

Mujeres andinas y multitemporalidades: la perspectiva de género en Silvia Rivera Cusicanqui

*Victoria Martínez Espínola*¹

viquimar2002@yahoo.com.ar

Silvia Rivera Cusicanqui nace en La Paz en 1949. Es socióloga e historiadora. Junto con otros intelectuales indígenas y mestizos fundó en 1983 el Taller de Historia Oral Andina de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, grupo autogestionario que trabaja temas de oralidad, identidad y movimientos sociales indígenas y populares, principalmente en la región aymara. Reivindica las cosmologías aymara y qhichwa como fuentes de conocimientos. Fue participante activa del movimiento katarista-indianista en la década de los '70 y es un referente teórico de la perspectiva postcolonial en América Latina.

Respecto de este último aspecto, si bien no es el objetivo de este trabajo dar cuenta de los nutridos debates sobre los estudios postcoloniales, comentaremos brevemente qué es lo que aquí entendemos por ello. Retomando la reflexión de Sandra Mezzadra y Federico Rahola, entendemos la potencialidad del término “postcolonial” para su constitución en un papel clave en el vocabulario del pensamiento crítico (Mezzadra y Rahola, 2008: 263). Según el análisis de los autores, podemos hablar de una época postcolonial a partir de la infiltración de dispositivos de dominación propios de experiencias coloniales en los espacios metropolitanos. Otro hito central que los autores destacan viene dado por el carácter irreversible de la ruptura radical que llevaron a cabo las luchas anticoloniales en la historia contemporánea (Mezzadra y Rahola, 2008: 265-266)².

Para Mezzadra, los estudios postcoloniales son una invitación a repensar la historia, en la medida en que “sacan a la luz movimientos diaspóricos y tupidas tramas de interconexiones —a un tiempo locales y globales— que ligan de forma imprevista espacios en apariencia alejados entre sí, delineando una auténtica «contrageografía» de la modernidad” (Mezzadra, 2008: 23).

¹ Lic. en Sociología, FCPyS, UNCuyo. Becaria de CONICET.

² Vale citar extensamente a los autores a propósito de la potencialidad analítica del término: “hablar de lo postcolonial es especificar el tiempo que llega problemáticamente «después» de las colonias, después de esa geografía no resuelta que surgió en Berlín en 1885; significa sacar a la luz la imposibilidad de esa trinchería formada sobre el papel, la aparición de ese territorio sobre el mapa, sin negar una sola gota de la sangre que se vertió y que se sigue vertiendo a causa de ese mapa. Al mismo tiempo, nos invita a reconsiderar la complejidad de un mundo que, gracias sobre todo a las luchas anticoloniales, se ha hecho verdaderamente uno y cuya unidad sigue estando atravesada por el espacio subversivo de diferencias así como por una profunda desigualdad, por desequilibrios flagrantes y por una explotación incesante” (Mezzadra y Rahola, 2008: 270).

Por su parte, Silvia Rivera Cusicanqui cuestiona ciertos aspectos de la constitución de esta nueva área del discurso científico social, en la medida en que detecta modos de producción del conocimiento donde existen relaciones geopolíticas de poder: “Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de pensamiento. Pero como en el mercado mundial de bienes materiales, las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada y en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado. Se forma así el canon de una nueva área del discurso científico social: el “pensamiento postcolonial”. Ese canon visibiliza ciertos temas y fuentes, pero deja en la sombra a otros” (Rivera Cusicanqui, 2010: 68).

Silvia Rivera retoma la perspectiva historiográfica³ para dar cuenta de diversos procesos sociales, culturales y económicos que se han desarrollado en Bolivia. Nuestro interés en este trabajo es dar cuenta de los aspectos históricos que han ido configurando las experiencias vitales de algunos sectores de mujeres bolivianas, de acuerdo a los análisis de Rivera Cusicanqui en algunos de sus artículos y libros. También resulta interesante reconstruir, a partir de estos trabajos, cómo la autora “llega” a los estudios género y cuál es la importancia epistemológica que para ella revisten.

Retomamos algunas de las reflexiones presentes fundamentalmente en una compilación de seis de sus ensayos, escritos entre 1990 y 1999, titulada “Violencias (re)encubiertas en Bolivia” (2010). Aquí Rivera Cusicanqui explica algunos aspectos respecto de la circulación de su producción intelectual, que nos permite ir acercándonos al lugar epistemológico y político desde el que nos interpela la socióloga e historiadora boliviana: “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” (Rivera Cusicanqui, 2010: 25).

³ Encontramos esclarecedora la definición de Diana Pérez Gerardo acerca del análisis historiográfico en tanto “técnica para el análisis de textos que sirve para realizar la crítica de los fundamentos que consolidan una enunciación textual. Se ocupa de conocer, en las enunciaciones históricas, lo que se ha llamado la «atribución de intencionalidad» o de sentido. Esa atribución es, a su vez, lo que configura a ciertos acontecimientos como hechos históricos” (Pérez Gerardo, 2012: 16).

El camino que proponemos en estas páginas para ir descubriendo la perspectiva de género en nuestra autora es comenzar por su abordaje historiográfico de los tres ciclos históricos y sus contraposiciones en el tiempo. En un segundo momento nos detendremos en el análisis historiográfico de Cusicanqui acerca de las relaciones de género en las comunidades andinas prehispánicas. Por último, relacionaremos los análisis de género de la autora con los tres ciclos históricos, procurando conocer qué lugares y experiencias han atravesado algunos sectores de mujeres en Bolivia en cada uno de ellos, de acuerdo a los datos etnohistóricos a los que ha arribado Cusicanqui.

Acerca de la noción de multitemporalidades

Encontramos una idea que recorre varios de los análisis de Rivera Cusicanqui, acerca de la superposición de ciclos de larga y de corta duración que han configurado y configuran hoy la realidad boliviana. Como señala Sinclair Thompson en la introducción a la compilación mencionada, una de las nociones centrales en el pensamiento de la autora es la de *multitemporalidad*, noción que encuentra algunos de sus antecedentes en la visión sobre la historia de filósofos marxistas como Ernst Bloch y Walter Benjamin. Esta concepción del tiempo permite dar cuenta de la “coexistencia objetiva y perdurable de los distintos horizontes históricos” (Thompson, 2010: 11-12) en un mismo espacio, superando algunas dicotomías clásicas de la teoría social, tales como la distinción esquemática entre lo “tradicional” y lo “moderno”.

La noción es trabajada también actualmente por otros autores que, desde otras latitudes, dan cuenta de los modos en que la experiencia colonial trastocó las nociones de tiempo y espacio. Achille Mbembe, en un análisis acerca de la historia de las fronteras en África, sostiene que “en distintas regiones consideradas —equivocadamente— en los márgenes del mundo, la domesticación del tiempo mundial se produce ahora y en lo sucesivo a través de la dominación del espacio y de los diferentes usos que se le dan” (Mbembe, 2008: 168).

A su vez, consideramos que la idea de la temporalidad en Rivera Cusicanqui encuentra referencia en el concepto andino de *nayrapacha*, explicado por la autora a propósito de la rebelión del ejército de Tupac Katari en 1781: “La restauración del orden cósmico —que la idea de un tiempo histórico lineal y progresivo rehúsa 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?” (Rivera Cusicanqui, 2010: 51).

La autora explica el abigarramiento de la sociedad boliviana actual “en virtud de la persistencia de contradicciones no-coetáneas ancladas en tres horizontes históricos de diversa profundidad y duración” (Rivera Cusicanqui, 2010: 39). Estos tres ciclos, con su origen en la conquista española, son el ciclo colonial, el ciclo liberal y el ciclo populista.

El ciclo colonial inició en 1532, y es entendido como una estructura de larga duración que se extiende hasta nuestros días, por el modo en que influyó en la construcción de las relaciones sociales y del aparato institucional de la sociedad boliviana, teniendo en cuenta, ciertamente, las transformaciones que se han producido en distintas etapas dentro del mismo. El ciclo liberal comenzó con las reformas liberales de fines del siglo XIX, etapa en la que se consagró la noción de *ciudadanía*, basada en la idea de “individuo libre e igual”, desligado de todo vínculo o solidaridad corporativa o comunal, en quien debían asentarse las instituciones de la democracia representativa liberal. Por último, el ciclo populista, el de más corto alcance, tiene su origen con la Revolución Nacional de 1952 y continúa hasta nuestros días. La autora lo denomina *populista* por la forma multitudinaria en que se incorporaron las masas obreras y campesinas indígenas a la arena política, principalmente a través del voto universal y el sindicalismo (Rivera Cusicanqui, 2010: 139-140).

A pesar de estos cambios, Cusicanqui considera que este último ciclo completó las tareas de individuación y etnocidio emprendidas por el liberalismo, creando mecanismos sumamente eficaces para su profundización: la escuela rural masiva, la ampliación del mercado interno, el voto universal, y una reforma agraria parcelaria; todos estos, constituyendo renovados medios de liquidación de las identidades comunales y étnicas, y de la diversidad cultural de la población boliviana (Rivera Cusicanqui, 2010: 40).

Esta propuesta de análisis histórico se enmarca, según Rivera Cusicanqui, en la teoría del *colonialismo interno*, al que entiende como “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 cultural” (Rivera Cusicanqui, 2010: 36). Estas

contradicciones se hacen particularmente visibles en la esfera del Estado y las clases dominantes, y sus relaciones con las mayorías indígenas.

La tesis que sostiene nuestra autora es que, tanto las transformaciones coloniales, como las que emanaron de las reformas liberales y populistas, significaron 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. Dado que la población indígena de lo que hoy es Bolivia nunca se comportó de manera pasiva frente a las violencias constantes a partir de la llegada de los españoles, y resistió de diversas formas a la consolidación del orden colonial, se generó una dialéctica de oposición entre invasores e invadidos, desde la que se sitúa uno de los principales mecanismos de formación y transformación de las identidades. Así, “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 *qhichwa* 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»” (Rivera Cusicanqui, 2010: 41).

Vidas de las mujeres y temporalidades en Bolivia

Pretendemos en este apartado exponer algunos de los resultados del abordaje etnohistórico de Silvia Rivera Cusicanqui en torno de los cambios en los sistemas de género que han tenido lugar en las sociedades andinas desde la colonización española.

Aclaremos que Rivera Cusicanqui refiere datos muy interesantes respecto de las relaciones entre géneros que serán comentados aquí, aunque no se ciñan a los tres ciclos históricos antes comentados, sino a la etapa prehispánica en las sociedades andinas, en épocas del Imperio Inca.

Creemos oportuno comenzar con las reflexiones de la autora respecto de cómo se encontró con la perspectiva de género. En el prólogo de “Violencias (re)encubiertas”, Silvia Rivera revisa puntos de inflexión de su producción intelectual de los últimos años. La más reciente es durante los primeros años de los 2000, momento en que comienza a indagar en lenguajes audiovisuales hasta conformar su propuesta metodológica de una *sociología de la imagen*. Pero previo a este giro, fue hacia fines de los años ‘90 que la preocupación por el mundo femenino y la incursión en asuntos de género la llevó a reflexionar sobre el paralelismo entre

los modos de opresión que viven las mujeres y los que pesan sobre las poblaciones indígenas, dando como resultado el trabajo sobre “La noción de «derecho» o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, publicado en 2004.

Desde esta nueva apertura, va a cuestionar las formas masculinas y estado-céntricas de organización popular, sindicatos, organizaciones étnicas y asociaciones urbanas: “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” (Rivera Cusicanqui, 2010: 133).

Es respecto de su abordaje sobre la noción de mestizaje y la construcción de identidades históricas que la perspectiva de género cobró relevancia en su obra, permitiéndole reconocer críticamente nuevas dimensiones respecto de sus trabajos anteriores: “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” (Rivera Cusicanqui, 2010: 132).

Gran parte de las reflexiones de Rivera Cusicanqui que expondré aquí se encuentran en uno de sus ensayos, escrito en 1997 y compilado en 2010, titulado “Mujeres y estructuras de poder en Los Andes. De la etnohistoria a la política”. En este trabajo, el objetivo de la autora fue interpretar ciertos aspectos del sistema de género vigente en las sociedades andinas, que resultaron de la articulación y simultaneidad entre los distintos horizontes históricos, desde el pasado prehispánico hasta las primeras reformas liberales republicanas.

Uno de sus objetivos a partir de este análisis es dar algunas respuestas a los debates entre indianistas y feministas. También explicita cómo ha construido su posición política y su perspectiva teórica, y cómo se vincula su experiencia de vida con el feminismo: “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” (Rivera Cusicanqui, 2010: 179).

En un primer momento de su abordaje, Rivera Cusicanqui afirma, respecto de las relaciones entre géneros en la sociedad andina pre-hispánica, una distancia en relación a cierto idealismo que pudieran abrigar algunas corrientes del feminismo en torno a la igualdad y equilibrio de género en las sociedades indígenas. Pretende, en cambio, mostrar cuáles fueron los marcos estructurales en los que se desarrolló el inestable equilibrio de estas relaciones, entendido como “una auténtica apuesta femenina en/por el poder, pero también un ejercicio permanente de transformación y subversión del poder” (Rivera Cusicanqui, 2010: 180).

Según un estudio del parentesco Inca en el que se basa el análisis de Cusicanqui, existían en la época del Tawantinsuyu modelos estructurales para un extenso conjunto de sociedades andinas, que, en diversos sentidos continúan organizando las relaciones de género en la actualidad de algunos grupos aymaras.

La principal característica del sistema de parentesco indígena prehispánico era la orientación bi-lateral y bi-lineal de filiación, esto quiere decir que existía una línea de descendencia masculina y otra femenina, que partían de una pareja de ancestros fundadores. Dentro de las fronteras del grupo étnico, la *panaka* representaba el espacio de poder y autonomía socialmente reconocido de las mujeres, quienes 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. De esta manera, el poder, el gobierno y toda una serie de derechos eran transmitidos de padre a hijo y de madre a hija.

Rivera Cusicanqui prefiere hablar de complementariedad y no de igualitarismo al momento de describir esta estructura de relaciones entre varones y mujeres, ya que tal sistema se balanceaba en una suerte de “equilibrio inestable” impidiendo la formación de linajes patricentros y evitando que la residencia patrilocal se tornase en un modo de subordinación femenina a la parentela masculina: “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” (Rivera Cusicanqui, 2010: 186).

Para la autora, una correcta determinación de las problemáticas de género analizada pasa por afirmar que las mayores tensiones del precario equilibrio en la relación entre hombres y mujeres no se hallaban (y lo mismo considera que ocurre actualmente) en el espacio de la división social del trabajo, sino en el espacio de la distribución y ejercicio del poder en los distintos niveles de la estructura segmentaria de los *ayllus*, federaciones étnicas y el Estado. Rivera Cusicanqui entiende el *poder* en un sentido amplio, incluyendo el poder simbólico y el poder social y ritual.

Esta construcción de las relaciones entre los géneros se vio drásticamente alterada con la conquista española desde 1532, o *pachakuti*, entendido como “revuelta o conmoción del universo”, y el consecuente intento de seducción que despliega la sociedad nativa, al ofrecerle sus mujeres a los conquistadores. Es a partir de este hecho histórico que Cusicanqui advierte que se “une pues umbilicalmente al patriarcalismo con el colonialismo” (Rivera Cusicanqui, 2010: 190).

Uno de los aspectos que la autora destaca en el marco de la organización social prehispánica en los Andes era la ubicua presencia de las mujeres en los mercados coloniales comprando y vendiendo, y la sorpresa que esto generaba a los españoles, para quienes la presencia pública de mujeres solas era señal de prostitución (Rivera Cusicanqui, 2007: 8).

Comenzaron a tener lugar una serie de procesos de mixtura biológica y cultural, a partir de la migración a las ciudades, en lo que los sectores mestizos estaban subordinados. Según nuestra autora, la impronta de las mujeres en la formación y en la orientación cultural de estos nuevos sectores fue central. Sostiene Cusicanqui que “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” (Rivera Cusicanqui, 2010: 193).

Es en este punto donde Cusicanqui advierte la apuesta femenina por la sobrevivencia, pauta que dio origen al surgimiento conflictivo del “cholaje” andino: “Es el hecho de que las

primeras 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” (Rivera Cusicanqui, 2010: 194).

Dentro de lo que Cusicanqui denomina el ciclo liberal, nuevas modificaciones desde la esfera estatal y jurídica tuvieron su impacto en las relaciones entre géneros. Hacia la mitad del siglo XVIII, el estado boliviano adopta el marco jurídico republicano, estableciendo nuevos derechos de propiedad sobre la tierra para las comunidades indígenas, entre otras medidas. Un lugar central de las reformas lo ocupa la incorporación de los “Derechos del hombre” al marco constitucional. Estos aspectos son analizados en el ensayo ya mencionado sobre “La noción de «derecho» o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”.

Rivera Cusicanqui señala que el primer acto de colonización de género que conlleva el nuevo marco jurídico está dado por la subsunción formal y real de las mujeres en el hogar gobernado por el *pater familia*: “La imagen implícita de las relaciones entre los géneros, incluye: a) varones ocupados 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” (Rivera Cusicanqui, 2010: 204).

En este período se dictó la Ley de Exvinculación (en 1874), según la cual el único “derecho” ciudadano reconocido a los varones adultos indígenas era el de enajenar las tierras comunales, que luego les eran arrebatadas por la acción conjunta de latifundistas, el ejército y autoridades intermedias y fuerzas paramilitares. La ley declaraba extinguidos a los ayllus, prohibiendo así sus formas de autoridad étnica y creando en su lugar la figura de “apoderados”. Frente al

nuevo estado de cosas, los caciques-apoderados emprendieron la lucha legal utilizando simultáneamente elementos de la legislación colonial de las dos *repúblicas* (españoles, por un lado e indígenas, por otro) y de la nueva legislación liberal vigente.

Para Cusicanqui, la lucha por la territorialidad es fundamentalmente masculina, por lo cual se tendió a invisibilizar las prácticas cotidianas de resistencia de las mujeres. Sin embargo, señala que las mujeres conservaron un espacio de poder a través de su desempeño como agricultoras, organizadoras del ciclo doméstico, tejedoras y ritualistas. Tampoco fueron del todo segregadas de la producción normativa y de la formación de la “opinión pública” en los ayllus.

Por último, reseñaremos algunos aspectos referidos al último ciclo histórico que señala la autora. Aclaramos que no hemos encontrado una problematización exhaustiva de parte de Cusicanqui sobre la vida de las mujeres en esta última etapa que inicia con la revolución de 1952, pero sí hemos accedido a trabajos sobre problemáticas de género actuales.

Como señaláramos más arriba, respecto del ciclo populista, Cusicanqui considera que a partir de la revolución de 1952, que declaraba una nación mestiza, se seguían construyendo identidades culturales homogeneizantes, centradas en un sujeto único, varón, mestizo, propietario.

La autora analiza algunos aspectos de las relaciones entre los géneros en la actualidad en un artículo publicado en 2007 titulado “Violencia e interculturalidad”, en donde pone el acento en los distintos niveles en que se vive la violencia. De un lado, examina las formas violentas en que el Estado boliviano ha construido las identidades culturales a partir de las formas de nombrar a sus habitantes, siendo constante la imposición forzada de atributos, reduciendo siempre a las y los sujetos sociales a identidades que no los representan en su heterogeneidad. Por otro lado, analiza cómo la violencia se ejerce en el ámbito doméstico, la cual es sufrida principalmente por las mujeres.

Cusicanqui expone un caso emblemático de la historia reciente de Bolivia, que llamó la atención pública acerca de la violencia de género doméstica y simultáneamente interétnica. Se trata de la violación y asesinato de Inocencia Flores, trabajadora doméstica de 17 años, migrante del campo a la ciudad, a manos de su patrón. El asesinato ocurrió en 1980, y desde entonces su tumba en el cementerio de Oruro es uno de los sitios de culto más importantes de la región.

Nuestra autora sostiene que en torno de la violencia se erigen discursos reduccionistas. A modo de ejemplo, explica que el discurso sobre la violencia doméstica ha alimentado al racismo elitista, que presupone la existencia de un mayor grado de violencia doméstica en las sociedades cholo-indígenas. Al ser el escándalo público un mecanismo de control de la violencia que se hace más visible entre los sectores subalternos, lo que sucede entre las elites es que la violencia se oculta en el ámbito privado: “la violencia física se maquilla y la violencia psicológica se esconde tras la gran infraestructura de psicólogos y consejeros familiares, que están prestos a mantener esos hogares en la apariencia de la equidad, en la parodia de la civilidad y la democracia” (Rivera Cusicanqui, 2007).

A nivel institucional, Cusicanqui retoma un estudio que muestra el papel del servicio militar en la violencia conyugal. Señala en este sentido que el servicio militar produce dos tipos de violencia: una violencia física, que se ejerce sobre el cuerpo de los conscriptos indígenas y rurales, y una violencia psicológica hacia su dignidad e identidad. Sin embargo, la compensación que trae consigo el servicio militar es la democracia sexual del prostíbulo: “Ello genera una forma de ciudadanía perversa, que se traduce en la permanente frustración por su vida sexual y familiar en la comunidad (...) Estos placeres compensatorios y efímeros les hacen volver a sus comunidades a despreciar a sus compañeras, a violentarse con sus hijos” (Rivera Cusicanqui, 2007).

Por otro lado, las mujeres también incursionan en el mundo exterior a través del trabajo doméstico y del comercio en ferias y ciudades, elaborando sus propios itinerarios de tránsito más allá de las fronteras étnicas, hacia las grandes ciudades o circuitos transnacionales. Cusicanqui explica cómo la compatibilidad de las mujeres con el mercado puede entenderse mejor atendiendo a los papeles rituales de las mujeres: mientras que los varones se especializan en los rituales propiciatorios localizados en el centro civilizado de la comunidad, las mujeres se especializan en los ritos de los márgenes: “en los ríos o en las alturas de pastoreo, en aquellos espacios de frontera entre cultura y naturaleza, donde la comunidad entra en contacto con fuerzas externas y desconocidas. Allí las mujeres operan –como en sus tejidos y canciones- una domesticación de lo salvaje” (Rivera Cusicanqui, 2007).

Esta idea la volvemos a encontrar en un libro publicado en 2010, que trata sobre la problemática de la descolonización en América Latina, “Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. Al final de estas reflexiones, nuestra autora vuelve sobre las identidades masculinas y femeninas y las asocia a prácticas culturales

concretas. Así, relaciona la noción de identidad como territorio como propia de los varones, dando cuenta de la exclusión de las mujeres de los mapas y estereotipos impuestos desde el Estado. Por otro lado, la identidad de las mujeres aparece ligada a la práctica del tejido, en la medida en que, a partir de sus prácticas cotidianas como agricultoras, comerciantes, tejedoras y ritualistas, van tejiendo la interculturalidad: “Esta labor seductora, aculturadora y envolvente de las mujeres permite complementar la patria-territorio con un tejido cultural dinámico, que despliega y se reproduce hasta abarcar los sectores fronterizos y mezclados – los sectores ch’ixi– que aportan con su visión de la responsabilidad personal, la privacidad y los derechos individuales asociados a la ciudadanía” (Rivera Cusicanqui, 2010a: 72-73).

Pese a la movilidad de las mujeres entre territorios y culturas diversas, y aunque dispongan de poder económico, Cusicanqui señala que estos aspectos están lejos de garantizar una mayor autonomía al interior de los hogares: “Hablar de violencia doméstica – a menudo entre la patrona y la empleada, es decir, entre mujeres- sin reparar en las formas sutiles y abiertas de violencia que surgen en los hogares a raíz de diferencias en la cadena colonial de jerarquías culturales, viene a ser una grave omisión en las leyes que hemos mencionado” (Rivera Cusicanqui, 2007).

Reflexiones finales

Hemos procurado en estas páginas encontrar los hilos de una reflexión en el pensamiento de Silvia Riviera Cusicanqui. La lectura de sus trabajos nos llevó a encontrar que estos hilos se entretrejen con otros. De este modo, la perspectiva de género en Silvia Rivera no se liga únicamente a un interés académico, sino que es pensada a partir de su propia experiencia como mujer de origen aymara y europeo, intelectual, militante indigenista, boliviana.

¿Podemos llamarla feminista? Intuimos que su creatividad en el pensamiento y la escritura podría dar con un nuevo término que englobe estas múltiples experiencias de la “mujeridad”. Sus reflexiones en torno al género se construyen junto con otras lentes, tales como las experiencias de subalternidad y mestizaje. Creemos que no existen jerarquías entre estas distintas perspectivas, pero sí que todas son imprescindibles.

Para futuras indagaciones queda la perspectiva de la sociología de la imagen. En todo caso, su existencia en el la obra de Rivera Cusicanqui nos hace atender a la multiplicidad de miradas posible sobre la historia colonial.

Consideramos que la apuesta política de Rivera Cusicanqui es teórica y fuertemente práctica. La invitación es a entender la descolonización como conjunto de prácticas, tales como la educación intercultural bilingüe y la recuperación de horizontes antiguos, que pueden volver como presente y futuro, donde las relaciones entre los géneros encuentren ese equilibrio precario de complementariedad.

Bibliografía citada:

Mbembe, Achille. 2008. “Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África”, en: Mezzadra, Sandro y otros, *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, 167-197.

Mezzadra, Sandro y Rahola, Federico. 2008. “La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global”, en: Mezzadra, Sandro y otros, *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños. 261-278.

Perez Gerardo, Diana. 2012. *Aymaras, quechuas, mestizos y q'aras. Interpretaciones sobre tres autores bolivianos*, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, inédito, 293 p.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2007. “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy”, en Willka, N°. 2, El Alto, 15 p.

----- 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Editorial piedra rota, La Paz, 236 p.

----- 2010. “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, en: Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Editorial piedra rota, La Paz, p. 111-133.

----- 2010. “Mujeres y estructuras de poder en los Andes: De la etnohistoria a la política”, p. en: Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Editorial piedra rota, La Paz 175-199.

----- 2010. “La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia, en: Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Editorial piedra rota, La Paz, p.199-221.

----- 2010a. “Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, Tinta limón, Buenos Aires. 77 p.

Thompson, Sinclair. 2010. “Clarooscuro andino: Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui”, en: Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Editorial piedra rota, La Paz, p. 7-25.