenque, RTP y los sectores populares urbanos en La Paz*, ILDIS y CEPRO, La Paz, 1991.
- Sereni, Emilio. *Capitalismo y mercado nacional*, Crítica, Barcelona, 1980.
- Silverblatt, Irene. “The Universe has turned inside out... There is no justice for us here: Andean Women under Spanish Rule”, en Mona, Ettiene y Eleanor Leacock (eds.), *Women and Colonization. Anthropological perspectives*, J.F. Bergin Publishers Inc., Massachusetts, 1980.
- Stern, Steve (ed.). *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1987. Edición castellana: *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*, IEP, Lima, 1990.
- Szeminski, Jan. *La utopía tupamarista*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1983.
- “Why kill the Spaniard? New perspectives on Andean insurrectionary ideology in the 18th Century”, en Stern, Steve (ed.), 1987.
- Tandeter, Enrique. *Trabajo forzado y trabajo libre en el Potosí colonial tardío*, CERES, La Paz, 1981.
- Taussig, Michael T. *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*, The University of Chicago Press, 1987.
- Taller de Historia Oral Andina (THOA). *Los constructores de la ciudad*, THOA-Editorial Universitaria, La Paz, 1986.
- *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*, THOA, La Paz, 1988.
- Thompson, E.P. *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1977.
- Ticona, Adolfo. “La ciudadanía vía cuartel”, Tesis de licenciatura, Carrera de Sociología, UMSA.
- Todorov, Tzvetan. *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- Torrice, Erick. “RTP y su pauta metropolizadora”, en *Presencia Dominical*, 14-VII-1991.
- Troll, Karl. “Las culturas superiores andinas y medio geográfico”, *Allpanchis* 15, Cusco, 1980.
- Wachtel, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza Universidad, Madrid, 1980.
- Zavaleta, René. “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia”, en González Casanova, Pablo (comp.), *América Latina, historia de medio siglo*, Siglo XXI, México, 1977.
- “De Banzer a Guevara: la fuerza de la masa”, en *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, 1980.
- *Las masas en noviembre*, Juventud, La Paz, 1983.
- “Notas sobre lo nacional popular en Bolivia”, manuscrito, sf.

EN DEFENSA DE MI HIPÓTESIS SOBRE EL MESTIZAJE COLONIAL ANDINO

EN TORNO AL DEBATE RECIENTE SOBRE EL “MESTIZAJE”

Quiero aprovechar de este seminario y del texto de A. Spedding que sirve como introducción, para explicitar algunas de las ideas contenidas en mi artículo “Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo” (1993). De paso, intentaré poner algunas de mis reflexiones al día, en un contexto en que el debate sobre el mestizaje ha venido floreciendo en controversias teóricas de toda índole. La propia realización de este seminario es prueba de eso mismo, y resulta de por sí estimulante la nutrida concurrencia a este evento.

Debo confesar que entre la elaboración de aquel artículo y el momento en que escribo estas líneas, he tenido la refrescante experiencia de leer a algunos exponentes de la corriente de los *Subaltern Studies* de la India (Bhabha, Chatterjee y Spivak, en particular), lo que me ha ayudado a reorientar en cierta medida mi argumento. No aspiro aquí a hacer un uso sistemático de los hallazgos de esta corriente; tan sólo a reconocer su influjo en los nuevos rumbos que vengo explorando¹. Un segundo momento de este proceso de reelaboración, fue motivado por un intento de lectura de los procesos de construcción de identidades históricas, desde una “perspectiva de género”, lo que implicó también un reconocimiento crítico de una serie de “cegueras” en mis trabajos anteriores [cf. Rivera (comp.), 1996]. Como resultado de todo ello, se verá que existen no pocas diferencias entre mi posición actual y mis primeras investigaciones en torno al “mestizaje”, que datan de mediados de

1 Ver Homi Bhabha, 1990; Partha Chatterjee, 1993; Gayatri Chakravorty Spivak, 1988.

la década del '80, aunque vieron la luz pública recién a partir de 1988 (Lehm y Rivera, 1988; Rivera, 1988; Romero, Rivera y Medinacelli, 1989).

Con este punto de partida, no resultará extraño que mi mayor preocupación actual se oriente al tema de las interpelaciones identitarias en los discursos públicos. Me interesa, en particular, el modo cómo aquellas encarnan en políticas civilizatorias estatales, y acaban moldeando las conductas y percepciones en los sujetos/as interpelados/as (u omitidos/as en la interpelación). En el presente trabajo me centraré en torno a la observación de las funciones ideológicas que ha venido cumpliendo el discurso del “mestizaje” —hoy asociado al tema de la “modernización”—, en la conciencia y en las prácticas de las élites republicanas ilustradas, sobre todo en el último siglo, aunque sin desestimar la historia colonial más profunda, cuya continuidad está asegurada por la naturaleza estructural del Estado boliviano.

A pesar de situarse en el ámbito de la producción ideológica, el discurso sobre el “mestizaje” no es, para decirlo de algún modo, un asunto meramente “superestructural”. La vigencia de este discurso como una construcción hegemónica incontestable, así como su proyección pedagógica hacia los “márgenes” premodernos del país, es un tema central a ser dilucidado. Creemos que el discurso sobre el mestizaje no es superestructural —como no lo es la práctica del parentesco— porque acaba por forjar identidades, estrategias de ascenso socio-económico, conductas matrimoniales e imaginarios colectivos. Por lo tanto, moldea y construye a los sujetos sociales. La lectura de los *Subaltern* me ha permitido encontrar, en el tema de la estratificación postcolonial, el nexo entre ideologías y conductas, entre imaginarios y grupos sociales, que mis primeras aproximaciones al mestizaje vacilaban aún en descubrir.

El título de este seminario es “Mestizaje: ilusión y realidades”. Mi propósito será explicitar cómo la “ilusión” del mestizaje, incubada por las élites urbanas ilustradas de la post-guerra del Chaco, acabó por dar lugar a “realidades” identitarias experimentadas en forma conflictiva por amplios sectores de la sociedad, bajo la forma de conductas que oscilaron entre la exaltación o el ocultamiento de la diferencia cultural. El propio Estado —colonial, republicano o “populista”— se encargó de imponer este ambiguo constructo identitario a través de mecanismos tanto pedagógicos como coactivos que

reprodujeron históricamente a este tercer “estrato” o “república” en sus múltiples manifestaciones. La república chola —que invoca todo populismo “moderno”— deviene así en una nueva república colonizada, a la vez víctima y ejecutante de la opresión y la discriminación, formando el eje de una “cadena de dominación colonial” que atraviesa al conjunto de la sociedad (cf. Lehm y Rivera, 1988).

Lo que en anteriores trabajos he denominado “colonialismo interno”, opera en este terreno como una estructura de habitus (cf. Bourdieu, 1991), condicionando tanto las conductas “objetivas” como las expresiones no verbales y la propia producción del discurso. A lo largo de estos procesos, a la vez estructurales y super estructurales, la conducta de los sujetos no puede dejar de transformarse. La profunda huella represiva del colonialismo —ya lo ha postulado Frantz Fanon para el caso de África— marca a hierro las identidades postcoloniales, inscribiendo en ellas disyunciones, conflictos y una trama muy compleja de elementos afirmativos, que se combinan con prácticas de autorechazo y negación. Pero esta matriz de comportamientos culturales no sólo afecta a los “indígenas”, también a los variopintos estratos del “mestizaje y el “cholaje”, y hasta a los propios *q’aras* que reproducen, en sus viajes por el norte, el comportamiento dual del provinciano andino inmigrado. Poncho y zampoña mientras habita el espacio “civilizado” de la metrópolis; idioma extranjero y títulos de Harvard o Lovaina para ejercer el mando sobre este “país de indios”.

Por esta misma variedad de contenidos y mezclas que se revelan en las estrategias identitarias colectivas en Bolivia, la ambigüedad parece ser su único rasgo en común. No obstante, es en el caso del discurso sobre el “mestizaje” donde la ambigüedad alcanza niveles esquizofrénicos, convirtiéndose en un ejemplo elocuente de las *split narratives* (narrativas divididas) que, según Bhabha, caracterizan la formación de sujetos en las sociedades postcoloniales (1990). En los hechos, las narrativas divididas del mestizaje no cuestionan —antes prolongan— al discurso monológico del Sujeto-Nación, otro constructo típico de las élites modernizantes republicanas. Hace más de una década, el trabajo de Luis H. Antezana había apuntado correctamente en la misma dirección, en su análisis de la polaridad NR (Nacionalismo Revolucionario) como ideograma dominante post-52 (1983).

Mi argumento quiere enfatizar que la ambigüedad de estos discursos y su polaridad interna, parecen funcionales a la dominación cultural de las élites mestizo-criollas, contribuyendo a prolongar su apropiación exclusiva del aparato del Estado por casi cinco siglos. Para decirlo nuevamente en palabras de Thierry Saignes.

Los procesos de mestizaje republicano configuran una triple cristalización, desde el vecino al indio, pasando por el “cholo”, así designado por los vecinos (en los pueblos), fundada sobre desprecios escalonados, cada cual afirmándose contra el grupo inferior (1985: 284).

No se trataría, empero, de proponer una lectura “psicologista” del fenómeno, como la que hiciera Fernando Montes sobre la identidad aymara. Me interesan más las huellas históricas que los arquetipos, las inflexiones y transformaciones de la conducta que los “modelos” abstractos (cf. Montes, 1986). En este sentido, mis ideas sobre el mestizaje, aunque se detienen mucho en los aspectos ideológicos, no por ello dejan de inscribirse en un análisis socio-histórico más amplio sobre la estratificación y la dominación social. El que en Bolivia coexista de un modo tan consistente y pertinaz la estratificación propiamente de clase, con la estratificación étnico-cultural, —y “pigmento-crática”— de los grupos sociales, constituye uno de los temas centrales del debate, y los ejemplos usados por Spedding en su texto introductorio no hacen sino confirmarlo.

Una versión simplista de la controversia querría que nos pronunciemos de un modo tajante, por una lectura “cultural”, vs. una lectura “de clase” de la estratificación social. Creo que mis trabajos y los de otros autores, contribuyen a demostrar que el modo cómo se van tejiendo entre sí ambos sistemas de estratificación, es lo que caracteriza precisamente a las formas de la interacción entre las clases y grupos socioculturales en Bolivia².

La mutua relación entre procesos de estratificación social y formación del discurso estuvo presente en mis trabajos sobre el “mestizaje” desde muy temprano. Así, en un artículo titulado “La identidad de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929” me detuve exclusivamente a analizar el

² Ver, por ejemplo, Rossana Barragán, 1990 y 1992; Thierry Saignes, 1993; Therese Bouysse y Thierry Saignes, 1992.

uso que hacía Luis Cusicanqui, autor del manifiesto “La voz de campesino” —que circuló profusa mente en los albores de la guerra del Chaco— de los términos “indio”, “campesino”, “cholo” y “*misti*”, que utiliza reiteradamente a lo largo de su documento. La estrategia narrativa de Cusicanqui proviene de su fluidez en el aymara, su lengua materna. El optó por utilizar las formas “inclusivas” de interpelación (equivalentes al *jivasa* aymara) cuando se refería a los indios, y las formas excluyentes y particularistas (equivalentes al *nanaqa* aymara) cuando se refería a los “campesinos”, como indicando que éstos no son más que una variante ocupacional de aquéllos. De la misma manera, al hablar de “cholos” y “mestizos pobres”, los incluía en el paraguas anticolonial liderizado por los “indios”, aunque también se refería a aquellos (los “*mistis* y su Estado”) como el antagonista principal de su historia.

Hoy podría añadirse que esta estrategia narrativa “dividida” resulta característica de situaciones y personajes poscoloniales, donde las etiquetas de distinción y segregación son en gran medida contextuales y varían según la intención intepelatoria del sujeto. En el discurso dominante, esta operación se repite para encubrir un “núcleo duro” racista que desprecia a los indios y a los cholos mientras al mismo tiempo los interpela parcialmente como a ciudadanos. El de Cusicanqui fue un intento de subvertir estos condicionantes, a través de un proceso de autoafirmación envolvente que va del “indio” al “campesino” al “mestizo pobre”, convirtiendo al primero en sujeto directriz de la descolonización y la lucha de clases (cf. Rivera, 1988).

La hipótesis del “mestizaje colonial andino” que lancé en 1993, tomaba en cuenta creo, —aunque de un modo quizás embrionario— la ambigüedad inherente a estas formas “divididas” de la narrativa sobre la identidad. Mi exploración sobre la temática del “mestizaje” buscaba develar las resonancias racistas encubiertas del término, a partir de su desdoblamiento en la noción de “cholaje” y la multiplicidad de términos intermedios que aludían a contextos de interacción muy precisos, pero a la vez esquivos a la racionalización. La propia ambigüedad en el uso de estos términos —virando del lenguaje público al privado, de la interpelación cultural afirmativa al insulto racial— me permitirá entonces explorar históricamente cuáles fueron los principales escenarios en la construcción de estos sujetos, y cómo es que su identidad resultó cargada de una profunda contradicción entre los elementos

liberales e ilustrados que absorbían de la cultura dominante, y la ética solidaria y grupista que heredaron de su cultura materna.

EL DISCURSO SEGREGADOR SOBRE EL “MESTIZAJE”

En las páginas anteriores he introducido la problemática amojonando el territorio conceptual de las ideas que antecedieron y siguieron a la formulación de mi hipótesis sobre el “mestizaje colonial andino”. En éste y el siguiente acápite me propongo analizar los ángulos más propiamente ideológicos del fenómeno, considerando al discurso de las élites (tanto en el Estado como en la sociedad civil) sobre el mestizaje como una estrategia de encubrimiento de los rastros coloniales de la dominación social, tanto en el periodo oligárquico, como en la etapa post-52.

Históricamente, la narrativa del “mestizaje” permitió a las élites ilustradas de la colonia y la temprana República definir las diferentes categorías y grados de la sujeción al Estado y de adscripción a conductas de vasallaje colectivo. En el siglo XVIII —que es cuando el término “mestizo” empieza a usarse oficialmente en los censos y padrones—, esta condición les recordaba a quienes así eran designados, que ningún esfuerzo de mimesis y arribismo cultural habría de bastarles para liberarse del todo del pago de tributos y otras exacciones coloniales.

Según el censo de 1788 mandado a realizar por el Intendente Viedma en Cochabamba, en el contexto de las reformas borbónicas, los “mestizos” figuraban en todos los partidos de la Intendencia, pero tan sólo en las zonas altas más tradicionales, se habían desdoblado en un grupo adicional de “cholos”, (cf. Larson, 1992:213). Está claro que estas designaciones tenían como punto de referencia al “indio” o “indígena” como categoría tributaria y social aún más baja, que ocupaba la base de la pirámide social. Tales designaciones permitían a los corregidores y empresarios coloniales, graduar las “exacciones” indirectas, así como al Estado normar las contribuciones tributarias directas, según líneas de jerarquización coloniales, que seguramente tenían como criterios subyacentes el lugar de nacimiento de las personas, la condición tributaria de sus padres, su lengua materna, y una lectura muy atenta de rasgos como el color de la piel, la vestimenta y el itinerario migratorio u ocupacional.

A fines del siglo XVIII, estas dos vertientes del mestizaje colonial andino convergieron en dos procesos de rebelión social e independencia política. La primera, liderizada por los Amaru-Katari en la zona nuclear andina, fue derrotada por los criollos y chapetones. Personajes designados como “mestizos” y “cholos” figuraron profusamente en ambos bandos de la contienda, y tuvieron un papel fundamental, ya sea en la “traducción” y universalización de las demandas rebeldes, como en la traición que envenenó por dentro la amplia gama de alianzas andinas convocada por la rebelión.

La segunda Independencia fue realizada en 1825 por mestizos y criollos, en un gesto de reforma preventiva destinado a alejar para siempre a los indios de la esfera ciudadana. Pese a los intentos de Sucre por imponer una reforma tributaria de corte liberal, basada en medidas “objetivas” como la propiedad y las ganancias, la república continuó sustentada por el tributo indígena (posteriormente rebautizado con los eufemismos “contribución indígenal” y “contribución territorial”) hasta muy entrado el siglo XIX. Con ello, empero, se produjo una nivelación tributaria para los estratos mestizos ilustrados, que junto con los “criollos” y extranjeros, gozaron desde 1825 del privilegio a la evasión universal de impuestos, tan sólo corregida con la reforma tributaria de 1985. Sin embargo, los estratos “cholos” del mestizaje, no fueron incluidos en esta nivelación. Continuaron (y continúan hoy) siendo víctimas de exacciones e impuestos indirectos de toda laya, que succionan los excedentes de sus empresas mercantiles o artesanales.

De este modo, el advenimiento de la República y la lenta crisis de las estructuras coloniales de mercado, no significaron una democratización de la sociedad ni la forja de una lengua y una cultura nacionales-como ocurrió, por ejemplo, en la Italia del Rissorgimento (cf. Sereni, 1980). Como los cuadros de Melchor María Mercado lo expresan, los procesos de “mestizaje” y “cholificación” republicanos, lejos de contribuir a la homogenización de la sociedad, sólo lograron multiplicar sus estratos discriminados y excluidos. El discurso plástico de Mercado muestra con elocuencia cuán arraigado estaba en el lenguaje de los sectores ilustrados el hábito de ponerle “etiquetas” a la gente según rasgos lingüísticos, costumbres y vestimenta.



Fig. 1 - República Boliviana. Potosí. Koya Runas Mestizos e Indios



Fig. 2 - República Boliviana. Oruro. Challapateños

Uno sólo de estos signos no bastaba. Así, en sus retratos de un *qhuya runa* de Potosí, o de unos comerciantes de Challapata (ver fig. 1 y 2), se destaca la ropa “de españoles” que visten estos personajes, pero su condición de indígenas no deja de subrayarse por rasgos como el color de la piel, o el bolo de coca que akhullikan ostensiblemente.



Fig. 3 - República Boliviana. Paz. Señoras Cholas



Fig. 4 - República Boliviana. La Paz. Indios. Mestizos

Los letreros que Mercado inscribe en las láminas dedicadas a los “tipos humanos” de la República, parecen destinados a enfatizar diferencias, las que son señaladas a través de múltiples detalles. En escenarios como La Paz y Cochabamba, Mercado realiza un cuidadoso esfuerzo de diferenciar las “mestizas”, de las “cholas” y las “señoras”, y a todas ellas de las “indias” e “indios” (ver fig. 3 y 4). En este esfuerzo de “etiquetación” se cruza, por así decirlo,

un análisis de clase —a través de símbolos de propiedad o de riqueza, como la llave que ostenta la “mestiza” de la fig. 4— con una descripción étnico-cultural en la que registra cuidadosamente la vestimenta, el color de la piel y el gesto corporal (cf. Mercado, 1991; Rivera, 1996). No cabe duda que en todas estas representaciones está implícito un discurso sobre el “mestizaje”, de contenido profundamente segregador. Lo extraño, sin embargo, es que toda esa terminología nos suene tan familiar en el lenguaje coloquial de hoy en día, aunque resulte cuidadosamente expurgada de los discursos públicos. La diferencia con Mercado es, precisamente, que él no hacía diferencias entre lo público y lo privado, pues en ambas esferas los “mestisos/as”, “cholas”, “indias/os” estaban igualmente marginalizados y excluidos por las capas ilustradas de su época.

EL “MESTIZAJE” COMO DISCURSO INTEGRADOR HEGEMÓNICO

Desde mediados del siglo XIX hasta la fecha, el discurso sobre el mestizaje ha sufrido también profundas mutaciones y reacomodos internos. Desde que por estos lares se sintieran los destellos de la Ilustración, existió una corriente exaltatoria del “mestizaje”, que intentaba una relectura del pasado indígena en moldes universalistas y progresistas, y destacaba el potencial productivo y cultural de los “hijos de esta tierra”. El propio Melchor María Mercado podría inscribirse en esta corriente, al menos si analizamos las láminas que dedica al mundo andino de mediados del siglo XIX. Sin embargo, la tónica ideológica dominante —al menos hasta la tercera década de este siglo—, fue la de denigrar al “mestizo” y al “cholo”, atribuyéndoles poco menos que todas las desgracias del país. El representante más conspicuo y reciente de esta tendencia ha sido Alcides Arguedas, quien a través de *Pueblo Enfermo* se dedica a inventariar las taras y rezagos sociales y psicológicos de “los bolivianos”, dedicando sus páginas más venenosas a los “mestizos” y a los “cholos”. La propia generización (masculina) de estos términos, alude a una combinación de criterios de exclusión que habría de afectar particularmente a las mujeres (ver infra.).

Paralelamente, desde la década de 1920, ocurre un giro de conversión fundamental en la conciencia de las élites ilustradas de las principales ciu-

dades, que se agudizaría con la pérdida territorial del Chaco en los años '30. La posición celebratoria del mestizaje, a través de un activo esfuerzo de relectura de su papel en la historia, comienza a hacerse hegemónica, hasta que finalmente, en 1952, el Estado boliviano la adopta como parte de su ideología oficial. En palabras de Zavaleta, los movimientistas —parientes pobres de la élite oligárquica— imaginaron una nación “decente”, articulada por una economía de mercado en la que todo rastro de identidades previas debía disolverse en aras de un modelo homogéneo y occidental de ciudadanía. La noción de “mestizaje” fue un eje crucial de este imaginario progresista, y contribuyó a un largo proceso de encubrimiento de los conflictos racistas y culturales que continuaron irrumpiendo subterráneamente en la historia contemporánea de Bolivia (cf. Zavaleta, 1977; Rivera, 1984, 1993).

La matriz colonial del Estado del 52 fue sugerida como hipótesis en un texto que escribí en 1990. Mi interés de entonces era comparar la “democracia liberal” republicana, con la “democracia de *ayllu*” vigente en las comunidades del norte de Potosí, para las cuales el sindicalismo no fue sino una imposición más, de corte civilizatorio, que se sucedía a otros múltiples intentos estatales por despojar a los indios de su autonomía cultural y política (Rivera, 1990). El gesto de los movimientistas reprodujo por ello una larga trampa colonial. Partió de injertar paternalistamente la “redención del indio” (i.e. conversión en “mestizo”), en su ideal ilustrado de la ciudadanía. En las comunidades rurales y étnicas, el término “indio” fue borrado del lenguaje público (aunque no del privado), de modo que la eufemística designación de “campesino” resultó cargada de resonancias racistas encubiertas.

Al mismo tiempo, el Estado del 52 otorgó al mestizaje la calidad de una nueva matriz sociológica y cultural, en la que debía inscribirse obligatoriamente la modernidad boliviana. Esto equivaldría a soñar o imaginar una Bolivia homogénea, educada y universalista, anclada en un “hombre nuevo” —el mestizo cuya sangre se virtió en el Chaco— como modelo cultural que habría de introyectarse, pedagógicamente, en el conjunto de la población y hallar su corolario en el Sujeto-Nación, consumando la segunda independencia patria (así reza la retórica). Además de sus tonalidades totalitarias, estas interpelaciones ideológicas afianzaron el transfugio, el arribismo y la corrupción. El

llunkherío y la formación de clientelas se instalaron desde entonces como cultura política dominante, imponiendo sus normas “participativas” a lo largo y ancho del país, a través de sindicatos, comandos y juntas vecinales.

Esto nos muestra que los procesos de modernización emprendidos por el Estado desde la década del ‘50, tuvieron un aspecto trunco y encubridor, que velaba la opresión económica y étnico cultural (el pongueaje político tantas veces denunciado por los kataristas) que el sistema imponía sobre la mayoría de la población. Mediante este discurso, se interpelaba a las distintas clases subalternas en tanto “pueblo” o masa —amorfa y homogénea—, en la que disolvían sus perfiles los estratos mestizos ilustrados, el cholaje migrante y las jóvenes generaciones rurales. La acción civilizatoria combinada del sindicalismo, la escuela y el clientelismo político, logró así crear un ancho mundo de “ciudadanos a medias”, que continuaron siendo discriminados por los rastros “cholos” o “indios” de su identidad, aunque oficialmente, estos rastros se consideraban desaparecidos de la historia y reclusos en la seguridad de los museos.

Mediante esta estrategia ideológica, las élites nacionalistas convirtieron al “mestizaje” en una “comunidad imaginada” —o mejor aún, “imaginaria”—, en la que se disolvían como por encanto los ejes de la confrontación colonial de castas que había prevalecido en los anteriores siglos de historia (cf. Anderson, 1983). A través de sus medios pedagógicos y coactivos más poderosos, el Estado se ocupó entonces de proyectar esta imagen autonegadora a las nuevas generaciones, ampliando y condicionando los espacios permisibles de acceso a los derechos ciudadanos para las nuevas capas rurales y urbanas que se integraron al sistema político con la revolución. El “mestizo” devino así en una figura casi mítica, que hacía de eje, depositario, sujeto y protagonista de la modernidad boliviana (cf. Rivera, 1993). La serie de cuentos titulada *Sangre de mestizos*, de Augusto Céspedes, es precisamente un ejemplo —lo ha señalado Rubén Vargas— de cómo se articula esta noción de mestizaje en el diseño y en la construcción hegemónica del Nacionalismo Revolucionario. La estructura que permitió el anclaje hegemónico del nuevo concepto de “mestizaje” en el Estado fue el clientelismo que a través de los sindicatos para-estatales, los comandos zonales y una serie de relaciones de caudillaje informales, permitió la creación de una cultura política profundamente antidemocrática, sesgada

por gestos discriminatorios de “pongueaje político” basados en un arcoiris de gradaciones socio-culturales.

TEMAS POLÉMICOS Y RUMBOS PROMISORIOS PARA EL DEBATE

La antigüedad del discurso del mestizaje no sólo afecta a sus emisores; también a sus receptores, cuyas conductas y orientaciones culturales exhiben las huellas conflictivas de una identidad anclada simultáneamente en la vanagloria y el autorechazo, en la mimesis y en la exaltación de la “diferencia”. Un cierto enfoque “pragmático” condiciona las relaciones interpersonales de los grupos así tipificados, en función de estrategias de ascenso y logro personal, que generan intensos procesos de cambio cultural, no pocas veces mediados por la migración, la adopción de nuevas ropas o la transformación de las orientaciones religiosas.

Volvamos ahora al texto de Spedding, que sirvió de motivación a este seminario. La fundamental debilidad de su argumento, a mi modo de ver, se sitúa en una lectura poco crítica de uno de los autores que le sirve de inspiración teórica: el antropólogo nórdico Frederick Barth. Alison se equivoca en sus lecciones de etnología, al señalar que las identidades internamente experimentadas son “subjetivas” y las identificaciones externas son “objetivas”. En una sociedad en la que el insulto y el estereotipo étnico marcan claramente las fronteras por la vía de la exclusión de “los de abajo”, este acto resultará “naturalizado”, al asociarlo a connotaciones raciales (no otra cosa son los términos “cholo”, “indio” o “mestizo”). Este fenómeno alude a la existencia de un doble nivel, objetivo y subjetivo, en la construcción no sólo de las identidades propias, sino también, en las capacidades diferenciales de “atribuir identidades al otro”, que toda situación colonial confiere mediante un rígido sistema de estratificación. En este terreno, si bien Frederick Barth da un listado de rasgos comunes más o menos acordados acerca de lo que son las identidades étnicas, en realidad termina descartando toda posibilidad de definir las por la existencia o ausencia de uno o más de estos rasgos. Para él, la posibilidad de hablar de identidades y de fronteras étnicas reside, en última instancia, en la autoconciencia que cada persona profesa como miembro de un grupo cultural diferenciado. En realidad, Spedding no hace sino repetir

el ejercicio, descartando uno a uno los “rasgo diacríticos” que antes había analizado Barth con el objeto de demostrar que ninguno de estos rasgos es perdurable en el tiempo, y que el sólo hecho de su historicidad impide asignarles valor de diagnóstico en la identificación de los grupos étnicos y en la explicación de sus diferencias.

Lo que una lectura crítica de Barth ameritaría, es el considerar en qué contextos la etnicidad no asume formas afirmativas de autoconciencia, sino más bien, tiende a recorrer el camino de la autonegación. Esta temática, en efecto, tan sólo aparece en un artículo de la compilación de Barth, dedicado a los lapones. Pero ni siquiera ahí se menciona la relación de subordinación colonial como un escenario peculiar en la formación de identidades colectivas. Es por ello que el concepto de “fronteras” étnicas, resulta incompleto o inexplicable, en situaciones en que un grupo opta por autoperpetuarse y reproducir conductas que afirman su peculiaridad étnica, a pesar de existir presiones que le imponen la autonegación y la integración con los demás. Lamentablemente, las reflexiones de Barth y las del grupo de estudiosos que contribuyó a su libro desde latitudes tan diversas, no van tan lejos como para descubrir el nexo de estos casos al parecer atípicos en el mundo explorado por ellos, con situaciones de explotación y dominación coloniales o poscoloniales.

El problema comienza entonces, no cuando ingleses y franceses comparan con relativa comodidad (aunque no sin fricciones) su respectiva alcurnia como espacios de la modernidad ilustrada, sino cuando europeos y otras múltiples culturas y pueblos desperdigados en el sur colonizado, se confrontan y jerarquizan mutuamente por su (relativa) condición humana. En este proceso ocurre que la etnicidad negada deviene, paradójicamente, en una nueva marca de etnicidad, con la que se prorroga el status subalterno de esos estratos “arribistas” en la sociedad.

Uno de los ejemplos más elocuentes de un proceso semejante lo ilustra la evolución —desde el siglo XVIII—de la vestimenta de la chola pacaña (cf. Barragan, 1992). Ideada inicialmente como una estrategia de mimesis que permitiría a las indígenas migrantes cambiar su status y acceder al mundo mercantil y social dominante, la pollera, mantón de Manila y sombrero Borsalino (adoptado en el siglo XIX) se han convertido en emblema de una

etnicidad discriminada y excluida, que niega y afirma ambigüamente las diferencias de gesto y de conducta, pero las enmascara también en aspiraciones y autopercepciones “mestizas” o de “clase media”. En contraparte, se observa un uso igualmente ambiguo de este último término de autoreferencia entre las mujeres de élite, con el que se quiere encubrir los aspectos más arcaicos de la opresión que ejercen estas mujeres, precisamente, sobre las cholas, en situaciones como el trabajo doméstico remunerado.

La existencia de estratos laborales predominantemente ocupados por mujeres migrantes y “cholas” en los espacios urbanos, no hace sino confirmar cómo operan los procesos de mestizaje colonial andino en un país como el nuestro. No cabe duda que la segregación y exclusión impuestas a estos personajes intermedios, debieron contribuir a fijar nuevamente las fronteras, cercando a las “cholas” en un estrato a medias en el camino de la occidentalización y la ciudadanía. El influjo que estos condicionantes negativos de la identidad ejercen sobre la conducta no puede ser pasado por alto. Una de sus huellas más visibles es la clandestinización de la cultura propia y la imposición en la prole de nuevas metas de ascenso económico y ciudadano, que terminarán por alejar definitivamente a las nuevas generaciones de la cultura rural de origen (ct. Peredo, 1992; Rivera 1993) en función de estrategias de ascenso y logro personal, que generan intensos procesos de cambio cultural, no pocas veces mediados por la *migración*, la adopción de nuevas ropas o la transformación de las orientaciones religiosas. Volvamos ahora *al* texto de Spedding, que sirvió de motivación a este seminario. La fundamental debilidad de su argumento, a mi modo de ver, se sitúa en una lectura poco crítica de uno de los autores que le sirve de inspiración teórica: el antropólogo nórdico Frederick Barth. Alison se equivoca en sus lecciones de etnología, al señalar que las identidades internamente experimentadas son “subjetivas” y las identificaciones externas son “objetivas”.

En una sociedad en la que el insulto y el estereotipo étnico marcan claramente las fronteras por la vía de la exclusión de “los de abajo”, este acto resultará “naturalizado”, al asociarlo a connotaciones raciales (no otra cosa son los términos “cholo”, “indio” o “mestizo”). Este fenómeno alude a la existencia de un doble nivel, objetivo y subjetivo, en la construcción no sólo de las identidades propias, sino también, en las capacidades diferenciales de

“atribuir identidades al otro”, que toda situación colonial confiere mediante un rígido sistema de estratificación. En este terreno, si bien Frederick Barth da un listado de rasgos comunes más o menos acordados acerca de lo que son las identidades étnicas, en realidad termina descartando toda posibilidad de definir las por la existencia o ausencia de uno o más de estos rasgos. Para él, la posibilidad de hablar de identidades y de fronteras étnicas reside, en última instancia, en la autoconciencia que cada persona profesa como miembro de un grupo cultural diferenciado. En realidad, Spedding no hace sino repetir el ejercicio, descartando uno a uno los “rasgos” “diacríticos” que antes había analizado Barth con el objeto de demostrar que ninguno de estos rasgos es perdurable en el tiempo, y que el sólo hecho de su historicidad impide asignarles valor de diagnóstico en la identificación de los grupos étnicos y en la explicación de sus diferencias.

Lo que una lectura crítica de Barth ameritaría, es el considerar en qué contextos la etnicidad no asume formas afirmativas de autoconciencia, sino más bien, tiende a recorrer el camino de la autonegación. Esta temática, en efecto, tan sólo aparece en un artículo de la compilación de Barth, dedicado a los Lapones. Pero ni siquiera ahí se menciona la relación de subordinación colonial como un escenario peculiar en la formación de identidades colectivas. Es por ello que el concepto de “fronteras” étnicas, resulta incompleto o inexplicable, en situaciones en que un grupo opta por autopropetuar y reproducir conductas que afirman su peculiaridad étnica, a pesar de existir presiones que le imponen la autonegación y la 1993). El desarraigo étnico, el cambio de categoría tributaria, la hipergamia y muchas otras prácticas, son los mecanismos a través de los cuales se ha constituido históricamente ese espacio de “desprecios escalonados” (Saignes) o “exclusiones eslabonadas” (Rivera) que se asocia con el “mestizaje”. Spedding alude a todas estas temáticas en otras partes más interesantes de su artículo en la que dedica a los “cruces” entre la dimensión étnica y de género en la formación de identidades colectivas, a través de ricos ejemplos de su experiencia etnográfica. Siguiendo con mis propias reflexiones, yo añadiría que el discurso sobre el “mestizaje”, hegemónico a partir de 1952, construye a la vez una imagen profundamente occidental y masculina de la *polis*, definida a través del paquete cultural de la ciudadanía.

Una revisión de los procesos sindicales en los valles de Cochabamba en las décadas posteriores a la revolución, confirma una situación de exclusión sistemática de las mujeres en los nuevos espacios públicos construidos al calor de la sindicalización y la movilización política campesina. Así, sindicatos, comandos y toda suerte de organismos de mediación entre el Estado y la sociedad civil eran prácticamente cotos cerrados a la presencia de mujeres. Paradójicamente, fue la secular actividad mercantil y social de las mujeres cochabambinas como empresarias de la chicha lo que permitió a los varones dedicar la mayoría de su tiempo al sindicalismo o a la política. La exaltación de la chicheería y de las virtudes maternas de las mujeres cochabambinas (en toda la “gama” del *continuum* urbano rural del mestizaje), tanto como la versión popular acerca del “matriarcado” vigente en los valles, nos muestran cuán perversa es la imagen ilustrada de ciudadanía en términos de su consecuencia real para las mujeres: a tiempo de explotar inmisericordemente a sus madres y abuelas, los sindicalistas y trabajadores itinerantes de los valles accedían a una forma degradada de ciudadanía, injertada en las redes clientelares masculinas de los partidos. La vergüenza y el autorechazo se transfieren así a las mujeres, y se emblemata en ellas el atraso rural, la economía premercantil y la barbarie familista del pasado (cf. Rivera, 1996).

Estos procesos no afectan solamente a los discursos públicos, también condicionan las conductas y los balances de género en el ámbito privado. Así por ejemplo, no sería de extrañar que si entre los cónyuges existe mayor distancia sociocultural, habría más tendencia a resolver los conflictos familiares de un modo violento. Opresión cultural y de género se combinan en las golpizas que maridos más “mestizos” y aculturados propinan a sus cónyuges por ser cholas y avergonzarlos en público con la emblematación de su etnicidad. Esto ha sido sugerido en una investigación sobre migrantes aymaras en siete mercados informales de La Paz y El Alto (Rivera 1996). Discutir la noción de “mestizaje” como un constructo ideológico hegemónico, a la vez patriarcal y colonial, seguramente ayudaría a esclarecer muchas cuestiones vitales para la comprensión del fenómeno identitario en Bolivia.

Para finalizar, creo que es lícito reconocer que el artículo de marras (“mestizaje colonial andino”) aún no exploraba a fondo esta dimensión de género, que se cruza de modo tan pertinaz con la estratificación cultural y de clase en

nuestra sociedad. La adopción de una tal perspectiva en escritos más recientes [Rivera y Choque s.f.; Rivera (comp.), 1996] me ha alejado convenientemente de toda tentación esencialista en el análisis de la etnicidad. Sin embargo, cabe hacer una digresión autocrítica más amplia en torno a esta cuestión.

Ya Michele Bighengho (s.f.) había puesto en evidencia que mi libro *Oprimidos pero no vencidos...*, (1984) caía a momentos en una presentación esencialista de la identidad “aymara” o “qhichwa”. Creo haber compartido por largo tiempo una suerte de construcción épica y monolítica de los sujetos sociales, tan afín al discurso “indianista” y “katarista” de los ‘80. Por otra parte, la adopción de los términos “aymara”, “qhichwa”, y sus combinaciones con el componente clasista (“campesino”) fue tomada de la propia autodesignación de los actores, mediada por la producción intelectual movimientista, primero, y katarista-indianista, posteriormente. El reconocer al katarismo-indianismo como una ideología capaz de producir un nuevo pensamiento y un nuevo conocimiento histórico, fue parte de un intento de tejer una intertextualidad entre mi propio discurso (descentrado) sobre el mestizaje, y aquellos esfuerzos de “totalización nacional alternativa” que se encontraban elaborando los entonces jóvenes, idealistas e ímpetus dirigentes intelectuales de esas corrientes contestatarias. Si bien yo acompañé estos procesos en sus primeras etapas, hoy me encuentro más dispuesta a reconocer que todo discurso territorial podría ser, en última instancia, un nuevo discurso masculino del Sujeto, que “congela” la historicidad de un grupo y niega el dinamismo real de las interacciones humanas con/en el espacio. Es en esa medida, quizás, que también yo he concedido a las autodesignaciones vigentes en los estratos ilustrados urbanos, un peso demasiado grande, y que este gesto, llevado a extremos, puede llegar a confundirse con una naturalización de la etnicidad, cosa que está lejos de representar mi postura teórica.

La adopción de una lectura de género me ha permitido descubrir que la Nación Mestiza propugnada por los movimientistas —de igual modo que la Nación Aymara o Qhichwa, etc., propugnada por las corrientes indianista/katarista— pueden también convertirse en nuevas versiones monológicas y falocéntricas del Sujeto Único, construcción occidental y colonial por excelencia, que seguramente bloqueará por mucho tiempo aún el diálogo intercultural en Bolivia. Como lo han señalado Denise Arnold y Juan de

Dios Yapita (1996), occidentalización y masculinización son dos procesos que van de la mano. Es posible que en mi producción teórica anterior a 1993, simplemente no me había percatado suficientemente acerca de la importancia y regularidad de esta conexión fundamental.

En 1993, los rasgos masculinizantes del modelo político implantado en 1952 habían sido al menos señalados, al develar a la noción de “ciudadanía” impartida por el Estado, como un constructo cultural en el que se combinaba una imagen centrada en el varón adulto, mestizo, aculturado y propietario privado, como epítome del nuevo ciudadano creado con la revolución. El funcionamiento de esta imagen como parte de un “consenso inconciente” de las élites, va paralelo al esfuerzo que hacen de imaginarse a sí mismas como distintas de los conquistadores, recuperando así al “territorio” heredado por las luchas de la independencia y los despojos de la revuelta india, para sus cruzadas ilustradas que buscan a “liquidar al indio” de nuevas y más eficaces maneras.

Este proceso brutal, que acepta sólo para excluir, que afirma con la condición de negar, es lo que he denominado “mestizaje colonial andino”. Habida cuenta del análisis previo, es precisamente en el análisis ideológico que la hipótesis del “mestizaje colonial andino” nos ha resultado más útil, pues nos ha permitido comprender el trasfondo estructural de una serie de penurias y disyunciones identitarias, que en la vida cotidiana se experimentan de un modo conflictivo y doloroso, escapando a la racionalización.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict. *Imagined communities. Reflexions on the origin and Spread of nationalism*, Londres, Verso, 1983.
- Antezana, Luis H. “Sistema y proceso ideológicos en Bolivia”, en René Zavaleta (comp.) *Bolivia Hoy, Siglo XXI*, México, 1983.
- Arguedas, Alcides. *Pueblo Enfermo*, 1919.
- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita. “Aspectos de género en Qaqachaka”, en Rivera (comp.), 1996.
- Barragán, Rossana. “Entre polleras, lliqllas y ñañaças: los mestizos y la emergencia de la tercera república”, en Arze, Barragán, Escobari y Medinacelli (comps.) *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, 11. Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, La Paz, HISBOL, IFEA, SBH-ASUR, 1992.
- . *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*, HISBOL, La Paz, 1990.
- Bhabha, Homi. “Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation”, en *Nation and Narration*. London, Verso, 1990.
- Barth, Frederick (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976 (1a ed. inglesa, 1969).
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Barcelona, Taurus, 1991.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Thierry Saignes. “El cholo: actor olvidado de la historia”, *Revista UNITAS* 5, La Paz, 1992.
- Céspedes, Augusto. *Sangre de mestizos*. La Paz, Juventud, 1953.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and its fragments. Colonial and postcolonial histories*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Fanon, Franz. *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Larson, Brooke. *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba 1500.1900*. La Paz-Cochabamba, HISBOL-CERES, 1992.
- Lehm, Zulema y Silvia Rivera. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, THOA, La Paz, 1988.
- Montes, Fernando. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, Comisión Episcopal de Educación, Secretariado Nacional para la Acción Social y Editorial Quipus, La Paz, 1986.
- Peredo, Elizabeth. *Recoveras de los andes. La identidad de la chola del mercado, una aproximación psico-social*. La Paz, ILDIS-TAHIPAMU, 1992.

- Rivera Cusicanqui, Silvia. “*Oprimidos pero no vencidos*”: luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980, Aruwiyiri, 2003.
- “La identidad de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929”, *Contacto* 31-32 (junio-julio), La Paz, 1988.
- “Liberal democracy and ayllu democracy: The case of Northern Potosí”, en Jonathan Fox (comp.), *The challenge of rural democratization: Perspectives from Latin America and the Philippines*, Frank Cass, Londres. Edición castellana publicada en Varios Autores, *El difícil camino hacia la democracia*, ILDIS y Embajada Alemana, La Paz, 1990.
- “Secuencias iconográficas en Melchor María Mercado: 1841-1869”, en *Temas Sociales*, 1996.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (comp.). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, Subsecretaría de Asuntos de Género, La Paz, 1996.
- Rivera, Silvia y María Eugenia Choque. *Familia, comunidad y empresa entre las trabajadoras por cuenta propia de La Paz y El Alto*. Informe de investigación, Taller de Historia Oral Andina, s.f.
- Romero, Raquel (dirección), Silvia Rivera (guión) y Ximena Medinacelli (co-guión). *Voces de libertad*. Docuficción de 55 minutos, 1989.
- Saignes, Thierry. *Historia de un olvido: los Andes orientales*. Cochabamba, CERES, 1985.
- *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz, HISBOL-IFEA, 1993.
- Sereni, Emilio. *Capitalismo y mercado nacional*, Crítica, Barcelona, 1980.
- Spedding, Alison. *Mestizaje: ilusiones y realidades*, MUSEF, La Paz, 1996.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?”, en Nelson Cary & Lawrence Grossberg (eds.), *Mancism and the Interpretation of Culture*. Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1988.
- Zavaleta, René. “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia”, en González Casanova, Pablo (comp.), *América Latina, historia de medio siglo*, Siglo XXI, México, 1977.
- *Bolivia hoy* (comp.). México, Siglo XXI, 1983.

DEMOCRACIA LIBERAL Y DEMOCRACIA DEL AYLLU: El caso del norte de Potosí, Bolivia

LA NO CONTEMPORANEIDAD DE LA SOCIEDAD BOLIVIANA

En nuestro territorio conviven no sólo distintas razas y lenguas, sino varios niveles históricos... Varias épocas se enfrentan, se ignoran o se entredorvan sobre una misma tierra o separadas apenas por unos kilómetros... Las épocas viejas nunca desaparecen completamente y todas las heridas, aún las más antiguas, manan sangre todavía.

Octavio Paz. El laberinto de la sociedad

The chronological present often wears the appearance of a stratified outcrop of rock in which various formations from the historical past are present, and especially where in spite of 150 years of republican independence, the social scene wears the colonial character, either by stragnation or regression, or by deliberate conservation.

Andrew Pearse. The Latin American peasant

A veces, hasta en un mismo sitio, hay aglomeración de elementos incongruentes, superposiciones extravagantes. Lo prehistórico se junta a lo actual. Las edades se dan la mano... He ahí la razón de que Bolivia sufra mayores dificultades que otros países para llegar a su definitiva constitución.

Jaime Mendoza. El macizo boliviano

Estas diversas miradas sobre la realidad latinoamericana, coinciden en mostrarnos un rasgo constitutivo de nuestra sociedad: la coexistencia del pasado con el presente. En las páginas que siguen voy a desarrollar las implicaciones de este descubrimiento, intentando destacar el efecto condicionante que tie-

nen los patrones estructurales heredados del pasado sobre la conformación presente de las instituciones y prácticas democráticas en Bolivia.

Tal opción analítica ha sido también inspirada por la noción de “contradicciones diacrónicas” o “contradicciones no-coetáneas”, desarrollada por E. Bloch en su brillante análisis de la Alemania fascista (Bloch, 1971). En países de desarrollo endógeno y armónico, los ciclos o períodos históricos se suceden unos a otros, y se incorpora/supera la carga de pasado, en el proceso de conformación de las nuevas estructuras sociales surgidas del cambio económico y político. Por razones que no cabe detallar aquí, esto no sucedió en Alemania —a diferencia de Inglaterra y otros países europeos— y cuando Barrington Moore se refiere al “precio de una sociedad debe pagar” por no haber realizado sus transformaciones democráticas a tiempo, coincide en lo sustancial con este punto de vista (Moore, 1976: cap. 6). Ambos autores aluden a cierto tipo de tensiones sociales que, no habiendo podido resolverse en el pasado, acarrear al presente su carga conflictiva y condicionan —a menudo de modo catastrófico— el devenir futuro de una sociedad.

La simultaneidad del pasado con el presente resulta tanto más evidente en países del Tercer Mundo, en los que las transformaciones económicas y políticas fueron impuestas desde fuera y no pudieron injertarse armoniosamente con las estructuras nativas, de modo que éstas subsistieron, resistiendo o combatiendo abiertamente los sistemas socio-económicos impuestos. En este contexto, la realización de procesos de cambio económico y político por parte de las élites nacionales tuvo que llevarse a cabo en medio de grandes dificultades, incoherencias o abiertas contradicciones entre objetivos declarados y realizaciones tangibles. Las contradicciones diacrónicas no resueltas tuvieron pues el suficiente vigor como para resurgir muchas veces en forma de grandes estallidos de violencia, que no guardan proporción con los cambios sociales y económicos resultantes. Pensemos en el millón de víctimas de la Revolución Mexicana, en el cuarto millón del período de “la Violencia” colombiana; en las incontables masacres y revueltas populares de la historia boliviana contemporánea, para citar tan sólo algunos ejemplos.

Para el análisis de los procesos de democratización rural en la Bolivia contemporánea, el modelo analítico propuesto resulta de gran valor, ya que nos permite detectar la lógica subyacente en procesos aparentemente

contradictorios de cambio social. Paradoja especialmente evidente si observamos la persistencia y reproducción de identidades étnicas diferenciadas y lógicas precapitalistas en el campesinado indígena, a pesar de —y como reacción frente a— los modelos de modernización que intentó imponerles la élite mestizo-criolla dominante. En torno a estos fenómenos, corrientes interpretativas contrapuestas coinciden en asignar a la mayoritaria población indígena un destino bien de subordinación o de desaparición en tanto entidad cultural y social, ya sea en aras del “desarrollo de las fuerzas productivas” o en aras de la modernización capitalista. Con ello, las imágenes de democracia que nos quedan se reducen al modelo liberal representativo basado en el individuo como “ciudadano”, o bien al modelo socialista del trabajador masificado inmerso en la maraña burocrática de poderosos entes únicos —el partido y el Estado— cuya centralización parece incompatible con la existencia de “otredades” organizativas y culturales. Lejos de ello, creemos que el estudio de las prácticas democráticas *endógenas* de larga data del campesinado indígena —en contraste con los modelos democráticos que le han sido históricamente impuestos— pondrán en evidencia los obstáculos más profundos a la democratización rural y brindarán algunas pautas para la construcción de modelos democráticos más acordes con la heterogenidad característica de nuestras sociedades.

Para nuestro propósito, es necesario identificar con precisión qué elementos del pasado condicionan el presente y de qué modo lo hacen, desarrollando un análisis con suficiente profundidad histórica. En trabajos anteriores he avanzado la noción de *contradicción colonial* como una de las líneas maestras que han condicionado el accionar, tanto del Estado y de los sectores dominantes frente al mayoritario campesinado indígena del país, como de éste frente a sus dominadores (Rivera, 1984; 16, 1985: 131). En este trabajo voy a ampliar dicho análisis, y aplicarlo a una región concreta, destacando la existencia de tres grandes ciclos u horizontes históricos que interactúan en la contemporaneidad boliviana. El primero, que ya hemos mencionado, es el *ciclo colonial*; una estructura de larga duración que condiciona el modo cómo se constituyen las relaciones sociales y la forma que toma el aparato institucional de la sociedad, desde 1532 hasta nuestros días, sin negar que en el proceso se han producido y se siguen produciendo importantes transformaciones. Como voy a tratar

de argumentar aquí, estas transformaciones, sin embargo, no han logrado incorporar/superar plenamente esta constante histórica de larga duración.

El segundo ciclo, que llamaré *ciclo liberal*, se inicia con las reformas liberales de fines del siglo XIX. Particularmente importante para el análisis de la situación rural, es la Ley de Exvinculación de 1874, por la cual se decretó la abolición de la comunidad indígena o *ayllu*, y se intentó sustituir el antiguo tributo colonial de casta por un impuesto a la propiedad y al ingreso de todos los ciudadanos. En lo político, se consagró a partir de entonces la noción de *ciudadanía*, basada en la formación del “individuo libre e igual”, desligado de todo vínculo o solidaridad corporativa o comunal, en quien —al menos teóricamente— debían asentarse las instituciones de la democracia representativa liberal.

Finalmente, el ciclo más contemporáneo y de más corto alcance es el que se inicia con la Revolución Nacional de 1952 y que continúa —bien que en un proceso de aguda crisis— hasta nuestros días. Propongo denominar a éste el ciclo populista, por la forma activa y multitudinaria como se incorporaron las masas hasta entonces excluidas de obreros y campesinos indígenas a la arena política, a través del voto universal y el sindicalismo para-estatal, los cuales, empero, se asentaron en una forma ampliada de mediación clientelar entre la sociedad y el Estado.

En estas páginas, voy a ocuparme del impacto de todos estos procesos en el Norte de Potosí; región donde ni las reformas liberales del siglo XIX, ni el efecto modernizador del sindicalismo y la Reforma Agraria han logrado otra cosa que reforzar la dominación colonial de las élites mestizo-criollas regionales y nacionales sobre el campesinado indígena. Lo paradójico de este último caso es que, en la década de 1980, instituciones y proyectos de desarrollo progresista y de izquierda, han continuado la tarea largamente inconclusa de dismantelar y marginalizar las formas de organización y representación propias de los *ayllus*¹, para imponerles la imagen liberal del ciudadano, la racionalidad del Estado boliviano y de la cultura occidental dominante.

1 El *ayllu* es la célula básica de la organización social andina, desde tiempos prehispanicos, y constituye una compleja organización territorial y de parentesco, de carácter segmentario. A partir del siglo XIX, los términos “*ayllu*” y “comunidad” se convirtieron en sinónimos, debido en gran medida al proceso de fragmentación vivido por la sociedad andina desde tiempos coloniales.

La región del Norte de Potosí es una de las más tradicionales de Bolivia. En ella coexistieron, desde tiempos coloniales, una economía étnica y una economía mercantil —ambas en manos de los grandes *ayllus* de la región— como resultado de las presiones fiscales y la existencia de un ávido mercado interno vinculado a la minería de la plata. A diferencia de otras regiones —donde las reformas liberales del siglo XIX promovieron la expansión latifundista y la conversión coactiva de los comunarios en colonos de hacienda—, el Norte de Potosí representó un bastión de resistencia étnica que sólo muy recientemente está comenzando a ceder a las imposiciones de la sociedad dominante. Justamente, han sido la Reforma Agraria de 1953 y los procesos recientes de politización y organización sindical de la población rural en la región, los que más han contribuido a esta situación, generando una crisis organizativa, ideológica y de identidad sin precedentes. Qué implica esto para el futuro de la democracia rural será una de mis preocupaciones centrales en el presente análisis.

En la primera parte de este trabajo analizaré la forma cómo se han articulado los tres ciclos mencionados, realizando dos “cortes” históricos en la región bajo estudio: el período de las reformas liberales 1870-1900, y el de la Reforma Agraria y movilización rural de las décadas de 1950-60. De este modo, intentaré mostrar las contradicciones que obstruyeron históricamente el reconocimiento de los sistemas organizativos y prácticas democráticas vigentes en los *ayllus* por parte del Estado y la sociedad dominante, y el modo cómo ésta, al intentar imponer su racionalidad sobre la sociedad indígena, ha contribuido a la prolongación y revitalización de los viejos sistemas de control autoritario y/o paternalista sobre la población rural.

La segunda parte estará destinada al análisis del proceso contemporáneo de organización y politización de la población con el auspicio de “proyectos de desarrollo” a cargo de organizaciones no gubernamentales y grupos progresistas, en el contexto de la recuperación de un sistema democrático formal de la década de 1980, haciendo énfasis de las tensiones resultantes de estos procesos. Para el caso del Norte de Potosí, estas tensiones se sitúan en el marco de una profunda brecha entre la racionalidad estatal criolla —de la que son portadores inconscientes los grupos progresistas de izquierda que dirigen diversos proyectos de desarrollo en la región— y la racionalidad interna de

los *ayllus*. Finalmente y a modo de elaborar algunas conclusiones. discutiré las debilidades del sistema democrático construido en torno a la noción liberal de ciudadanía, y su incapacidad estructural para brindar un espacio de expresión política reconocido a la mayoritaria población indígena del país.

AYLLUS, HACIENDAS Y ESTADO EN EL PERIODO OLIGÁRQUICO

Las reformas liberales del último cuarto del siglo XIX estuvieron precedidas de un largo debate entre las élites republicanas, en torno al destino que habrían de tener los dilatados territorios poseídos por comunidades indígenas o *ayllus* desde tiempos prehispánicos. Los temas centrales de este debate tocaban intereses contradictorios: por un lado, la sociedad criolla dominante ambicionaba expandir las fronteras de la hacienda en las zonas tradicionales, para lo cual debía destruir a los *ayllus* y comunidades que controlaban la mayor parte de la tierra arable de la república. Pero, por otro lado, con la destrucción de las comunidades, el Estado perdería una de sus fuentes principales de recursos: el tributo indigenal, que aportaba alrededor del 50% de los ingresos fiscales hasta mediados del siglo XIX. Fue sólo hacia la década de 1870 —cuando la recuperación de la minería generó nuevas fuentes de ingresos—, que el Estado pudo por fin llevar a cabo reformas tendentes a liquidar las formas comunales de propiedad de la tierra, legitimando estas acciones con una retórica liberal basada en la igualdad ciudadana del indio y la abolición del tributo. Este proyecto se plasmó en la dictación de la Ley de Exvinculación en 1874, por la cual se decretaba la abolición de la comunidad o *ayllu*, la parcelación de todas las tierras comunales, la distribución de títulos privados de propiedad privada entre sus miembros, y la reforma tributaria que teóricamente debía sustituir el antiguo tributo colonial de casta, por un moderno impuesto a la propiedad de la tierra, aplicable a todos los ciudadanos, fuesen indios o criollos.

El influjo de estas reformas en el Norte de Potosí fue muy complejo. En el altiplano, su principal efecto fue el de otorgar a los indios el “derecho” ciudadano de enajenar su tierra, con lo que se desató el más formidable proceso de expropiación de tierras comunales (cf. Rivera, 1978); pero en el Norte de Potosí la penetración latifundista fue exitosamente resistida. Sin embargo,

el libre comercio debilitó a los *ayllus*, al arruinar el comercio triguero a larga distancia que habían desarrollado desde tiempos coloniales (Platt, 1982: 35). Los *ayllus* rechazaron las bases de la nueva legislación, por considerar que el cambio en el sistema tributario dejaba desprotegido su derecho a la propiedad colectiva de sus territorios y rompía unilateralmente la “tregua pactada” desde tiempos coloniales con la sociedad invasora.²

En las décadas de 1880-90, la beligerante resistencia de los *ayllus* norpotosinos a la aplicación de la Ley de Exvinculación puso un serio obstáculo a las intenciones estatales de liquidar las formas comunales de organización, a tal punto que las operaciones revisitarias tuvieron que ser canceladas definitivamente en 1902 (Platt, 1982:15). A pesar de ello, el régimen de propiedad privada se vio fortalecido con la revisita de 1881, puesto que pequeños comerciantes y terratenientes mestizos de los pueblos rurales de la región pudieron legalizar la propiedad de las tierras que habían logrado arrebatar por diversos medios a los *ayllus* y consolidar así su dominio económico sobre la población. En el plano político, el fortalecimiento de los pequeños propietarios mestizos implicó un refuerzo de su poder de extracción sobre los *ayllus*, a través de una serie de prestaciones laborales gratuitas en beneficio de las autoridades civiles y eclesiásticas y vecinos de los pueblos. Estos procesos reforzaron la contradicción colonial pueblo-campo y la posición de los sectores mestizos dominantes como “patrones colectivos” de los *ayllus* (Platt, 1982:16).

De este modo, lo que había comenzado siendo una propuesta liberal y capitalista de desvincular la tierra de los controles corporativos para efectivizar su circulación mercantil, terminó en una renovada agresión colonial sobre el territorio y la población de los *ayllus* y en una regresión, de las formas económicas mercantil-comunales vigentes hacia formas servil-coloniales de

2 El estudio citado de Platt, propone la idea de un “pacto de reciprocidad” entre *ayllus* y Estado, para interpretar la defensa que hicieron los comunarios del antiguo régimen tributario y su oposición a la ley de Exvinculación (1982:100). Disentimos radicalmente de esa interpretación, porque sugiere una continuidad entre el Estado inka y el Estado colonial, ignorando el carácter profundamente traumático y desestructurador de la invasión europea, y minimizando el impacto del hecho colonial. La noción de “tregua pactada”, en cambio, se sujeta más a la percepción comunaria de una batalla aún inconclusa entre colonizados y colonizadores, con acuerdos parciales y temporales —entre ellos, el pago de tributos— como medio de defender un *statu quo* de ocupación territorial por parte de la sociedad andina (Rivera y equipo THOA, 1992; 15 y Lehm, ms.).

organización del trabajo. Desmercantilización de la producción comunaria, liquidación de toda garantía para la supervivencia de los *ayllus* y abandono de éstos a la acción de las fuerzas represivas del poder local mestizo-criollo fueron los efectos más visibles de esta reforma liberal, situación que continuó —bien que atravesando crecientes conflictos y tensiones— hasta la década de 1950.

LAS CONTRADICCIONES DE LA REVOLUCIÓN DE 1952

La victoria de la insurrección popular de abril de 1952, bajo la conducción del populista Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), creó las condiciones para la eclosión de múltiples y abigarradas prácticas de participación campesina en la esfera política, que aparentemente lograron una democratización sustancial de las formas de ejercicio del poder en la sociedad. La presencia masiva de sindicatos y milicias armadas en los campos, minas y ciudades permitió arrinconar en muchas regiones a los grupos de poder local controlados por los terratenientes, quienes se replegaron a actividades rentistas o intermediarias en las ciudades y pueblos. Se vivió una breve pero intensa “euforia de masas” que brindó una duradera legitimidad al nuevo régimen, a tiempo de encubrir los mecanismos de usurpación de la voluntad popular que se estaban gestando en el seno del nuevo Estado, basados en la incorporación de los órganos de participación obrera y campesina en las nuevas estructuras de mediación estatal.

El mayor impacto democrático de estas transformaciones se dio en los valles cerealeros de Cochabamba, cuya larga tradición de agricultura parcelaria y mestizaje cultural facilitó que se convirtieran en el eje de la organización sindical campesina en la post-Revolución. Asimismo, fue importante su influjo sobre el altiplano aymara de La Paz, donde el sindicalismo se penetró —no sin tensiones y conflictos— con las formas tradicionales de autoridad étnica y se convirtió un instrumento eficaz para lograr la “subordinación activa” del campesinado indígena de esta región hacia el nuevo Estado surgido con la Revolución. Como he señalado en otra oportunidad, la incorporación del campesinado aymara del altiplano al horizonte estatal de 1952, fue sin embargo, incompleta e imperfecta, —como lo fue la propuesta de dotar al indio de

una auténtica ciudadanía— lo cual creó las condiciones para el resurgimiento de reivindicaciones étnicas en la década de 1970 y para la reorganización autónoma del movimiento sindical campesino bajo la égida del nuevo sindicalismo aymara (Rivera, 1984: 166-168).

En el Norte de Potosí, la orientación parcelaria de la reforma agraria y las transformaciones políticas emergentes de la situación revolucionaria agredieron a la sociedad indígena de un modo más complejo y sutil. Los *ayllus* de esta región presentan una fuerte continuidad de rasgos prehispánicos, con una organización interna basada en segmentos duales y jerarquizados, distribución comunal de recursos y control “vertical” sobre territorios discontinuos de puna y valle (Murra, 1975). La Ley de Reforma Agraria intentó liquidar definitivamente los sistemas de control comunal sobre los recursos y atentó explícitamente contra el sistema de verticalidad puna-valle, al prohibir la doble tenencia de la tierra.

No obstante, la cohesión interna de los *ayllus* y su capacidad de renovar relaciones sociales normadas por el derecho consuetudinario permitió amortiguar el efecto de estas medidas. Así, la mayoría de *ayllus* de la región ha logrado obtener títulos colectivos y mantener la capacidad de regulación comunal sobre la actividad productiva de las familias y sobre la distribución interna de los recursos. A pesar de las trabas jurídicas de la Reforma Agraria, un porcentaje significativo de familias³ ha logrado asimismo mantener el acceso directo a tierras en distintos pisos ecológicos, lo que genera una amplia red de relaciones de intercambio y acceso indirecto que involucra a la mayoría de familias de los *ayllus*. Por lo tanto, la principal manera en que la Reforma Agraria de 1953 afectó a la tenencia de la tierra en la región, ha sido a través de la consolidación definitiva de los derechos de propiedad privada adquiridos desde fines del siglo pasado por parte de los vecinos mestizos de los pueblos. Esto fue posible porque buena parte de la estructura local de poder se realineó rápidamente con el MNR abandonando sus alianzas previas con las capas terratenientes altas, y adoptando el lenguaje y las propuestas

3 Según una encuesta rural realizada en 1978, cuyos resultados fueron presentados y analizados por Tristan Plan, solo un 25% de las familias encuestadas en 18 cantones del norte de Potosí, tenían acceso directo a tierras de puna y valle, pero muchas otras familias accedían a los productos del valle mediante lazos de parentesco, reciprocidad, trueque y otros (1982:49-76).

reformistas del Estado, cuyo tinte civilizatorio hacia la población indígena compartía plenamente.

Por lo tanto, es en la esfera político-ideológica donde el MNR y los sucesivos gobiernos tuvieron mayor impacto en la región, a través de la estrategia estatal de universalización del sindicato, la castellanización masiva y otras medidas tendentes a la homogenización cultural de la sociedad.

En los valles norpotosinos, los sindicatos crearon desde su inicio modalidades clientelistas de liderazgo y reclutamiento basadas en la capacidad de los dirigentes de canalizar recursos estatales y en el poder de intimidación y asedio que les otorgaba la formación de milicias armadas. Entre 1957 y 1959, el movimiento sindical organizó en la región una vasta movilización reivindicativa, en pos de la aplicación de la reforma agraria sobre algunas grandes y medianas haciendas que habían pervivido en la zona⁴. El liderazgo de este movimiento estuvo en manos de ex-mineros y vecinos de los pueblos vallunos, aunque también accedieron a él algunos peones de hacienda, sin que esto modificara los estilos políticos y orientaciones ideológicas dominantes. En la constitución de estas formas de representación sindical, se combinó entonces una cierta capacidad de expresar y resolver los conflictos a favor de la población sometida al dominio hacendal, con una clara hegemonía cultural de los pueblos sobre el conjunto de los *ayllus* de la región.

Por otra parte, el sindicalismo acentuó la brecha puna-valle y afectó la capacidad de los *ayllus* de regular y renovar los circuitos de verticalidad, debido a la marginalización de las autoridades tradicionales y a la erosión de sus funciones regulatorias de la tenencia de la tierra. En realidad, la estructura sindical fue concebida como un medio de “civilizar” y modernizar las formas de representación política de la sociedad indígena y por lo tanto, no resultó difícil que la élite pueblerina cooptara la función sindical para articularla con sus otros mecanismos y formas de dominación. Es por ello que la movilización sindical en los valles norpotosinos degeneró rápidamente en faccionalismo y caudillismo, una vez conseguido su único e inmediato objetivo: la aplicación de la reforma agraria y la redistribución de las pocas grandes haciendas del valle entre sus colonos.

⁴ Este movimiento sindical ha sido detalladamente estudiado por Harris y Albó (1986: 73-90).

Todos estos aspectos del estilo político-sindical de los valles nos permiten afirmar que en su constitución y desarrollo se injertó una fuerte carga histórica heredada del sistema colonial de relaciones entre pueblos mestizo-criollos y *ayllus* indígenas. Este sistema, lejos de oponer a dos sectores (blancos e indios) en un antagonismo claro e irreconciliable, funciona más bien como una *cadena relaciones de dominación colonial*, en la cual se eslabonan una amplia gradación de posiciones relativas y situacionales —ocupadas por los estratos intermedios— hasta llegar al último eslabón, ocupado por los *runa* o *Jaqi* de los *ayllus*⁵. Según los contextos, las distintas capas de sectores mestizos intermedios —en este caso los dirigentes sindicales— funcionan ya sea como dominadores o como dominados, contribuyendo con sus acciones a reproducir la hegemonía cultural de los pueblos, en la medida en que han internalizado una visión civilizatoria del indio y son portadores inconscientes de la cultura dominante y de la racionalidad estatal mestiza encarnada en el MNR.

Si ésta fue la situación de los valles —donde, al menos, existían las bases materiales para el surgimiento de un sindicalismo reivindicativo—, en la puna norpotosina, el aparato sindical nació vinculado a la estructura de poder local, mientras la vida cotidiana de los comunarios continuaba regida por el sistema de autoridades étnicas. Tan sólo la mediación *ayllus*-Estado fue arrebatada a los *segundas* y *kurakas*⁶ por las artificiales estructuras sindicales creadas bajo auspicio estatal.

En la puna, puesto que no había haciendas por redistribuir, el *statu quo* se mantuvo en la primera fase del período revolucionario; pero a medida que fueron desarrollándose contradicciones entre los sindicatos mineros y el gobierno, los sindicatos rurales comenzaron a ser crecientemente utilizados como base de apoyo a su política anti-obrera. Esto fue particularmente evidente entre 1962 y 1964, cuando recrudeció la confrontación violenta entre dos *ayllus*, en el marco de una pelea ritual tradicional (*tinku*)⁷. Por las manipulaciones de pseudo-dirigentes campesinos, el *tinku* se convirtió en el pretexto para una intervención militar en la región que perduró hasta fines de la década de 1970 (Harris y Albó, 1986: 90-99).

5 *Runa, jaqi*: en qhichwa y aymara respectivamente, lit.: gente.

6 Designación de autoridades éblicas de distinto nivel. Ver infra.

7 En qhichwa., lit.: encuentro.

Una dimensión común a los sindicatos del valle y la puna fue su función de incorporar en las prácticas colectivas del campesinado de la región la participación electoral emanada del voto universal. Tal parece que, dentro de la imagen de equilibrio entre Estado y *ayllus* que se había instalado históricamente en las percepciones colectivas de los comunarios, resultaba practicable cualquier acto de cortesía o aquiescencia con el Estado, siempre y cuando no se comprometieran dos elementos centrales: la situación tributaria y el *statu quo* territorial. En efecto, el poder de violencia simbólica de los pueblos —acrecentado por el sindicalismo—, tanto como la escasa significación de los comportamientos basados en el “libre albedrío”, hicieron que la población de los *ayllus* norpotosinos adoptase una actitud de aparente docilidad para depositar el voto en favor de tal o cual candidato oficialista, siempre conforme a las “instrucciones” que recibían de parte de los dirigentes sindicales, jefes de comandos del MNR y autoridades políticas de los pueblos (Platt, 1982: 157-58).

En este sentido, el Norte de Potosí ha sido, hasta la década de 1970, un bastión electoral del oficialismo —sea cual fuere su signo— y una fuente de respaldo de las acciones represivas de los gobiernos dictatoriales contra el radicalismo minero. Cuando se instaló en el gobierno el dictador Bánzer (1971-78), reestructuró todo el aparato sindical oficial —que en años previos había dado los primeros pasos autonomistas— en torno a los dirigentes “campesinos” del Norte de Potosí. Oscar Céspedes, vecino de Toracarí y ex policía de la localidad minera de Uncía, fue “elegido” Secretario Ejecutivo de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos y duró en su cargo todo el banzerato (Harris y Albó, 1986: 95-99).

Es fácil imaginar que estos comportamientos han reforzado la percepción de las élites mestizas progresistas de que los *ayllus* no son sólo un obstáculo sino una amenaza abierta a los proyectos de democracia popular que propone la izquierda. Observadas las cosas en mayor detalle, sin embargo, vemos que esta percepción no es sino fruto de una suma de incompresiones hacia la “otra” forma de democracia practicada por los *ayllus*, y hacia el modo cómo éstos han establecido históricamente sus relaciones con un Estado colonial que les ha sido invariablemente ajeno y adverso. Así, los sumisos y anticomunistas comunarios de la *puna* se movilizaron en 1963, para desconocer a

los dirigentes sindicales cuando se enteraron de los planes gubernamentales de utilizar el aparato sindical para lograr la aceptación campesina de un “impuesto único” agropecuario, aplicable a la propiedad individual de la tierra (Platt, 1982: 162-64). La oposición se reiteró con más fuerza en 1968, cuando el general Barrientos (1964-1969), muy seguro de su carisma y del firme control que había logrado sobre el campesinado a través del “pacto militar-campesino”, realizó un nuevo intento en el mismo sentido. Sorpresivamente, el Norte de Potosí aportó con una importante base de sustento —junto con otras zonas en el altiplano— al radical Bloque Independiente Campesino, aliado firme de la izquierda y de la Central Obrera Boliviana.

Tanto el contenido individualista de la Reforma Agraria como la manipulación del aparato sindical en función de imponer una reforma tributaria atentatoria contra los intereses campesinos, fueron elementos que acrecentaron la suspicacia del campesinado indígena hacia el Estado del 1952, y contribuyeron a revelar su doble naturaleza liberal y colonial encubierta bajo el ropaje populista de la “participación campesina en los destinos de la nación”. En efecto, el voto universal era el corolario jurídico-político en un proyecto largamente acariciado de liquidación de las formas colectivas de organización territorial y comportamiento político, que iba resultar de la ampliación del mercado, la propiedad individual de la tierra y el mestizaje de la población indígena a través de la castellanización. Este proyecto liberal, sin embargo, se injertó en las formas coloniales de dominación de los sectores mestizos de pueblos y ciudades sobre el campesinado indígena, a las que aportó nuevos instrumentos de racionalización y legitimación. Si antes el indio estaba excluido de facto del sistema democrático formal porque se lo situaba en un nivel inferior en la escalera positivista de la evolución humana; ahora, con el voto universal, se le ha otorgado una ciudadanía de segunda clase, según la cual no es capaz aún de ejercer por sí mismo los derechos civiles, y debe ser “conducido” y “orientado” por protectores y dirigentes mestizos, hasta que adquiera la mayoría de edad: e.d., hasta que sepa comportarse de acuerdo con los cánones de la propiedad privada, el libre albedrío y la racionalidad de la cultura dominante.

Tal es el contenido del nuevo sistema electoral que reemplazó a la modalidad del voto calificado vigente en el período oligárquico. Actualmente, las

elecciones presidenciales están “atadas” a las elecciones congresales mediante una lista única de candidatos, que es propuesta por los partidos o frentes políticos reconocidos. Si antes el campesinado indígena estaba excluido por analfabeto, ahora no ejerce ningún control sobre las decisiones políticas que lo afectan, puesto que éstas están en manos de las cúpulas mestizo-criollas de los partidos. Ellas designan desde arriba a los “representantes” del pueblo, con criterios clientelistas y de casta, que reproducen la exclusión del indio, a tiempo que amplían la capacidad de control sobre él. Así es como se estructura una frondosa red clientelar compuesta por las autoridades estatales de menor jerarquía, las organizaciones partidistas y el aparato sindical, que manipulan la participación electoral campesina valiéndose de la situación de escasez de recursos y servicios campo.

Como estilo político dominante, el clientelismo sintetiza así las contradicciones diacrónicas no resueltas por las sucesivas reformas liberales que intentaron imponerse a la población indígena desde fines del siglo pasado. En su variante específicamente boliviana, el clientelismo es la base del sustento contemporáneo de un secular modo de dominación patrimonialista estatal⁸, según el cual una casta señorial hereditaria, portadora de una misión “civilizadora” de larga data, ha logrado reconstruirse a lo largo de sucesivas fases estatales, para continuar monopolizando el poder ideológico y político de la sociedad. Como hemos visto a través del caso del Norte de Potosí, este proceso de control de la población y de monopolio del poder ha extendido su influjo hasta los últimos confines del territorio, configurando una cadena cuyos eslabones intermedios —las élites provinciales y cantonales— han sobrevivido en el poder gracias a que han logrado combinar eficazmente las formas coactivas de dominación del período oligárquico, con las formas paternalistas surgidas en el ciclo populista manipulando para ello las prácticas colectivas de los *ayllus* y su disponibilidad de defender a cualquier precio su territorio y sus

8 Esta conceptualización weberiana del sistema estatal boliviano, me ha sido sugerida con la lectura de una obra reciente de Malloy y Gamarra, en la que tipifican a la forma de dominación instalada durante el gobierno de Banzer como “neopatrimonialista” (1988: cap. 3). Además de quitarle el prefijo, considero que el carácter patrimonialista del Estado, en su forma *estamental* (Weber, 1964: II-773), es justamente una de las manifestaciones de la continuidad colonial en el sistema político contemporáneo, reforzado a través de la Revolución de 1952.

modos propios de organización. De este modo, el espíritu liberal de las leyes republicanas —desde la Ley de Exvinculación hasta la Reforma Agraria— ha sido puesto al servicio a una lógica de reproducción en la cual no es posible, ni admisible, el respeto por la “otredad” cultural andina, y dónde la misma “libertad”, la “igualdad” y otros derechos civiles son escamoteados en tanto los indios no concluyan su aprendizaje de la lógica dominante y por lo tanto el proceso de su propia auto-negación.

EL SINDICALISMO NORPOTOSINO EN LA ERA DEL “KATARISMO”

La vigencia coactiva del Pacto Militar-Campesino (1966-1977) aceleró las contradicciones internas en la estructura sindical para-estatal heredada del MNR y provocó crecientes tensiones que derivaron en la formación de varios movimientos de oposición rural en la década de 1970. El más importante de ellos, surgido en el altiplano aymara, fue el sindicalismo *katarista*, que mediante un cuidadoso proceso de asedio externo y penetración interna, terminó enfrentándose abiertamente al Pacto y elaborando un discurso contestatario que aglutinó a vastos sectores del campesinado indígena del país. Este proceso culminó en 1979 con la fundación de la CSUTCB (Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia), formada en torno al eje del nuevo sindicalismo aymara, cuya capacidad movilizadora libró una exitosa prueba de fuego en la oposición al sangriento golpe del Coronel Natusch (noviembre, 1979) y en la masiva movilización subsiguiente en pos de mejores condiciones de precios para los productos agropecuarios⁹. Una vez madura su propuesta sindical, los kataristas se dividieron en varias opciones políticas, expresivas de los diversos modos cómo percibían la articulación entre la di-

⁹Los bloqueos de caminos de noviembre-diciembre de 1979 fueron una de las movilizaciones más imponentes de la historia contemporánea: decenas de miles de campesinos indígenas se movilizaron en todo el país, cortando el abastecimiento a las ciudades y estableciendo un férreo cerco sobre la territorialidad urbana. No cabe duda que la lógica del asedio estuvo también presente en esta movilización, tanto en la táctica del campesinado indígena, como en la percepción colectiva de los sectores criollos urbanos, que vieron en ella una reedición de las prácticas racistas (i.e., tendentes a eliminar a los sectores blancos del escenario) de los dirigentes indígenas del pasado, desde Tupak Katari en el siglo XVII, hasta Zárate Willka en 1899 y las milicias rurales de la década de 1950 (Rivera, 1984: 157-60, Hurtado, 1986: 159-86; Albó, 1987: 379).

mención étnica y la dimensión clasista de la lucha campesina-indígena. La más representativa de estas opciones fue el MRTK (Movimiento Revolucionario Tupaq Katari), cuyos principales dirigentes estuvieron a la cabeza de la confederación campesina entre 1979 y 1988 (Rivera, 1984, 1985).

En su discurso, los kataristas de la CSUTCB rescataron la heterogenidad de la población rural del país a través de una propuesta basada en la defensa de la identidad cultural indígena, la conciencia de las luchas anticoloniales del pasado, y la lucha por un status ciudadano siempre escamoteado por las leyes y por las prácticas de la sociedad criolla dominante. Las nuevas prácticas sindicales se convirtieron así en una importante fuente de crítica a las bases políticas e ideológicas del Estado de 1952, combinando temas relativos a la identidad étnica con reivindicaciones económicas propias del campesinado como clase. Al hacerlo, dieron expresión política a un extendido sentimiento rural de rechazo a la manipulación partidista y estatal de sus organismos sindicales y particularmente a las formas más degradantes del clientelismo electoral, que identificaron como “pongueaje político”.

La articulación de estas dos temáticas se expresó en la aceptación sin cuestionamientos de la estructura sindical, pero liberada de toda tutela estatal. Con base en el modelo sindical que se había gestado en el altiplano, los kataristas creyeron poder dar al sindicato la fisonomía de un auténtico órgano de poder de las masas campesinas, yendo más allá de las formas liberales y occidentales de ejercicio sindical. Así puede interpretarse el énfasis que ponen en la liberación de las naciones oprimidas colonialmente, sobre la base organizativa de las múltiples formas de autogobierno indígena vigentes en el campo, las cuales debían “combinarse”. sin romper la unidad del Estado pero modificando radicalmente su carácter centralista y colonial.¹⁰

La idea de que era posible la liberación de los pueblos indígenas, y al mismo tiempo la defensa del sindicalismo como espacio único y universal de organización de la población rural, estaba anclada en la percepción del eje katarista-aymara de la CSUTCB, que daba por supuesto que el sindicato había logrado articularse con las tradiciones organizativas de los ayllus y comunidades, como efectivamente sucedió en el altiplano. A nivel local, los sindi-

10 CSUTCB. *Tesis Política aprobada en el Segundo Congreso de Unidad Campesina*. 1983 (en Rivera, 1984: 198).

catos aymaras del altiplano han logrado combinar creativamente las formas de democracia directa propias del ayllu, con la forma representativa sindical, logrando así estructurar poderosas federaciones que podían a la vez actuar unitariamente, y respetar cierto margen de diversidad organizativa y cultural.

Sin embargo, en regiones como el Norte de Potosí, existen grandes barreras históricas al ideal expresado en los documentos de la CSUTCB de que el sindicalismo rural aliente el surgimiento de un nuevo tipo de democracia, capaz de dar expresión institucionalizada a las formas de autogobierno comunal vigentes en los *ayllus*. Como ya lo hemos señalado en el acápite anterior, el divorcio entre sindicatos y autoridades tradicionales ha sido muy profundo en la región desde la década de 1950, cuando el sindicato, al vincularse con la estructura de poder local, se convirtió en una forma de organización vulnerable a la manipulación desde los pueblos mestizos, y antagónica a las autoridades étnicas. Ahora bien, ¿cómo afectó a la región el proceso de democratización sindical llevado a cabo a escala nacional a partir de la reorganización sindical katarista?

Hacia fines de la década de 1970, el rechazo a la instrumentalización sindical por parte del gobierno y de los militares era un fenómeno generalizado en esta región, y sus protagonistas ya no eran sólo las autoridades étnicas, sino también los comunarios de base y algunos sectores mestizos, particularmente en los combativos centros mineros, que desde 1962 habían roto definitivamente con el MNR. El rechazo al impuesto único agropecuario que se prolongó durante la década de 1960, implicó asimismo el señalamiento de claros límites a la manipulación sindical de los *ayllus* que estaban dispuestos a hacer ciertas concesiones a las nuevas formas de control social y político vigentes en el campo, siempre y cuando éstas no implicasen una modificación sustancial de las formas de posesión colectiva sobre sus territorios, garantizadas por la continuidad del pago simbólico del antiguo tributo. Durante la dictadura de Bánzer, la tremenda represión sufrida por los mineros había comenzado también a afectar a los *ayllus*. A ello se sumaba la amenaza latente de una nueva reforma tributaria y la odiosa gestión del dirigente Oscar Céspedes, quien parecía haber prolongado su función policial mediante las bravuconadas sindicales. Todo ello comenzó a generar condiciones para un acercamiento cauteloso entre mina y campo sobre la base de una actitud antimilitarista compartida.

A estas alturas, los cambios ocurridos en el escenario sindical nacional, con el surgimiento del sindicalismo katarista y la ruptura del pacto militar-campesino, empezaron también a repercutir en la región. Una nueva dirección —encabezada por el ex-minero Florencio Gabriel— tomó las riendas del movimiento sindical regional, promoviendo la total ruptura del pacto militar-campesino y el establecimiento de relaciones más estrechas con el movimiento minero. En el congreso realizado en Chayanta en 1979, los nuevos vientos de unidad y de reivindicación cultural se expresaron simbólicamente en la adopción del nombre de Federación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos del Norte de Potosí (FSUTCNP) y la inscripción de la imagen de Tomás Katari— el *kuraka* rebelde del siglo XVII—, en el logotipo oficial de la organización.

Sin embargo, el nuevo liderazgo acusaba importantes rasgos de continuidad con el pasado de manipulación por parte del MNR y los gobiernos militares. Florencio Gabriel era un ex-minero de origen rural, cuya formación política se había dado en el contexto de un movimiento minero crecientemente radicalizado. Al igual que los dirigentes de la movilización de los valles en 1957-59, su lazo con la mina había condicionado la adopción de un lenguaje y métodos de acción radicales, pero sin desarrollar vínculos significativos con las formas de autoridad y representación propias de los *ayllus*. El desprecio por las autoridades étnicas no impidió, sin embargo, que la gestión de Gabriel tuviera un gran impacto movilizador. Su carisma personal y su capacidad de comunicarse con los comunarios y expresar sus percepciones políticas, estimularon una masiva participación del campesinado indígena de base en las movilizaciones rurales que se dieron entre 1979 y 1980.

Tanto en los bloqueos de 1970, como en la resistencia al golpe militar del 17 de julio de 1980, miles de comunarios de la puna norpotosina se movilizaron hacia los centros mineros al llamado de la FSUTCNP. La emoción y la sorpresa de ver a los comunarios en la misma trincheras que los mineros —con quienes siempre habían tenido relaciones conflictivas— se traduce en varios testimonios de ese periodo¹¹. Pero no cabe duda que la actitud de los comunarios no era la de una simple “retaguardia”, que sigue fielmente a su

11 Ver, por ejemplo, López Vigil 1985: 260 y Filemón Escóbar 1984: 83.

“vanguardia” proletaria. El objetivo político de los *ayllus* en esa movilización era destruir físicamente el cuartel de Uncía, que en los últimos años del gobierno de Bánzer se había convertido en foco de permanentes agresiones contra los comunarios, atizando así un conflicto específico, que vino a sumarse al conflicto de los mineros. Su propuesta era ofensiva —y en esto coincidían con gran parte de la base minera—: querían atacar el cuartel, y por eso se marcharon descontentos por la “tregua” que pactaron los dirigentes de la mina, que optaron por el repliegue ofensivo para “evitar un baño de sangre” (López Vigil, 1985: 269, Escóbar; 1984: 86).

Los comunarios no se equivocaron al pensar que, esta vez, la represión militar se ensañaría especialmente con ellos. Una vez derrotada la resistencia popular, se desató una persecución sin precedentes en el campo norpotosino. El propio Florencio Gabriel, que había conducido la movilización comunaria hacia los centros mineros, murió a consecuencia de las torturas sufridas en la cárcel a manos de los militares golpistas.

En octubre de 1982, tras dos años de dictaduras militares impopulares y sangrientas, los sectores populares consiguieron la reapertura del proceso democrático truncado en 1980, e impusieron la entrega del gobierno al frente izquierdista ganador de las elecciones de ese año. La Unidad Democrática y Popular (UDP), coalición que había ganado tres elecciones sucesivas desde 1978, inició un convulsionado período de gobierno, signado por las divergencias internas entre sus tres partidos componentes: el Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda (MNRI), el Partido Comunista Boliviano (PCB) y el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR).

A nivel regional, al producirse la reapertura del proceso democrático, muchas de las tensiones que habían quedado latentes en el corto y convulsionado periodo democrático de 1978-1980, volvieron a surgir con particular fuerza. En la anterior fase, estas tensiones habían sido neutralizadas por la permanente amenaza militar contra el proceso democrático —y también porque el encuentro entre mineros y campesinos después de varias décadas de aislamiento— tuvo un efecto de deslumbramiento que encubrió momentáneamente los conflictos. Desaparecidos estos factores y al agudizarse la pugna política entre los tres partidos integrantes del frente gobernante, estas contradicciones en la práctica sindical, afloraron con toda claridad.

El Segundo Congreso de la FSUTCNP, realizado en Chayanta en febrero de 1983, resulta un escenario revelador¹². Eventos sindicales como éste resultaban cruciales para la consolidación de la UDP y para el equilibrio de fuerzas en su interior. Todos sus partidos componentes compartían el interés por controlar las tendencias autonomistas de la CSUTCB y del MRTK¹³, que representaban una crítica práctica al estilo político y al liderazgo de toda la clase política criolla. Sin embargo, en el Norte de Potosí la izquierda no había generado ninguna forma alternativa de reclutamiento y adoctrinación política, puesto que su mayor interés estaba dirigido a ganar influencia sobre el poderoso movimiento sindical minero y porque, en el fondo, compartía el prejuicioso desconocimiento y desprecio criollo-mestizo hacia a las prácticas culturales y organizativas de los *ayllus*.

Es por eso que los partidos gobernantes no tuvieron reparo alguno para recurrir a las estructuras clientelistas tradicionales. Los partidos de la UDP controlaban para ello todas las fuentes de acceso a estas estructuras de mediación clientelar, a través de las autoridades políticas de menor jerarquía, los cargos administrativos locales e incluso los sindicatos mineros y el magisterio rural. Incluso el MIR, que estaba en proceso de ruptura con la UDP, contaba con sus propias redes clientelares en el campo, sobre la base de instituciones no gubernamentales que funcionaban casi en todo el país. En el pueblo de Ocurí (provincia Chayanta), el MIR dirigía una poderosa institución —el Instituto Politécnico Tomás Katari, IPTK— que desde 1976 venía ofreciendo servicios educativos y de salud a los comunarios de la región, con la intención muy evidente de ampliar la base de militancia de este partido en el campo.

Frente a este espectro de relaciones de fuerza, los kataristas de la CSUTCB no tenían más instrumento que su capacidad de presión a escala nacional y la difusa convocatoria de un discurso basado en la identidad étnica, que en

12 La base de datos para el análisis de este congreso se encuentra en diversas grabaciones del archivo personal de la autora, además de su observación participante en el curso de todo el evento. La traducción de las cintas ha sido realizada por la autora en colaboración con Filomena Nina y Franklin Maquera del Taller de Historia Oral Andina.

13 En las elecciones de 1978, el MRTK apoyó a la UDP, recibiendo un trato discriminatorio y ofensivo en el curso de las negociaciones para la elaboración de listas parlamentarias. Desde entonces, las tensiones se habían agudizado, especialmente con el MIR. Al respecto, ver Rivera, 1984: 151-52 y Hurtado, 1986: 125-30.

la región resulta claramente insuficiente para movilizar en forma liberadora a los *ayllus*, atrapados como estaban por múltiples redes de poder local, y por una dominación multiseccular de los sectores mestizos de los pueblos, que se habían reconstituido a lo largo de toda suerte de cambios en los vientos políticos nacionales.

El Segundo Congreso de la FSUTCNP fue pues escenario de una abierta pugna clientelar por el control del movimiento sindical regional, a partir de los espacios de poder controlados por los distintos partidos, pugna a la que se vieron arrastrados los kataristas de la CSUTCB, a pesar de todas sus declaraciones en sentido contrario. En el congreso intervinieron las autoridades locales y notables de los pueblos mestizos de la región, además de una importante delegación de maestros rurales, que sin mayores dificultades, ganaron puestos de preeminencia en el presidium a partir de su declarada afiliación a alguno de los partidos de la UDP. Por otra parte, el resultado electoral del Congreso estaba ya definido de antemano: dos candidaturas sindicales se habían propuesto con anterioridad y la misma distribución de representaciones provinciales estuvo determinada por la necesidad de influir en los resultados. Así de los 490 delegados titulares al congreso, 204 representaban a la provincia Bustillos, sede de los principales centros mineros de la región y plaza fuerte de las autoridades cantonales y provinciales “udepistas”; estos delegados, invariablemente darían su voto por el candidato del MNRI, para contrarrestar a los delegados de la provincia Chayanta, que habían sido masivamente aleccionados por el MIR para intentar imponer su propia candidatura. En este contexto, el MRTK intervino como parte de la “maquineta” electoral más fuerte y, apoyándose en el MNRI y el PCB, comprometió su apoyo al candidato de estos partidos, obteniendo a cambio el segundo cargo sindical para uno de sus militantes.

De este modo, la mayoría de cargos ejecutivos fueron ocupados por mestizos del pueblo, cuyo lenguaje y comportamiento revelaba una radical distancia social y cultural con los *runa* y *jaqi* de los *ayllus*. En el curso del Congreso, ninguna reivindicación cultural o social de los *ayllus* pudo abrirse paso, en un ambiente cargado por las luchas de aparato para controlar la máxima dirección regional. Cuando un delegado de base planteó la necesidad de enseñanza bilingüe en el idioma nativo en las escuelas, fue duramente criticado. Un miembro del presidium ex-subprefecto de Chayanta, le respondió:

¿Hasta cuándo no van a civilizarse, hasta cuándo van a seguir vestidos de *ojotas* y *lluch'us* siguiendo sus costumbres como animales? Hay que incorporarse a la civilización y por eso en las escuelas se debe enseñar el castellano¹⁴.

En este contexto, el comportamiento de la dirección katarista de la CSUTCB no fue de ningún modo ajena al del resto de los partidos comprometidos en el evento, salvo por el hecho de que su candidato era uno de los pocos dirigentes de origen comunario. El katarismo, que a escala nacional se destacó por combatir el “pongueaje político” de los partidos criollos hacia los sindicatos campesinos, y que elaboró un discurso asentado en la defensa de la identidad étnica aymara-qhichwa, en el Norte de Potosí se mantuvo en silencio respecto a los problemas de la opresión cultural, que el propio sindicalismo contribuye a prolongar y reproducir. El MRTK acabó así participando en la manipulación política orquestada por los notables de los pueblos —verdaderos ganadores del Congreso— en la que los excluidos fueron los comunarios. Los propios formalismos de la actividad y el lenguaje sindical actuaron en contra de los *ayllus*, bloqueando su expresión autónoma. La redacción de resoluciones, la elaboración de actas, hasta el conteo de votos: todo pasa por el saber occidental de los letrados de los pueblos, habituados a manejar los rituales del lenguaje sindical. Así, el aparato sindical acaba dependiendo de la mediación de los mestizos y de los indios aculturados, entre quienes destaca la labor manipuladora y paternalista de los maestros rurales.

En síntesis, a través de la experiencia del Segundo Congreso de la FSUTC-NP puede demostrarse que los problemas estructurales del sindicalismo —cuyo origen se remonta al periodo movimientista— han continuado vigentes en el Norte de Potosí, aun después de la ruptura del pacto militar-campesino y del viraje hacia la izquierda de las direcciones sindicales. La misma manipulación y la misma tendencia a controlar el sindicato desde la mina o el pueblo se hacen patentes a pesar de las críticas de los delegados de base frente a la conducción mestiza del aparato sindical. Los conflictos son encubiertos bajo la retórica de la “alianza obrero-campesina”, planteada como una subordinación de los objetivos comunarios hacia los intereses proletarios. La práctica del voto se revela, no como un ejercicio soberano del libre albedrío individual, sino como resultado de

14 *Ojota*, sandalia de cuero que forma parte del atuendo tradicional campesino en la zona andina: *Lluch'us*, gorro multicolor, tejido, que en el norte de Potosí muestra elaborados diseños distintivos de cada *ayllu*. Plenaria del 4-11-83

transacciones clientelistas, donde el acceso a recursos —estatales o de ONG's— es pactado con las comunidades donde éstas ejercen un comportamiento electoral colectivo, en espera de obtener los mejores términos de negociación posibles con los sectores criollo-mestizos que detentan el poder estatal e institucional.

Todos estos problemas condicionan un profundo desarraigo entre el aparato sindical de la FSUTCNP y la vida cotidiana de los comunarios de los *ayllus*. La representatividad de los dirigentes sindicales es entonces escasa, formal y distante de las formas de convivencia y control social vigentes en las comunidades. Aquella articulación, lograda en algunas regiones y sindicatos, entre democracia directa y democracia representativa —que ha permitido pensar en el sindicalismo como germen de una democracia de nuevo tipo— simplemente no ocurre en el Norte de Potosí, pues allí, el sindicato se comporta como una estructura ajena e impuesta, que tiene la doble misión de prolongar y reproducir las formas de dominio colonial de los pueblos sobre los ayllus, a tiempo de incorporar a éstos en la lógica “civilizada” de la democracia liberal, mediante los métodos clientelistas habituales, velados por un discurso revolucionario que encubre la gruesa capa de prejuicios y brechas culturales existentes entre la sociedad criolla dominante y la sociedad india dominada.

LA “OTRA” DEMOCRACIA Y SUS MECANISMOS DE DEFENSA

En ocasión de la grave sequía que afectó a vastas áreas del país en el año agrícola 1982-83, la labor de instituciones de promoción al desarrollo —como el IPTK de Ocurí, Pío XII de Siglo XX, Acción Cultural Loyola (ACLO) de Potosí y Chuquisaca— se vio ampliamente fortalecida, gracias a la canalización de importantes recursos externos a la asistencia alimentaria de emergencia y a la recuperación de la capacidad productiva de las zonas afectadas¹⁵. Esta circunstancia permitió que algunas de las instituciones que trabajan en el Norte de Potosí ampliaran, a una escala sin precedentes, la vigencia de la forma sindical

15 Entre mayo y octubre de 1986, el Taller de Historia Oral Andina, THOA realizó una evaluación del funcionamiento del proyecto PRACA (Programa de Recuperación Agropecuaria Campesino) a cargo de la institución religiosa Pío XII, con sede en la población minera de Siglo XX. Los datos de esta sección provienen de dicho estudio, que se publicó bajo el título *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí* (Rivera y equipo THOA, 1992).

de organización en los *ayllus* de la región¹⁶. Como ya hemos visto en el análisis del Congreso de 1983, los problemas de disociación entre el sindicalismo y las percepciones y demandas propias de los comunarios son estructurales, y esta situación no ha sido superada con la renovación sindical katarista, pese a todos los elementos de ruptura que este movimiento introdujo con respecto a las formas de manipulación y control sindical del pasado. La vida cotidiana de los *ayllus* continúa regida por normas de convivencia y de representación política propias que configuran otro espectro de comportamientos democráticos, constantemente amenazados y marginalizados por la práctica sindical impuesta desde afuera. Veamos, brevemente, en qué consiste y cómo funciona esta “otra” democracia, y cuáles son las incomprensiones que genera entre los sindicalistas y agentes de desarrollo que actúan en la región.

Uno de los principios organizativos característicos de la organización interna de los *ayllus* andinos, es su carácter dual y segmentario. A modo de un juego de cajas chinas, cada unidad de territorio y parentesco forma parte de una unidad mayor de pertenencia étnica, dentro de un esquema que culmina en una gran organización dual cuyas dos mitades se relacionan entre sí como opuestos complementarios: arriba-abajo, masculino-femenino, mayor-menor, etc. (Platt, 1978: 1083). En el Norte de Potosí existen, por lo general, tres o cuatro niveles de segmentación, y por lo tanto, igual número de niveles de autoridad étnica. Tomando las denominaciones propuestas por Platt en el estudio citado, la unidad más pequeña de residencia y parentesco es el *ayllu mínimo*, y corresponde a la denominación local de “cabildo” o “*jatun rancho*”. Forma un rancherío independiente, que puede tener uno o más pequeños rancheríos subordinados (*juch'ny ranchos*), sujetos a la autoridad del Alcalde o de *Jilanqu*, según si en el *ayllu* exista o no el nivel intermedio o *ayllu* menor (ver infra). La jerarquía interna entre ranchos principales y subordinados está determinada por la existencia de un sistema de *mantas* (tierras comunales su-

16 Un registro parcial de las instituciones que funcionan sólo en la provincia Bustillos, indica que, además de Pío XII y el PTK, a partir de la sequía de 1983 comenzaron a trabajar en la región los siguientes proyectos: Comunidad Económica Europea, Ayni Ruway, USAID, CARITAS, Fundación contra el Hambre, Visión Mundial y Plan de Padrinos, además de los programas de asistencia manejados por varias iglesias evangélicas. De todas ellas, el IPTK y Pío XII son sin duda las más importantes, tanto por la magnitud de los fondos que administran como por la cobertura espacial y demográfica de sus actividades. Son ellas, también, las principales sostenedoras del modelo organizativo sindical en la región.

jetas a ciclos de rotación coordinados) y de espacios rituales compartidos (ver Harris, 1982: 5; Godoy 1983: cap. 2). En el nivel inmediatamente superior, está el *ayllu menor*, que no es una instancia visible a primera vista. Su territorio es discontinuo, tanto en la puna como en el valle, y está sujeto a la autoridad del *Jilanqu* o *Jilaqata*. Este nivel ha desaparecido en algunos *ayllus*, en cuyo caso el *Jilanqu* pasará a ser la autoridad del cabildo. Luego tenemos el *ayllu mayor*, que es una unidad de territorio continuo en la puna y discontinuo en el valle (de ahí la validez de una imagen “archipiélago” propuesta por Murra), sujeto a la autoridad del Segundo Mayor. En la provincia Bustillos, existen ocho *ayllus* mayores, y este es el nivel máximo existente, debido al proceso de fragmentación que se ha dado en la zona desde tiempos coloniales. En cambio, en la provincia Chayanta, existe aun un nivel más alto, o *ayllu máximo*, —es el caso del gran *ayllu* Macha, estudiado por Platt—, el cual está organizado internamente en dos mitades opuestas y complementarias, que atraviesan verticalmente el conjunto de los niveles del *ayllu*. A este nivel del *ayllu* le corresponde la autoridad de dos *Kurakas* correspondientes a las dos mitades: *Alasaya-Masaya*; *Patasaya-Manqhasaya* u otras denominaciones locales.

Entre las funciones más importantes de las autoridades étnicas, está la de asegurar la distribución equitativa de los recursos productivos entre las familias de cada nivel del *ayllu*. Según su ubicación en la estructura jerárquica descrita, la autoridad podrá dirimir conflictos entre *ayllus* mayores o menores por el acceso a tierras distantes de valle; o regular el ciclo de rotación y la distribución de parcelas en las *mantas* de puna usufructuadas por dos o más *ayllus* mínimos, o velar por la concordia entre familias de un mismo cabildo en el uso de tierras de *manta* o pastoreo. Además, las autoridades étnicas de cada nivel cumplen otras funciones, como ser el cobro del tributo, la conducción de rituales, la asignación de nuevas tierras cuando una familia cambia de status tributario y el control de los deberes y derechos correspondientes a cada familia, según su categoría tributaria.

Existen tres categorías tributarias: los *originarios*, que pagan una tasa o cuota completa del tributo y tienen, por consiguiente, una asignación completa de derechos sobre la tierra, —que incluye el derecho a la doble tenencia, en tierras de puna y valle—; los *agregados* o *forasteros*, que pagan la mitad de la tasa y sólo acceden a la mitad de derechos territoriales, y en un sólo piso ecológi-

co, y los *kantu runa* o *wit'u Jaqi*, que no pagan tributo o lo pagan en una mínima parte, y no tienen sino un acceso precario a la tierra, mediante acuerdos recíprocos con otras familias (Platt, 1982: 52-3). El acceso a los distintos niveles de autoridad del *ayllu* está determinado por la categoría tributaria de cada familia: sólo los originarios podrán ocupar el cargo de *Kurakas* o Segundas; los agregados no podrán sobrepasar el nivel de *Jilanqu* o *Jilaqata*, y los *kantu runas* por lo general no accederán a ningún nivel de autoridad gubernativa, sino tan sólo a los cargos de autoridad auxiliar como *Pachaka*, *Qhawasiri*, o Corregidor auxiliar, etc. En la medida en que todos los comunarios de un determinado *ayllu* pertenecen simultáneamente a un cabildo, a un *ayllu* menor, a una parcialidad y a un *ayllu* mayor, existe todo un sistema articulado de cargos que, en forma ascendente, las distintas familias deberán ocupar a lo largo de su ciclo vital, como parte de los servicios y deberes hacia su colectividad.

Otro aspecto del sistema de autoridades étnicas lo constituyen los mecanismos de su elección, que combinan, en un sutil equilibrio, elementos de consenso comunal con un sistema obligatorio de turnos que involucra no solamente a las familias, sino a los niveles correspondientes del *ayllu*, según el tipo de autoridad a ser elegida. Así por ejemplo, en la elección del Segunda Mayor, participarán cada uno de los *ayllus* menores componentes de un *ayllu* mayor, siguiendo un orden establecido por los turnos de rotación de diversos tipos de tierras comunes, o por los padrones o registros de contribuyentes. Del mismo modo, en la elección del *Jilanqu*, harán turno los cabildos o *ayllus* mínimos subordinados, siguiendo la rotación de tierras de cabildo en las *mantas* compartidas. Sin embargo, el cabildo o *ayllu* que recibe el turno, sólo provee de candidatos para el cargo en cuestión debiendo éstos ser evaluados en un sinnúmero de consultas, a través de giras que realizan las autoridades por los diferentes rancheríos, hasta lograr una aceptación de consenso por parte de las familias de las distintas unidades (Godoy, 1983: cap. 2). Asimismo, una autoridad que no ha cumplido correctamente con su función, o que ha transgredido normas de comportamiento consagradas consuetudinariamente, puede ser revocada o destituida. El desprestigio y el riesgo que esto implica para la legitimidad de su derecho a la tierra y el conjunto de sus relaciones sociales y familiares, harán que este caso extremo sea prácticamente inexistente. Siguiendo esta combinación de elementos de consenso con turnos obligatorios,

a la larga todas las familias del *ayllu* van a terminar pasando los principales cargos de autoridad, en progresión ascendente, hasta el límite determinado por su categoría tributaria.

Finalmente, otra función esencial de las autoridades étnicas es la de renovar periódicamente los vínculos de la comunidad con la naturaleza y con las deidades tutelares, a través del ciclo ceremonial y ritual. Esta función está íntimamente ligada al manejo del calendario agrícola y al conocimiento predictivo, que permiten enfrentar las difíciles condiciones climáticas de la agricultura y la agropecuaria altoandinas, además de promover la cohesión interna de los distintos segmentos del *ayllu* y la renovación de sus lazos de oposición y complementariedad.

Ahora bien, la ideología del sindicalismo y de los agentes de desarrollo parte de un desconocimiento radical de esta compleja estructura interna y de sus mecanismos de funcionamiento. Las instituciones de desarrollo sólo distinguen dos niveles: el *ayllu* (correspondiente al *ayllu* máximo o al *ayllu* mayor de la clasificación de Platt), y la “comunidad” (correspondiente al rancherío principal o subordinado). En la medida en que no reconoce la existencia de niveles intermedios (*ayllus* menores), y confunde a los cabildos con sus ranchos subordinados, su labor de promoción distorsiona profundamente la organización de la tenencia de la tierra en los distintos niveles, al desconocer la interdigitación de tierras entre cabildos y entre *ayllus*, tanto en las *mantas* comunales de altura, como en las “islas” compartidas por varios *ayllus* en los distantes valles de otras provincias¹⁷. La orientación modernizadora de la acción institucional dirigida a promover una mayor mercantilización de la producción comunal, desconociendo la larga experiencia histórica de los *ayllus* en el enfrentamiento con el mercado, y las formas de circulación de productos y de trabajo que caracterizan a la “economía étnica”, que ha sido descrita por Harris como un complejo de actividades fundadas “en el parentesco y en las expresiones culturales comunes a todo el grupo étnico” (Harris, 1982:15)

¹⁷ La jurisdicción de los dirigentes sindicales no alcanza a cubrir a las familias residentes en otros pisos ecológicos, puesto que corresponden a otras provincias, y por lo tanto, a un nivel de la organización sindical distinto y autónomo de aquel que rige en la puna. La disociación valle-puna se acentúa así, continuando una prolongada tendencia histórica de dominación sobre los *ayllus*, basada en la radical incomprensión de sus patrones de organización espacial y productiva.

La existencia de categorías tributarias que dividen a la población de los *ayllus* en originarios, agregados y *kantu runas*, es otra fuente de incompreensiones. A primera vista, son síntomas de una profunda desigualdad, puesto que entrañan diferencias muy claras en el acceso a la tierra y otros recursos. Sin embargo, como lo han demostrado diversos estudios etnográficos, la estratificación interna determinada por las categorías tributarias es un sistema flexible de adaptación entre el ciclo vital de las familias y la disponibilidad de recursos (Platt, 1982: 55-7; Harris, 1982: 6). El cambio de status tributario, ya sea por negociación con las autoridades étnicas sobre tierras vacantes, o por acuerdos interfamiliares o estrategias matrimoniales, es un fenómeno muy frecuente. De este modo, un originario puede convertirse en agregado y viceversa, o un *kantu runa* puede acceder a un status tributario superior, siempre y cuando el número de miembros disponibles en la familia sea suficiente para cultivar el monto de tierras asignado y para cumplir con los deberes correspondientes a su nuevo status tributario. Estos deberes no sólo implican el pago de tributos, que es el remate simbólico de una red de relaciones sociales internas, sino el cumplimiento de cargos de autoridad, el auspicio de fiestas, etc. Además, existen en el *ayllu* fuertes sanciones morales contra la acumulación individual, como la obligación impuesta a las familias con más tierra, de cederla en préstamo a familias que la tienen en cantidad insuficiente (Harris, 1982:6), de modo que la estratificación aparente implicada en las categorías tributarias no es sino un mecanismo de equilibrar los deberes y derechos de cada familia para con la colectividad.

Por otra parte, el mero hecho de pagar un tributo al Estado es visto por los sindicalistas y los agentes de desarrollo como una forma bárbara de sumisión incompatible con la dignidad ciudadana —y con el “deber ser” revolucionario— de los comunarios. El sistema de autoridades étnicas en su conjunto, es considerado sólo un apéndice del Estado a nivel local, que cumple una función domesticadora de los *ayllus* y garantiza su pasividad y subordinación a las directivas de cualquier gobierno. La enorme importancia asignada al cumplimiento de un ciclo ritual vinculado al manejo calendárico y a la solución de problemas en la relación de la comunidad con el medio natural y sobrenatural, son también prácticas despreciadas, conforme a los prejuicios difundidos desde los pueblos mestizos e internalizados por los dirigentes

sindicales. La práctica rural, asociada a la “costumbre” y al carácter “natural” (i.e. a-social) de la autoridad, es vista como un sustituto del “consenso” y de la democracia secularizada que prima en los sindicatos. Así lo muestra el testimonio de un sindicalista de la provincia Bustillos.

Las autoridades naturales están elegidas de acuerdo a las costumbres que nos han dejado nuestros antepasados, siempre esas costumbres son *ch'allas* y no es elegido por un consenso mayoritario de toda la gente, entonces por esas costumbres nomás asumen su cargo, ellos son autoridades naturales¹⁸.

En la vecina Federación Departamental Unica de Trabajadores Campesinos de Potosí, la visión de las autoridades étnicas como apéndice del Estado, y el rechazo a sus “costumbres” llegó a asumir el rango de una decisión congresal del más alto nivel, incorporada a la Tesis política de la organización.

Las autoridades políticas como corregidores, *curaca* y alcaldes sean dirigidos por los del sindicato y sean elegidos democráticamente por las organizaciones sindicales. Las autoridades no deben hacer malas costumbres que perjudican¹⁹.

No obstante, es esta ideología la que omite —por desinformación o por prejuicio— considerar la función defensiva que ha tenido históricamente el pago del tributo y las relaciones de “cortesía teatralizada” (cf. Thompson, 1973: 396-400) con las autoridades políticas, como medios de presión hacia el Estado para obligarle a reconocer la territorialidad étnica y la autonomía de los *ayllus* en la distribución interna de sus recursos productivos. Asimismo, las funciones cohesivas y legitimadoras del ritual son simplemente ignoradas, cuando no denigradas y tratadas como resabios idolátricos vergonzantes, que ponen en duda la condición civilizada de estos comunarios. La asociación implícita entre civilización y cristianismo —que niega la libertad de cultos consagrada por nuestra constitución liberal— es una muestra del carácter colonial que asume la ideología civilizatoria encarnada en el sindicalismo y en la prédica de las instituciones no gubernamentales, muchas de las cuales son conducidas por religiosos católicos o evangélicos.

18 Dirigente sindical del Ayllu K'aracha, octubre, 1986. Traducción de Ramón Conde.

19 *Conclusiones y resoluciones del IV Congreso de la Federación Departamental Unica de Trabajadores Campesinos de Potosí, 9-11 febrero, 1987.*

Asimismo, a pesar de la evidencia histórica, esta visión resalta los valores positivos y el carácter democrático del sindicalismo —pensados más como un “deber ser” abstracto que como una reflexión sobre la experiencia concreta de los sindicatos en la región—, por oposición a los métodos de elección de las autoridades étnicas, que son considerados antidemocráticos y arcaicos, debido a la aparente rigidez de los turnos de rotación y a los rituales confirmativos de la elección. El hecho de que no todas las familias comunarias pueden acceder a los máximos cargos de autoridad pareciera confirmar esta visión. Sin embargo, como ya se ha señalado, no se toma en cuenta la flexibilidad inherente a la estratificación tributaria ni su función niveladora, como tampoco se acierta a atender el carácter de la autoridad étnica como “autoridad de función” y su radical diferencia con el sistema de poder y de prestigio que frecuentemente implica el acceso a las cúpulas sindicales. Menos aún se comprende la racionalidad que preside las relaciones de las autoridades étnicas con los representantes locales del Estado, ni el hecho de que, gracias a la “cortesía teatralizada” que practican en determinados momentos del calendario ritual, el Estado es obligado a admitir la existencia de un espacio territorial y social autónomo, sobre el cual no ejerce soberanía. Lamentablemente, la lógica liberal de la ciudadanía, implícita en la práctica de sindicalistas revolucionarios e instituciones progresistas parece destinada a bloquear el enorme potencial contestatario de esta situación.

Ahora bien, todos estos elementos, que han condicionado la actitud dominante de negar, marginar —o más recientemente, subordinar— al sistema de autoridades étnicas en aras de implantar el modelo sindical, tienen como contrapartida una serie de rasgos implícitos en los métodos y mecanismos institucionales de promoción sindical. A la luz de los ideales democráticos expresados en los documentos de las centrales sindicales, en los programas de los partidos de izquierda y en las declaraciones de principios de los grupos progresistas de la iglesia, pareciera ser que la realidad del Norte de Potosí, con sus múltiples condicionamientos históricos, ha conducido a la negación misma de estos ideales como un paradójico e indeseado resultado.

Desde su inicio, la nueva fase de promoción sindical estuvo atada a mecanismos clientelares: la asistencia en alimentos e insumos productivos fue

utilizada deliberadamente por varias instituciones progresistas, como un instrumento para promover la formación de sindicatos en los *ayllus*, al precio de un marginamiento explícito de los sistemas comunales de distribución y asignación de recursos y de las normas de control social características del modelo tradicional de organización. La situación de desesperación y hambruna que vivían las comunidades permitió que esta suerte de chantaje ganara eficacia, y una retórica revolucionaria altisonante sirvió como discurso encubridor y legitimador: el sindicato —se argüía— es más “moderno”, más “democrático” y más “revolucionario” que el sistema de autoridades étnicas y éstas representan un resabio de la barbarie pre-capitalista que es preciso superar.

Observados en conjunto, los efectos de la política de promoción sindical asociada a la asistencia alimentaria han sido dramáticos: se ha acentuado una mentalidad dependiente en las comunidades, que ven en las instituciones no gubernamentales una fuente de recursos paralela al Estado, frente a la cual es preciso realizar concesiones parciales —disponerse, por ejemplo, a aceptar instrucciones de voto a favor de tal o cual candidatura en elecciones sindicales, municipales o nacionales— que están erosionando cada vez más la capacidad de autogobierno de los *ayllus*. Abundan las evidencias que confirman la utilización de los servicios y recursos de las ONG’s en función de obtener apoyos políticos para los respectivos partidos: la “geografía electoral” de las elecciones nacionales en 1985 y de las municipales en 1987 nos muestran la decisiva influencia de las ONG’s en los resultados electorales de los partidos de izquierda, que tienen así un instrumento para competir con los menguados servicios estatales, distribuidos también mediante redes clientelares.

Por otra parte, la implantación del sindicato, en la medida en que involucra tan sólo una parte de las familias dentro de cada *ayllu* mínimo y sólo a algunos *ayllus mínimos* de cada *ayllu* mayor, se convierte en una forma paralela y competitiva de organización que ha ido erosionando la función reguladora de las autoridades étnicas en materia de distribución de recursos y solución de conflictos. De otro lado, se han acentuado las tensiones entre la generación mayor y la generación más joven, que ha visto en las instituciones un medio de escapar a los controles sociales colectivos y buscar alternativas de subsistencia individualista —entre ellas la migración— con efectos directos sobre el potencial productivo de las comunidades.

El modelo sindical que funciona en la región presupone la existencia de individuos desligados de todo vínculo corporativo o de parentesco. Al ser una forma impuesta, los criterios de elección y representatividad no quedan claros y no existen formas de control social de los comunarios sobre los dirigentes. La articulación entre sindicato y autoridades étnicas que se dio en otras regiones, se ha visto así bloqueada en el Norte de Potosí, porque la implantación del sindicato no fue parte de una dinámica generada en el interior de las comunidades. Todo ello promueve la corrupción, la desconfianza mutua y la división, puesto que el aparato sindical es el encargado de la distribución de alimentos y de insumos y éstos no alcanzan a todas las familias, sino tan sólo a aquellas inscritas en los programas de asistencia y afiliadas al modelo sindical. En la medida en que en la región operan varias instituciones simultáneamente —y el sindicato no es para todas ellas la condición de su “ayuda”— se ha generado un intenso faccionalismo interno en los *ayllus*, entre ranchos y entre grupos de familias afiliados a una u otra opción asistencial, configurando una profunda crisis organizativa, cuyas implicaciones para la supervivencia misma del modelo comunal de organización son difíciles de prever.

A esta crisis organizativa se suma otra, de carácter ideológico, que ha logrado sacudir las estructuras mentales colectivas al punto de provocar la pérdida de la autoconfianza y el autorespeto, sobre todo en la generación más joven; situación provocada por una serie de acciones civilizatorias de parte de las instituciones y de los sectores mestizos de los pueblos, orientadas a que los comunarios internalicen una visión denigratoria de su propia cultura y sus costumbres ancestrales. La despersonalización cultural y la crisis moral resultantes han terminado convirtiendo a los jóvenes sindicalistas en punta de lanza del proyecto nacional-estatal criollo y en portadores inconscientes de una cultura dominante que se asienta en la negación de la “otredad” cultural andina e incluso en la negación de su condición humana: por su proximidad a la naturaleza, por sus prácticas religiosas “idolátricas” y por toda una serie de rasgos físicos y culturales, los indios son presionados a abandonar sus marcos de referencia moral y psicosocial, para lograr un mínimo de respeto y trato igualitarios.

Todos estos factores han incidido directamente en el debilitamiento de los sistemas comunales de tenencia de la tierra, rotación de cultivos y formas

de autoridad y representación, que revelan una penetración desmovilizadora de la racionalidad estatal dominante hacia la territorialidad y la organización social interna de los *ayllus*. Sin embargo, esto no implica que se haya promovido formas alternativas de organización y comportamiento políticos. La crisis proviene de un paradójico “empate” de racionalidades, por el cual, ni las formas de democracia de *ayllu* han sido abatidas totalmente para dar curso a los comportamientos políticos liberales e individualistas basados en la imagen del “ciudadano”, ni los comunarios disfrutaban, por lo tanto, de un status diferente al de colonizados y marginalizados —por ser indios— de los beneficios de la sociedad democrática. A este resultado han contribuido los hábitos y prácticas inconscientes de muchísimos agentes del desarrollo, quienes a pesar de sus buenas intenciones, revelan una gran incapacidad para entender cómo funcionan la sociedad y la economía del *ayllu*, sus formas peculiares del autogobierno y su sistema democrático *sui-generis*, que se distinguen radicalmente de la democracia liberal impuesta en las sucesivas etapas de su historia.

Ahora bien, los *ayllus* no han sufrido pasivamente estas nuevas agresiones de la sociedad criollo-mestiza dominante; han desarrollado diversas formas de resistencia y de autodefensa, que van desde la aceptación selectiva y condicionada de los sindicatos para negociar a través de ellos el acceso a los recursos productivos y reproductivos distribuidos por las instituciones privadas y el Estado, hasta una abierta hostilidad, que se manifiesta en múltiples testimonios y actitudes desafiantes. Para cerrar esta reflexión, vamos a analizar una de estas manifestaciones de resistencia, que resulta particularmente reveladora de las contradicciones diacrónicas no resueltas por la implantación del modelo sindical liberal en esta fase contemporánea de la historia norpotosina.

Comencemos por un somero recuento de los hechos²⁰. A principios de 1983, los efectos de la sequía se estaban haciendo sentir en todo su rigor. Las instituciones estaban dando inicio al masivo plan de asistencia alimentaria por vía de las estructuras sindicales impuestas. En este contexto de crisis, se

20 Los datos que sirven de base a esta descripción han sido tomados de un trabajo de Federico Aguiló, jesuita que a la sazón trabajaba en ACLO-Sucre (Aguiló, 1983). Además de este estudio, tuvimos oportunidad de obtener versiones de primera mano en el trabajo de campo realizado en 1986, y comunicaciones personales complementarias de Carmen Ávila.

revitalizó en todo el Norte de Potosí, un antiguo mito anticolonial, basado en la figura del *lik'ichiri* o *kbarisiri* ²¹, un personaje que —en la versión original del mito— aparecía vestido como sacerdote, portando una campanilla y una linterna, con las cuales hipnotizaba a sus víctimas y las inducía a un profundo sueño, para extraerles con un cuchillo la grasa (*lik'i*), que en la cultura andina es considerada un fluido tan vital como la sangre. En toda la zona andina, existen parajes o lugares por donde estos personajes transitan en las noches, sobre todo durante ciertas épocas del año. Sus víctimas son individuos jóvenes y fuertes, que se debilitan progresivamente por la pérdida de grasa, hasta que sobreviene la muerte. El *lik'ichiri* no es gente, aunque adopta la apariencia humana para engañar a sus víctimas.

Según el estudio de Aguiló, la revitalización del mito en el Norte de Potosí en 1983, implica algunas modificaciones en los contenidos y mensajes del mito tradicional. Los *lik'ichiris* ya no aparecen vestidos de curas, ni portan linterna y campanilla; asumen la apariencia de “gringos” —extranjeros o criollos—: ingenieros, médicos o agrónomos que trabajan en las ONG'S de la región (particularmente el IPTK de Ocurí y ACLO de Chuquisaca) o son visitantes de las entidades europeas que las financian. Sus métodos asimismo son más modernos: ya no extraen la grasa con cuchillos, sino con “máquinas” especiales, que pueden operar a distancia. Circulan por la región en jeeps y tienen laboratorios e instalaciones modernas, en las cuales transforman la grasa en pomadas comerciales (vaselina, etc). Las víctimas amenazadas ya no son individuos que por descuido caen bajo su influjo, sino comunidades enteras. El IPTK, una de las ONG's más involucradas en el problema, fue acusada de “criar” *lik'ichiris* en sus instalaciones, y procesar la grasa en los laboratorios de su hospital para enviarla al extranjero. La alarma creada en la región, la velocidad con que el rumor se extendió y el alcance de la movilización que suscitó nos permiten hablar de un auténtico movimiento social de resistencia frente a la labor de las instituciones no gubernamentales y a la imposición de modelos organizativos ajenos a los *ayllus*. Entre enero y marzo de 1983, las acciones defensivas de las comunidades fueron intensas, y en ocasiones violentas. Las denuncias por radio y las redes de comunicación informal de las comunidades contribuyeron a difundir el movimiento mítico por todo el

21 Del aymara, lit., “el que saca la grasa”, o “el que corta”.

sur del país, afectando los departamentos de Chuquisaca, Potosí, y algunas zonas de Cochabamba y Oruro. Los jeeps con personal de las ONG's eran frecuentemente detenidos, los caminos bloqueados con piedras y sus ocupantes amedrentados con dinamitazos. En la granja experimental del IPTK en Peaña, se produjo un ataque masivo de comunarios, quienes amenazaron con incendiar las instalaciones del instituto y expulsar a los *lik'ichiri*. En la región de Taqupampa, zona de influencia de ACLO, un pseudo-dirigente sindical de la región fue también acusado de ser *lik'ichiri*. El IPTK se vio obligado a suspender sus operaciones por varias semanas, y el trabajo institucional en general fue obstaculizado, a pesar de la labor humanitaria de distribución de alimentos y alivio de la hambruna que se estaba realizando.

La revitalización del mito del *lik'ichiri* nos permite reflexionar sobre los problemas que trajeron consigo las nuevas formas de agresión sobre los *ayllus*, en manos de instituciones no gubernamentales que tuvieron como eje el intento de imponerles el modelo sindical de organización. Estas acciones, en efecto, son la continuación de una larga serie de esfuerzos civilizatorios de la sociedad criollo-mestiza dominante, sobre el mundo “bárbaro” e ingobernable de los *ayllus* cuyas prácticas religiosas, modos de organización y funcionamiento interno, son considerados como un resabio arcaico que limita la acción del progreso y del desarrollo económico racional, personificados en el mercado capitalista y en la noción liberal del individuo o ciudadano. Frente a la degradación clientelista implícita de la práctica de las instituciones, que propone a los comunarios un sometimiento pactado, surge entonces esta apocalíptica defensa de la sociedad de los *ayllus*: considerar al otro, al extraño, como “no-gente” (*lik'ichiri*), al igual que siglos atrás, en momentos de aguda crisis, lo hicieron los rebeldes andinos anticoloniales contra la dominación española. En efecto, según un sugerente estudio de Szeminski, tanto en la rebelión de Tupaq Amaru en el Cusco como en la de los hermanos Katari en Chayanta, era evidente la existencia de esta dinámica de la exclusión mutua: “entre las masas rebeldes palpataba la convicción de que los españoles no eran gente”, pero también los españoles “consideraban., que los indígenas —no los insurrectos sino en general los indígenas—, no eran gente” (Szeminski, 1983: 196). Tal el sustrato colonial profundo del movimiento de revitalización mítica vivido en el Norte de Potosí. La percepción de las instituciones criollo-

mestizas como espacio de la in-humanidad no ha sido sino el reflejo especular de la amenaza multiseccular que se cierne sobre los *ayllus*: la de ser excluidos de la sociedad, confinados al mundo oscuro y amorfo de la naturaleza, amenaza implícita de toda la labor civilizadora de la sociedad dominante, que considera a los indios como sub-humanos en tanto no abandonen sus referentes mentales, sus prácticas culturales y religiosas y sus modos propios de organización y convivencia.

En un contexto de crisis y desesperación provocadas por la sequía, la movilización defensiva de los *ayllus* en contra de las ONG's asumió la forma apocalíptica de la revitalización mítica. Las circunstancias detonantes han pasado, y la agitación se ha calmado. Sin embargo, subsiste el problema latente de una incompatibilidad entre las propuestas institucionales y sindicales, y el universo mental y organizativo de los *ayllus*: la brecha cultural existente desde hace siglos no parece haber encontrado en esa nueva fase de modernización una solución armoniosa y viable. Antes por el contrario, cada paso modernizador parece generar en los pobladores de los *ayllus* mecanismos de defensa que los retraen al sustrato más profundo de la memoria colectiva —donde aún sangran las heridas más antiguas—, memoria que es catalizada por la continuada obra desestructuradora de sus modernos herederos.

A MODO DE CONCLUSIÓN:

EL CARÁCTER COLONIAL DE LA IDEA DE CIUDADANÍA

Hemos revisado escuetamente en este trabajo, el movimiento secular de la historia social nor-potosina, mostrando la existencia de una constante histórica de larga duración, que las sucesivas fases de reforma y modernización propuestas por la sociedad criollo-mestiza dominante no han hecho sino reproducir. Los rasgos coloniales primigenios del choque entre dos culturas y dos modos de ver el mundo en permanente enfrentamiento mutuo se han vuelto a poner en tensión, desde las movilizaciones en rechazo a la reforma tributaria de fines del siglo XIX, pasando por la Revolución y Reforma Agraria de 1953, hasta el proceso más contemporáneo de modernización organizativa que ha intentado ampliar la racionalidad occidental a través de la forma de representación sindical y el ejercicio del voto universal.

En este trayecto, los mecanismos de exclusión de la sociedad indígena han variado. En tiempos coloniales, la negación de la condición humana de los colonizados tuvo como sustento las ideas tomistas en torno al alma y la razón: la cristianización fue, por ello, el camino para la “hominización” del indio y su reconocimiento como ser racional. En el período republicano, esta racionalización religiosa fue sustituida por las ideas social-darwinistas en boga, según las cuales los indios estaban rezagados en la escala de la evolución humana y debían someterse o perecer, por adaptación selectiva, cediendo el paso a la más evolucionada y apta raza blanca. Tal es el sustrato ideológico de las reformas liberales de la década de 1870, y la base de la “doble moral” criolla, que reconocía la ciudadanía formal del indio, pero no lo consideraba aún suficientemente humano como para departir en igualdad de condiciones con la minoría criolla, y por ello proponía la “civilización por el garrote”: arrebatarle sus tierras y convertirlo en siervo de las haciendas.

La Revolución de 1952 y la Reforma Agraria de 1953 aplicaron el programa liberal que quedó inconcluso o irresuelto desde fines del siglo XIX. En lugar de expropiar al campesinado indígena, los nacionalistas revolucionarios confiscaron las haciendas y las distribuyeron entre los colonos. Pero negaron, al igual que en 1874, el derecho a la existencia de los *ayllus* y comunidades imponiendo un rumbo parcelario y mercantil al proceso redistributivo. Tanto en lo político como en lo económico, la Revolución dio así curso al largamente debatido ideal liberal de la ciudadanía del indio, basado en la privatización de las tierras comunales, el aprendizaje forzado del castellano y la desaparición de todo vestigio de identidad étnica. En la medida en que estos procesos quedaron en gran parte inconclusos, fue el clientelismo la estructura de mediación encargada de brindar la pátina de modernización al nuevo sistema político, a tiempo de reproducir tenaces patrones estructurales heredados del pasado colonial. La ciudadanía —esta vez mucho más real que formal— se asentó de esta manera en la misma lógica de exclusión que la cristianización impuesta por los primitivos colonizadores: para ser reconocidos como seres racionales y dignos de disfrutar de la condición humana, los indios tenían que negarse a sí mismos y aprender los modos de ser y de pensar de la minoría dominante. De otro modo, el reconocimiento se trocaría en marginación y exclusión.

La ampliación contemporánea de la organización sindical obedece a idénticos principios y razonamientos, y está asentada en un proceso similar de cooptación clientelar, aunque esta vez aderezado con la retórica revolucionaria de la “educación popular” y la “concientización”. La tensión resultante, luego de más de un siglo de intentos de imposición del ideal ciudadano, ha vuelto a poner sobre el tapete la antiquísima percepción colectiva por la que ambos polos en conflicto se niegan mutuamente la condición de seres humanos.

Los problemas teóricos y prácticos que estos hechos implican para los procesos de democratización rural contemporánea, no pueden ser soslayados. Parece que la democracia liberal, tal como es formulada y practicada institucionalmente en un país como Bolivia, está condenada a reproducir para los indios una experiencia de exclusión multisecular. En una breve síntesis, plantaremos las tensiones que quedan irresueltas hasta el presente en este largo trayecto.

En primer lugar, existe una tensión latente entre las formas de democracia directa ejercidas por los *ayllus* y la democracia representativa implicada tanto en el modelo sindical como en la democracia parlamentaria y municipal reactualizadas en años recientes. La territorialidad de los *ayllus* es negada como espacio jurisdiccional de ejercicio de la representación municipal y política, quedando ésta reducida al espacio de los pueblos mestizos, o bien al sistema electoral de listas únicas, que centraliza la selección de “representantes” al espacio urbano y criollo-mestizo de las cúpulas partidarias, desconociendo las autónomas y diversas realidades locales.

De otra parte, el sindicalismo carece, en regiones como el Norte de Potosí, de la función que se ha dado históricamente en el altiplano, de conjugar el modelo sindical con las formas de autoridad étnica pre-existentes. Por el contrario, el ideal ciudadano se plantea como un mecanismo de integración y homogenización cultural, que despoja al campesinado indígena de su condición de sujeto y lo somete coactivamente al influjo de las redes y transacciones clientelares ejercidas por la sociedad dominante desde el Estado, los partidos políticos y —más recientemente— las instituciones no gubernamentales. La negación de la diversidad organizativa y cultural de la sociedad se traduce así en la imposición de un único modelo de comportamiento político. Las prácticas que no entran en este modelo o lo cuestionan son entonces conde-

nadas a la marginalidad y a la clandestinidad, bajo el mismo mecanismo de exclusión que caracterizó a la relación colonial primigenia entre españoles e indios: la de negar la humanidad de los colonizados en tanto no “aprendan” a comportarse como lo dicta la sociedad dominante y nieguen con ello su propia especificidad organizativa y cultural.

La tensión entre el modelo comunario y el modelo liberal ciudadano encarnado en partidos y sindicatos, tiene también su correlato en la esfera económica y en los modos de producción. En efecto, el modelo ciudadano es la expresión política del propietario mercantil, en tanto que la “economía étnica” se orienta a la reproducción social y económica de la colectividad, incluso a través de formas *sui-generis* de mercantilismo agrario. Ahora bien, toda la ideología del desarrollo implícita en las prácticas estatales e institucionales —aunque está explícitamente formulada en términos de mejorar las condiciones de pobreza rural— en los hechos, está pensada en función de ampliar la capacidad de abastecimiento y de subvención campesina al consumo urbano, por la vía del mercado. Desde las reformas liberales del siglo XIX, hasta la Reforma Agraria de 1953 y los proyectos de desarrollo no gubernamentales, este proyecto mercantil ha venido erosionando la capacidad productiva de los *ayllus* y acentuando aquellos males que dice combatir. A este resultado ha contribuido el hecho de que las comunidades y *ayllus* no gozan de ningún tipo de status legal reconocido, ni son sujetos de crédito, ni son consideradas como unidades básicas para la acción institucional: todas las acciones estatales e institucionales se dirigen hacia las familias, hacia las parcelas, y hacia la gestión económica individual —así estén formuladas en términos de “fomento a la producción cooperativa”—, con lo cual el proceso de individuación y mestizaje implicado en la propuesta ciudadana tiene su más eficaz palanca de realización.

Finalmente, la noción de derechos civiles asociada teóricamente a la igualdad ciudadana es también, paradójicamente, transformada en un reconocimiento condicionado de la sociedad dominante a los derechos del campesinado indígena: la amenaza latente de la exclusión cruza esta falaz libertad con la incapacidad de reconocimiento al ejercicio del derecho a la diferencia cultural y social de la sociedad indígena. Ningún derecho humano será plenamente reconocido mientras subsista la negación del derecho de los indios a la

autonomía en las decisiones de continuar o transformar, por sí mismos, sus formas de organización y convivencia social y sus concepciones del mundo.

Todo esto nos obliga a reconsiderar la base ideológica en la que están sustentadas nuestras instituciones democráticas. Si el ideal de igualdad va a continuar basándose en el modelo occidental del ciudadano: moderno, “racional”, propietario, capaz de efectuar transacciones en el mercado y de ingresar en la lógica fetichista de la mercancía, entonces ha de continuar, asimismo, prolongando y reproduciendo este proceso de exclusión que en última instancia, conforma la matriz del hecho colonial.

Por lo tanto, una reforma auténticamente democrática, tendrá que implicar necesariamente alguna forma de articulación entre democracia directa y representativa. gestada por iniciativa de los propios interesados²².

En el centro de esta problemática reside también la necesidad de gestar formas prácticas democráticas basadas en el reconocimiento del derecho a la diferencia como derecho humano fundamental. Por lo tanto, se trata de concebir la ciudadanía de un modo diferente y específico, desde nuestra realidad pluricultural. Esto implicará un cúmulo de reformas organizativas, institucionales, en incluso cambios profundos de mentalidad que no sólo garantizarán la ampliación y consolidación de la democracia en las áreas rurales sino también el cumplimiento de una condición imprescindible para que el fenómeno democrático se desarrolle efectivamente: la descolonización radical de las estructuras sociales y políticas sobre las que se ha moldeado históricamente nuestra convivencia social.

22 Sin duda, existen tendencias en este sentido, que no han logrado aún desarrollarse plenamente. En varios *ayllus* de Bustillos y Chayanta, se están dando procesos de coordinación y distribución de funciones entre autoridades étnicas y sindicatos, que podrían florecer en una alternativa. De otro lado, en las instancias superiores de la organización sindical, como la CSUTCB, existe una creciente conciencia de la necesidad de llevar a la práctica su postulado de “unidad en la diversidad”, gestando instancias que institucionalicen la diversidad de formas organizativas vigentes entre el campesinado indígena.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiló, Federico. “El lik'ichiri”, ponencia presentada al III Encuentro de Estudios Bolivianos, Cochabamba, 5-7 septiembre de 1990.
- Albó, Xavier. “De MNRistas a kataristas a Katari”, en Steve Stern (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1990.
- Bloch, Ernst. “Efectos políticos del desarrollo desigual”, en Lenk, K. (comp.), *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- CSUTCB, “Tesis política aprobado en el Segundo Congreso de Unidad Campesina, 26 de junio a 1ro de julio”, reproducido por Rivera, Silvia, 1984.
- Escóbar, Filemón. *Testimonio de un militante obrero*, HISBOL, La Paz, 1984.
- Godoy, Ricardo A. “From Peasant to Miner and Back Again: Small Scale Mining in the Jukumani Ayllu, Northern Potosí, Bolivia”, disertación doctoral, Columbia University, New York, 1983.
- Harris, Olivia. “El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi”, *Avances* N° 1, 1978.
- “Labour and Produce in an Ethnic Economy”, en Lehman, D. (ed.), *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- “Ecological Duality and the Role of the Center: Northern Potosí”, Masuda, Shimada and Morris (ed.), *Andean Ecology and Civilization*, University of Tokyo, Tokyo, 1985.
- Harris, Olivia y Xavier Albó. *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el norte de Potosí en 1974* CIPCA, La Paz, 1986.
- Hurtado, Javier. *El katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986.
- Langer, E. D. “El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX”, *Historia y Cultura* No. 14, 1988.
- Larson, Brooke. “Dimensiones históricas de la dinámica económica del campesinado contemporáneo en la región de Cochabamba”, *Explotación agraria y resistencia campesina*, CERES, 1982.
- Lehm, Zulema. “La lucha comunaria en torno a la contribución territorial y la prestación de servicios gratuitos durante el gobierno republicano: interrogantes en torno al ‘pacto de reciprocidad’ entre el estado y los ayllus andinos”, manuscrito inédito, s.f.
- López Vigil, José Ignacio. *Radio Pío XII: Una mina de coraje*, ALER-Pío XII, Quito, 1985.
- Malloy, J. y E. Gamarra. *Revolution and Reaction: Bolivia, 1964-1985*, Transaction Books, New Brunswick, 1988.
- Mendoza, Jaime. *El macizo boliviano*, Ministerio de Educación, La Paz, 1957.

- Mitre, A. *Los patriarcas de la plata. Estructura socioeconómica de la minería boliviana en el siglo XIX*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1981.
- Moore, Barrington. “*Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*”, Barcelona: Península, 1976.
- Murra, John V. “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima, 1975.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.
- Pearse, Andrew. *The Latin American peasant*, Frank Cass, Londres, 1975.
- Platt, Tristan. “Symmetries en miroir: le concept de yanantin chez le Macha de Bolivie”, *Annales, ESC* 33, París, 1978.
- . *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1982.
- . “El rol del ayllu andino en la reproducción del régimen mercantil simple en el norte de Potosí (Bolivia)”, en Briggs et. al., *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Mosca Azul e Institut Universitaire D’Etudes du Développement, Geneva, 1986.
- República de Bolivia. *Decreto-ley 03464. Reforma agraria en Bolivia*, Editorial del Estado, La Paz, 1953.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “La expansión del latifundio en el altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional”, en *Avances* 2, La Paz, 1978.
- . “*Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*”, HISBOL y CSUTSB, 1984.
- . “El movimiento sindical campesino de la coyuntura democrática”, en Roberto Laserna (comp.), *Crisis, democracia y conflicto social. La acción colectiva en Bolivia: 1982-1985*, CERES, La Paz, 1985.
- . “Pedimos la revisión de límites: un episodio de incomunicación de castas en 1918-1921”, ponencia presentada al Simposio sobre Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, Social Science Research Council, Quito, julio de 1986.
- Rivera, Silvia y equipo THOA. *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, La Paz, Aruwiyiri, 1992.
- Szeminski, Jan. *La utopía tupamarista*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1983.
- Taller de Historia Oral Andina (THOA). *El indio Santos Marka T’ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*, THOA, La Paz, 1988.
- . “Santos Marka T’ula y la red de caciques-apoderados defensores del proyecto ayllu-comunidad”, Manuscrito inédito.
- Thompson, E.P., “Patrician Society, Plebeian Culture”, *Journal of Social History*, Vol. 7, 1973.
- Weber, Max. *Estado y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

MUJERES Y ESTRUCTURAS DE PODER EN LOS ANDES: De la etnohistoria a la política

En este artículo, quiero arriesgarme a compartir un esbozo interpretativo de ciertos aspectos básicos del sistema de género vigente en las sociedades andinas, que emanan de la articulación y simultaneidad entre diversos horizontes históricos, desde el remoto pasado prehispánico a las primeras reformas liberales republicanas. Este será un modo de responder a algunas preguntas que forman parte de una suerte de diálogo interno, en el contexto de los encuentros/desencuentros entre indianistas y feministas. Mi postura personal me ha colocado, en cierto modo, al costado de toda la problemática planteada por el feminismo desde la década de 1960. Y digo al costado, no porque no me sienta interpelada por las ideas y esperanzas feministas, sino porque siempre he vivido la identidad femenina desde el interior histórico y político del colonialismo interno, donde la mujeridad se construye también colonizada, en los variopintos estratos de la cadena *q'ara-misti-chola/o-india/o*; heterogeneidad que en el lenguaje público se esconde tras la apariencia homogénea de la ciudadanía. Es a partir de mi propia colocación en el eslabón femenino-misti de esta cadena, que he construido mi perspectiva teórica, mi práctica política, en fin, mi visión del “artificio humano” (Arendt) llamado cultura, sobre uno de cuyos mecanismos centrales —el sistema de relaciones y representaciones de género— voy a escribir aquí.

Tengo entendido que el debate feminista pasado por varias etapas: desde un igualitarismo radical hasta una suerte de mística de la diferencia (Di Leo 1982:21). De acuerdo a esta última postura, las diferencias de género, que antes eran valoradas negativamente porque constituían el armazón legitimador de la cultura patriarcal, del determinismo biológico y de la jerarquía entre los sexos, hoy han comenzado a valorarse positivamente, reinstalando cierta

irreductibilidad y bi-polaridad en las prácticas y representaciones de género. Al respecto creo en mi aproximación a las complejas y mediadas relaciones de género en las sociedades andinas prehispanicas me pone en guardia frente a cierto idealismo que pudieran abrigar las nuevas corrientes del feminismo en torno a la igualdad y equilibrio de género en las sociedades indígenas. Equilibrio lo hubo, pero fue un equilibrio inestable, móvil, contencioso. Mi intención es mostrar cuáles fueron los marcos estructurales en los que se desarrolló esta pelea, que yo entiendo como una auténtica apuesta femenina en/por el poder, pero también un ejercicio permanente de transformación y subversión del poder. El reconocimiento de la otredad indígena-andina, en este sentido, requiere de una suerte de descentramiento epistemológico que nos permitirá comprender mejor cómo es que esta apuesta femenina se convirtió, finalmente, en parte solidaria de la resistencia anticolonial y de las reivindicaciones étnicas aymaras —y populares en general— de 1492 a nuestros días, tema con el cual cerraré mi presentación.

Debo aclarar, sin embargo que, del mismo modo como intento mirar a la sociedad boliviana con ojos descolonizados, voy a intentar mirar el pasado con ojos del presente, o mejor aún, del futuro. Mi intención es la de rescatar enseñanzas y utopías de las luchas indígenas para el diseño de una utopía más amplia y compartida, en la que quizás, las mujeres de este continente, en toda nuestra diversidad cultural, podamos encontrar espejos interiores que nos permitan mirarnos en nuestras múltiples dimensiones y construir así la trinchera donde todas/os —mujeres, indios, clases subalternas— podamos dejar por fin de ser extranjeras/os en nuestra propia tierra.

PARENTESCO Y RELACIONES DE GÉNERO EN LA SOCIEDAD ANDINA PRE-HISPÁNICA

En tiempos prehispanicos y en la temprana Colonia, el panorama cultural y político de los Andes mostraba un abigarrado mosaico de diversas etnias, lenguas y unidades de pertenencia. En este panorama, como lo ha mostrado Therése Bouysse, la lengua aymara figuraba, junto con el qhichwa y el pukina tan sólo como lengua franca de una multiplicidad de ayllus, markas y federaciones étnicas duales, que se extendían a lo largo de un eje acuático

a través de los lagos Tititaca y Poopó; y que seguramente no se percibían a sí mismas como parte de un mismo “pueblo”, ni mucho menos de una “nación” en el sentido moderno del término. Sin duda, la experiencia colonial produjo una homogeneización forzada de estas unidades de pertenencia étnica —que no eran sino redes extendidas de parentela bilateral y ritual—, en la medida en que degradó una diversidad de grupos diferenciados, al anonimato colectivo expresado en la condición de indio, es decir, de colonizado (Bouysse-Cassagne 1987).

Una primera entrada a la temática femenina, en este contexto, es la de indagar cómo es que fue posible la coexistencia de diversas identidades en el seno de una misma unidad territorial y política, que en la etapa Inka llegó a tener dimensiones estatales. Aunque la escasez de fuentes no nos permite un adecuado acercamiento a la especificidad étnica pre-Inka, tenemos la suerte de contar con un análisis del parentesco Inka que plantea la existencia de modelos estructurales válidos para un conjunto de sociedades andinas. En muchos sentidos, estos marcos estructurales continúan organizando las relaciones de género en la sociedad andina actual, al menos según la conozco etnográfica y vivencialmente desde el mundo aymara del departamento de La Paz.

Un primer rasgo del sistema de parentesco indígena prehispánico es la orientación bi-lateral y bi-lineal de filiación, con una línea de descendientes masculina y otra femenina, las cuales parten de una pareja de ancestros fundadores. El poder, el gobierno y toda una serie de derechos (dependiendo del lugar de la familia en la estratificación social) eran transmitidos de padre a hijo y de madre a hija. Esa bilateralidad se revelaba también en la existencia de los términos de referencia mutuamente recíprocos para designar a la parentela afín. Así, la palabra *qaqa* (qhichwa=tío) o *lari* (aymara=extraño, gente ‘salvaje’ de las alturas) definía, al mismo tiempo, al hermano de la madre (HNO.M.), al hermano de la esposa (HNO.ESA) y al padre de la esposa (P.ESA.), del mismo modo como la palabra *ipa* (qhichwa o aymara, tía) definía a la hermana del esposo (HNA. ESO.) y a la hermana del padre (HNA. P.), pero no a la madre del esposo (M. ESO.). Esta asimetría, más el hecho de que el término *qaqa* no implicaba la existencia de una regla prescriptiva de matrimonio con la hija del hermano de la madre (HJA. HNO. M.), llevó a Zuidema a descubrir que, en realidad, los términos de referencia definían dos perspectivas egocentra-

das distintas sobre la parentela afín: la perspectiva masculina y la perspectiva femenina que se expresaban estructuralmente en las nociones de *ayllu* (en aymara *jatha*) y *panaka*, nociones organizativas fundamentales, no sólo para la sociedad Inka, sino para la sociedad andina prehispánica en general.

El paralelismo de ambas estructuras de parentesco, aplicables al mismo grupo de descendencia, pero desde dos perspectivas distintas e independientes (masculina y femenina) permitió estructurar una forma de relación y coexistencia entre los sexos que, desde todo punto de vista, nos podría parecer igualitaria. Al decir de nuestro autor: “aquí, como en otras partes de Sudamérica, vemos que los hombres y las mujeres de un grupo eran vistos como dos sociedades diferentes. Cada una con su propia organización y reglas de transmisión a través del tiempo (...). Ciertos derechos y deberes religiosos eran heredados de hombre a hombre y de mujer a mujer, y (...) este tipo de transmisión era presentado como si fuera paralela en sentido genealógico” (Zuidema 1989, 74)¹.

No obstante, además de la asimetría notada líneas arriba, había otras asimetrías en la sociedad indígena; por ejemplo, el hecho de que tanto *ayllu* como *panaka* tuvieran como referencia común a un mismo ancestro masculino en la cuarta generación. Aunque se podría decir que este ancestro masculino era en realidad una pareja, no hay que perder de vista el hecho de que la mujer compartía el ápice de ambas estructuras de parentesco, sólo en tanto esposa del fundador del linaje, y no por cuenta propia. Para decirlo en forma más simple: no es que yo tuviera una parentela femenina y una sociedad femenina separadas (o sea mi *panaka*), sino que, al casarme, yo fundaba la *panaka* del *ayllu* de mi esposo, asentada sobre lazos de afinidad y sororidad, más que de descendencia.

1 El trabajo del antropólogo holandés R. Tom Zuidema, compilado en 1989 por Manuel Burga, me ha servido como marco para el análisis que realizo a continuación. Cabe aclarar que, como en otros idiomas andinos, el aymara distingue según contexto de habla y objetos de enunciación dependiendo de si el sujeto hablante es femenino o masculino. Etimológicamente, también puede confirmarse esta complementariedad, puesto que *ayllu* proviene del aymara *allu* (pene), y *panaka* incorpora el concepto qhichwa de *pana* (hermana), cuando lo dice un varón. Una expresión de esa suerte de cogobierno femenino, en la sociedad aymara, podemos hallarla en la palabra *jaji* (aymara=persona), que quiere decir pareja o persona social, ya que el término aymara *jaqichaña* significa la unión conyugal. Sólo si es *jaji*, la persona aymara puede acceder a los niveles de poder y autoridad étnicos.

En lugar de igualitarismo, se podría hablar aquí de complementariedad, puesto que ambas estructuras, en su funcionamiento, definían al mismo tiempo las reglas matrimoniales endogámicas de todo el conjunto social y las fronteras del mismo (es decir, las reglas de exogamia). Esto quiere decir que, dentro de las fronteras del grupo étnico, la *panaka* representaba el espacio de poder y autonomía legítimos y socialmente reconocidos a las mujeres. Un sistema así resultaba balanceado en una suerte de “equilibrio inestable”, bloqueando permanentemente la formación de linajes corporados patricentros (base de las sociedades agrarias patriarcales) y evitando que la residencia patrilocal (cuando la hubiere) se tornase en un modo de subordinación femenina a la parentela masculina (por intermedio de la M.ESO.). Por así decirlo, las mujeres se aliaban con su parentela afín femenina, en el interior del *ayllu* bilateral de su esposo, y desde allí co-gobernaban en los distintos niveles de la organización social andina.

Podríamos apreciar mejor la importancia de este sistema de parentesco en la configuración de relaciones de género a nivel de toda la sociedad indígena prehispánica, si comparamos lo que acabo de describir, con la sociedad moderna occidental, donde una de las premisas de la situación femenina es la dicotomía entre su poder doméstico y familiar (el poder “chico” de la casa y la familia) y la falta absoluta de poder en el espacio “grande” de la sociedad nacional y el Estado.

En la sociedad andina prehispánica, las reglas de parentesco que regulaban el poder doméstico y familiar eran, al mismo tiempo, las que configuraban las condiciones del poder político y de la relación interétnica. Así por ejemplo, la ya mencionada asimetría entre la *panaka* y el *ayllu* era compensada, a nivel estatal, por el hecho de que la principal esposa del Inka era su hermana de padre y madre, que a la vez formaba parte de su misma *panaka* y fundaba una diferente. Esta norma matrimonial no impedía que la relación entre el estado Inka y los pueblos y etnias incorporados al Tawantinsuyu fuese normada también por la ideología y las prácticas del parentesco, puesto que en la persona del Inka se combinaba la endogamia extrema (prohibida a los demás seres humanos) con la exogamia extrema (prohibida también a los miembros de mitades opuestas, y fuera de las fronteras étnicas), o sea el matrimonio con hijas o hermanas de los jefes de las etnias conquistadas. Una cita y un dibujo

de Waman Puma (Guamán Poma de Ayala) pueden ilustrar esta doble dimensión del poder étnico del Inka en tanto seducción y conquista, y el complejo juego de intercambios simbólicos que implicaba:



Wayna Qhapaq Inka va a la conquista de los Kayampi, Wanka Willka, Kañari, Sikchu, Chachapoya, Kitu, Latakunqa. Llegan los indios Andamarca y Sura, Lukana, Parinaqucha a la guerra y batalla, de prisa lo llevan. Batalla del Inka. Cómo sale el Inka a pasear con sus lacayos y morriones y estandartes, trompetas y flautas y danzas y taki y lleva indios ch'unchus desnudos por gala y señorear. Y sale en sus andas qhispi rampa (andas con piedras preciosas) con su quya (señora); asimismo sale a pelear... Cómo se enamoraba el Inka más de las señoras principales de los Qulla Suyus y Qanchis, Pakaxi. Por esa vía volvía muy mucho por ellas y no favorecía a los Chinchay Suyus; volvía señora Quya con celos (*Poma de Ayala 1988: 333; el texto proviene de las pp. 333-334 del original, ortografía corregida*).

Esta articulación entre la seducción y la guerra a través del sistema de parentesco expresaba cabalmente la complementariedad solidaria de funciones entre hombres y mujeres en el diseño de los mecanismos del poder político y el arte del buen gobierno, sin excluir una representación equilibrada y el respeto a los espacios de poder de cada quien. Diferencia que implica jerarquía, balanceada a través de intercambios simbólicos que efectivamente integraban a las capas gobernantes de las etnias conquistadas en la estructura del poder simbólico y político del Estado Inka, pero también obligaban a la Quya a compartir al Inka con una pléyade de mujeres. Asimismo, mientras la especialización masculina en las artes de la guerra suponía la consolidación y ensanchamiento de las fronteras estatales, la especialización femenina en las artes rituales y textiles suponía una defensa desde adentro —y por lo tanto una capacidad de socialización hacia fuera— del mismo grupo de pertenencia étnico o estatal. En forma análoga, las funciones de los grupos de referencia dentro del sistema de parentesco: la parentela afín femenina y la parentela sanguínea masculina, eran claramente diferenciadas. Mientras que esta última definía las fronteras étnicas, la primera configuraba un sistema de alianzas interétnicas a través de las cuales se producía la endoculturación del extranjero, es decir, la incorporación de nuevos grupos de referencia al universo comunal o estatal, a través de la pedagogía cultural de las mujeres. Por otra parte, una vez incorporada a una unidad étnica mayor, la línea de descendencia matrilineal se convertía en una estructura dadora de cónyuges al grupo primario, y por lo tanto, en un nuevo espacio de circulación del poder.

Creo que ahora puede resultar más claro cómo el término *lari*, con su doble significado de tío y a la vez de extraño, expresa la función clasificadora de los grupos de referencia femeninos y masculinos en la estructura de parentesco. En el mundo prehispánico, donde la hipótesis de una homología cultural entre las diversas sociedades indígenas parece bastante plausible, la otredad no significaba ausencia de la condición humana. Todo ajeno o extraño podía integrarse, a diversos niveles, a la cultura del grupo más fuerte, al pasar de la condición de extraño a la de pariente, incluso hasta el punto de compartir el poder y la herencia de los bienes culturales de una colectividad dada. Sin embargo, esto sólo era posible a través de las mujeres, que de este modo se convertían en un freno al dominio autocrático absoluto de un grupo sobre

otro. Resulta fácil vislumbrar, sin embargo, cómo esta concepción igualitaria se convirtió en un auténtico suicidio a la hora de enfrentar a otros extraños, llegados en 1532 a los Andes, tema sobre el que volveremos más adelante.

Por ahora veamos nuevamente la relación entre *panaka* y *ayllu*, desde el punto de vista de su complementariedad. Lejos de una visión dicotómica y excluyente de lo femenino y masculino como identidades irreducibles, lo que hizo la sociedad andina fue dar una resolución social y cultural a la desigualdad de atributos biológicos de ambos sexos, al incorporar dos asimetrías complementarias en su sistema de parentesco. Si, por un lado, la parentela femenina encarnada en la *panaka* implicaba una subordinación de la esposa a la suegra (relación asimétrica afín), la parentela del *ayllu* implicaba otra desigualdad no menos dura, que subordinaba al hijo al padre (relación asimétrica consanguínea). En las sociedades con linajes corporados, ambas asimetrías juntas pueden dar, y de hecho dan lugar a estructuras patriarcales muy rígidas, donde los hombres oprimen colectivamente a las mujeres, sea en tanto esposas, hermanas o cuñadas. En la sociedad andina, por el contrario, la inexistencia de linajes corporados y el paralelismo de líneas de descendencia, permitió un “esquema de simetría asentado en la unión de dos estructuras asimétricas complementarias” (Zuidema 1989:82).

Si al esquema de parentesco analizado líneas arriba, añadimos el hecho de que los espacios étnicos andinos no eran espacios territoriales continuos sino discontinuos (lo que implica que el territorio de ciertos pisos ecológicos era compartido por diversas etnias sin necesidad de un poder central regulatorio o coercitivo, ver Murra 1975), y si además tomamos en cuenta la enorme importancia de los intercambios rituales y simbólicos recíprocos entre las unidades étnicas incorporadas al Tawantinsuyu, estamos, en realidad, muy lejos de la problemática feminista convencional, donde lo único que se delibera es el papel de las mujeres en el espacio productivo. Con Pierre Clastres, creo que es legítimo sostener que “...la línea divisoria entre sociedades arcaicas y sociedades ‘occidentales’ pasa menos por el desarrollo de la técnica que por la transformación de la autoridad política” (Clastres 1987:42). Nada más pertinente para situar correctamente la temática femenina en el contexto del análisis global, puesto que las mayores tensiones del equilibrio difícil y contencioso en la relación entre hombres y mujeres no

se hallaban en el espacio de la división social del trabajo, sino mas bien en el espacio de la distribución y ejercicio del poder en los distintos niveles de la estructura segmentaria de *ayllus*, federaciones étnicas y Estado. Cabe aclarar que aquí otorgo a la palabra poder un sentido más amplio que el habitual, incluyendo sus formas regulatorias: el poder simbólico y el poder social y ritual.

Como habíamos visto, el ayllu, en tanto parentela sanguínea masculino-centrada, era el paralelo estructural del Estado en la apropiación productiva del territorio y en el establecimiento de las fronteras étnicas de un grupo. En este sentido —y de ahí la asimetría— resultaba una especie de continente de la condición de las mujeres, en la medida en que delimitaba socialmente su espacio de ejercicio del poder, así como los márgenes culturalmente reconocidos de libertad y permisividad a las transgresiones, que forman aspectos básicos del tejido cultural de toda sociedad (y que, por supuesto, afectan tanto a hombres como a mujeres). En la medida en que la estructura política andina estaba basada en un sistema de parentesco como el descrito, estos límites se definían en función de la integridad social y territorial de la unidad étnica de referencia, incluidas sus reglas de relacionamiento con gente extraña y ajena. Dicho de otra manera, el margen de ejercicio del poder femenino se establecía desde dentro de su unidad étnica, pero integraba a través suyo a otras unidades, afianzando el tejido horizontal de las relaciones interétnicas. La autonomía de las mujeres se desenvolvía entonces en límites tan amplios como fuera posible, a condición de que no amenazara la integridad del grupo y sus condiciones materiales y culturales de reproducción.

El sistema de complementariedad andino no implicaba, por lo tanto, la existencia de un doble *standard* en la vida cotidiana de las mujeres, con un sistema de reglas válido para hombres y otro para mujeres, ambos encubiertos por una normatividad en apariencia igualitaria. La diferencia era reconocida de un modo explícito y tajante, quizás hasta el punto de fundar una jerarquía. Pero ninguna ideología igualitaria sirvió para encubrir las formas no explicitadas de la desigualdad de género. Tomemos un ejemplo. Según el “modelo cosmológico” expresado en un famoso dibujo de Santacruz Pachacuti Yamqui Sallkamaywa, analizado por Zuidema (1989: 40 y ss.), la distribución de responsabilidades rituales entre hombres y mujeres, en tanto metáfora del sistema

de parentesco bilateral antes expuesto, establecía dos líneas de descendencia a partir de una deidad fundadora (masculina y femenina a la vez), cuyos hijos, el Sol y la Luna, son el epítome de la oposición complementaria hombre-mujer, no sólo en los Andes sino en muchas otras culturas. Las líneas de descendencia bajaban por sucesivas deidades menores hasta desembocar en los mortales: el hombre y la mujer, cada uno de los cuales se especializaba en obligaciones rituales específicas, que debía seguir todo su matri o patrilineaje. En este sentido, la presencia de deidades femeninas en relación de equilibrio con sus pares masculinos en el panteón andino, proyecta en el culto a los ancestros la bilateralidad de las líneas de descendencia, al encomendar aspectos específicos del ciclo ritual a hombres y a mujeres por separado. Pero este equilibrio no opera como reflejo de una realidad igualmente equilibrada; por el contrario, traduce una imagen normativa de relaciones entre los géneros, con la cual se busca equilibrar y reorientar las asimetrías existentes en la realidad.

Se podría dar otros ejemplos de este esfuerzo andino por crear un ideal de sociedad en la cual las desigualdades y desequilibrios de lo natural son compensados y redistribuidos a través de mecanismos sociales y culturales que, lejos de disolver las diferencias, las “tamizan”, por así decirlo, en torno a sistemas oposicionales dinámicos y complementarios. En tal sentido, la metáfora y la práctica del parentesco, así como la proyección de las relaciones hombre-mujer hacia el cosmos andino, la confrontación ritual y guerrera entre parcialidades étnicas, etc., son ejemplos de los mecanismos utilizados por las sociedades andinas prehispánicas para regular el dinamismo de su crecimiento demográfico y productivo. El ensanchamiento de sus niveles de organización hacia escalas más amplias —federaciones, señoríos, Estado Inka— a través de la seducción y la guerra, permitió a estos grupos la creación de una forma estatal en la cual había lugar para el reconocimiento de las diferencias, sea de vestimenta, costumbre, antigüedad o —*last but not least*— constitución biológica. La capacidad de tolerancia y articulación simbólica de estratos étnicos no contemporáneos, o la ideología del equilibrio cósmico entre lo masculino y lo femenino en el universo, constituyeron así las originales soluciones andinas al tema —tan crucial y vigente en nuestros días— de la convivencia equilibrada entre diferentes. El tejido pluriétnico del Tawantinsuyu y el notable poder simbólico, ideológico y político que tenían

las mujeres en el diseño estatal, nos dan aún lecciones perdurables de “buen gobierno”, y materia de pensamiento para las utopías pluralistas del futuro. En sociedades culturalmente tan complejas como las latinoamericanas, esta temática es cada vez más crucial para idear modos apropiados de convivencia y respeto intercultural.

Con todo lo dicho no quiero, sin embargo, dar a entender que la situación de las mujeres en las sociedades andinas prehispánicas era un mar de aguas tranquilas. No comparto el “misticismo de la diferencia” ni la idealización que suelen hacer las dirigencias étnicas masculinas, acerca de las sociedades prehispánicas, a las que presentan como modelos de una armonía entre los sexos inalterable. Considero que estas interpretaciones no son sino la otra cara del gesto maniqueo occidental que divide al mundo en norte/sur, civilizado/salvaje, cristiano/herexe, blanco/moreno. En efecto, las mujeres también fueron usadas por el poder Inka, por el poder indígena, por el poder indio a lo largo de los últimos 500 años. Los conflictos entre los géneros —lo mismo que los conflictos interétnicos— fueron parte estructural de la dinámica organizativa y del poder político y cultural indígena. En una extensión tan vasta como el Tawantinsuyu, el equilibrio entre diversos grupos étnicos, de distinta escala demográfica, base de recursos y desarrollo tecnológico, debió hacer crecientemente difícil la expansión estatal y debió haber implicado una alta dosis de conflicto. Cuando llegaron los europeos, la sociedad del Tawantinsuyu se encontraba atravesando un momento de contradicciones internas particularmente agudas: una guerra civil entre los hermanos Waskar y Atawallpa —pertenecientes a distintos matrilineajes— por la sucesión en el poder. A la sociedad invasora —que llegó sin mujeres para intercambiar— le fue muy fácil aprovechar de esta situación de tensión interna, para inaugurar un ciclo de dominación profundamente violenta e ilegítima, que sólo podemos describir con ayuda del concepto andino de *pachakuti*, que se podría traducir como la “revuelta o conmoción del universo”. Y no cabe duda que, entre todas las cosas que se revolvieron desde entonces, puede figurar en los primeros lugares el costoso y precario equilibrio entre los géneros.

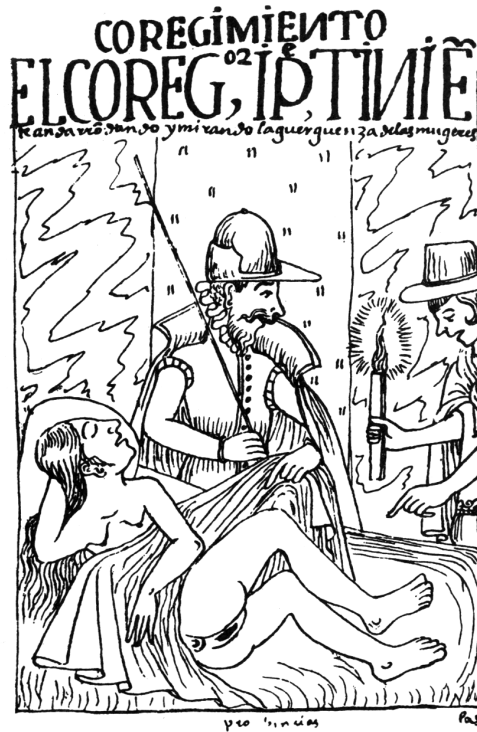
LA APUESTA FEMENINA POR EL MESTIZAJE: EL HORIZONTE COLONIAL

El drama colonial comienza en los Andes con el intento de seducción que despliega la sociedad nativa, al ofrecerle sus mujeres al invasor. La ruptura de normas de reciprocidad hasta entonces compartidas por todas las sociedades humanas conocidas genera un mecanismo de distanciamiento completamente inédito, que consiste en mirar al otro como si fuera parte de la naturaleza, de lo amorfo o lo asocial. Esta mirada, que en occidente también se aplica al sexo femenino, une pues umbilicalmente al patriarcalismo con el colonialismo a partir de 1532. Ciertamente, los españoles miran a los indios como no humanos, tanto como éstos niegan radicalmente la humanidad del europeo. El testimonio gráfico y verbal de Waman Puma nos permite vislumbrar hasta qué punto esta imagen especular cala hondo en el imaginario indígena:



Conquista. Esta doncella me envía Atawallpa. Kaymi, apu (aquí la tienes, señor) don Francisco Pizarro. Don Diego de Almagro. Capitán Rumiñawi. Doncellas presentan a los cristianos (...) le dieron camaricos y regalos y mujeres a ellos y a todos sus caballos, porque decían que eran personas los dichos caballos, que comían maíz, como no sabían ni habían visto en su vida, y así lo mandó dar recaudo. (...) Como tuvo noticia Atawallpa Inka y los señores principales y capitanes y los demás indios de la vida de los españoles, se espantaron de que los cristianos no durmiesen. Es que decía porque velaban y que comían plata y oro, ellos como sus caballos. Y que traía ojotas [sandalias] de plata, decía de los frenos y herraduras y de las armas de hierro y de bonetes colorados. Y que de día y de noche hablaban cada uno con sus papeles, qillqa. Y que todos eran amortajados, toda la cara cubierta de lana, y que se le parecía sólo los ojos (...) Y que traían las pijas colgadas atrás larguísimas, decían de las espadas, y que estaban vestidos todo de plata fina. Y que no tenían señor mayor, que todos parecían hermanos en el traje y hablar y conversar, comer y vestir, y una cara sólo le pareció que tenía, un señor mayor de una cara prieta y dientes y ojo blanco, que éste sólo hablaba mucho con todos (*Poma de Ayala 1988: 379; el texto proviene de las pp. 380-383 del original, ortografía corregida*).

Esta imagen aterradora de hombres sin mujeres, con penes larguísimos que colgaban hacia atrás, que comían oro, mientras sus caballos comían el sagrado maíz, y que no dormían hablando con sus mágicos papeles, se complementa con la idea de una sociedad sin orden, sin poder, puesto que el único que parecía mandar en el conjunto era el que más hablaba, en oposición radical al mando silencioso del Inka, que sólo hablaba con sus más allegados, y con sus súbditos, principalmente a través de símbolos. Como imagen fundadora, implica la amenaza de un drenaje y acaparamiento unilateral de mujeres, fuera de toda norma de intercambio, que desequilibra y hiere el corazón de la organización social y de la polis indígena. El texto de Waman Puma es demasiado elocuente en la descripción de los episodios de violación y abuso a las mujeres indígenas, en cuyo detalle no vamos a detenernos sino lo suficiente como para mostrar el profundo abismo de crisis normativa que implicó el proceso colonial para las sociedades andinas.



Corregimiento. El corregidor y padre teniente anda rondando y mirando la vergüenza de las mujeres. Provincias. (...) Las dichas justicias y corregidores y padres de las doctrinas y tenientes de las ciudades y villa y provincias de este reino, con poco temor de Dios y de la justicia y de la ley de cristiano, andan rondando y mirando la vergüenza de las mujeres casadas, y doncellas, y hombres principales, y andan robando sus haciendas y fornican a las casadas y a las doncellas las desvirga, y así andan perdidas y se hacen putas y paren muchos mesticillos y no multiplica los indios... (*Poma de Ayala 1988: 503; el texto proviene de las pp. 503-504 del original, ortografía corregida*).

Parir “mesticillos”, que luego no tienen un lugar en la sociedad española ni en la indígena, esconde una paradoja de la sociedad colonial. Si, por un lado, el conjunto de la sociedad indígena se patriarcaliza para preservar las normas legítimas de circulación de cónyuges y permitir la reproducción de las unidades étnicas nativas, por otra parte, el varón mestizo fruto de la violación

o el amancebamiento de una mujer indígena con un español, sufre con más fuerza la discriminación dentro del ayllu, puesto que no es un partido apetecible por su falta de acceso a los bienes de su patrilinaje, ni un *majcha* (huérfano) bien educado, que compensa su falta de patrimonio con un sentido de servicio a la comunidad. Aunque las mujeres mestizas no son invulnerables a este tipo de actitudes —según Wamán Puma, las “mestizas son mucho más peores para las dichas indias, sus tías y tíos y sus madres”— cabe, sin duda, dentro de las normas del parentesco andino, un espacio de mayor tolerancia para su reincorporación al ayllu, puesto que como mujeres, les basta con el patrimonio y la protección de su matrilinaje. La propiedad de ganado, así como la mercantilización de una serie de actividades productivas femeninas —la elaboración de chicha, textiles, pastoreo, etc.— permitieron a estas mujeres una serie de opciones laborales no siempre disponibles a los varones, sobre quienes recaían las responsabilidades tributarias y laborales más fuertes para con el sistema colonial.

La emigración a las ciudades, sin embargo, fue la tónica común a estos procesos de miscegenación biológica y cultural, que fundan un espacio subordinado para los sectores cholos y mestizos. La impronta de las mujeres —muchas de ellas madres solteras, con hijos ilegítimos de uniones mixtas— en la formación y en la orientación cultural de estos sectores, no puede ser pasada por alto. Las nuevas realidades mercantiles y urbanas se formaron con su contribución activa, pero ellas y su prole tuvieron que pagar un precio muy alto, viviendo un nivel de conflicto colonial que las obligó a aceptar un papel subordinado (como sirvientas, concubinas o segundas mujeres de un amo o amante español), en la esperanza de liberar a sus hijos/as de un destino como el suyo, proporcionándoles un espacio fronterizo en los intersticios de la sociedad colonial.

El origen de la clase obrera en los países andinos se asienta en este proceso conflictivo de un acoplamiento subordinado con la sociedad dominante, mediante su participación en ocupaciones desdeñadas por los conquistadores, que abandonaron todo trabajo manual para ascender a la posición de una clase ociosa que vive del trabajo ajeno. Pero es evidente, también, que el proceso de mestizaje en los Andes lleva la marca de esta apuesta femenina, en tanto mecanismo de supervivencia de esas mujeres abandonadas, o recurso

de evasión ante la durísima opresión étnica que cayó sobre las comunidades y ayllus. Es el hecho de que las primera generaciones mestizas carezcan, casi por completo, de referentes paternos y estén cobijadas en una compleja apuesta femenina por la sobrevivencia en las durísimas condiciones de una sociedad colonial, lo que induce a estas mujeres a recrear una serie de normas de comportamiento colectivo, prácticas rituales, reglas endogámicas y mecanismos legítimos de circulación de bienes y de cónyuges, lo que acaba constituyendo una auténtica “tercera república”, que hace de puente entre la sociedad española y la indígena. No obstante, cabe notar que la ideología oficial del mestizaje pretende borrar esta huella conflictiva, convirtiéndola en una imagen complaciente que se regodea en una supuesta síntesis, armoniosa y positiva, entre culturas. Por contraste, la literatura moderna de Bolivia abunda en ejemplos —como *La Chaskañawi* o la Claudina— de cholos o birlochas vigorosas y expansivas, capaces de cobijar y seducir a los más aristócratas señoritos de la oligarquía criolla, sin lograr acceder jamás a una unión conyugal socialmente aceptable.

Como todo imaginario colectivo, sin duda éste refleja algo de la realidad vital implicada en la apuesta femenina por el mestizaje. Las estrategias conyugales hipergámicas de las mujeres —así implicasen un status de segunda— les permitían compensar su falta de legitimidad social hacia arriba, con un poder económico y de prestigio que ejercían —a veces con la ayuda del amante— sobre los suyos, lo que frecuentemente se traducía en la adquisición de propiedades y negocios. Pero también hay otras caras del proceso: la violencia conyugal crece en espiral, al intensificarse las presiones aculturadoras sobre las familias, donde la autoridad y el modelo pasan a ser regidos por la imagen masculina aculturada, que reniega de lo suyo a través del desprecio por su propia compañera o madre. Se produce así un doble proceso de colonización, cultural y de género, que ha de marcar a hierro a todas las generaciones del “mestizaje colonial andino” (Rivera 1993). Qué evidencia más palpable de esto, que las transformaciones de significado sufridas por el traje de la actual chola boliviana. Si éste inicialmente (siglos XVII-XVIII) fue un intento femenino por eludir la carga de tributos y desprecios que implicaba el uso del traje indígena en contextos urbanos o mercantiles, por lo que muchas mujeres optaron por el uso de la pollera y el mantón españoles como esfuerzo

de mimesis cultural, en sucesivas generaciones, las españolas terminaron por alejarse del uso de estos trajes, en un esfuerzo por afirmar –ellas también advenedizas- una raigambre noble y excluyente que confirmara su derecho al uso del trabajo gratuito indígena (Barragán 1992). Con todo ello, el traje español de la chola acabó convirtiéndose en un arcaísmo, que prolonga la discriminación hasta el presente y que ejemplifica muy bien esa forma que Barragán llama “emblemática” de autoidentificación en sociedades postcoloniales como la boliviana.

Es precisamente la doble naturaleza de este fenómeno, lo que nos permite metaforizarlo como una “apuesta” femenina, que cada generación realiza a través de un sinnúmero de sufrimientos y conflictos culturales, con los que se renueva a la vez el riesgo y la potencialidad del mestizaje para la creación de alianzas sociales más amplias. Aquí, no cabe duda, el “horizonte liberal” trajo consigo nuevos e inéditos derechos, que postulaban la construcción histórica del individuo y que las feministas ensancharon posteriormente a la individua, como sujeta histórica coetánea de la modernidad. No obstante, en las excolonias a las que este modelo se proyectó desde fines del siglo XIX, se dio un paradójico resultado de este ensanchamiento de derechos. Al influjo del colonialismo interno, en Bolivia se produjo una segunda colonización del espacio rural andino, pues el único derecho real que se reconoció a los indios fue el de enajenar su tierra, con lo que dos terceras partes de las comunidades que habían sobrevivido a las reformas toledanas fueron reducidas a la condición de haciendas. Tanto en el campo como en las ciudades, las reformas liberales no hicieron sino reproducir segregaciones, multiplicar emblemas marcadores de etnicidad, aún si los trajes y las conductas discriminadas hubiesen sido producto de un esfuerzo por negar esa misma etnicidad. Pero también, en el proceso mismo de la transculturación y en sus múltiples estaciones intermedias, ciertos estratos cholos reprodujeron, de forma celebratoria y positiva, conductas y prácticas de convivencia andina, formas de reciprocidad y poder rituales, haciéndolas compatibles con aquellos rasgos que en principio parecían los talismanes malignos de la cultura invasora: el dinero, el mercado, la religión católica.

En este proceso se configura también una sociedad polarizada, que divide el abigarrado y variopinto mundo del mestizaje en torno a dos uni-

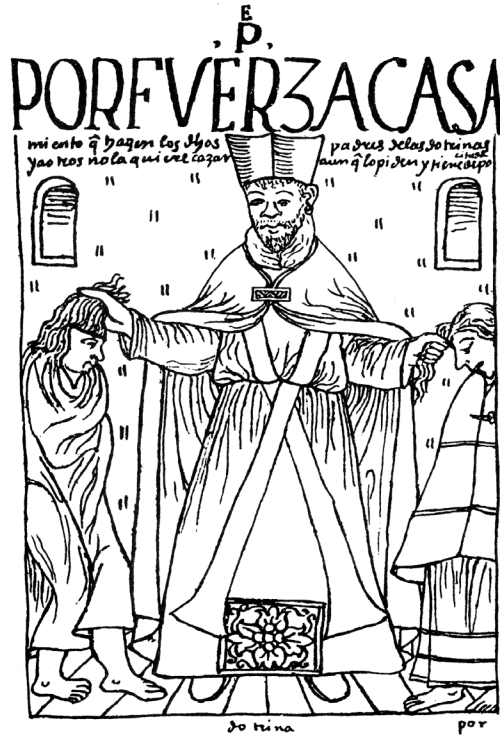
versos de referencia: la parentela matricentrada que lo articula con el mundo indio, y la parentela patricentrada que lo vincula al proceso de aculturación y aproximación subordinada al mundo de los extranjeros y criollos. La otra cara de esta apuesta femenina es, por lo tanto, una defensa terca y multiseccular de una identidad diferenciada, que se expresa con claridad en la cultura chola andina, cultura que, explosivamente articulada con la propuesta reivindicativa indígena, configura en la actualidad una promesa y un riesgo: la de abrir una dimensión democrática, pluralista y descolonizadora a la cuestión de las identidades colectivas o, por el contrario, la de cerrar esta posibilidad en aras de un proyecto tan sólo revanchista y estéril, que consiste en apropiarse del Estado colonial sin descolonizarlo por dentro. Creo que no hace falta argumentar qué tipo de implicaciones tiene la articulación entre luchas indígenas y luchas femeninas, para el destino de esta controversia histórica.

A MODO DE EPÍLOGO

No me es posible desarrollar en detalle el siguiente tramo de esta historia, es decir, el advenimiento de las nociones de “ciudadanía” y “desarrollo” al escenario de las confrontaciones postcoloniales esbozadas líneas atrás. Ciertamente, la ciudadanía como igualdad de derechos y el pleno reconocimiento de la condición humana de todos/as (indios/as, mujeres, clases subalternas) es un programa ideal que no ha llegado a concretarse con ninguna de las reformas estatales emprendidas en nuestros países desde el siglo XIX, sean liberales, populistas, revolucionarias o neoliberales. En Bolivia, lo que se conoce como ciudadanía ha sido un paquete cultural eminentemente civilizador y occidental, que implica el abandono de todo rastro de identidad diferenciada —el traje, el idioma, el gesto, los rituales— en aras de una sociedad uniformemente criolla, mestiza, cristiana, consumidora, propietaria, individuada y carente de toda forma de solidaridad comunal, gremial o de grupo. De igual manera, lo que se conoce como desarrollo no es otra cosa que un permanente intento por quebrar la autonomía económica de las comunidades rurales y de los productores por cuenta propia de las ciudades, ampliando los espacios de participación masculina y recortando las esferas donde mujeres e indios sobreviven y comercian manteniendo, al mismo tiempo, capacida-

des de reproducción cultural comunitaria. Este esfuerzo, como parte de la inserción de las zonas andinas en el capitalismo, a más de convertirnos en mero apéndice de los mercados del norte, ha introducido normas y estilos de trabajo deshumanizados, que alienan no sólo a indios y mujeres, sino a todo ser humano que ingrese permanentemente en los engranajes del fetichismo de la mercancía y la producción en masa. Toda esta problemática, que implica un dominio antropocéntrico de la sociedad humana sobre el planeta, conecta las demandas democráticas femeninas con las corrientes más renovadoras del pensamiento y la praxis postcolonial contemporánea. Sin embargo, en lugar de la mimesis que nos esteriliza, haríamos bien en mirar nuestra propia historia, que contiene similares cuestionamientos, articulados en un lenguaje más próximo a nuestras preferencias y prácticas culturales y éticas.

¿Podrá ser casual que el primer movimiento popular femenino moderno en la zona andina de Bolivia haya sido el anarquismo expresado en el Sindicato Femenino de Oficios Varios y en la Federación Obrera Femenina, que agruparon a decenas de miles de cholos trabajadoras en la Paz desde la década de 1920? No lo creo. Entre otras cosas, este movimiento luchó contra una modernización ciega a las necesidades convivenciales de la sociedad, y contra una ciudadanía homogeneizadora y negadora de las diferencias étnicas y culturales. Defendió con fiereza la autonomía de las comunidades de comerciantes y productoras artesanales, la identidad cultural de las cholos y sus derechos como mujeres. Defendió el amor libre y se opuso al matrimonio como obligación formal, quizás apelando a una rabia más antigua, como la que Waman Puma expresara en su imagen del matrimonio católico en el siglo XVII.



Por fuerza casamiento que hacen los dichos padres de las doctrinas y a otros no la quieren casar aunque lo piden y tienen depositada. Doctrina
(Poma de Ayala 1988: 573).

Pero en esto también las mujeres de la FOF confirmaron una larga práctica de uniones libres propia de las sociedades cholo-indígenas, que logró sobrevivir al autoritarismo eclesial y patriarcal de la colonia y la república. Combatieron los abusos sexuales de los gendarmes y policías, que atentaban contra la autonomía y legitimidad de los negocios y actividades artesanales y comerciales femeninas. Significativamente —y no sólo por su raíz anarquista— este movimiento urbano de mujeres se opuso al sufragio universal al que veía como un mecanismo engañoso de la sociedad *q'ara* u oligárquica dominante, para prolongar la invariable exclusión de las mujeres y de los sectores subalternos, de las esferas del poder y del gobierno.

El programa esbozado por el sindicalismo anarquista femenino tuvo aún otra enseñanza para las luchas de las mujeres de hoy. Fue un programa que intentó descolonizar y resignificar el lenguaje, la palabra, para que ésta deje de ser el talismán del conquistador y se convierta en medio de comunicación y en espacio de ejercicio de la libertad. Petronila Infantes, cocinera de profesión y dirigente del Sindicato de Culinarias y Ramas Similares, afiliado a la Federación Obrera Local, se expresaba así en un testimonio recopilado en 1986:

En primer lugar teníamos que ser como somos, que no haya discriminación. Por eso nos respetábamos el uno al otro, tanto entre compañeras como entre compañeros, lo mismo las compañeras con sus esposos, no se pegaban como en otros hogares que se agarran a patadas, la mujer le rasguña, le agarra a botellazos, esas cosas nosotros no hemos conocido (...). Por eso era libertario el sindicato, de los anarquistas, anarco-sindicalistas. Eso quiere decir ser libres, tener control sobre la manera de vivir, tener esta libertad en la voz. Nos organizamos todas en virtud de que nadie nos dirija ni nos maneje (citado en *Lehm y Rivera 1988:163*).

La homogeneización a rajatabla que pretende la cultura liberal de la ciudadanía, tanto como la negación de la propia identidad y el deseo de una igualdad sin matices son, a la luz de estas palabras, un arma de doble filo. Y lo son porque las mujeres, a título de acceder al derecho a la palabra y a la política pueden perder —al igual que los indios— el derecho a una identidad diferenciada y diversa de la norma dominante, convirtiéndose en meros peones en el tablero de ajedrez occidental. Los derechos y utopías expresados en el testimonio de doña Petronila, como producto de una historia condensada en su propia vida, expresan en cambio, con toda claridad, una visión más digna y respetuosa de la convivencia humana, en la que todas/os podamos por fin “ser como somos”, sin perder nuestra especificidad, pero reencontrando al mismo tiempo la dimensión humana, solidaria y complementaria en la relación hombre-mujer y sociedad-naturaleza. En este contexto, la apuesta por la identidad, con todo lo contemporánea y postmoderna que pudiera parecer, reproduce paradójicamente aquella doble posición de las mujeres Inka, que permitía articular las redes afines de la *panaka* con las redes consanguíneas del *ayllu*. Articula también en ellas la doble función de relacionar al propio con el extraño (el *lari* de la terminología aymara de parentesco) y defender rigurosamente la identidad del grupo, a través de la práctica textil y la endoculturación ritual.

Y aquí llegamos, finalmente, a las razones por las que la problemática femenina actual en nuestro continente puede conformar un espacio nuevo y fructífero de reflexión en diálogo con los movimientos indios o indianistas de la región, que le permitiría liberarse del relativismo que ha invadido los estudios femeninos en otras latitudes. La emergencia de una utopía compartida que, sin renunciar a la dimensión ciudadana encarnada en las demandas igualitarias feministas, refuerce al mismo tiempo la vocación universal y humanista del “artificio humano”, y la abigarrada pluralidad de culturas, colores y modos de vida que caracteriza a la sociedad humana en general. Estas enseñanzas andinas, con todo su particularismo, pueden así engarzarse en el propósito común de fundar una pluralidad de identidades femeninas y ensanchar, al mismo tiempo, los espacios de interacción ciudadana que permitan afirmar la condición humana y los derechos civiles de la mayoría: indios, mujeres y clases subalternas.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. *The human condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958.
- Barragán, Rossana. *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*, HISBOL, La Paz, 1990.
- Barragán, Rossana. “Entre polleras, lliqllas y ñañacas: los mestizos y la emergencia de la tercera república”, en Arze, Barragán, Escobari y Medinacelli (comps.) *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, 11. Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, La Paz, HISBOL, IFEA, SBH-ASUR, 1992.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse. *La identidad aymara. Aproximación histórica, siglos XV y XVI*, HISBOL, 1987.
- Clastres, Pierre. *Estudios de antropología política*. Barcelona, Grijalbo, 1987.
- Di Leo, Rossella. “Il luogo de la differenza”, en *Volontá* 1-2/88, Milán 1988.
- Lehm, Zulema y Silvia Rivera. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, THOA, La Paz, 1988.
- Mercado, Melchor María. *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbre de Bolivia (1841-1869)*. Edición de Gunnar Mendoza, La Paz, BCB, ANB, BNB, 1991.
- Murra, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima, 1975.
- Poma de Ayala, Guamán (Waman Puma). *El primer nueva coronica y buen gobierno*. Edición de John Murra y Rolena Adorno, México, Siglo XXI, [1613] 1988.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “Liberal democracy and ayllu democracy: The case of Northern Potosí”, en Jonathan Fox (comp.), *The challenge of rural democratization: Perspectives from Latin America and the Philippines*, Frank Cass, Londres. Edición castellana publicada en Varios Autores, *El difícil camino hacia la democracia*, ILDIS y Embajada Alemana, La Paz, 1990.
- *Pachakuti. Los aymara de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo*. La Paz, Aruwiyiri, 1992.
- “Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo”, en Rivera Cusicanqui, Silvia y Raúl Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia. Vol 1. Cultura y política*. Edición coordinada por Xavier Albó y Raúl Barrios. La Paz, CIPCA-Aruwiyiri, 1993.
- Zuidema, R. Tom. *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima Fonciencias, 1989.

LA NOCIÓN DE “DERECHO” O LAS PARADOJAS DE LA MODERNIDAD POSTCOLONIAL: Indígenas y mujeres en Bolivia

1. INTRODUCCIÓN

Quisiera comenzar diciendo que este artículo intentará realizar una lectura de “género” de la historia de la juridicidad boliviana, para proponer algunos temas de debate que considero pertinentes a la hora de discutir los “derechos de los pueblos indígenas”, y su estrecho vínculo, tal como yo los veo -con el tema de los “derechos de las mujeres” (indígenas, cholas, birlochas o refinadas). En un primer momento, me interesarán los aspectos masculinos y letrados de este proceso, que son los que han producido los documentos conocidos como *leyes de la República*. El derecho y la formación histórica moderna de lo que se conoce como “espacio público”, tienen en Europa un anclaje renacentista e ilustrado a través del cual re-nace el ser humano como Sujeto Universal (y masculino) de la noción misma de “derecho”. No otra cosa significa el que los “derechos humanos” de hoy, hayan sido llamados en el siglo XVIII, “derechos del hombre” (*droits de L’homme*). A esto se han referido autores como Derrida y Butler, que nos hablan de una versión “falocéntrica” del Sujeto de la modernidad, el individuo ilustrado. Esta versión estaría inscrita en la historia de occidente y habría sido proyectada al mundo en los últimos siglos, a través de multiformes procesos de hegemonía política, militar y cultural.

He aquí un primer acto de colonización del género: la idea misma de estos derechos nació ya teñida de la subsunción (formal y real) de las mujeres en el hogar gobernado por el *pater familia*. Rossana Barragán nos ha ilustrado cómo, en la temprana República, los legisladores bolivianos copiaron y adaptaron

este modelo de familia, sobre una matriz mucho más antigua de *habitus* y representaciones (Barragán 1996). La imagen implícita de las relaciones entre los géneros, incluye: a) varones ocupado exclusivamente de la representación pública de la “familia”, en la que se subsume a la mujer y a los hijos. Esto se plasma en la noción de *patria potestad*; b) mujeres dedicadas exclusivamente a las labores reproductivas y decorativas, enajenadas de su voluntad sobre sí mismas y desprovistas de voz pública propia. En el polo opuesto de esta imagen se situaría a las “mujeres públicas”, como una cruel paradoja de sentido; y c) adolescentes y niños sometidos a la autoridad vertical de los adultos, principalmente del padre.

Las reformas liberales de fines del siglo XIX no hacen sino reforzar este imaginario patriarcal, reactualizándolo con nuevas leyes y códigos de comportamiento. Este proceso funda una noción de “derechos humanos”, anclada en la subyugación de las mujeres, que se verifica a través de restricciones, obliteraciones o arcaísmos legales y multitud de prácticas cotidianas que terminan negando la propia noción de *derechos humanos*, en su aplicabilidad al sexo femenino. Así, la tipificación penal del delito de violencia doméstica en nuestras leyes, antes de la promulgación de una ley para prevenirla y penalizarla (1995), resultaba castigando una golpiza conyugal tan sólo a partir del 30vo día de hospitalización o inhabilitación de la víctima. Un ejemplo histórico de esta subyugación, que afecta no sólo a las mujeres, ha sido la desigualdad institucionalizada de los derechos de propiedad y herencia (a través de prácticas como la primogenitura, la desigualdad entre hijos legítimos e ilegítimos y la herencia patrimonial), que impusieron los colonizadores y consolidaron los liberales a través de la legislación. Figuras jurídicas como la “*patria potestad*” son la encarnación viva de elementos de un derecho aún más arcaico y patriarcal, implícito en los múltiples productos normativos del catolicismo colonial. Además, la estructura del *habitus* republicano, continuaba funcionando a través del eje invisible de las “dos repúblicas” (la una de los súbditos, la otra de los soberanos), que resultó encubierto y disfrazado por la retórica del reconocimiento jurídico de la igualdad del indio en 1874 (cf. Bourdieu 1993) En los hechos, indios y mujeres accedieron a una forma degradada y restringida de la ciudadanía, recién a partir de la revolución de 1952, con la declaratoria del voto universal.

2. NEXOS HISTÓRICOS ENTRE LA OPRESIÓN COLONIAL Y LA OPRESIÓN PATRIARCAL EN BOLIVIA

El último ejemplo que hemos analizado nos permite plantear un segundo eje temático de la discusión: cómo es que, históricamente, subyugación de las mujeres, opresión de los pueblos indígenas y discriminación a quienes exhibieran rasgos residuales de las culturas nativas, se engarzaron mutuamente en cada habitante de la nación boliviana. Cómo es que, en cada sujeto (colectivo o individual), de esta “comunidad imaginada” Bolivia (cf. Anderson 1983), se construyó en las últimas décadas al Sujeto de la modernidad basado en supresiones, omisiones y rechazos a la constitución y a la historia psíquica previa de las personas. Pongamos el ejemplo andino. Se ha documentado en los Andes un sistema de género en el que las mujeres tenían derechos públicos y familiares más equilibrados con sus pares varones, los que comienzan a ser trastocados tan sólo en décadas recientes. Arnold y Yapita, por ejemplo, han mostrado cómo la “modernidad” (que llegó en los años 70 al ayllu Qaqachaka por la vía de los “clubes de madres”), contribuyó a crear una imagen maternalizada de las mujeres, en la que resultaban desvalorizados sus saberes como pastoras, tejedoras y ritualistas. Como resultado de ello, las nuevas generaciones Qaqa se casan mucho más temprano, y las mujeres se han dedicado a tener más hijos para obtener el apoyo y reconocimiento social que han perdido por la crisis del pastoreo, el deterioro de la actividad textil y la dispersión de las familias. Además, en vista del creciente impacto de la emigración, una estrategia “patriarcal” de los migrantes Qaqa a las ciudades o al Chapare consiste en dejar preñadas cada año a sus cónyuges para mantener el control sobre su fertilidad (Arnold y Yapita, 1996, Arnold 1994). Resulta claro a través de este ejemplo, que occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género, pueden leerse en los Andes como dos procesos paralelos (Rivera (comp.) 1996)

Pero estas prácticas nos muestran también la lenta internalización del modelo hegemónico de familia en el tejido de las comunidades indígenas y el rápido cambio de conductas —demográficas, sociales, culturales— que ellas han experimentado en el último medio siglo por su inserción trunca y falaz en la “modernidad” boliviana. El sistema de género en las sociedades andinas —al

menos tal como se ha documentado y reconstruido en la experiencia etnográfica y etnohistórica—, exhibe un equilibrio dinámico y contencioso, orientado normativamente por la pareja andina. Esta relación entre los géneros se funda (ba) en un sistema de filiación y parentesco bilateral que esta (ba) en la base de la polis indígena. Así, el esquema bilateral de transmisión de herencia permit((ía)e a las hijas heredar bienes y derechos por línea materna (esto incluye, aún hoy, la tierra) mientras que los hijos hereda(ba)n otro conjunto de bienes y derechos por línea paterna. Se considera(ba) socialmente persona a cualquier adulto/a en una unión conyugal, cuyo prestigio aumentaba con el ciclo de vida, la ayuda laboral de los hijos y el paso de una serie de cargos y responsabilidades rituales y productivas. El balance entre generaciones también era(es) distinto, debido a la preferencia del hijo/a menor para heredar la sayaña o predio familiar, incluyendo la vivienda, en compensación por haber tenido que soportar más años de atención a los padres ancianos, frustrando aspiraciones migratorias o educativas. Tanto mujeres como varones gozaban de derechos bilaterales en la realización de rituales, siguiendo un ordenamiento simbólico que proyectaba la dicotomía hombre/mujer a la naturaleza y al cosmos espacio-temporal. En el nivel más desagregado de las comunidades o ayllus, las mujeres participa(ba)n con voz propia en el diseño simbólico y en los esquemas de parentesco que moldea(ba)n internamente el sistema de autoridad en las comunidades, aunque desde la implantación de los “cabildos” coloniales, la representación de las familias en las reuniones fue usualmente atribuida a los hombres (práctica que se prolonga en los actuales sindicatos). Con todo, las mujeres conservaron un espacio de poder a través de su desempeño como agriculturas, organizadoras del ciclo doméstico, tejedoras y ritualistas. Nunca fueron segregadas del todo de la producción normativa y de la formación de la “opinión pública” en el ayllu o en su forma fragmentada, la “comunidad indígena”¹. La contradictoria y frustrante modernidad boliviana—incluida aquella que se plasma en leyes—ha puesto a todo este sistema en situación de acoso, y está consiguiendo quebrar sus más íntimos engranajes internos.

Con ello, se profundiza la patriarcalización de estas sociedades, que viven una creciente disyunción entre marcos legales y orientaciones normativas

1 Para ilustrar todos estos aspectos puede consultarse una abundante bibliografía. Menciono una selección de lo más relevante: (Zuidema (1989), Harris (1980), Isbell (s.f.), Arnold (1994), Spedding (s.f.), Silverblatt (1987).

superpuestas. Esta situación degrada constantemente las condiciones económicas para la mayoría de la población (se habla, por ejemplo, de una creciente “feminización” e “indianización” de la pobreza), lo que a su vez se traduce en la precarización de las condiciones de acceso de indígenas y mujeres a los derechos humanos reconocidos por las leyes. Este es el marco común que nos permite articular ambos elementos en el presente análisis.

3. EL MUNDO MASCULINO Y LETRADO: LA LUCHA POR LA TIERRA Y EL TERRITORIO

En trabajos anteriores ya había señalado que el modelo ciudadano, afianzado en Bolivia desde la década de 1950, imponía un paquete cultural de comportamientos, donde el *ciudadano* resultaba invariablemente siendo varón, mestizo, hablante de castellano (o por lo menos, de *castimillano*), propietario privado, integrado en la economía mercantil e incluso, vestido con terno de sastre (o por lo menos, con terno de *solapero*) (cf. Rivera 1993, Lehm y Rivera 1988). En su versión inicial inscrita en la tristemente célebre Ley de Exvinculación de 1874, dictada por el gobierno de Tomás Frías, el único “derecho” ciudadano reconocido a los varones adultos indígenas era el de enajenar las tierras comunales, que luego les eran arrebatadas compulsivamente por la acción combinada de latifundistas, ejército y cuadrillas de autoridades intermedias y fuerzas paramilitares reclutadas en los pueblos *mistis*. Más grave aún era el hecho de que la ley declaraba “extinguidas” las comunidades o *aylllos* (sic), prohibiendo su representación por caciques, *keuraqas* u otras formas de autoridad étnica, y creaba la figura del *apoderado*, como representante (letrado) del mundo indígena (iletrado). Traducción y traición se combinaron así arteramente para el despojo de casi dos terceras partes del territorio poseído por las *comunidades originarias* andinas como consecuencia de la Ley de Exvinculación. Sólo en la provincia Pacajes, más de 70 mil hectáreas fueron ilegalmente transferidas de los *ayllus* a las haciendas entre 1881 y 1920 (Rivera 1978, Mamani 1991).

El estudio de las luchas reivindicativas indígenas del período liberal (THOA 1988, Mamani 1991, Condori y Ticona 1992a) nos muestra asimismo la huella de sistemas más antiguos de derecho, que legitimaban a su vez a la dirigencia indígena en su tenaz cuestionamiento de las leyes liberales en el

plano jurídico. Es preciso recordar que la noción de *derechos humanos* se sobreimpuso a un horizonte colonial, e incluso a un orden ético prehispánico, donde se reconocía de diversa manera las autonomías y fueros independientes locales, que desde la colonia se aplicaron a los indios bajo la noción de las *dos repúblicas* (Salomón 1987, Arias 1994). Desde el punto de vista de este marco jurídico, los indígenas eran una república aparte. Colectivamente hablando, eran los habitantes del espacio conquistado, súbditos de un Estado colonial que les privaba de derechos y los sobrecargaba de obligaciones. Sin embargo, la élite letrada de las comunidades y ayllus, también recuperó la noción de las *dos repúblicas* en un sentido liberador, reivindicando la autonomía organizativa de los ayllus, *markas* y comunidades indígenas, en base a los fueros y jurisdicciones reconocidos por la legislación colonial. Los términos (tributarios y laborales) del pacto toledano fueron sucesivamente resistidos y defendidos, sobre todo cuando las élites republicanas intentaron *reformular* las relaciones ayllu-Estado, erosionando aún más los fueros y derechos indígenas.

En un contexto de tremenda desigualdad de fuerzas (la arremetida latifundista amparada en la Ley de Exvinculación), la organización liderizada por los *caciques-apoderados* Santos Marka Tula, Feliciano Inka Marasa, Faustino Llanki, Mateo Alfaro y muchos otros, elaboró un discurso jurídico destinado a demostrar a las élites pretendidamente modernas que se llenaban la boca representando discursos sobre la igualdad del indio, que Bolivia seguía siendo un país colonial. La organización de los caciques apoderados —que posteriormente se ramificó en el movimiento República del Kollasuyo y en el movimiento de los Alcaldes Mayores Particulares—, tenía una dimensión rural y una dimensión urbana. También tenía una dimensión política y una dimensión cultural. Y paradójicamente, aspiraba, tanto a la *igualdad ciudadana* real, como a la vigencia de un status que consagre la *diferencia*, el autogobierno y la autonomía de las comunidades indígenas (Mamani 1991. Conde 1992, Rivera 1992a, Arias 1994). Por eso es que los caciques-apoderados emprendieron la lucha legal utilizando simultáneamente elementos de la legislación colonial de las *dos repúblicas* y de la nueva legislación liberal vigente. Y por eso es que su lucha, en general, tendió a eclipsar las más silenciosas y cotidianas prácticas de resistencia de las mujeres, poniendo en escena una noción del derecho que

enfatisa la *territorialidad* (es decir, la versión masculina y letrada) del universo indígena (cf. Arnold 199, 1994).

El liderazgo del movimiento cacical tenía el desafío de intermediar entre dos sistemas jurídicos opuestos, al mismo tiempo “traduciendo” las demandas de las comunidades afectadas por la expansión latifundista, e interpretando para ellas los contenidos (e intencionalidades no escritas) de las nuevas leyes. Tenía además la misión de descubrir contradicciones en la legislación republicana, en las que pudieran anclar sus impugnaciones jurídicas a la usurpación fraudulenta de sus tierras. Eso fue, precisamente lo que sucedió en el año 1883, cuando los comunarios de Paria vieron por conveniente presentar sus “títulos de Composición y Venta”, firmados desde el siglo XVI por Visitadores de la Corona de España, con el fin de sanear la propiedad “privada” de los ayllus de esta inhóspita región altiplánica, en términos de la nueva legislación liberal. En la medida en que muchos hacendados y parlamentarios ostentaban estos mismos títulos para avalar la legalidad de sus haciendas, el parlamento no tuvo a menos que aprobar una Ley, el 23 de noviembre de 1883, por la que se excluía de la revisita a aquellas comunidades originarias dotadas de tales títulos desde la época del coloniaje (Flores [comp.], 1953). Con esto, los caciques-apoderados se armaron de una estrategia legal inmejorable para impugnar la revisita de 1881-82, que fue realizada en forma coactiva y fraudulenta en todo el altiplano y muchas regiones de los valles interandinos. No sabemos cuánta tierra más habrían perdido las comunidades de no ser por el movimiento de caciques-apoderados, que llegó a formar una red en 5 departamentos de la República, agrupando a 400 “pueblos” (markas, cabildos, tentas) hablantes de varios idiomas nativos. No sabemos, tampoco, si la reforma agraria se habría producido como se produjo —como un amplio movimiento de recuperación de tierras y de iniciativa política autónoma en comunidades indígenas y campesinas— de no ser por el movimiento de caciques-apoderados. Lo que sí sabemos es que en la formación de los movimientos étnicos de nuevo cuño que han surgido en las década del 70 y 80, intervino sin duda la memoria de las estrategias cacicales frente a la frustrada conversión de los indios en ciudadanos, catalizada por un presente de discriminación y explotación, que experimentaban vividamente las nuevas generaciones de las comunidades indígenas.

Pero el movimiento cacical forma parte también de la memoria jurídica aymara en las comunidades actuales. El peso de las demandas territoriales, la importancia de los linderos, son todos temas que nacen de esa primera forma de interpelar al Estado desde la pluralidad; pero también muestran el verdadero perfil de esta curiosa ciudadanía que, lejos de cancelar diferencias, las reforzaba y multiplicaba.

4. INDÍGENAS EN EL DISEÑO ESTATAL BOLIVIANO DE LOS AÑOS 90: UNA MAYORÍA CON CONCIENCIA DE MINORÍA

Según la argumentación precedente, la práctica del derecho liberal en Bolivia, aún en sus remozadas versiones actuales, ha conducido a procesos muy tenaces de exclusión, los cuales afectan con mayor intensidad a las poblaciones indígenas y a las mujeres. La exclusión comienza por hacer invisibles a indios y a mujeres en las estadísticas. Continúa cuando se marginaliza sus demandas a remotos “territorios” periféricos, a los que se trata de controlar y fragmentar, recortando sus implicaciones para la reforma municipal y en la descentralización administrativa del Estado. Culmina, en fin —como en 1952— en la esperanza mestizo-ilustrada, de que el componente indio de la población está, por fin, disminuyendo aceleradamente, condenado a la extinción por el mestizaje inevitable inscrito en la modernización y el progreso. Como a fines del siglo pasado ya lo hiciera Gabriel Rene Moreno, la élite ilustrada canta (pero esta vez a *soto voce*) elegías a esa “raza que se va”, empujada a la inevitable disolución por el empuje del progreso encarnado en las poblaciones pioneras (Moreno [1988] 1973). Versiones más o menos crudas de estas ideas pueblan el imaginario de las élites y les impiden ver (como a Saavedra y los Republicanos) que Bolivia será un país colonial, mientras su clase dominante siga siendo colonizada, y mientras sus sectores mestizos ilustrados no asuman con orgullo su propia diferencia cultural y dialoguen de igual a igual con todos los pueblos y culturas que habitan el territorio nacional, abandonando los sueños de conquista y saqueo que los llevan a excluirlos y minimizarlos.

Vemos, por contraste, qué ha hecho la clase política mestiza ilustrada en la última década. Desde los censos de 1976 y 1992, así como en la elaboración del “Censo Indígena de Tierras Bajas” (1993:95) la etnicidad ha

sido consistentemente restringida e invisibilizada. El desmantelamiento de las orientaciones gremiales kataristas en la CSUTCB a partir de 1988, así como la crisis interna que vivió este organismo por efecto de la política partidaria, convirtieron al oriente en el espacio ideal para una “sanitización” de la etnicidad desde el Estado. En forma coincidente, organismos como el Banco Mundial, el BID y el PNUD contribuyeron al estereotipo —acorde con la situación indígena en la mayoría de países latinoamericanos— de que lo indígena era un fenómeno minoritario, de escasa relevancia demográfica y localizado en áreas rurales remotas e inaccesibles (los casos de México y Colombia son parte de este modelo).

El Estado engarzó perfectamente estas visiones con sus propios deseos de modernizar el país y acabar con los lastres incómodos de la etnicidad. Esto puede constatarse con un análisis somero de los citados censos, que pretenden darnos una imagen de la evolución de la población indígena en Bolivia en décadas recientes. Según cifras analizadas por Albó, de 4.613.486 personas que habitaban el país en 1976, el 36.3% eran monolingües castellanas. Para 1992, las monolingües castellanas declaradas habían ascendido al 41.7%. Las personas hablantes de idiomas nativos seguían siendo la mayoría, pero entre ellas, el monolingüismo había disminuido también: del 20.4% en 1976, al 11.5% en 1992. En cambio, las bilingües (castellano más uno o dos idiomas nativos) habían aumentado, de un 42.5% de la población en 1976, a 45.7% en 1992. Tanto el monolingüismo en idioma nativo como el bilingüismo, continúan siendo mucho más frecuentes en las mujeres, mostrando una clara diferenciación de género en el impacto de la escuela castellanizante y universal que se impuso tras la Reforma Educativa de 1955. Los datos también confirman la peculiar reproducción de la etnicidad en las ciudades de Bolivia. Así, según el censo de 1992, el porcentaje de hablantes de una lengua indígena en las principales ciudades de la zona andina era el siguiente: 40% hablantes en aymara en La Paz, 60% en El Alto, 50% hablantes de qhichwa en Cochabamba, 60% en Sucre y 69% en Potosí. En el caso de Oruro, entre hablantes de qhichwa (22%) y el aymara (40%) sumaban alrededor de 51 % de la población (menos el 11 % de bilingües; Albó 1995, vol 11:69).

Sin embargo, tanto en el área rural como en las ciudades, existieron importantes fuentes de error censal, que revelan el persistente intento estatal

por invisibilizar a los indígenas. Los datos muestran que en el periodo intercensal 1976-1992, se produjo un decrecimiento neto de la población hablante de idiomas nativos y un incremento proporcional del monolingüismo castellano declarado. Sin embargo, los menores de 6 años fueron excluidos de las preguntas sobre la lengua en 1992, a pesar de opiniones autorizadas que recomiendan lo contrario. Pero además, en ninguno de los materiales difundidos por el censo se analiza el dato (que sí es desmenuzado por Albó) del incremento neto de la población bilingüe, lo que implica también —vía migración y reproducción de la etnicidad urbana en las nuevas generaciones— el crecimiento del bilingüismo urbano. El hecho de que, en el mismo período, la población urbana pasara de ser minoritaria, a ocupar una clara mayoría del 58%, contribuyó también al imaginario progresista que insufla las lecturas estatales de estos censos. Los cálculos y proyecciones que realizan los especialistas en base a los datos censales, tienden a subestimar a un porcentaje difícilmente calculable de la población rural, que tiene *doble residencial y vive* “cabalgando entre dos mundos”, oficiando de “campesinos” en las ciudades, y en el campo de enlaces culturales y económicos con el mundo mercantil y urbano. Subregistran también a quienes siguen siendo discriminados como “indios” en las ciudades, porque ostentan aún emblemas visibles de su identidad cultural, aunque nieguen ferozmente ser hablantes del aymara al responder un censo y declaren con igual testarudez ser mestizos en las encuestas de opinión pública. Un recálculo de la población que para fines funcionales debe considerarse “indígena” en Bolivia, alcanzaría hasta el 74% de la población, en correlación admirable con la pobreza, a través de indicadores de empleo ingresos, salud y otros de desarrollo humano (cf. UNFPA 1996).

Un efecto similar de invisibilización puede constatararse en el Censo indígena de Tierras Bajas, auspiciado por el PNUD, a través del Instituto indigenista Boliviano y la SNAEGG. Bajo el influjo de la experiencia latinoamericana -en la mayoría de países, los indígenas son minorías efectivas- los autores del censo proyectaron una imagen muy peculiar de la población indígena de la Amazonia, el Oriente y el Chaco. La Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), surgida al calor de la Marcha Indígena de 1990, participó en su realización (aunque no en su diseño), con el fin de medir las fuerzas que podría tener una convocatoria gremial y política articulada en torno a la etni-

cidad, especialmente después de los iniciales éxitos que en el plano legislativo consiguiera la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad (1990).

Los elaboradores del Censo descartaron el uso de los indicadores lingüísticos de los censos de 1976-1992 adoptando en cambio el criterio de autoreconocimiento (tomado seguramente de Barth 1976), que pretendía ser más fiel en regiones como la Amazonia, donde la pérdida lingüística era muy notoria, aunque las poblaciones seguían organizada en Cabildos y practicando de múltiples modos su etnicidad. Sin embargo, desconociendo el hecho de que casi toda la historia de poblamiento urbano de la Amazonia, el Oriente y el Chaco fue de origen misional y que incluso los asentamientos caucheros tenían una fuerte población categorizada como indígena, los elaboradores del censo excluyeron, inexplicablemente, a poblaciones de 2000 habitantes y más. Un error de tal magnitud, condujo a la fatal subenumeración de la población indígena de Tierras Bajas, situación que ha llevado a desestimar este instrumento como dato oficial, para fines del actual proceso municipal (República de Bolivia 1995). En un intento por subsanar este error, los elaboradores del censo recalcularon a la población indígena en las tres regiones, a base de indicadores lingüísticos. Habida cuenta de que en zonas como el Beni el grado de pérdida lingüística llega a más del 50% (este promedio seguramente sería más alto si se habría incluido el componente urbano), el nivel de subenumeración no pudo ser corregido². Estos problemas metodológicos y de interpretación, llegan a tener profundas implicaciones para la definición de los “derechos de los pueblos indígenas”. Por ejemplo, los resultados del Censo no son compatibles con el esquema territorial vigente, donde los municipios articulan un componente urbano y otro rural, y donde las poblaciones indígenas, sobre todo en el área misional, son parte integrante de la estructura urbana des-

2 Quizás los únicos valores de este instrumento censal sean: a) haber permitido a las organizaciones indígenas del Oriente calcular los efectivos que podría reclutar una convocatoria basada en lineamientos de adscripción étnica; b) haber balanceado los sesgos andinocéntricos de los anteriores instrumentos (censos de 1976 y 1992), que sólo incluían al Guaraní (recién en 1992) entre las “otras lenguas indígenas” indiferenciadas que subsumían la etnicidad oriental. Hoy en día, sabemos por ejemplo, que el guaraní, aunque es hablado en forma más compacta en la región chaqueña, es en realidad el tercer idioma indígena, después del Chiquitano y de todas las variantes dialectales del “Moxeño”, que pueblan dispersas, no solamente las ciudades y pueblos del Beni, sino los territorios del Bosque de Chimanes y del Parque Isíboro-Sécure.

de hace siglos. El censo tampoco permite calcular los impactos del proceso migratorio sobre las poblaciones indígenas rurales que afectan en particular a las mujeres (migración de trabajadoras indígenas al servicio doméstico urbano, jefatura de hogar femenina en las áreas de mayor emigración laboral masculina, etc.). La problemática de las mujeres indígenas resulta también invisibilizada a través de definiciones sesgadas de jefatura de hogar, que desconocen su aporte en el grueso de actividades productivas y reproductivas de los hogares indígenas. Le queda quizás al Censo Indígena de Tierras Bajas el dudoso beneficio de habernos proporcionado un meticuloso inventario de los recursos madereros y forestales que explotan las comunidades de las áreas boscosas del país. Esperemos que no sean los aserraderos y empresas que pululan por esos bosques, los únicos en enterarse de sus resultados.

Estamos ahora en condiciones de redondear la idea que dio lugar a este acápite. Los dos principales instrumentos de política estatal en el área de población y desarrollo, como son los Censos de Población y Vivienda de 1976 y 1992, y el Censo Indígena de Tierras Bajas, tienen un sutil impacto en la formación de la opinión pública letrada en nuestro país, y en la propia definición de la naturaleza y alcances de la noción de “derechos indígenas”. Así, a pesar del notorio incremento que muestran los censos en las poblaciones bilingües urbanas y rurales, la Reforma Educativa está pensada principalmente para comunidades monolingües, y recluida al ámbito rural. Por lo tanto, no toma en cuenta las demandas de recuperación lingüística presentes en las movilizaciones indígenas en pro de una educación intercultural y bilingüe. Del mismo modo, la Participación Popular desconoce los territorios indígenas consolidados a principios de los 90, e indirectamente excluye a las organizaciones étnicas de participar en los procesos municipales urbanos (monopolizados por las Juntas Vecinales). En las zonas tradicionales andinas, las demandas de federaciones de ayllus y otras formas gremializadas de la autoridad étnica, se ven bloqueadas por el forcejeo clientelar de los partidos y por la acción de desarrollo de las ONG’S (Rivera y THOA 1992). Finalmente, las mujeres indígenas resultan cada vez más ajenas a este espacio de mediaciones en el que la cultura letrada, las nociones occidentales de desarrollo y la política clientelar imponen una cultura política patriarcarlizada, que solo las usa como elementos de transacción simbólica en su estrategia de poder.

En conjunto, la representación estatal de lo indígena, montada sobre la información censal y sobre los deseos inconscientes de la minoría dominante, muestra a los indios disminuyendo, a las lenguas indígenas en franco y veloz deterioro y al mundo rural despoblándose persistentemente. Todos estos factores han contribuido a que la amplia mayoría demográfica y política consolidada por los kataristas e indianistas a principios de los años 80, adquiera, en los hechos, una conciencia de minoría. La representación disminuida del potencial demográfico y político autónomo de las poblaciones indígenas, se introyecta así en las nuevas generaciones, traducándose en pérdida de la memoria histórica, erosión de la autoestima cultural y una serie de rasgos de subalternidad que las condenan a un papel crecientemente subordinado en los espacios del hacer público, legislativo y político ofrecidos por el sistema democrático, perpetuando así su discriminación y exclusión.

5. DERECHOS DE LAS MUJERES (INDÍGENAS, CHOLAS O BIRLOCHAS) O LOS LÍMITES DE LA TERRITORIALIDAD

He hecho hasta ahora una lectura de género del mundo masculino ilustrado que se traduce en las leyes y prácticas estatales en Bolivia, así como un somero análisis de la producción normativa y el discurso político de los movimientos denominados “indígenas”, tanto históricos como modernos. Me cabe finalizar este artículo con algunas ideas acerca de las implicaciones de todos estos procesos para las mujeres, sean estas indígenas, cholos o birlochas o pertenezcan incluso al mundo de las élites mestizas ilustradas.

El tema está enmarcado en una situación colonial más amplia y estructurante donde la matriz cultural e ideológica de Occidente se instala en el Estado y desde allí nombra, enumera, oprime y jerarquiza a los diversos pueblos y culturas nativas de Bolivia, en base a su (relativa) condición humana. Estos “otros”, semi-humanos, a los que marginaliza por sus diferencias, han sido en realidad, heredados como súbditos de una república nacida del derecho de conquista. La práctica de la opresión colonial se reproduce así, aún en los espacios más avanzados populistas injertados en el Estado en la década de 1950. En este casi medio siglo de homogeneización y renovado pacto ciudadano con el Estado, el panorama de la etnicidad en Bolivia nos muestra

a poblaciones enteras, que a pesar de negar ferozmente su etnicidad, convierten a este mismo acto, paradójicamente en una nueva marca de etnicidad. Es el caso del “cholaje” andino, que a pesar de haber adoptado el terno, la propiedad privada y muchos otros rasgos culturales de occidente, prolonga su status subalterno, precisamente a causa de estas conductas arribistas de mimesis cultural que lo llevan a representar en forma caricaturizada al mundo cultural dominante.

La lectura de la situación femenina salta aquí a la vista. Uno de los ejemplos más elocuentes de la estigmatización de las conductas mimesis cultural, lo ofrece la evolución —desde el siglo XVIII— de la vestimenta de la chola paceña (Barragán 1992). Ideada inicialmente como una estrategia que permitiría a las indígenas migrantes cambiar su status y acceder al mundo mercantil y social dominante, la pollera, mantón de Manila y sombrero Borsalino (adoptado en el siglo XIX) se han convertido en emblema de una etnicidad discriminada y excluida, que niega y afirma ambiguamente las diferencias de gesto y de conducta, pero las enmascara también en aspiraciones y autopercepciones “mestizas” o de “clase media”, que son proyectadas a la prole. He estudiado en otras partes estos procesos, en términos de una hipótesis que postula la construcción colonial de identidades, particularmente las identidades “cholas” y “mestizas” de la contemporaneidad boliviana “(Rivera 1992b, 1996b, Rivera [comp.] 1996). Aquí me interesa el asunto desde el ángulo de los “derechos”, por lo que he de preferir atenerme a algunos ejemplos históricos. El análisis que sigue se nutrirá de muchas ideas ya anteriormente expresadas en distinta forma.

La estructura del mercado laboral urbano nos ofrece una primera ejemplificación de esta situación, donde mujeres migrantes, “cholas” o birlochas configuran un espacio discriminado del mestizaje, que a fuerza de buscar un espejo en occidente, término representando sus rasgos en forma arcaica y caricaturesca. No cabe duda que la segregación y exclusión impuesta a estos personajes intermedios debió contribuir a fijar nuevamente las fronteras cercando a las “cholas” en un estrato a medias en el camino de la occidentalización y la ciudadanía. Paradójicamente, la huella más visible de este proceso fue el intento de hacer invisible y clandestina la cultura propia, imponiendo a las nuevas generaciones la negación de su propio ancestro y el alejamiento

definitivo de la cultura rural de origen (cf. Peredo 1992, Rivera 1993). El desarraigo étnico, el cambio de categoría tributaria, la hipergamia y muchas otras prácticas, han sido los mecanismos a través de los cuales se ha constituido históricamente ese espacio de “desprecios escalonados” (Saignes 1985), o “exclusiones eslabonadas” (Rivera [comp] 1996) que se asocia con el “mezclaje”. Sin embargo, ninguna noción de derechos indígenas interpela aún a los problemas específicos de la discriminación laboral, falta de oportunidades educativas y frustraciones ciudadanas que experimentan los eslabones medios y bajos de esta cadena.

La experiencia de la etnicidad, tal como es vivida cotidianamente en el altiplano, valles y selvas (también en la selva urbana) tiene sin duda mucho que ver con estas realidades, en las que se plasma el trabajo, las estrategias matrimoniales y las percepciones culturales de cientos de miles de mujeres. En una investigación reciente sobre cuatro escenarios étnicos de Bolivia (tres rurales y uno urbano) (Rivera [comp.] 1996) se ha mostrado cómo es que el trabajo invisible de las mujeres contribuye a reproducir la etnicidad, aún en contextos urbanos y mercantiles, donde un amplio tejido social en cuyo centro están ellas, permite la sobrevivencia de los hogares y los negocios de las familias migrantes. Es esta su “tercera jornada” social -en la que cumple aynis, alimenta relaciones de parentesco y compadrazgo, organiza empresas o talleres en base a circuitos de reciprocidad- la que permite no sólo la sobrevivencia económica, también la reproducción cultural y aún la prosperidad empresarial de estos negocios y familias, a pesar de la barrera de discriminaciones que pesa contra sus miembros. En todos estos contextos, la labor productiva y empresarial femenina no suele ser reconocida, y se subsume a los avatares de la aventura migratoria del varón (cf. Albó et al. 1981). Como lo ha documentado muy bien Criales, la resistencia a este modelo patriarcal asume la forma del retorno al campo, donde la fiesta patronal de la marka de origen se convierte en escenario fugaz de un máximo de poder femenino, expresado en el derroche del propio dinero y la acumulación simbólica de prestigio. Estos actos legitiman y compensan las profundas desigualdades de la vida cotidiana, donde las penurias y sufrimientos de género se suman al desprecio cultural de la sociedad, por su condición de “cholas” (Criales 1994). Hasta ahora, ninguna organización indígena ha reclamado para sí estos escenarios,

ni existe aún noción de derechos indígenas que se aplique a estas mujeres, que en el imaginario estatal ofician como “mestizas”.

Otro ángulo del mismo fenómeno puede observarse revisando los procesos sindicales en los valles de Cochabamba, en las décadas posteriores a la revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953 (Lagos 1988, Paulson 1992). El panorama confirma la exclusión sistemática de las mujeres de los nuevos espacios públicos construidos al calor de la sindicalización y la movilización política campesina. Tanto en Mizque como en Tiraque, el proceso político desatado por la movilización agraria, terminó cerrando el paso a la presencia de mujeres y convirtiendo a los sindicatos, comandos y otros organismos en espacios del prebendalismo estatal y la mediación clientelar masculina. Paradójicamente, fue la secular actividad mercantil y social de las mujeres cochabambinas —en tanto empresarias de la chicha y otras múltiples actividades— lo que permitió a los varones dedicar la mayoría de su tiempo al sindicalismo o a la política. La exaltación de la chichería y de las virtudes maternas de las mujeres cochabambinas (en toda la “gama” del continuum urbano-rural del mestizaje), tanto como la versión popular acerca del “matriarcado”, vigente en los valles, nos muestran cuan perversa es la imagen ilustrada de la ciudadanía, en su consecuencia real para las mujeres. A tiempo de explotar inmisericordemente a sus madres y abuelas, los sindicalista y trabajadores itinerantes de los valles, accedían a una forma degradable de ciudadanía, injertada en las redes clientelares masculinas de los partidos. La vergüenza y el auto rechazase transfirieron así a las mujeres emblematizando en ellas el atraso rural, la economía permecantil y la barbarie del pasado (Rivera [Comp.] 1996, Paulson 1992).

Pero si aun cabe un ejemplo más vivo de etnicidad segregada y discriminada en la región andina de Bolivia -aunque también existe en otras regiones- este es el llamado “trabajo del hogar”, o servicio doméstico remunerado, que caracteriza la estructura del empleo urbano en nuestro país. Según un estudio publicado por el CEDLA, esta población ha aumentado su contribución a la PEA urbana, del 5.0% en 1985 al 6.2% en 1991, alcanzando a 47.909 personas en este año. De ellas, 90% eran mujeres y 70% eran migrantes, es decir, mujeres “indígenas”, hablantes de un idioma nativo y nacidas en comunidades rurales. Uno de los pocos espacios de inserción laboral para las mujeres

indígenas migrantes en las ciudades, es el trabajo doméstico, cuyo nivel salarial no alcanza ni al 50% del salario mínimo normativo (ILDIS-CEDLA 1994). Ciertamente, una situación como ésta afecta al balance de género de toda la sociedad, y alude a inequidades más profundas, que no han podido ser encaradas ni por las tendencias feministas más radicales. Una de ellas, a mi juicio central, es que la co-responsabilidad paterna y doméstica de los varones se ve postergada indefinidamente por la existencia de estas otras mujeres en los hogares, que se hacen cargo de la “segunda” jornada femenina. Lo que queda fuera de discusión con esta transacción entre mujeres de distinto poder económico y origen cultural, es la imagen de las ocupaciones domésticas como si “naturalmente” correspondieran al sexo femenino. Esta naturalización es algo que la teoría feminista viene impugnando desde hace varias décadas, aunque en Bolivia resulta casi un tema tabú, debido a la labor invisible de las trabajadoras domésticas.

En el contexto del debate sobre derechos indígenas, los ejemplos planteados en los párrafos anteriores, aluden a situaciones en que aún los derechos humanos más elementales son negados a las personas, en virtud de su etnicidad o de los rastros de ella. Situación como los bajos niveles salariales del empleo doméstico, la duplicación de cargas laborales en mujeres jefas de hogares y la emigración selectiva, afectan a las comunidades indígenas de diversas regiones del país, tanto como a sus avanzadas migratorias en las ciudades, sin que hasta el momento estas poblaciones hallen espacio para sus demandas en las organizaciones étnicas. Estas se hallan confinadas a una definición de derechos colectivos sobre el territorio que resulta, paradójicamente, poniendo límites a las demandas y derechos indígenas. Si bien en su momento, la lucha indígena por el territorio ha sido un elemento importante de interpelación al Estado boliviano, creemos que la lucha por la “dignidad” ese aún un terreno por desarrollar y debe aplicarse a una pluralidad de contextos, urbanos y rurales, en los que la etnicidad implica para sus portadores/as el deterioro de sus derechos humanos. La territorialización de los derechos indígenas impide superar la camisa de fuerza que el derecho liberal ha puesto a la etnicidad, al confinarla a un espacio letrado y masculino que escamotea numerosas cuestiones de derechos humanos y ciudadanos, implícitas en la práctica de las movilizaciones indígenas.

Es por ello que mientras no se plasme en el accionar estatal pero que también en la práctica de las propias organizaciones indígenas, una política de la etnicidad” capaz de presentar alternativas para las mujeres, quizás no bastarán los avances logrados con el reconocimiento al carácter multiétnico del país en la CPE y otras medidas conexas. Asimismo, mientras las organizaciones indígenas no perciban como a miembros de sus pueblos y comunidades a las migrantes que prestan servicios en condiciones degradantes en los hogares de las capas medias y altas urbanas, su propia noción de derechos quedará limitada y fragmentada. Mientras las organizaciones étnicas no sean capaces de encarar los fenómenos de opresión de género que desata la emigración de brazos masculinos a las ciudades y a la zafra y el problema cada vez más extendido de los hogares indígenas encabezados por mujeres, la noción de derechos humanos quedará en simple retórica. Si esto es así, habremos contribuido a prolongar la aspiración estatal, de cambiar la conciencia de mayoría que el movimiento indígena tuvo en Bolivia en la década de 1980, en una conciencia de minoría que vive tan solo de las migajas del “desarrollo” y de desiguales transacciones ecológicas y económicas con Occidente. El corolario implícito en toda esta argumentación alude a la necesidad de un esfuerzo simultáneo de descolonización cultural y de género, a través de una teoría y una práctica que engarcen las nociones alternativas y pluralistas de derecho ciudadano con el derecho consuetudinario, tanto en la legislación como en las prácticas más cotidianas y privadas de la gente.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier. *Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores*. La Paz, UNICEF y CIPCA, 1995.
- Albó, Xavier, Tomás Greaves y Godofredo Sandóval. *Chukiyawu, la cara ayamarra de La Paz. 1: El paso a la ciudad*. La Paz, CIPCA, 1981.
- Anderson, Benedict. *Imagined communities. Reflections on the origin and Spreads of nationalism*. Londres, Verso, 1983.
- Arias, Juan Félix. *Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca, 1936-1964*. La Paz, Aruwiyiri, 1994.
- Arnold, Denise. "Adam and Eve and The Red-trousered Ant: history in the southern Andes", en *Travesía*. Journal of Latin American cultural Studies, London, 1995.
- "Hacer al hombre a imagen de ella: aspectos de género en los textiles de Qaqachaka", en *Chungara*, Universidad de Tarapacá, Arica, 26/1. 1994
- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita. "Aspectos de género en Qaqachaka. Maternidad, textiles y prácticas textuales alternativas en los Andes", en Rivera [comp.], 1996.
- Arze, Rene D. *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*, Cochabamba, CERES, 1987.
- Barth, Fredrick (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica (primera edición en inglés, Londres 1969), 1976.
- Barragán, Rossana. *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*, HISBOL, La Paz, 1990.
- "Entre polleras, lliqllas y ñañacas: los mestizos y la emergencia de la tercera república", en Arze, Barragán, Escobari y Medinaceli (comps.) *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, 11. Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, La Paz, HISBOL, IFEA, SBH-ASUR, 1992.
- "El espíritu de la modernidad boliviana: ciudadanía, infamia y jerarquía patriarcal", ponencia presentada al Seminario sobre Nación, etnicidad y ciudadanía, SEPHIS, Nueva Delhi, 6-8 febrero, 1996.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Barcelona, Taurus, 1991.
- Conde, Ramón. "Lucas Miranda Mamani: maestro indio uru-murato", en Choque et. al., *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?*, La Paz, Aruwiryiri, 1992.
- Condori, Leandro y Esteban Ticona. *El escribano de los caciques apoderados, Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz, HISBOL-THOA, 1992.

- Criales, Lucila. *Mujer y conflictos socio-culturales: el caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz*, La Paz, Aruwiyiri, 1994.
- Choque, Roberto, Vitaliano Soria, Humberto Mamani, Estebal Ticona y Ramón Conde. *Jesús de Machaca: la marka rebelde, 2: Sublevación y masacre de 1921*. La Paz, CEDOIN-CIPCA, 1992.
- Flores Moncayo, José (comp.). *Legislación boliviana del indio. Recopilación 1825-1953*. La Paz, Instituto Indigenista Boliviano, 1953.
- Harris, Olivia. "The power of signs: gender culture and the wild in the Bolivian Andes", en MacCormack & Strathern (eds), *Nature, culture and gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- ILDIS-CEDLA. Informe Social Bolivia, Balance de indicadores sociales. La Paz CEDLA-ILDIS, 1994.
- Isbell, Billie Jean. "From unripe to pretrifield: the feminine symbolic and Andean gender constructions", in Isbell (ed), *Making culture: texts and practices in the Andes*. Nueva York, Cornell University Press, s.f.
- Lagos, María Laura. *Pathways to autonomy, roads to power, roads to Rower: peasant-elite relations in Cochabamba (Bolivia, 1900-1985)*. Tesis doctoral inédita, Nueva York, Columbia University, 1988.
- Lehm, Zulema y Silvia Rivera. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz, Ediciones del THOA, 1988.
- Mamani, Carlos. *Metodología de la historia oral*. La Paz, Ediciones del THOA, 1989.
- *Taraq 1866-1935. Masacre, guerra y renovación en la biografía de Eduardo L. Nina Qbispi*, La Paz, Arawiyiri, 1991.
- Mejía de Morales, Lucila et al. *Las hijas de Bartolina Sisa*, La Paz, HISBOL, 1985.
- Moreno, Gabriel René. *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*, La Paz, Juventud, (1988) 1973.
- Paulson, Susan. *Gender and ethnicity in motion: identity and integration in Andean households*. Tesis doctoral inédita, the University of Chicago, 1992.
- Peredo, Elizabeth. *Recoveras de los Andes. La identidad de la cholita del mercado: una aproximación psicosocial*. La Paz, ILDIS-TAHIPAMU, 1992.
- República de Bolivia. *Censo Nacional de Población y Vivienda*. La Paz, INE, 1976.
- *Censo Nacional de Población y Vivienda*. La Paz, INE, 1992.
- *Censo Indígena de Tierras Bajas (Amazonía, Oriente y el Chaco)*. La Paz Ministerio de Desarrollo Humano-PNUD-CIDOB, 1995.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. "La expansión del latifundio en el altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional", en *Avances* 2, La Paz, 1978.
- "Pedimos la revisión de límites: un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados, 1919-1921", en Segundo Moreno y Frank Salomon (comp.) *Reproducción y transformación en las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Quito, AbyaYala, 1992a.
- "Diferencia complementariedad y lucha anticolonial: enseñanzas de la historia andina", en varias autoras, *500 años de patriarcado en el Nuevo Mundo*, Santo Domingo, CIPAF-Red Entre Mujeres, 1992b.
- "Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo", en Silvia Rivera y Raúl Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia, Vol. 1: Cultura y política*, La Paz, CIPCA, 1993.

- “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” en A. Spedding (comp.) *Mestizaje, ilusiones y realidades*. La Paz, MUSEF, 1996a.
- “Secuencias iconográficas en Melchor María Mercado, 1841-1868”, en varios autores, *El siglo XIX Bolivia y América Latina*, La Paz, 1996b.
- Rivera, Silvia [comp]. *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90*. La Paz, SAG, 1996.
- Rivera, Silvia y equipo THOA. *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz, Aruwiyiri, 1992.
- Saignes, Thierry. *Historia de un olvido: los Andes orientales*, Cochabamba, CERES, 1985.
- Salomon, Frank. “Ancestor cults and resistance to the state in Arequipa, 1748-1754”, en Steve Stern (comp.) *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1987.
- Silverblatt, Irene. *Moon, sun and witches: gender ideologies and class in Inca and Colonial Perú*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Spedding, Alison. “Esa mujer no necesita hombre: en contra de la ‘dualidad andina’. Imágenes del género en los Yungas de La Paz”, manuscrito inédito, s.f.
- Taller de Historia Oral Andina (THOA). *El indio Santos Marka Tula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*, La Paz, Ediciones del THOA, (primera edición en 1984) 1988.
- *Mujer y lucha comunitaria. Historia y memoria*, La Paz, HISBOL, 1986a.
- *Historia oral*. Boletín del Taller de Historia Oral Andina. No. 1 noviembre, 1986b.
- Ticona, Esteban. “Algunas experiencias metodológicas en historia oral”, en *Historia Oral*. Boletín del THOA. No. 1, noviembre, 1986.
- UNFPA (Fondo de Población de las Naciones Unidas). *Programme Review and Strategy Development. Bolivia*. Documento oficial de circulación restringida, 1996.
- Zuidema, Tom. *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Lima, FOMCIENCIAS, 1989.

EXPERIENCIAS DE MONTAJE CREATIVO: De la historia oral a la imagen en movimiento

¿QUIÉN ESCRIBE LA HISTORIA ORAL?

Hace algún tiempo he adquirido la mala costumbre de expresar en público el repudio por mi obra anterior, para no enredarme en debates sobre un pensamiento al fin de cuentas cambiante, sometido a permanente revisión. Pero este es un encuentro sobre escritura y mujeres, y la mía es una entre otras trayectorias femeninas que nos muestra un camino desigual, lleno de negaciones y recomienzos. Un ejemplo elocuente creo que es el de Teresa Gisbert, cuyo punto de partida fue una lectura hispanista y oficial de la historia boliviana-compartida con su cónyuge y colega José de Mesa -que abandonó luego para transitar por caminos que la llevaron a las antípodas de esta postura inicial. Su curiosidad y amplitud le abrieron las puertas de la etnohistoria, la semiótica, la arqueología y el análisis iconográfico, para descubrir a través de estos nuevos enfoques la matriz civilizatoria indígena, que pervive y se transforma a su vez, en los intersticios de las formas culturales impuestas. Me identifico con esta actitud iconoclasta de Teresa Gisbert hacia su propia historia intelectual, que le permite voltear su pedestal de consagrada especialista en arte virreinal, para entrar en terrenos no hollados, en busca de realidades más contundentes y profundas. Quizás esto nos muestra, como decía Adriana Bravo, la ventaja de nuestra desventaja, el lado afirmativo de nuestra autodesvalorización.

Mi caso ilustra similares rupturas y cuestionamientos, en un tránsito azaroso por varios géneros de la escritura historiográfica y sociológica, pasando luego a la imagen documental y finalmente al guión y puesta en escena de ficción.

Mis primeros trabajos en video surgieron directamente de la historia oral y sus necesidades de comunicación. Pero luego la imagen va plasmando otro tipo de expresividades, más personales, en las que aflora el inconsciente en tramas de muerte, envidia, amor y profecías. Esta experiencia me ha confirmado que la fluencia y la movilidad son condiciones básicas en mi hacer creativo, y me siento privilegiada de vivir en el sur, donde puedo cruzar con libertad las cárceles disciplinarias para expresar mi continuidad vital. Porque en el fondo, a través de formatos muy diversos, me sigo haciendo las mismas preguntas básicas sobre la realidad, aunque siguiendo un rumbo zigzagueante y discontinuo. El guión de ficción o docuficción se han convertido así en un intento, a la vez expresivo y racional, de seguir indagando en el tejido de lo social, pero a través de personajes construidos en la singularidad de sus dramas cotidianos.

La sociología de la imagen (que es lo que creo haber hecho en mis trabajos de video) no es nueva en nuestro país. En el siglo XIX, antes de la existencia misma de esta disciplina, Melchor María Mercado dibujaba el paisaje social y cultural de los más alejados rincones y rutas de Bolivia, construyendo uno de los textos interpretativos más agudos sobre el “abigarramiento”, el mestizaje, el mercado interno y las paradojas del poder político en Bolivia. Un siglo más tarde, Jorge Sanjines era el primero —antes que Fausto Reinaga— en descorrer el velo nacionalista que había caído sobre el tema indígena en Bolivia desde 1952. Sus películas nos revelaron súbitamente que aquí no sólo había indios, sino racismo, violencia y negación cultural. Nos mostraron la falaz democratización movimientista, que se empeñaba en abolir los términos raciales del lenguaje oficial, mientras circulaban y se multiplicaban exuberantes en el habla privada y en los tinglados de la mediación política. Así, mientras el trabajo indígena sustenta la estructura productiva del país, el poder se construye sobre una ciudadanía ilusoria, que sólo encubre nuevas formas de racismo y exclusión. Pues bien, todos estos procesos pueden leerse con elocuencia en la obra de Sanjines, pero concretizados en personajes inolvidables, como los creados por Vicente Berneros en *Ukamau*. Marcelino Yanahuaya en *Yamar Mallku* o Reynaldo Yucra y Orlando Huanca en *La nación clandestina*. Estas individualidades trazan así los arquetipos de conductas colectivas, y nos muestran, con mayor vigor y precisión que cualquier texto

de sociología, la textura íntima de este país atravesado por tantas brechas y silencios culturales.

El desnudamiento de la trama étnica de la dominación, a partir de una matriz colonial que cruza la contemporaneidad de la sociedad boliviana, fue algo en lo que para mí tuvo mucho que ver el cine de Sanjinés y el Álbum de dibujos de Melchor María Mercado. Ellos me confirmaban esa vaga sensación que yo tenía de vivir en un país donde los tiempos son distintos y “las edades se dan la mano”. Así por ejemplo, en el trabajo con miembros aymaras del Taller de Historia Oral Andina, la transcripción de entrevistas nos hacía escuchar las voces largamente silenciadas de los sobrevivientes de las luchas antioligárquicas de los años 20, que se referían a los latifundistas criollos como “españoles”.

El horizonte colonial de nuestro inconsciente colectivo surgió también con fuerza en otra ocasión, cuando un utawawa de Chulumani me preguntó, inquieto, sobre el bloqueo de caminos que en esos momentos se llevaba a cabo en el Altiplano (más o menos por 1984). Al confirmarle que, efectivamente, se estaba dando una gran movilización campesina, me dijo seriamente: “¿Y vos crees que en La Paz ya habrán empezado a carnear españoles?”. En esos momentos creí estar hablando con un hombre del siglo XVIII, listo para unirse al cerco de Tupaq Katari. De algún modo vi confirmadas las ideas de René Zavaleta sobre la crisis social como un momento de disponibilidad cognoscitiva, que nos deja ver “las heridas más antiguas”, aquellas que, como dice Octavio Paz, “manan sangre todavía”. Un pasado remoto emerge vivo, imágenes atávicas salen a la superficie y actúan, la furia de los tiempos se desata. Este es el tipo de conocimiento, riesgoso y abismal, que me ha deparado la historia oral, y con ello he encontrado también, paradójicamente, los límites de la escritura.

La relación de escucha enfrenta a un mínimo de dos personas, portadoras de sus propias peculiaridades sociales e históricas. Sus “localizaciones” en el diagrama social pueden incluso ser opuestas. En la experiencia con testimonios, he tenido con frecuencia la sensación de moverme a través de estereotipos, que al tiempo de conversar comienzan a ser desmontados. Lentamente, el diálogo va tejiendo puentes sobre brechas de clase, de habitus cultural y de generación. Las percepciones de interrogadores e interrogados

se transforman, en un proceso largo donde acaba por surgir un “nosotros” cognoscente e intersubjetivo. Pero, ¿qué papel juega en ello nuestra voz? ¿Qué efectos provoca nuestra escucha? ¿Cuánto puede alterar, desde su localización-distinta, a la voz que está escuchando? Y ¿cuánto ese sujeto no invade a su vez a la persona que escucha?

Hay quienes piensan que el ejercicio de la historia oral es pasivo: como si se tratara sólo de encender la grabadora y transcribir los testimonios, para ilustrar temas a menudo cocinados en el gabinete. Esta vulgarización de la práctica de la historia oral es moneda corriente en muchas ONGS que practican una suerte de “populismo” retrospectivo, donde la memoria de viejas sumisiones se canaliza hacia un discurso del lamento. De este modo, la pasividad encubre manipulaciones más sutiles, que refuerzan nuevos diagramas de poder. A contrapelo de esta tendencia, nuestro trabajo de historia oral ha sido más humilde y ambicioso a la vez. En un único libro, hemos plasmado con Zulema Lehm la experiencia de cinco años de escucha activa, densa y llena de meandros y altibajos —también de traumas y dolores revividos—, que nos fue enfrentando a la posibilidad de ser interpeladas, cuestionadas y transformadas, no sólo en nuestra comprensión teórica de las cosas, sino en el sentido vital de la experiencia intersubjetiva. Para ello, tuvimos que descubrir los puentes hacia un tiempo que no es el nuestro, pero también hacia experiencias de vida marcadas diversamente por su nexo con el trabajo manual. Esta “ética del trabajo” se fue internalizando en nuestra práctica a través de la artesanía del montaje, de la que me ocuparé en seguida, dando lugar a un libro que es casi un epitafio. El acompañar los entierros de esos viejos luchadores anarquistas ha sido un trauma que me ha revelado también la inutilidad de las palabras y los límites de la escritura para capturar, así sea efímeramente, el genuino chispazo de esas vidas.

CREAR ES DESCUBRIR

Los artesanos libertarios y la ética del trabajo es, como les dije, el único trabajo firmado de historia oral en el que he participado, junto con Zulema Lehm. El hecho mismo de esta autoría, que parece apropiarse individualmente de un trabajo colectivo, resultó de un debate interno del grupo, en el que Zulema

y yo terminamos perdiendo. Nosotras postulábamos la autoría colectiva con los cinco protagonistas principales del libro. La dinámica de tertulias y la apropiación colectiva de los materiales, que se transcribían a medida que se iba grabando, nos hacían ver como natural y lógica esta opción de autoría colectiva, que por lo demás había sido común en nuestro trabajo previo con el THOA. Sin embargo, los argumentos de nuestros interlocutores resultaron contundentes.

El esquema general de montaje de estos textos, la selección de temas y su ordenamiento, fueron, sin duda, resultado de discusiones y elecciones conjuntas. Pero el hilvanado fino, el juego impresionista, la yuxtaposición, eran parte de nuestra artesanía. Este hilván fino se hizo visible al discutirse la cuestión de la autoría. Los compañeros nos demostraron que el montaje había sido una construcción nuestra, basada en nuestras afinidades y sensibilidades, nuestras filias y fobias. La nuestra era una lectura peculiar del anarquismo, marcada por experiencias generacionales que iban de las revoluciones universitarias a fines de los años sesenta, a la impronta katarista-indianista de los ochenta. Esta lectura generacional era vista por ellos como la consecuencia lógica de todo el trabajo: “Miren, nosotros hemos sido anarquistas a nuestro estilo, en nuestra época y lo que han hecho ustedes es un anarquismo distinto. Está bien, ése es el anarquismo de ustedes, les toca a ustedes, nosotros ya nos vamos a morir, ustedes son las que van a seguir”. Nos estaban diciendo que tengamos la valentía de asumir nuestros sesgos, de hacernos cargo de la lectura interpretativa que habíamos hecho a lo largo de todo el proceso, y también en el montaje.

Porque el anarquismo había sido una cosa muy diversa, muy heterogénea, y ellos nunca fueron nada parecido a un “grupo” antes de iniciar este trabajo. Eran una colectividad azarosa, nutrida de los azares de la muerte. La muerte los dejó vivir y ese destino de sobrevivientes los colocaba en una posición muy especial. No eran propiamente un colectivo formado, y entre ellos había diversos tipos de líos y confrontaciones, que al hurgar en él pasado salían de nuevo a la luz haciendo estallar una serie de discusiones, a veces muy conflictivas. Sin embargo, a lo largo de los años de tertulia semanal el diálogo establecía puentes, unas voces salían a relucir más que otras, surgían temas que provocaban nuestra inquietud, y otros que nos parecían ya trillados,

gastados. También había estilos narrativos, formas de contar las cosas que nos parecían sugerentes, unas más y otras menos. Nos parecía, por ejemplo, que Lisandro Rodas, carpintero trilingüe que nunca fue dirigente de la FOL, tenía una visión más interesante del anarquismo que José Clavijo o Teodoro Peñaloza —sastre y profesor, ambos con trayectoria dirigencial— quienes postulaban la clásica utopía industrialista del siglo XIX. Lisandro, en cambio, después de muchos exilios y confinamientos, llegó a la conclusión de que los indios Mosetenes con los que terminó viviendo en uno de esos períodos, eran la ilustración perfecta de la utopía anarquista: una sociedad sin dios, sin ley ni rey, donde no hay matrimonio ni propiedad privada. Seguramente, en la época de la FOL, habrían considerado anecdóticas estas ideas, o quizás las habrían rebatido desde la visión ilustrada e industrialista dominante. Pero a nosotras, que habíamos pasado por los influjos del ecologismo, el feminismo y el indianismo, la posición de Lisandro nos encantaba, porque parecía contener *en la práctica*, los rasgos de un anarquismo más afín con nuestro tiempo. La narrativa de esa práctica se transformó así, por obra del montaje, en un reabrir la discusión sobre las utopías anarquistas, producto de nuestra directa intervención. Yo creo que es preciso reconocer la intervención que produce el montaje en la narrativa oral, transformándola radicalmente en su paso a la escritura. “Crear es descubrir”, ha dicho Susan Sontag en algún ensayo, y no cabe duda que el ejercicio del montaje de testimonios, tal como lo hemos practicado nosotras, ilustra muy bien este nexos. En el diálogo, pero también en el montaje hay como un alambique nuestro, producto de nuestra personalidad creativa y teórica, pero también de nuestra experiencia vivida. Trabaja con materiales heterogéneos y hace combinaciones raras. Descubre una suerte de patrón secreto, un diagrama subyacente en el que la historia pasada halla nuevos sentidos al ser confrontada con los dilemas y vivencias del presente.

EL CINE Y LA INUTILIDAD DE LA ESCRITURA

No voy a mostrarles mi último video, que ya data de 1996, pero en cambio voy a relatarles algunos aspectos de mi trabajo documental, que creo ilustrarán bien esta idea del *montaje creativo* que surgió con la experiencia de la historia oral. En

Wut Walanti: Lo irreparable (18 min.), opté por un tipo de montaje paralelo en base a dos ejes narrativos, unidos por una metáfora. El trabajo sobre la piedra, en manos del escultor Víctor Zapana, se entrelaza con los testimonios de los deudos y la puesta en escena de la masacre de Todos Santos (1-2 noviembre, 1979). En las condiciones de realización de este video, no era practicable la representación realista de este evento, y yo hallaba más seductora la idea de metaforizar la masacre, o mejor, de buscar una metonimia que sintetizara las idea compleja de la violencia. Trabajé entonces con dos símbolos: la piedra y el pan. Mediada por la violencia creadora del cincel y el combo, la piedra se transformaba en *katari* a manos de Víctor Zapana. En tanto que el pan era el cuerpo vulnerado de las víctimas, cercenado por la violencia destructiva de los soldados que pisotean panes en medio de las tumbas. A mi juicio, el montaje y la puesta en escena son recursos que pueden usarse, no para hipnotizar al espectador, sino para abrirle posibilidades reflexivas. En *Wut Walanti* intenté producir contrastes y oposiciones entre texto e imagen, para lograr precisamente esta apertura reflexiva. Así, cuando Víctor Zapana habla de “los lobos disfrazados de ovejas” su imagen se funde con un paneo sobre el edificio del parlamento, antes de acercar la cámara al grupo de deudos y sobrevivientes de la masacre, que cada cierto tiempo se reúnen en la plaza Murillo para gritar y reclamar por sus muertos. El llanto de una señora estalla al describir la imagen de su hijo ensangrentado, como concretizando brutalmente el zarpazo de los lobos.

De ahí que yo creo que la realidad se reconstruye por las mutuas resonancias que crea el montaje entre imágenes diversas, a las que extrae nuevos significados por una especie de tratamiento de shock. Esto no es nada nuevo, ya lo había propuesto Einsestein como un metalenguaje del montaje, sumamente conceptual, pero cuya fuerza y eficacia sólo pueden medirse en la práctica, por el impacto sensorial, emotivo e intelectual que provoca en los espectadores. La arquitectura del montaje podrá ser todo lo conceptual que se quiera, pero es un armazón que no se ve, no se nota, y es esto lo que a mí me gusta del cine, lo que no se hace explícito pero conmociona, golpea y transforma al espectador.

En el documental la gama de posibilidades de montaje es muchísimo mayor que en la ficción. El montaje creativo trabaja aquí como en la historia

oral, seleccionando ejes temáticos a partir de un registro libre muy abundante. En el caso de *Wut Walanti* he entretreído esta recolección libre con puestas en escena y con registros más controlados, sobre la base de entrevistas dirigidas. Y ahí me he dado cuenta que la diferencia entre documento y puesta en escena es muy sutil. Las personas entrevistadas, de una u otra manera, enfrentan a la cámara poniendo en escena su relato, desordenando y reordenando el esquema de la entrevista con salidas y giros imprevistos. Esto fue lo que pasó con Víctor Zapana, cuando creó de improviso la metáfora que sirve de título al video. En las entrevistas preparatorias ni se había mencionado esta frase, por lo demás dicha en un aymara antiguo, que ya pocos manejan y comprenden. El misterioso nexo entre el testimonio de don Víctor y las puestas en escena de la masacre de Todos Santos, surgió en el último día del rodaje, cuando nos sorprendió regalándonos la noción de *wut walanti*, y explicándonos su sentido. Como una piedra rota, los injustamente muertos, los inocentes masacrados, nos hablan desde las fisuras del tiempo del daño irreparable que la colectividad sufre al quedar impunes estos crímenes, y de la herida moral que nos inflinge el cinismo de los poderosos.

Es la inutilidad de las palabras y de las denuncias, lo que me ha llevado a captar de otra forma la indignación moral colectiva y plasmarla a través del montaje creativo, en un documento al fin de cuentas inocuo —porque el video en nuestro país ni se exhibe, ni se discute por lo general— pero más libre que la escritura de los riesgos de la manipulación. Uno de los motivos más fuertes de mi alejamiento de la escritura sociológica ha sido precisamente la facilidad con la que el conocimiento racional se injerta en las legitimaciones del poder. Lo que ha pasado con mi libro *Oprimidos pero no vencidos* y la apropiación reformista que de él ha hecho una generación de intelectuales de lo “plurimulti” me ha convencido de las capacidades retóricas de las élites y de su enorme flexibilidad para convertir la culpa colectiva en retoques y maquillajes a una matriz de dominación que se renueva así en su dimensión colonial.

Mi pase a la imagen en movimiento busca escapar a esta fórmula de cooptación, a través de un diálogo directo con un público amplio y heterogéneo, cuyas identificaciones, filias y fobias espero provocar. La actitud personal de romper con los esquemas de percepción establecidos, con las fórmulas narrativas consagradas, creo que ha superado ya esa fase de amargura

que me llevó al docuficción de denuncia. En mi nuevo cortometraje *Sueño en el cuarto rojo*, estoy intentando, esta vez en celuloide, una exploración distinta, a través de la danza y de las máscaras, que transfieren a los personajes su carga de transgresiones y desdoblamientos, en medio de una borrasca de amor y celos. Aquí pareciera que lo social pasa completamente a segundo plano, por el tono intimista y onírico del drama. La verdad es que sólo después de la exhibición podré saber si la apuesta por una narrativa de este tipo puede interpelar al público en sus identificaciones colectivas. Eso es lo bello y lo riesgoso de la obra cinematográfica: siempre quedará inconclusa hasta no culminar el periplo que la devuelve a las multitudes.

NOTICIA BIBLIOGRÁFICA

La edición del presente volumen ha sido un trabajo de amor. Pero también fruto de la consciencia y la necesidad: la obra de Silvia Rivera Cusicanqui no puede permanecer alejada de las bibliotecas, de las manos de los estudiantes. Su unidad temática (mujeres y política en los Andes), y temporal, pretende proveer de un documento de referencia sobre uno de los periodos más fecundos de la autora, desde la segunda mitad de los años ochenta hasta el fin del siglo XX. De ello da cuenta el prólogo de Sinclair Thomson (ver p. 7).

En lo que respecta a los textos que conforman este libro hoy, “Violencias encubiertas en Bolivia” fue publicado en CIPCA por Xavier Albó en un volumen del mismo nombre, con el título “La raíz: colonizadores y colonizados”, en 1993. “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” fue publicado en 1996, en un libro compilado por Alison Spedding: *Mestizaje, ilusiones y realidades* (MUSEF).

A su vez, “Democracia liberal y democracia del ayllu: el caso del norte de Potosí, Bolivia” fue publicado originalmente en inglés con la siguiente referencia: “Liberal democracy and ayllu democracy: The case of Northern Potosí”, en Jonathan Fox (comp.), *The challenge of rural democratization: Perspectives from Latin America and the Philippines*, Frank Cass, Londres. La edición castellana fue publicada en un volumen compilado por Carlos Toranzo: *El difícil camino hacia la democracia*, ILDIS y Embajada Alemana, La Paz, 1990.

“Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política” es un ensayo publicado en 1997, en la revista paceña *Escarmenar* no. 2. Por otra parte “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia” se publicó en la revista *Temas*

Sociales, Revista de Sociología no. 19, de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz en mayo de 1997.

Finalmente, “Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento” formó parte del libro *Diálogo sobre escritura y mujeres*, publicado en La Paz por la editorial Sierpe en 1999.

Es conveniente aclarar que se respetaron en lo posible las referencias bibliográficas de la autora, actualizando aquéllas que ya fueron publicadas más de una vez o en el momento de ser realizadas por Silvia Rivera se trataba de documentos inéditos. Quien quiera, podrá recurrir a los textos originales de Rivera, así como a las fuentes de su trabajo.

Todos los cambios editoriales y de estilo fueron realizados por la autora. Todos los errores de la presente edición son responsabilidad de nosotros.

Sirva entonces *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* como aporte a la discusión de una obra de quien, abandonando siempre el mero privilegio de la teoría ha vivido, como intelectual y como activista, aportando constantemente a producir el conocimiento entre sus hermanas y hermanos, y poner sus manos y cuerpo para sostenerlo.

¡Jallalla!

La Paz, diciembre de 2010.

Se terminó de imprimir
en diciembre de 2010
En los talleres gráficos
WA-GUI Tel/Fax: 2204517 - 77290322
La Paz - Bolivia

