



**HAL**  
open science

# UNA CRÍTICA A LA HETERONOMÍA ÉTNICA DESDE LA CIENCIA FICCIÓN BOLIVIANA

Verushka Alvizuri

► **To cite this version:**

Verushka Alvizuri. UNA CRÍTICA A LA HETERONOMÍA ÉTNICA DESDE LA CIENCIA FICCIÓN BOLIVIANA. Sexualité et démocratie en contexte post-dictatorial. L'avenement du public et du privé au prisme des sciences sociales,, Jun 2014, Madrid, España. hal-01880765

**HAL Id: hal-01880765**

**<https://hal.science/hal-01880765>**

Submitted on 25 Sep 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## INDIANISTA, LESBIANA Y SIN HIJOS.

UNA CRÍTICA A LA HETERONOMÍA ÉTNICA Y DE GÉNERO DESDE LA CIENCIA FICCIÓN BOLIVIANA

Verushka Alvizuri

*Université de Bordeaux Montaigne*

No me identifico con la identidad femenina tradicional. Nunca he vivido con un hombre, no he estado casada, he hecho trabajo doméstico únicamente para mí y eso cuando no he podido evitarlo. No me interesan los niños. No se tejer. He vivido los aspectos involuntarios e inenarrables de la femineidad como la menstruación o el abuso sexual, pero estos temas no forman parte del discurso de femineidad tal como es expresado aquí. No tengo una base común con la mayoría de esas mujeres. Encuentro el programa de feminización compulsiva al que estamos sometidas absolutamente atroz, mientras que ellas parecen encontrarlo completamente aceptable e intentan imponerlo a desadaptadas como yo. No adhiero a la imagen convencional de femineidad que predomina; peor aún, pienso que es completamente reaccionaria y la rechazo activamente<sup>1</sup>.

De esta manera, Alison Spedding rechaza un modelo de femineidad que no solo es tradicional, sino que también es hegemónico en Bolivia. El texto fue producido en una situación excepcional. Se trata de una etnografía de la cárcel de mujeres de La Paz que escribió mientras estuvo presa. En ella explica que las condiciones de encarcelamiento eran relativamente laxas –llaves sin celda, guardias que rara vez insultan o golpean- pero, que dadas las condiciones de hacinamiento, el control y la violencia eran ejercidos por las otras prisioneras. Una gran parte de ese control consistía en la rutina carcelaria construida alrededor de las actividades convencionales asociadas al género femenino como las actividades domésticas, las manualidades y la crianza de los niños. A juzgar por la descripción que hace de la experiencia carcelaria deduzco que la verdadera prisión no fue tanto el encierro como el programa de feminización compulsiva al que estuvo sometida.

El texto que me interesa explorar aquí no es esta etnografía de la prisión, sino una novela de ciencia ficción que fue escrita durante esa misma experiencia carcelaria –al menos en parte- y que se inscribe dentro de esta misma crítica de los modelos femeninos tradicionales. La obra que me interesa mencionar es la tercera de una trilogía de novelas. *Manuel y Fortunato* (1997), picaresca andina ambientada en el siglo XVII y *El viento de la cordillera* (2000), thriller ambientado en los años 80, época de hiperinflación y de expansión del narcotráfico fueron las dos primeras. Con *De Cuando en Cuando Saturnina. Saturnina From Time to Time. Una historia oral del futuro*. (2003) se cierra esta trilogía. Esta última, novela de ciencia ficción, mezcla libremente el castellano andino, el inglés y el aymara. Está ambientada el futuro (2022-2086), después de que una guerra de descolonización acabó con la sociedad boliviana para reconstruir el Qullasuyo (la parte aymara del imperio inca, antes de la colonización española). El hilo conductor de la trilogía es el personaje de Saturnina Mamani Guarache, una india aymara. En la novela picaresca, es una cacique; en la novela de acción,

---

<sup>1</sup> « I do not identify with conventional female identity. I've never lived with a man, let alone been married; only ever done domestic work for myself and that when I couldn't get out of it; I have no interest in children. I don't even know how to knit. I have lived the involuntary and unspeakable aspects of femininity, such as menstruation and sexual abuse, but these form no part of the discourse of femininity as it is expressed here. I have no common ground with most of these women. I find the compulsory feminization programme to which we are sub-mitted absolutely atrocious, whereas they seem to find it entirely acceptable and collaborate in imposing it on misfits like me. Even worse, not only do I not share the conventional image of womanhood that predominates, I think it is entirely reactionary and actively reject it». SPEDDING, 1999, p.16 traducción española del texto es mía)

:

una camionera y en esta novela de ciencia ficción, una navegante espacial, indianista, lesbiana y líder del Comando anarco-feminista Flora Tristán.

*De Cuando en Cuando Saturnina* ganó un premio nacional de novela en 2003, suscitando el interés de la crítica literaria por varias razones. La primera es el punto de vista. La historia está narrada por cuatro mujeres aymaras: Saturnina, la protagonista; Fortunata, su amante Imelda y Cleoje, hermana y madre de Saturnina respectivamente. Para Rubén Vargas, conocido escritor y crítico literario paceño, uno de los aspectos más relevantes es el punto de vista asumido por la autora. “Ella ha asumido la perspectiva indígena, lo que hace que esta novela constituya un verdadero acontecimiento en la literatura nacional”<sup>2</sup>. Es verdad que en la historia de la literatura boliviana, muy pocos autores han adoptado este punto de vista. En 1970 Fausto Reinaga comenzó a escribir sobre el indio usando la primera persona. De esta manera se distinguía de los indigenistas, a los que acusaba de paternalistas, reivindicándose indianista. Se podría decir que su iniciativa hizo escuela y desde entonces muchos escritores indianistas se han expresado, pero no para escribir ficciones, sino ensayos políticos. Por lo tanto, Vargas tiene razón al poner de relieve el punto de vista que adopta la autora ya que no existen personajes de ficción suficientemente sólidos como para restituir la experiencia subjetiva de la indianidad. Sin embargo, este mismo “punto de vista indígena» pareciera ser el talón de Aquiles de la novela, es al menos la opinión de Edmundo Paz Soldán, quien en un artículo de la prensa boliviana señalaba la falta de espesor psicológico de Saturnina, el personaje central de la novela.

El otro aspecto que ha interesado a la crítica es la anticipación social y política de la novela. A través de las narradoras, la lectora asiste a la destrucción de Bolivia y descubre las perspectivas y límites de un proyecto poscolonial de sociedad durante más de medio siglo. El Qullasuyo se ha ruralizado y organizado en gremios. Después del bloque de los Estados Jodidos, la sociedad se ha cerrado al mundo, no hay medios de comunicación, ni agencias de cooperación, ni turistas, ni visitantes. La educación descolonizada solo admite dos formas de conocimiento: el hilado de telares y la programación de sistemas. Aunque no hay Estado, ni policía, ni autoridades elegidas, la sociedad está gobernada por una especie de gerontocracia masculina vitalicia, de sacerdotes del sol, que controlan todos los ritos y los sacrificios animales y humanos. Frente a esta dominación se configura una resistencia social que adopta la forma de un indianismo feminista separatista. De esta manera se cierra el combate contra el racismo y se inicia el combate contra el sexismo. En efecto, porque si la historia del Qullasuyo se inicia con la guerra entre indios y blancos, entendida como descolonización, el separatismo feminista, que representa una guerra entre hombres y mujeres marca el inicio de una nueva etapa histórica, el inicio de una despatriarcalización.

En un artículo titulado *Futurismo arcaizante*, Hannah Burdette, hispanista estadounidense que se ha interesado por estudiar la relación entre literaturas indígenas y movimientos sociales, considera que la autora formula, a través de esta novela, una doble crítica a los estereotipos etnográficos que llevan a idealizar la cultura aymara y otra al patriarcalismo en la cultura aymara<sup>3</sup>. Estoy de acuerdo con esta lectura, pero lo que más me llama la atención es la crítica que esta novela hace a la heteronomía étnica y de género que pesa sobre las mujeres indígenas. La heroína de la novela, Saturnina Mamani Guarachi, es una mujer sin padre, sin marido y sin hijos, es lesbiana, tiene un oficio casi viril, de navegante espacial y es una brillante estratega del Comando Flora Tristán. Todo, en este personaje, se opone al arquetipo

---

<sup>2</sup> VARGAS Walter, “La nueva novela...”, *La Prensa*, 15 de agosto de 2004

<sup>3</sup> BURDETTE, 2011.

etnográfico de la mujer indígena arcaica, heterosexual y múltipara que predomina en la sociedad. Más aun, frente a esas formas de heteronomía, Saturnina encarna un modelo de disidencia sexual, étnica y de género.

Frente a esta crítica feroz, elaborada por una antropóloga que suele usar también otros registros de escritura (libros, artículos en revistas especializadas y artículos de vulgarización en los diarios) ¿cómo entender el recurso a la ficción, porqué escogerla para intervenir en el debate sobre descolonización, género, etnicidad y sexualidad? Es la pregunta que intentaré responder, situando a esta obra en el contexto de su publicación, vinculándola a debates académicos y a la actual política de descolonización que lleva adelante el gobierno boliviano.

### ¿PARIR DIEZ HIJOS PARA EL QULLASUYO?

La primera hipótesis que avanzo tiene que ver con la dificultad de debatir sobre la obligación de maternidad que pesa sobre las mujeres bolivianas. Para ilustrar mi propósito voy a narrar la historia de cómo descubrí el libro de Spedding. Fue durante un seminario sobre la descolonización en los Andes, realizado en La Paz<sup>4</sup>. Uno de los expositores, sociólogo, de orientación indianista, asociado a ciertas formas de reivindicación del etnonacionalismo aymara, denunció la colonialidad del poder. Para cualquier iniciado a estos temas, la idea era relativamente trillada. Pero su discurso llamó la atención cuando anunció una de las estrategias que proponía para poner fin a esta dominación. Esta reposaba sobre las mujeres: «las aymaras debían parir diez hijos para poblar el Qullasuyo»<sup>5</sup>. Pensé que la frase provocaría indignación en el público, pero sólo una persona se levantó ruidosamente y se fue. Era Spedding. El seminario siguió normalmente. ¿Cómo entender la actitud mayoritaria de este público letrado que no se inmuta frente a esta violencia discursiva? En principio formulé varias hipótesis al respecto.

En la sala había una diversidad de públicos que tenían ideas distintas del bienestar común. Uno en particular podía distinguirse por el uso de marcadores vestimentarios. Los indianistas podían reconocerse porque llevan ponchos, gorros andinos, látigos y sombreros, pero también por el uso de ciertos términos del repertorio etnonacionalista aymara, como *Qullasuyo*, entendiéndose la nación aymara. Surgida en la década de los 70, el indianismo denuncia la dominación de los indios y proclama su liberación, pero como sucedió con muchos movimientos de liberación que surgieron en el siglo XX, el indianismo ignora el carácter sexuado de la dominación social enarbolando banderas de lucha que mezclan a la vez el orgullo de ser indio y el orgullo de ser varón<sup>6</sup>. Por estas razones, deduzco que para todos aquellos activistas del nacionalismo aymara, la sumisión de «sus mujeres» daba la impresión de ser considerada como algo normal sobre lo cual no era necesario debatir.

Supongo que no todos los asistentes estaban de acuerdo con estas ideas, pero no osaron manifestar una opinión crítica, quizás porque la efervescencia etnonacionalista que se vivía provocaba una mezcla de sentimiento de culpa (colonialista) y temor al futuro (poscolonial). Todo el espacio público estaba lleno de indicios de un etnonacionalismo aymara: bandera aymara, héroes aymaras, historia aymara, lengua aymara, modas intelectuales, musicales y urbanas sobre lo aymara, etc. Por otro lado, dos meses atrás, en octubre, La Paz había sido

---

<sup>4</sup> Se trata del seminario internacional *Participación política, democracia y movimientos indígenas en los Andes*: La Paz, organizado por la Embajada francesa en La Paz, el Instituto Francés de Estudios Andinos, el Programa de Investigación estratégica de Bolivia y el Instituto de Estudios Peruanos.

<sup>5</sup> PATZI, Felix, 2003

<sup>6</sup> VIVEROS Mara, 2008, p.6.

escenario de una manifestación contra la venta del gas a Chile que terminó con más de 80 muertos, 400 heridos y la huída del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada a Estados Unidos. En los barrios acomodados, la guerra del gas fue vivida como la revuelta de los humildes frente a los poderosos, como la amenaza de las «clases peligrosas», incluso escuché hablar del peligro de una «guerra de razas». Quizás para evitar herir las sensibilidades etnonacionalistas, los asistentes de este evento, autocensuraron cualquier expresión de descalificación frente a los indianistas. Me temo que muchos de los asistentes temían expresar su crítica frente al sociólogo indianista por temor a ser tildados de racistas o de neocolonialistas. Por estas razones pensé que este espacio de discusión contradecía totalmente la idea de una esfera pública donde todos podían debatir libremente.

Durante la pausa-refrigerio del seminario, los asistentes podían acercarse a una mesa donde estaban expuestos libros relativos al tema. Uno de estos libros era *De cuando en Cuando Saturnina*. Al hojearla comprendí que Saturnina, una mujer etnicizada, sin marido y sin hijos era, por su rechazo de la maternidad, la personificación misma de la crítica frente al discurso indianista que entiende usar a la mujer aymara como reproductora de la etnia. En la contratapa del libro dice que ninguna editorial accedió a publicarla debido al contenido feminista indianista y religioso de la obra. La autora creó su editorial -bautizándola Mama Huaco, una mujer varonil y caníbal de la mitología andina- y auto publicó su novela.

En aquél momento no supe comprender todas las claves de lectura de esta obra. Es sólo a partir de la publicación de estudios que relacionan el género, la sexualidad y la raza en América Latina, principalmente a partir de 2008<sup>7</sup>, que pensé nuevamente en ella. Los trabajos que analizan el sexismo desde la perspectiva de la interseccionalidad coinciden en señalar que las sociedades jerarquizadas sexualmente casi siempre son sociedades jerarquizadas racialmente<sup>8</sup>. Dicho de una manera más sencilla, generalmente racismo y sexismo van de la mano. En América latina, los movimientos indígenas han usado su etnicidad de manera estratégica para crear alianzas y formular demandas políticas. En algunos casos estos movimientos han logrado ser eficaces políticamente. Pero la reificación de las identidades mantiene la diferencia en vez de combatirla. Este aspecto es poco estudiado. La deconstrucción identitaria suele ser vista como una forma de sabotaje político porque deja a cualquier movilización en una situación de aporía. El hiato entre esencialismo y constructivismo sitúa al investigador entre la espada y la pared. El recurso a la ficción permite situarse fuera del campo de las ciencias sociales, pero dentro de un mismo espacio público de discusión política.

La ficción también permite proponer paradigmas contra-hegemónicos a una sociedad. Uno de estos paradigmas es la maternidad. Cuando el sociólogo indianista propuso que las mujeres tuvieran diez hijos, no se me hubiera ocurrido pensar, ni siquiera por un instante, que la idea tuviera un sentido político para una mujer boliviana. No puedo acceder aquí a la opinión de las « mujeres aymaras » de la cuales fue cuestión. Por varias razones. Primero, porque no es compatible criticar la reificación de las etnicidades y practicarla, así que me veo mal intentando obtener unas fuentes orales provocadas para escribir este artículo. Segundo, porque suponiendo que las « mujeres aymaras » hubieran producido una literatura autobiográfica, sin duda serían solteras y sin hijos. La atención del marido, la búsqueda de recursos para vivir y la crianza de diez hijos dejaría poco tiempo para la escritura. Dicho esto, existen situaciones extraordinarias que permitan a mujeres igualmente extraordinarias, conciliarlo todo o casi todo: los hijos, el compromiso, el relato autobiográfico, pero no la escritura. Me gustaría

---

<sup>7</sup> WADE, *et.al.* 2008.

<sup>8</sup> STOLCKE, 2000

mencionar el testimonio de Domitila Chungara (1937-2013), cuya identidad política no se construyó alrededor de una categoría étnica, sino de clase. Ella fue esposa de minero, madre de siete hijos, dirigente sindical del Comité de Amas de Casa de la mina Siglo XX (Potosí) y protagonista de una huelga de hambre que derrocó a la dictadura de Hugo Bánzer. Su testimonio *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, fue grabado y adaptado para su publicación por la socióloga brasileña Moema Viezzer en 1975 y publicado en 1976<sup>9</sup>. A juzgar por su éxito editorial, más de 15 ediciones (y esto sin contar con las ediciones pirata) se puede deducir que este sea posiblemente el testimonio boliviano más famoso. El relato de su militancia se desarrolla en un contexto de gobiernos militares y de represión. Ese es el tema central del libro y gira alrededor de las reivindicaciones, la persecución y la tortura. El tema de la maternidad es un tema secundario. El pasaje que quiero mencionar restituye una escena que sucedió cuando Chungara asistió a la Tribuna del Año Internacional de la Mujer celebrada en México (1975). En uno de los talleres oyó un discurso sobre el control de la natalidad, formulado –según Chungara– por una burguesa: « las mujeres pobres no deberían tener tantos hijos». Ella no estaba de acuerdo: «ya somos tan poquitos los bolivianos que limitando mas todavía la natalidad, Bolivia se va a quedar sin gente. Y entonces las riquezas de nuestro país se van a quedar de regalo para los que nos quieren controlar»<sup>10</sup>.

La escena que se describe en el testimonio de Chungara pone de manifiesto la posición encontrada entre dos mujeres. La historia está contada desde la perspectiva de la proletaria. Por un lado, tenemos a la « burguesa», que con cierta suficiencia avanza una propuesta feminista y neo maltusiana que la proletaria refuta. Y lo hace, primero porque para la proletaria, la maternidad es una de las raras ocasiones en que ella es valorada como sujeto. Pero también lo hace porque percibe al feminismo como un discurso de combate entre varones y mujeres, lo que para ella es un absurdo porque pone en riesgo la cohesión del mundo obrero. No olvidemos que su identidad política estaba elaborada sobre esa base. Esto no significa que no exista una dominación de género, pero se pensaba que dicha dominación era una expresión del capitalismo y una vez que se instalara el socialismo, los problemas de violencia conyugal desaparecerían. Tengo la impresión, de que algo similar sucede en el contexto actual. Se sabe que existe violencia de género, pero se la atribuye a la «cultura occidental» y al mismo tiempo se trata de consolidar el mito de la equidad de género en el mundo andino. Se piensa que una vez que la descolonización se consolide, el machismo se esfumará.

Este testimonio es interesante porque muestra que el problema de debatir públicamente sobre la condición femenina, no concierne únicamente cuestiones teóricas como el debate entre esencialismo y constructivismo, sino cuestiones más prácticas relacionadas con la inscripción de las mujeres en distintas categorías sociales. Las feministas, al menos en Bolivia, pertenecen a estratos elevados, tienen educación superior, y quizás esta situación las lleva a tener actitudes de suficiencia o a ignorar las ideas que tienen otras mujeres. Y por esta actitud son consideradas como vanguardistas ilustradas de la élite que pretenden saber mejor que las mujeres proletarias, indígenas u oprimidas, lo que es mejor para ellas<sup>11</sup>.

A pesar de la oposición entre feministas neo maltusianas y proletarias maternalistas sobre la cantidad de hijos que se deben tener, ninguna cuestiona la obligación de maternidad que pesa sobre ellas. Casi tres décadas más tarde, esta anécdota conserva su actualidad. Según las

---

<sup>9</sup> Barrios de Chungara, 1976

<sup>10</sup> *Ibid* p. 222

<sup>11</sup> Arnold, Spedding, 2005

estadísticas oficiales las mujeres bolivianas de zonas rurales, que viven en condiciones de pobreza y no tienen acceso a la instrucción tienen un promedio de siete hijos, mientras que las mujeres de áreas urbanas con instrucción media o más sólo tienen dos<sup>12</sup>. Pobres o ricas, urbanas o rurales, instruidas o no, en cualquier caso, la maternidad no es puesta en duda. Esta obligación de maternidad puede adquirir ribetes dramáticos. En 2013, la Asamblea Legislativa llegó a debatir, sin éxito, sobre una ley impositiva para las mujeres sin hijos<sup>13</sup>. Con mucha razón, Spedding dice que en Bolivia, la sociedad puede perdonar a una madre soltera, pero no a una mujer sin hijos<sup>14</sup>.

#### SEXO Y GÉNERO: EL PUNTO CIEGO DEL MULTICULTURALISMO.

En la historia boliviana reciente no existe una recomposición ciudadana post dictatorial comparable a la española que reconozca el derecho a la intimidad, es decir un pluralismo democrático que se abra paso hasta el campo de la pluralidad sexual. Lo que sí existe es una recomposición ciudadana que reconoce el derecho a la diferencia étnica desde 1994. Entonces podemos hallar una misma preocupación por el pluralismo, pero en el caso boliviano este pluralismo se abre paso hasta el campo de la diversidad étnica.

Conviene preguntarse aquí, porqué en Bolivia la sexualidad no ha sido objeto de un combate político tan importante, como lo ha sido la lucha por el reconocimiento de la diversidad étnica. Esbozaré dos respuestas.

La primera, tiene que ver con la historia de la diferenciación social en Bolivia. Según el relato nacional, la sociedad actual descende una sociedad colonial otrora organizada alrededor de dos repúblicas, una de indios oprimidos por unos españoles blancos opresores. De ahí que las diferencias sociales, sean entendidas como diferencias genealógicas incluso « raciales ». Es decir, como si la condición de « indio » o la de « blanco » se transmitieran de generación en generación sin conocer rupturas. Por supuesto este mito ignora la complejidad del mundo social, la diversidad de poblaciones que no pueden ser clasificadas ni en la etiqueta de « indios », ni en la de « blancos » y la participación de una gran diversidad de actores en las situaciones de dominación social. A pesar de todas estas razones, en la historia del pensamiento social boliviano del siglo XX muchas ideologías coinciden en un tema: se inscriben unas y otras en un ideal de « liberación del indio ». A partir de la década de los 70, el discurso de « liberación del indio » que tenía muchos tintes racialistas, comenzó a modificarse al amparo de las teorías de la etnicidad, así, los tintes racialistas del indianismo, fueron reemplazados por tintes culturalistas. Por supuesto, la sustitución de los términos no ha evacuado el problema de fondo ligado a las prácticas de exclusión social que se alían a prácticas de descalificación cultural, porque en muchos aspectos el culturalismo ha naturalizado la diferencia cultural. En la década de los 90, el combate por la « liberación del indio » comenzó a institucionalizarse en el marco de las políticas multiculturales que llegaron a América latina. En Bolivia, la reformulación de las constituciones de 1994, 2009 y 2012 ha transformado la retórica nacional, pasando de una concepción monista de la nación a una concepción pluralista, favoreciendo la multiplicación de las etnicidades y su visibilidad en la esfera pública. Hasta la década de los 50, se reconocían tres etnicidades « históricas » (aymara, quechua, guaraní); luego surgieron otras etnicidades « nuevas » y el año 2013, los especialistas de la contabilidad étnica habían identificado ¡52 nuevas etnicidades!<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> INE, 2005-2010

<sup>13</sup> «Debaten ley impositiva para mujeres sin hijos », La Razón, 19 de marzo 2013.

<sup>14</sup> Spedding, 1999

<sup>15</sup> «El Censo establece 55 etnias pero omite la opción mestizo», *Página Siete*, 28 de diciembre de 2011

La segunda respuesta que esbozaré tiene que ver con las diferencias sociales entre mujeres. La emancipación de las mujeres de estratos superiores de tareas domésticas y de cuidado de hijos o padres ha sido posible porque han delegado estas tareas a otras mujeres de estratos más vulnerables. Sería inútil negarlo, en Bolivia los movimientos de mujeres están claramente separados por clases sociales. Tenemos por un lado a las mujeres de grupos de feministas que pertenecen a clases altas o cuyo grado de instrucción es elevado (Mujeres Creando es más vanguardista con la despenalización del aborto y además funciona de manera auto gestionada; y Coordinadora de la Mujer que congrega unas 26 organizaciones no gubernamentales, afines a sectores progresistas de la Iglesia Católica). Las mujeres de la clase obrera tienen otra historia, en la que destaca el comité de amas de casa, a la cabeza de Domitila Barrios de Chungara. Estas últimas se movilizaron en la década de los 70, en calidad de esposas de mineros. En el sindicalismo campesino se observa una estricta separación de género los varones tiene la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia y las mujeres tienen la Federación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa. Los movimientos mixtos de indígenas contruidos sobre el mito de una equidad de género son más recientes (Confederación de Ayllus y Markas del Qullasuyo, Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia). Finalmente, existe también una organización de empleadas domésticas que tiene reivindicaciones laborales principalmente (Federación de Trabajadoras del Hogar de Bolivia). En estos movimientos no se puede hallar un discurso que denuncie la desigualdad sexual, en la familia, el trabajo, o el derecho de controlar la propia reproducción (el aborto, el rechazo de la maternidad).

Entonces, y para terminar mi explicación de porqué no existe en Bolivia una lucha por la diversidad sexual comparable a la lucha por la diversidad étnica, tengo la impresión de que en la historia del país los movimientos indígenas han contribuido al reconocimiento constitucional de la diversidad étnica. En cambio, las mujeres de estratos superiores no han logrado en realidad grandes conquistas históricas, aparte del sufragio femenino. Finalmente, en lo que respecta a los movimientos de « esposas de » que aparte de los casos en que se han institucionalizado, son muy comunes pero rara vez reivindican cosas para ellas como el seguro de vivienda en caso de viudez o el pago obligatorio de pensiones en caso de divorcio o abandono. Mientras que una movilización de «maridos de» es tan improbable que suena casi como una broma. Lo quiero poner de manifiesto es la «alienación de género», es decir, una adhesión ciega a un modelo social en el cual la mujer no se pertenece a sí misma, porque pertenece a su marido. Esta adhesión funciona por omisión: los elementos de este modelo de subordinación de la mujer al hombre no son debatidos porque no son percibidos como importantes, o peor aún, no son percibidos en lo absoluto y por lo tanto no pueden ser cuestionados. Esta sería una forma de heteronomía de género pues estas mujeres están sometidas a un poder ajeno –su adhesión al modelo patriarcal- que les impide emanciparse y las condiciona a ser «esposas o mujeres de».

#### UN MOVIMIENTO ÉTNICO Y VIRIL

Tanto el reconocimiento legal de la pluralidad cultural como la multiplicación étnica en Bolivia pueden dar la impresión de que las etnias están todas sobre un pie de igualdad. Sin embargo, la etnicidad aymara goza de mayor prestigio que las demás. Dicho prestigio no guarda relación con la importancia demográfica (30% de hablantes), sino con la manera en que las naciones se han -si vale el término- « repartido» las « figuras nacionales del indio»<sup>16</sup>:

---

<sup>16</sup> Galinier, Molinié , 1988.



por su relación con el imperio inca, lo quechua se volvió peruano; lo guaraní, paraguayo y la retórica nacional boliviana hizo de lo aymara una suerte de cuna de la identidad nacional. Entonces, más que una visibilidad de la diferencia étnica, estamos hablando de una visibilidad de la etnicidad aymara. El punto cúspide de este reconocimiento y visibilidad fue sin duda la elección de Evo Morales en 2005, « primer presidente aymara » del país.

Aunque esta victoria electoral fue percibida como una novedad política, antes de Morales otros políticos, algunos de ellos totalmente olvidados, abrieron la brecha que él tomó: Julio Tumiri, maestro rural elegido diputado de la Unidad Democrática Popular, hizo su primer discurso oficial en aymara en 1979. Constantino Lima, abogado, y Luciano Tapia, sindicalista, fueron los primeros diputados de un partido indianista, el Movimiento Indio Tupak Katari (1982-1985). En 1993, el Movimiento Nacionalista Revolucionario, invitó al dirigente Víctor Hugo Cárdenas, pedagogo, de orientación katarista, a candidatear como vicepresidente al lado de Gonzalo Sánchez de Lozada. La victoria electoral le permitió convertirse en el primer « vice presidente aymara » del país. En 1997, Fernando Untoja, economista aymara, con doctorado en Francia, jefe del partido Katarismo Nacional Democrático, hizo alianza con el ex dictador convertido en demócrata, Hugo Banzer (Acción Democrática Nacionalista) para tener un curul en la Cámara de diputados (1997-2002). En 2002, Felipe Quispe, conocido por su participación en la organización terrorista Ejército Guerrillero Tupak Katari, después de haber pasado varios años en prisión, creó su partido Movimiento Indio Pachakuti, y también logró ser diputado en 2005. Salidos de horizontes políticos muy diferentes, todos estos hombres jugaron la carta de la aymaridad. Nótese que las otras etnicidades brillan por su ausencia. Nótese también la ausencia de las mujeres.

El discurso de los indianistas, kataristas y otros, rara vez ha sido objeto de una lectura de género. Sin embargo, la perspectiva abre pistas interesantes que ponen de manifiesto los problemas sexuales en una sociedad racializada. Para ilustrar mi propósito, mencionaré al escritor Fausto Reinaga, considerado como el pionero del indianismo boliviano porque en varios de sus libros se puede hallar el tema del dolor de la indianidad y uno de los aspectos del sufrimiento de ser indio en la Bolivia de 1969, tiene que ver con la sexualidad.

¿Dónde, cuándo se ha visto que un k'ara misti, un cholo blanco-mestizo o una birlocha (de traje o pollera) se haya enamorado y amado, amado en el sentido sublime y se haya casado y formado un hogar con un indio? ¿Cuándo y dónde un Ballivián se ha casado con una Juana Apaza, o un Mamani con una Paz Estenssoro? Los indios sólo servimos de “consoladores” a las birlochas, y las indias de carne de pernada a los k'aras del cholaje blanco mestizo. Somos una raza discriminada<sup>17</sup>.

Para Reinaga la indianidad no es sólo algo social, también es racial y genealógica. A partir de estos criterios, construye una representación dual de la sociedad y plantea que sí puede existir una relación sexual entre dos grupos separados por fronteras fenotípicas y sociales, los blancos y los indios, pero señala también que estos últimos solo pueden aspirar a ser objetos del placer de los primeros, pero no pueden esperar un compromiso afectivo, ni social.

Este tema llegó a ser a tal punto importante para los indianistas que fue incluido en el programa de gobierno del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), en 1978, cuando por primera vez un partido indianista participaba en las elecciones presidenciales. El principal autor de este programa, Constantino Lima, planteaba que el Estado debía legislar sobre la vida sexual del ciudadano prohibiendo la endogamia. «Todos los que tienen piel blanca deben

---

<sup>17</sup> REINAGA, 1969, p. 53.

retornar a su madre patria, y si se quedan no deben continuar casándose entre ellos, para anular las persistencias raciales. Deben unirse indio con blanca y blanco con india»<sup>18</sup>. Este programa de acoplamiento que se aparenta a una versión al revés del *Inmorality Act* sudafricano que prohibía las relaciones sexuales entre blancos y negros, tiene, en Bolivia el objetivo de aliviar la carga racial, homogeneizar el fenotipo y crear una suerte de raza nacional. Sin embargo, el partido logró apenas 5% de las voces, Lima logró ser diputado, pero sus actividades giraron en torno a temas totalmente alejados del sexo. Sin embargo, la demanda política de los indianistas se aparenta a un combate viril, el reconocimiento de la igualdad entre indios y blancos no en lo que al sexo se refiere, otro objetivo que el lograr un acceso equitativo a todas las mujeres, todo esto dentro del marco de una jerarquía sexual.

Quizás esto permite explicar, al menos en parte porque no hay mujeres a la cabeza de estos movimientos. No quiero decir que no existan mujeres en los movimientos indígenas, lo que digo es que rara vez han ocupado puestos de mando. Generalmente su rol consiste en apoyar a los hombres, sea en tareas domésticas o en tareas políticas. Aunque sería necesario comprobarlo mediante evidencia etnográfica, mis trabajos sobre el indianismo me han permitido corroborar que las mujeres que se comprometen políticamente generalmente lo hacen por seguir a su compañero y no porque se sientan interpeladas por el discurso político en sí mismo. Como sucede con otros movimientos de liberación que surgieron en el siglo XX, el indianismo ignora el carácter sexuado de la dominación social enarbolando banderas de lucha que mezclan a la vez el orgullo de ser indio y el orgullo viril.

Muchos colegas han interpretado la victoria electoral de Morales de manera entusiasta, como el cambio de un sistema a otro. Como un salto de un sistema represivo a un sistema redentor como el pasaje de un sistema colonialista a un poscolonialismo liberador. Esto se debe principalmente a una renovación de las élites políticas, al menos durante los primeros años de gobierno. También se debe a que la descolonización es una de las políticas gubernamentales con mayor visibilidad institucional<sup>19</sup>. Por otro lado, debo reconocer que el gobierno se ha esforzado por tener una paridad de género en su composición. Pero no basta con ser mujer, para defender la causa de las mujeres, y por otro lado, las mujeres no están todas sobre un pie de igualdad, existen diferencias internas al interior de esta categoría.

En un texto sobre género, raza y sexualidad en la Bolivia actual, el antropólogo Andrew Canessa señala que Morales encarna una victoria en el combate de los « indios» contra la hegemonía política « blanca», pero dice también que la afirmación de su poder también pasa por la afirmación de un discurso sexista. Muchos trabajos han demostrado que en las sociedades jerarquizadas sobre una base racial esto implica un control sexual ejercido por un patriarcado blanco y heterosexual. Solo que en Bolivia, la sociedad ha sido fuertemente sensibilizada para combatir el racismo. Pero parece insensible al sexismo.

Me gustaría ilustrar esto que digo con un ejemplo. El 17 de febrero de 2012, durante el festejo de los carnavales, el presidente Evo Morales, estaba delante del Palacio de Gobierno, parado frente a las cámaras de televisión del país, acompañado de una banda de músicos, entonando con ellos unas coplas picantes. La más polémica de todas decía « Este presidente de buen corazón, a todas las ministras les quita el calzón»<sup>20</sup>. Por supuesto, estas coplas no pasaron

---

<sup>18</sup> LIMA, 1978.

<sup>19</sup> En 2006 se aprobó una ley para descolonizar la educación. Por otro lado, se crearon varios vice ministerios, de justicia indígena, medicina tradicional y también existe un vice ministerio de descolonización que depende del Ministerio de Culturas.

<sup>20</sup> WANDERLEY Fernanda, « El presidente macho y misógino », *Página Siete*, 11 de septiembre de 2014

desapercibidas. Un video fue publicado en Youtube y se volvió viral. Algunas mujeres elevaron la voz, respondieron cantando sus propias coplas feministas<sup>21</sup>. El entorno palaciego dio alguna explicación para justificar el sentido del humor presidencial<sup>22</sup>. Pero en realidad, este incidente no tuvo consecuencia política alguna, como si este discurso fuera normal.

#### MATRIMONIOS ÉTNICOS MASIVOS

La naturalización de los roles femeninos ha llegado a una suerte de paroxismo en el contexto de la política de descolonización. Uno de los mitos etnográficos sobre los aymaras es el de la equidad de género. Se ha acuñado un concepto, el *chachawarmi* (literalmente hombre mujer), dando a entender que en el « mundo aymara » no existe una valencia diferencial de sexos, ni formas de dominación masculina porque reinan los valores de la complementariedad de género. Gracias a la evidencia etnográfica sabemos que este concepto es más soñado que demostrado<sup>23</sup>. Pero ello no impide que sobre esta base discursiva se construyan prácticas sociales.

Una de ellas es la organización de matrimonios masivos. La característica de estos matrimonios, organizados a iniciativa del Viceministerio de Descolonización, es el tema étnico. Desde el año 2011 hasta la fecha se han realizado cinco, en diferentes lugares del país, uniendo a más de mil personas. En cada matrimonio predomina una identidad étnica, por ejemplo el de La Paz fue aymara. Para significar esta etnicidad, los novios tenían la obligación de usar la « vestimenta originaria de la región ». La ceremonia religiosa también respeta el tema étnico. Se trata de remplazar la tradicional boda católica por una celebrada dentro del espíritu de la cosmovisión aymara. Es decir que en vez de los tradicionales sacerdotes, unos especialistas rituales se encargan de officiar un matrimonio aymara muy parecido al judeocristiano y la hostia es remplazada por la coca.

Aparte de las motivaciones descolonizadoras varias razones han impulsado esta política. El artículo 62 de la Constitución (2012) reconoce a la familia como « núcleo fundamental de la sociedad » y promete garantizar las condiciones para su « desarrollo integral ». Los matrimonios colectivos también buscan legalizar las uniones libres, pero sobre todo aumentar la cantidad de matrimonios ofreciendo viviendas a los recién casados. Quizás por eso el proyecto estrella del Ministro de Obras públicas, servicios y vivienda (desde 2010) fue bautizado « El casado, casa quiere »<sup>24</sup>. Finalmente, si el Estado se preocupa por casar al ciudadano y darle un nido a la pareja, mata dos pájaros de un tiro. Hace campaña electoral y promueve la natalidad. El propio presidente Morales, la exhortó de manera explícita, diciendo que « Brasil debe tener alrededor de 150 millones de habitantes », « China, 1300 millones ». « Nosotros apenas 11 millones. Así que compañeros y compañeras prohibido usar condones. »<sup>25</sup>.

Esta historia ilustra la preocupación estatal por regular la reproducción social y étnica de los ciudadanos en el contexto de un proyecto de « descolonización ». Esta preocupación tiene dos expresiones. La primera, es la intromisión del poder público en la vida privada mediante el artículo 62 de la Constitución y las políticas públicas de matrimonios masivos gratuitos y casas para los recién casados. La segunda es el intento de dar un sentido étnico a estos

---

<sup>21</sup> « Mujeres creando responde a Evo por coplas carnavales », *Los Tiempos*, 28 de febrero, 2012.

<sup>22</sup> « Ministra justifica coplas de Evo y critica a diputada opositora », *Erbol*, 25 de febrero 2012.

<sup>23</sup> BURMAN 2011, MACLEAN 2014.

<sup>24</sup> « Adelanta proyecto habitacional El casado casa quiere », *Agencia Boliviana de Información*, 10-01-2010.

<sup>25</sup> « Evo bromea con la intención de prohibir el uso de condones », *Los Tiempos*, 17 de marzo de 2013

matrimonios. Sobre esto último, me parece significativo señalar que no se trata de promover matrimonios interétnicos que terminarían diluyendo las fronteras étnicas, sino de promover que los miembros de una etnia se unan garantizando y perennizando la cohesión del grupo étnico.

Puesta en una perspectiva histórica esta propuesta revela que el discurso del control de la capacidad reproductiva de la mujer se ha desplazado. Si analizamos la historia del ciudadano boliviano como proyecto bio-político, veremos que se articula alrededor de la indianidad, representada tanto como raza, clase o cultura. Todos los proyectos de construcción ciudadana tienen que ver con la indianidad, ya sea para eliminarla, diluirla o para afirmarla. La imbricación de categorías racistas y sexistas ha dado lugar a la configuración de tres modelos de control de la capacidad reproductiva de las mujeres. El modelo de las repúblicas oligárquicas de fines del siglo XIX y principios del XX, se basaba en un control del cuerpo de las mujeres de la élite, « blancas», reproductoras de la ciudadanía. A partir de la revolución de 1952, el indigenismo de Estado también se basaba en el control del cuerpo, pero ya no de la mujer de la élite, sino de la *chola*, que debía aspirar a unirse un hombre de una categoría superior, para aliviar la carga racial de la cual se la consideraba portadora y lograr alcanzar así con cierto ideal de mestizaje. Desde la década de 1990, el multiculturalismo también se ha basado en el control del cuerpo, pero esta vez de la mujer etnicizada, que debe unirse a un hombre de su mismo grupo étnico con el fin de garantizar la perennidad del mismo.

#### DE LA LIBERACIÓN DEL INDIO» A LA LIBERACIÓN DE LA INDIA»

Me preguntaba al comenzar este texto porqué Spedding escogió la ciencia ficción para hacer una crítica social. La respuesta está en los temas que son criticados. Mi interés se ha focalizado en la intersección entre género, etnicidad y sexualidad. Lo primero que se despeja, tanto de testimonios pasados, como recientes, masculinos y femeninos, es que pesa sobre todas las mujeres, indistintamente de su condición social, una heteronomía de la reproducción. Acaso la ficción es capaz de darle a una sociedad carente de ellos, modelos sociales de mujeres que deciden libremente de ir contra esta forma de normalización que es la experiencia de la maternidad.

En segundo lugar, la importancia que se le ha concedido a la lucha por la «liberación del indio» pone en evidencia algo que se ha silenciado la lucha por la liberación de las mujeres. No me refiero a las mujeres de la élite, qué si tienen reivindicaciones propias a la condición femenina, sino a las que pertenecen a estratos más vulnerables y que cuando se han organizado políticamente, siempre lo han hecho para apoyar a los varones, y no para defender sus propios intereses. Lo paradójico de esta situación es que cualquier crítica sobre la sumisión de las mujeres a las luchas políticas de los varones es vista como una forma de sabotaje político. Frente a esta situación, las mujeres intelectuales juegan un rol por demás delicado. No sólo por que corren el riesgo de ser juzgadas como vanguardistas ilustradas de la élite con actitudes de suficiencia hacia las mujeres de otra condición social, sino porque el mito de la “liberación del indio” ha sido la base sobre la cual se ha construido la legitimidad de muchos trabajos de ciencias sociales en los últimos 40 años. Por todas estas razones, existen pocas empresas de crítica frente a la reificación étnica y de género. Entonces, entiendo el recurso a la ficción literaria, más como un pretexto que como un fin en sí mismo.

En tercer lugar, la actualidad política, especialmente gracias a los discursos del presidente Morales, ha confirmado que el indianismo no es solo un movimiento étnico, sino también un movimiento viril. Este virilismo que se puede hallar en los documentos históricos del

indianismo muestra que al margen de las luchas contra la discriminación, existen luchas sexuales entre los hombres racializados que demandan el derecho de poder acceder a las mujeres «blancas», que –suponiendo que existieran mujeres blancas reificadas- han sido consideradas como reproductoras de la ciudadanía. Obviamente la opinión de las concernidas no es un tema de debate. Para terminar, la heteronomía étnica y de género, no es solo parte de una práctica cultural difusa, sino que es parte de una política de Estado. La realización de matrimonios étnicos masivos, que reposa sobre la reificación de la etnia, ha llevado a construir una suerte de etapa nueva en la historia de cómo se controla la capacidad reproductiva de las mujeres. Si en el párrafo anterior es cuestión de controlar el cuerpo de las mujeres «blancas», con los matrimonios étnicos masivos, se trata de controlar el cuerpo de las mujeres «indias» que son vistas como las nuevas garantes de la reproducción de una ciudadanía étnica. Es aquí donde la ficción de un feminismo separatista adquiere su sentido más fuerte, porque en el fondo, lo que me dice esta novela es que si la «liberación del indio» fue el gran ideal político del siglo XX boliviano, el leitmotiv del siglo XXI será la «liberación de la india».

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARNOLD Denisse, SPEDDING Alison, (2005) *Mujeres en los movimientos sociales de Bolivia, 2000-2003*, La Paz: Ica Cidem
- BARRIOS DE CHUNGARA, Domitila, (1976), ed Moema VIEZZER, *Si me permiten hablar..... testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*: México, Siglo XXI Editores.
- BURDETTE Hannah (2011), Futurismo arcaizante: descolonización, anarcofeminismo, *Bolivian Studies Journal*, Vol 18, pp. 115-133
- BURMAN Anders (2011), «Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonization and Genders Politics in Andean Bolivia», *Journal of Latin American Studies*, 43. pp. 65-91
- GALINIER, Jacques, MOLINIE Antoinette (1988), «Las figuras nacionales del indio», *Ateliers de Caravelle*, N 11, 1988.
- LIMA, Constantino (1978), *Ley reconstitutiva del Kollasuyo*: La Paz, Corte Nacional Electoral, Informe de la Secretaría de Cámara, Movimiento Indio Tupak Katari.
- MACLEAN Kate (2014), «Chachawarmi: Rhetorics and Lived realities», *Bulletin of Latin American Research*, Vol.33, 1. pp 76-90
- PATZI, Felix, (2003), «El movimiento indígena y la colonialidad de la estructura social», Conferencia dictada en el seminario internacional *Participación política, democracia y movimientos indígenas en los Andes*: La Paz, organizado por la Embajada francesa en La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos, Programa de Investigación estratégica de Bolivia, Instituto de Estudios Peruanos.
- REINAGA, Fausto (1969), *Revolución India*: La Paz, Partido Indio de Bolivia.
- SPEDDING, Alisson (1999), « Dreams of Leaving: Life in the Feminine Penitentiary Centre, Miraflores, La Paz, Bolivia », *Anthropology Today*, Vol. 15, No. 2, pp. 11-17
- STOLCKE Verena, «¿Es el sexo para el género lo mismo que la raza para la etnicidad...y la naturaleza para la sociedad? » *Política y Cultura*, n14, 2000, 25-60, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad de Xochimilco,
- WADE Peter, URREA Fernando, VIVEROS Mara (2008) *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género.