

Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo (PNUD)

Movimientos Indígenas y Pactos de Género

**Ricardo Calla Ortega
Ramiro Molina Barrios
Cecilia Salazar De La Torre**

Cuaderno De Futuro 5

**La Paz – Bolivia
1999**

Presentación

Tiene usted en sus manos el quinto "Cuaderno de Futuro" de esta serie editada por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Pnud).

En él podemos leer primero el texto escrito por Ricardo Calla y Ramiro Molina, quienes abordan algunos de los temas planteados por Natasha Loayza en el Cuaderno anterior. Lo hacen desde la perspectiva de la cuestión indígena y muestran como ésta ha incidido en el avance democrático de Bolivia, trascendiendo sus propias demandas y planteando cómo la diversidad entre iguales es una condición indispensable para el desarrollo de una comunidad de ciudadanos. Sus reflexiones sirven para plantear las bases de una sociedad asentada en la pluralidad de identidades.

Por su parte, el texto de Cecilia Salazar aborda el tema de la familia y las relaciones de género. Toca así el núcleo de la organización de la sociedad nacional y muestra los cambios en la estructura social y la intersubjetividad familiar. Apunta con ello a una gran discusión para el futuro: ¿podrá la familia y las relaciones de género mantenerse en el futuro como hasta ahora? o más bien, ¿los cambios ya están en curso y es posible imaginarse para más adelante un nuevo contrato social más justo entre hombres y mujeres?, es decir, ¿un pacto que apunte hacia la conformación de una nueva familia democrática que sea la base de un genuino Desarrollo Humano sostenible? Esas interrogantes son abordadas con un sustancioso material estadístico que retrata la constitución de las familias en los diferentes niveles sociales del país.

Fernando Calderón Gutiérrez
Coordinador del Equipo IDH 2000
Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Pnud)

Los Pueblos Indígenas y la Construcción de una Sociedad Plural

**Ricardo Calla Ortega
Ramiro Molina Barrios**

Índice

Introducción

I. Las propuestas indígenas en el marco de la pluralidad

II. Un punto de referencia: la Reforma de la Constitución

III. El movimiento indígena contemporáneo y sus propuestas

Introducción

En un país como el nuestro, en el que un sistema de dominación y exclusión de los pueblos indígenas está plenamente vigente, la construcción de una sociedad plural y democrática es un desafío complejo. Implica, entre otras cosas, quebrar las equivalencias¹ del discurso colonial, por las cuales lo indígena y sus formas sociales, culturales y políticas, pasaron a significar atraso, amenaza y disgregación. En esta lógica, demandas relacionadas con el territorio, la autonomía y el respeto a otras formas de organización social y política pasaron a formar parte de una identidad negativa manejada por el discurso colonial para no sólo justificar la exclusión, sino también un andamiaje político y jurídico que impedía e impide construir una sociedad y una ciudadanía asentadas en la pluralidad de pueblos y culturas.

Uno de los efectos más importantes de esta lógica de equivalencias negativas es la creación y consolidación de *fronteras políticas* dentro del complejo sistema de exclusiones que empapa el tejido social. Estas fronteras se construyen y reproducen cuando la identidad de los grupos sociales es definida en oposición a lo indígena mediante etiquetas de una identidad negativa. En otros términos, la citada lógica de equivalencias viene acompañada por la construcción de identidades sociales en términos de *diferencia negativa*, que no sólo se aplica a los indígenas, sino también, por equivalencia discursiva, a lo mestizo o lo cholo, lo cual define límites entre lo dominante y lo subalterno. Son fronteras políticas que consolidan la exclusión y la dominación.

¹ Los conceptos de equivalencia y frontera política que utilizamos provienen de E. Laclau, particularmente en : Emancipación y diferencia, Ariel, Argentina, 1996; Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, Nueva Visión, B. Aires, 1993.

¿Cómo actúa el discurso y la práctica indígena en este sistema de equivalencias, fronteras e identidades etiquetadas? Partiendo del hecho de que cada grupo no sólo es diferente a otros sino, que la diferencia se construye bajo relaciones de poder, que definen la exclusión y subordinación, encontramos tres posibles respuestas a la interrogante precedente:²

- Una es afirmar la particularidad en sí misma a partir de puras *relaciones de diferencia*, sin considerar las coordenadas de poder que las estructuran y manipulan. Un ejemplo de ello es el discurso colonial que sólo reafirma las diferencias y deja en la sombra las relaciones de poder. Desde la perspectiva indígena, esto implicaría cerrar la particularidad socio-cultural e identitaria y abstenerse de participar en las instituciones del sistema social dominante por ser culturalmente distintas y negadoras de su particularidad.
- A partir de la afirmación de la particularidad, el otro camino posible es negar radical y definitivamente al otro, invirtiendo la relación de opresión, donde éste es mantenido hoy en calidad de reprimido y oprimido.³
- Finalmente, otra de las vías es afirmar la particularidad, pero como parte de un espacio social mayor o una comunidad global, donde la pluralidad convergería en un marco inclusivo de las particularidades mediante elementos que permiten la pluralidad.

Desde las estrategias de la subalternidad y dependiendo de los contextos, actores y procesos, estos tres caminos se practicaron en el pasado y ahora están presentes en las estrategias desplegadas por los pueblos indígenas.

En este trabajo queremos analizar, en las demandas y propuestas indígenas, la última de estas vías, para intentar identificar lo que serían las bases de una democracia y ciudadanía radical, en una sociedad cuya pluralidad es el resultado de la existencia de distintos pueblos indígenas y originarios.

[Volver al índice](#)

I. Las propuestas indígenas en el marco de la pluralidad

En el campo de las formas jurídicas no sólo se posicionan y definen formas dominantes, sino que desde una concepción ni mecánica ni instrumental, también pueden abrirse paso las “acciones afirmativas” de los grupos subalternos que le dan un carácter público. Lo jurídico es un *sistema de significados compartidos*, ligado directamente al proceso de construcción de lo social. Por tanto aunque lo dominante marca los límites de la transformación del sistema, la conciencia jurídica juega un rol activo en la agencia y la transformación social.

² : E. Laclau , Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo.

³ E. Laclau, Op. Cit.

Este es el sentido que queremos subrayar de la reiterada estrategia indígena de invocar legitimidades y derechos dictados por el propio poder dominante. Se trata de una posición activa para exigir su cumplimiento, proponiendo instituciones y aplicando “híbridamente” sus normas. Esta estrategia tiene otra implicación tanto o más importante consistente en erosionar incansablemente la lógica de equivalencias negativas establecidas por el discurso colonial respecto a la identidad y existencia social y política indígena. El alcance de esta estrategia se concreta cuando en 1994, el sistema colonial no puede impedir la reforma del Estado y el cambio de su naturaleza, y da paso a la pluralidad no sólo cultural, sino a la originada en la existencia de los pueblos indígenas. Más adelante volveremos sobre estos aspectos.

Sobre ello, la conceptualización propuesta por Ramón Conde M.⁴, ilustra bien esta apropiación de lo jurídico dominante por la subalternidad. Frente a la justicia criolla y la “igualdad” del indio ante la ley, que no fue sino un medio para desarticular la comunidad y apoyar el despojo, el movimiento de los caciques-apoderados elabora dos discursos. Uno “hacia fuera” para hacer frente a la justicia liberal criolla, plasmado en una lucha legal cacical que usó solicitudes, memoriales y escritos dirigidos a distintas instancias gubernamentales en demanda del cumplimiento de las leyes con justicia e igualdad (op. cit. p. 112). Para dar fuerza a esta estrategia se concretaron alianzas estratégicas con personas e instituciones del mundo no indígena, incluida la Iglesia católica. Sin embargo trabaja paralelamente un discurso “hacia adentro” orientado a consolidar una educación propia, cuyos contenidos serían la formación para la defensa de los derechos comunitarios y, particularmente, hacia una propuesta de autogobierno indio, en “una sociedad multiétnica y pluricultural” (Op.cit. p. 114).⁵

En otro horizonte cultural y en los años 30, Bonifacio Barrientos, Mburuvixa Guazu de las comunidades guaraníes del Isoso, desarrolló otra modalidad de esta estrategia de doble articulación entre demandas e interpelaciones hacia el gobierno y el sistema jurídico y administrativo. Por un lado planteó la demanda por territorio y el resguardo de sus derechos como pueblo, mientras “hacia adentro” estableció consensos con los distintos pueblos indígenas de las tierras bajas para fundar la Confederación del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia (CIDOB).

⁽⁴⁾ “Lucas Miranda Mamani: Maestro indio Uru-Murato”, en: Educación Indígena: ciudadanía o colonización. Aruwiri., La Paz, 1992

⁵ Sobre el rol de los Caciques-Apoderados ver, entre otros: : THOA, *El indio Santos Marca T ‘úla, Cacique principal de los Ayllus de Qallapa y Apoderado General de las comunidades originarias de la República*, La Paz, 1984; R. Choque “*De la defensa del Ayllu a la creación de la República del Qullasuyu*”, ponencia mimeo, 1986; Arias, J.F *Milenarismo y resistencia anticolonial: los Apoderados espiritualistas en Icla-Tarwita, Chuquisaca 1936-1964*, Tesis de Licenciatura, Sociología, UMSA, 1992.

Ahora bien, estas experiencias que esbozamos como parte de un enorme conjunto de procesos y acciones, tienen efectos importantes en la construcción de una sociedad plural.

Por una parte, se inscriben dentro del “debate sobre los derechos”, usado como instrumento de lucha no sólo por los movimientos sociales étnicos en el mundo, sino por otros como los ecologistas y feministas, cuyo objetivo es mostrar la inconsistencia de los criterios dominantes de justicia y los niveles de exclusión y opresión. De esa manera han logrado avances significativos en el reconocimiento de sus derechos.

Pero quizás lo más importante de esta estrategia sea poder perseguir una condición ineludible para edificar cualquier sociedad y democracia plurales: establecer derechos, instituciones y prácticas que si funcionan como marco de referencia inclusivos, pueden expresar el consenso que viabilice el pluralismo. Esto es posible sólo si se logra que ese marco de referencia esté más allá de los contextos comunitarios particulares. Es decir se trata de un proceso en el que cada grupo se abre a una pluralidad de iniciativas sociales, culturales y políticas que a cada uno de ellos le permite ir más allá de los límites que definen su particularidad e identidad presente ⁶.

Sobre este punto, es esclarecedor el planteamiento de M. Walzer⁷. A tiempo de rechazar la propuesta de Jürgen Habermas para quien la construcción de marcos morales más inclusivos es posible desde una “moralidad mínima” consistente en reglas de compromiso que enlazan a todos los hablantes ⁸, Walzer empieza distinguiendo entre moralidad densa y tenue. La densa está formada por todos los principios morales de un grupo y está profundamente arraigada en la cultura de un pueblo. En cambio la moralidad tenue es el núcleo de principios que hace posible el entendimiento transcultural.

El ejemplo puesto por Walzer para entender sus conceptos es el de la idea de justicia, presente en toda sociedad. Así, cuando leemos esa palabra en las demandas de un pueblo con una cultura distinta a la propia, no encontramos dificultad para concordar con ella, pues lo que hacemos es “rellenar” con nuestra propia comprensión de la justicia. En cambio si alguien produjera para nosotros una descripción “densa”, sólo ligada a contextos históricos específicos e imbricada con los valores culturales propios de ese pueblo, posiblemente sería más difícil llegar a un acuerdo.⁹

Creemos que la propuesta de los pueblos indígenas no se ha atrincherado en la mera afirmación de sus propias particularidades ni en la lógica de la

⁶ E. Laclau, Emancipación y diferencia.

⁷ Michael Walzer *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Alianza Universidad, Madrid, 1996.

⁸ Walzer, op.cit pp 45.

⁹ Walzer, op. Cit 37

diferencia. Sin negar ni postergar su demanda central de autonomía, los pueblos indígenas han logrado construir un núcleo que, ya lo dijimos, va más allá de los límites de su propia cultura e historia.

La construcción de este núcleo de moralidad “tenue”, en el sentido de Walzer, implicó un doble trabajo. Por un lado, fue una construcción intercultural entre los distintos pueblos indígenas. Quizás el ejemplo más claro de esto son, como veremos más adelante, las propuestas de la CIDOB que son el fruto de consensos entre pueblos situados en horizontes culturales muy heterogéneos y con una historia de relaciones con el sistema colonial que oscila entre los 500 y los 50 años apenas, como es el caso del pueblo ayoreo, o incluso menos como los yuqui.

Por otro lado, este esfuerzo implicó una lucha dentro de la institucionalidad y juridicidad del poder colonial hegemónico, al que se le exigió que cumpla sus normas jurídicas y administrativas. De esa manera se usaron los espacios reducidos del sistema para convertirlos en un instrumento de resistencia y propuesta afirmativa. Vale decir que no sólo se trata de puras demandas y reivindicaciones, sino de una búsqueda por romper, dentro de los márgenes del sistema, con la lógica de equivalencias y con las fronteras políticas que marcaban su exclusión.

Para aclarar los alcances de este proceso, es útil la comparación con el régimen del *apartheid* sudafricano en sus dos extremos: el de la exclusión y dominación, por una lado, y por el otro, el de la estructuración desde y por los grupos subalternos de “moralidades tenues”, que fueron la base para definir marcos de referencia consensuados e inclusivos para todos los grupos étnico-culturales, incluidos los dominantes. Este proceso que tuvo uno de sus principales ejes en el debate jurídico institucional dentro del propio régimen colonial, no sólo erosionó el discurso colonial y movió drásticamente las fronteras políticas de exclusión, sino que en lo político se concretó en formas inéditas de democracia plural.

[Volver al índice](#)

II. Un punto de referencia: la Reforma de la Constitución

Ahora bien, los rasgos del proceso que analizamos, son el marco en el que situamos las reformas constitucionales de 1994, y desde luego las leyes sectoriales que desarrollaron los preceptos constitucionales, que en esta perspectiva, no sólo son cambios formales, sino un corte profundo en el discurso colonial y su andamiaje jurídico-institucional.

Estos cambios desde luego no eliminan las determinaciones específicas de la situación colonial. Están plenamente vigentes los bloqueos, manipulaciones y

tensiones, identificados por Silvia Rivera,¹⁰ que traban el desarrollo político de los pueblos indígenas y la construcción de una democracia y ciudadanía desde su punto de vista. Como veremos más adelante, este bloqueo provoca una asincronía entre la existencia formal de derechos y la implementación efectiva de los mismos.

Sin embargo, si partimos del hecho de que hasta 1994, el concepto jurídico de pueblo indígena y originario no existía en el orden constitucional y jurídico dominante, su inclusión y pleno reconocimiento es resultado de la larga lucha indígena que ha modificado la naturaleza política y social de la nación, definida ahora como multiétnica. Esto implica que se han quebrado las equivalencias del discurso colonial, que lograron subvertir negativamente la existencia e identidad indígena, haciéndolas equivalentes a categorías negativas (“rémora”, “barbarie” o “amenaza india”). De igual manera se han modificado las fronteras políticas que excluían a la población indígena en tanto pueblos.¹¹ Los cambios en estos dos frentes han transformado el viejo debate entre el discurso colonial y el de los pueblos indígenas respecto al destino político y jurídico de éstos, porque aquel ha sido privado, constitucional y jurídicamente, de las bases que apoyaban la praxis y el discurso de la exclusión. Dentro del sistema existen las bases para que los pueblos indígenas hagan avanzar “los dos discursos”, entre ellos mismos y hacia afuera, en la construcción de marcos inclusivos de “moralidad tenue” que justamente permitan crear una democracia radical y plural.

Estos cambios son entonces un corte epistemológico, no tanto porque, como dice E. Laclau, han sido dadas nuevas soluciones a viejos problemas, sino porque un cambio radical en el debate ha privado de su sentido a los viejos problemas. Ahora resulta vacío debatir si los pueblos indígenas deben existir o desaparecer.

Sin embargo estos cambios no sólo tienen significación para los pueblos indígenas y originarios, sino además consecuencias sustantivas para la construcción de un concepto distinto de ciudadanía y democracia plural, dado

¹⁰ S. Rivera: “ Democracia liberal y democracia de Ayllu: el caso del Norte de Potosí, Bolivia”. En : El difícil camino hacia la democracia. ILDIS, La Paz, 1990;

¹¹ Los artículos reformados disponen : Art.1 Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos.

Art. 171 Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones.

El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos.

Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los Poderes del Estado.

que el reconocimiento de la pluralidad étnica abre el camino a otros grupos subalternos y define el desarrollo de una política estatal, no de la diferencia, sino de la pluralidad.

Ahora bien, un punto de partida para la discusión actual sobre la sociedad plural y la democracia es la búsqueda de aquello que está en la base de la asociación política, es decir el punto de consenso entre los intereses individuales y un concepto de comunidad capaz de integrarlos. En el caso de las sociedades post-industriales, en las que ya no es posible apoyarse más sobre una unívoca idea de bien común o una única forma cultural de vida, se trata entonces de lograr que intereses divergentes y plurales converjan en principios de justicia sustantiva, en los términos de la propuesta habermasiana, o de justicia liberal, como la postula, por ejemplo, J. Rawls.

En el caso de países con población indígena, el problema arranca del hecho de que ellos, como identidades colectivas, ya existían antes de la forma política que adoptaron los países en los que ahora se encuentran, y que por tanto hoy demandan modificar legítimamente esta forma política por otra en la cual sean reconocidos como colectividades.

En ambos casos se apunta sin embargo hacia un concepto fundamental que es la “política del reconocimiento”, caracterizada, según Charles Taylor¹² (1996:135) por dos componentes:

- Por una parte, la negociación de las identidades sociales a partir y sobre la base del reconocimiento mutuo.
- La necesidad de encontrar una base de unidad que permita que todos sean parte de un mismo proyecto.

Las reiteradas demandas indígenas concretadas en los movimientos de protesta e insurgencia, y en acciones de cuestionamiento jurídico e institucional, expresan el sentimiento de no ser reconocidos, y por tanto, no pueden sentirse parte de una unidad, es decir, la sociedad y la nación bolivianas. La búsqueda de la homogeneización mediante la declaración política del mestizaje, negadora de identidades sociales construidas a partir y en torno a identificaciones culturales de los pueblos indígenas, no expresa una política de reconocimiento, sino de su negación.

La pregunta es si este contexto de no reconocimiento provocó la autoexclusión de los pueblos indígenas y originarios de la ciudadanía, es decir de su influencia

“ C. Taylor ¿Qué principios de identidad colectiva?”. En: La política. Ciudadanía; El debate contemporáneo. Paidós

sobre la política a través de la lucha por sus derechos. La respuesta es no. Al contrario, de manera persistente, en distintos contextos históricos y por diversos medios, éstos pusieron en marcha una estrategia de “pactos” con el poder central para asegurar que las leyes se cumplan. Es decir, en todos los casos, esto implicó ejercer una “razonabilidad pública”, expresada en multitud de acciones y propuestas, que fundamentaban sus demandas políticas y sociales. En esta densa razonabilidad pública está también la base de la “identificación étnica” de los sectores no indígenas involucrados a favor de las propuestas indígenas, lo que amplió la acción política de este movimiento y prefiguró los rasgos básicos de la construcción de una democracia plural.

Ahora bien, ¿en qué contextos y condiciones tendrían lo diverso y plural una base común de referencia, que permita la “unidad en la diversidad”? Por ejemplo, la estrategia de los caciques-apoderados y las propuestas recientes nos indican que una de las vías para apoyar los consensos y acciones es la estructura legal y administrativa, a pesar de que es parte del discurso y poder coloniales. Es decir, aunque con diferencias propias de la condición subalterna de las sociedades indígenas, ésta es una estrategia similar a la aplicada en las sociedades modernas plurales, donde la pérdida de un único referente normativo y la autonomización de los sistemas económicos, sociales y administrativos, hace que la mediación institucional, mediante la legalidad y el derecho, sea el presupuesto para mantener los procesos comunicativos.

En esta perspectiva, la larga tradición indígena focalizada en el derecho y la institucionalidad no es un ejercicio puramente formal, leguleyesco y casuístico, se trata más bien de acciones políticas. El conjunto de propuestas legales, administrativas y constitucionales que han generado los indígenas, como ningún otro grupo social subalterno, ha acompañado siempre otras acciones de combate y resistencia indígena. Esto también se expresa en la “apropiación” de leyes, disposiciones administrativas y formas de organización político-administrativas, aplicadas bajo formas “híbridas” en los distintos contextos étnicos, locales y regionales, como expresión del ejercicio de su ciudadanía diferenciada.

[Volver al Índice](#)

III. El movimiento indígena contemporáneo y sus propuestas

A tiempo de romper con la concepción homogénea o genérica de lo indígena, la “ruptura epistemológica” a la que aludimos, tiene dos antecedentes contemporáneos fundamentales:

Por una parte, una inicial “ruptura” encontró su primera formalización discursiva en el “Manifiesto de Tiwanaku”, un documento cuya importancia queda fuera de duda en los procesos de identificación étnica que hoy otorgan sentido y dirección a los movimientos indígenas de la Bolivia contemporánea.

Elaborado en la primera mitad de 1973 y leído públicamente en junio de ese año en la plaza de Tiwanaku del departamento de La Paz, este “Manifiesto” fue uno de los primeros documentos políticos en romper frontalmente con el “indigenismo” boliviano nacido en la primera mitad del siglo XX y con su concepción homogeneizante sobre “el indio”. Desde su primer párrafo, el “Manifiesto” habla de un “nosotros” indígena plural y complejo constituido por aymara y quechua hablantes, guaraníes, ayoreos, sirionós, yuracarés y “otros” que hacen a lo que el texto nombra como la diversidad irreductible a un núcleo simple de historia y cultura de los grupos y pueblos indígenas y originarios, que conforman la realidad boliviana en la segunda mitad del siglo XX. El escrito remarca con insistencia la diferencia de los legados culturales y formas de vida propia de cada uno de los distintos grupos y pueblos indígenas y originarios de Bolivia.

Sin embargo, y esto es lo importante, desde la perspectiva de la construcción de la sociedad plural moderna, el “Manifiesto” no se detiene en la descripción y reafirmación de la diversidad etnocultural boliviana, sino que, pulsando una nota enclavada en una propuesta radicalmente innovadora de construcción social para el caso boliviano, afirma que los indígenas deben forjar una “unidad en la diversidad”, capaz de producir la superación de las situaciones de exclusión y opresión sufridas por ellos junto al “pueblo” boliviano.

Seguramente quienes redactaron el documento no sabían que en ese momento acababan de producir, en condiciones de apremio dictatorial y poco menos que en la clandestinidad, el texto preliminar de lo que sólo 20 años después devendría en el tenor conceptual central de una nueva Constitución Política del Estado (CPE) boliviana, la de 1994, que, haciéndose eco de la consigna de “unidad en la diversidad”, define a Bolivia en su primer artículo como una “república unitaria” de carácter “multiétnico” y “pluricultural”. Entonces se diría que Bolivia es una “unidad en la diversidad” factual y programática. Así, el “Manifiesto de Tiwanaku” pasó a alumbrar una nueva “epísteme” de construcción social de unificación heterogeneizante convertida más adelante en norma jurídica constitucional. El que la “multiétnicidad” y “pluriculturalidad”, finalmente reconocidas por el Estado tras más de siglo y medio de su existencia y de una

paralela invisibilización jurídica de los pueblos indígenas y originarios, aparezcan en la nueva CPE destacadas con igual importancia jurídica que el principio de “soberanía”, es indicativo de la profundidad del impacto ideológico y político del “Manifiesto” en el devenir de la Bolivia a fin del siglo.

Pero si el “Manifiesto” fue la formalización discursiva inicial más importante de esta “ruptura epistemológica” de las equivalencias negativas del discurso colonial, otros dos hitos destacan el advenimiento de tal “ruptura”. El primero es la formulación del “Proyecto de Ley de Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía Boliviana”, elaborado por la CIDOB y presentado primero a los presidentes Víctor Paz Estenssoro en 1989 y Jaime Paz Zamora en 1990. El otro hecho relevante es “la Marcha por la Dignidad y el Territorio” de 1991 impulsada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni (Cpib).

El Proyecto de Ley pretende superar la dispersión provocada por la opresión colonial y republicana a través de una organización que aglutine “a los pueblos de diferentes culturas y lenguas”, que es la CIDOB, fundada en 1982. Junto a este auto-reconocimiento de la diversidad del mundo indígena, se plantea “consolidar la unidad entre los pueblos indígenas y originarios para desarrollar **alternativas legales**¹³” que permitan proteger sus derechos¹⁴. Ello implica conceptualmente que se trabaja un marco de referencia inclusivo, de identificación y concertación sobre la base del proceso complejo de constitución y desarrollo de “moralidades tenues”, expresado y concretado en el Proyecto de Ley. Su elaboración se inicia en 1983 con la participación de las organizaciones indígenas de las tierras bajas, las entidades campesinas de Santa Cruz y la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) que intercambian criterios y una propuesta por territorios “sobre la base de un esquema de pueblos”. En 1997 y 1989, en audiencias con el presidente Víctor Paz Estenssoro, presentan memoriales exigiendo su compromiso en la creación de condiciones políticas, legales y económicas para su desarrollo. En 1990 se hace lo mismo con el presidente Jaime Paz Zamora, y durante su gobierno se presenta oficialmente el Proyecto de Ley. En la introducción se adelanta que contiene “los criterios y fundamentos que recogen los derechos fundamentales reclamados” por ellos, para terminar indicando que se lo hace, porque la propuesta del gobierno no responde a las demandas territoriales y de autonomía reclamados al Estado boliviano.

Es importante subrayar que el proyecto de Ley no entiende la existencia de los pueblos indígenas como unidades cerradas ni busca una sustitución mecánica de la nación liberal por una multiplicidad fragmentada de identidades singulares y “diferentes”, sino que desarrolla componentes creados desde la pluralidad.

¹³ El subrayado es nuestro.

¹⁴ Introducción del Proyecto de Ley de Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía Boliviana. CIDOB, s/f

La propuesta indígena no se construye desde la valorización de la diferencia, que tendría como correlato obligado un proyecto de sociedad en la que estos particularismos e intereses serían legítimos. Lo que propone es un marco para construir un régimen político y una sociedad democrática a partir de instituciones, normas y prácticas sociales, que son resultado de un consenso básico en el cual el pluralismo adquiere su sentido pleno ¹⁵. En sus puntos centrales, todo el Proyecto y los conceptos de pueblo indígena, derechos individuales y colectivos y autonomía expresan un propuesta social plural.

El otro hito importante para la institucionalización política, el develamiento conceptual y la visibilización de la pluralidad étnica fue la "Marcha por la Dignidad y el Territorio", que a partir de un esforzado recorrido de cada vez mayor importancia mediática y carga afectiva social creciente, fue involucrando poco a poco a un número cada vez mayor de bolivianos que seguían la marcha y sus avatares a través de los medios. Así, situada en el plano finalmente visible y manifiesto de los hechos sociales, la Marcha fue percibida por un país que a partir de este momento pasó a ver masivamente la complejidad de su conformación y su forma visible de sociedad plural. Con la Marcha, la heterogeneidad indígena de Bolivia pasó de ser una percepción de intelectuales, políticos y activistas, a ser una de las masas. La Marcha, realizada por una parcela del complejo universo de grupos y pueblos indígenas y originarios de Bolivia, transformó los horizontes preceptuales de masa y con ello puso a la cuestión indígena del país en el centro de su agenda política, desde donde compartiría espacio con la problemática del desarrollo económico boliviano, el tema social y de atención a necesidades básicas, la pobreza y la cuestión regional.

Pero la Marcha no sólo colocó el tema indígena en la agenda política central de Bolivia a inicios de los 90. En lo que puede ser visto como un eslabonamiento de los procesos de identificación étnica relacionados con el "Manifiesto de Tiwanaku" y con base en el protagonismo dominante de los activismos aymara y quechua de las tierras altas de Bolivia en los 70 e inicios de los 80 y los nuevos procesos acaecidos tras el inicio del llamado "ajuste estructural" a mediados de los 80, la Marcha reveló no sólo que los movimientos indígenas se habían ampliado, complejizado e incluso transformado en cuanto a sus protagonistas de punta de los 80 e inicios de los 90, sino que sus demandas, a tiempo de reiterar tenores ya presentes en los 70 e incluso antes, también se habían ampliado y complejizado.

En efecto, la Marcha mostró que el activismo político y social con base en la identificación étnica había cambiado de protagonista en la década de los 90 y

¹⁵ Chantal Mouffe, "La política democrática hoy en día". En: Debates Políticos contemporáneos, 1998, México.

que ahora el nuevo liderazgo era de las dirigencias y bases de los pueblos indígenas del oriente. A tiempo de aportar con mayores claridades conceptuales y programáticas y fecundos avances operativos en cuanto a la identificación étnica, la emergencia de este nuevo protagonismo no estuvo exento de costos para tales movimientos. Así, la previa centralidad discursiva en torno a la identificación clasista-campesinista de la CSUTCB y el “Manifiesto de Tiwanaku” en los años 70, además de su monopolio organizacional durante buena parte de los 80 a través de una red de federaciones departamentales, regionales especiales y provinciales y de organismos sindicales locales, se vinieron abajo en los 90, porque el protagonismo dominante en los movimientos indígenas se desplazó geográficamente de los Andes al oriente. Dicho llanamente, entre fines de los 80 e inicios de los 90, la CSUTCB vio crecer frente a ella a una CIDOB cuya presencia pasaría a disputarle bases sociales, dominio discursivo y protagonismo político. La Marcha precipitó un rápido ascenso de la CIDOB en el imaginario rural y urbano, lo cual desplazó la fuerza previa de la CSUTCB en el oriente. A nivel nacional, la Marcha legitimó a la CIDOB y sus organismos de segundo nivel, con lo que la CIDOB se colocó frente al Estado en el mismo rango de importancia política que la CSUTCB. La “Única”, como se denominaba coloquialmente a la CSUTCB durante los 80, pasó a ser ahora parte de un escenario organizacional de los movimientos basados en la identificación étnica ahora **dividida** nacionalmente.

La Marcha impulsó una fractura organizacional del programa de “unidad en la diversidad” de la compleja y plural realidad indígena postulada en 1973 por el “Manifiesto de Tiwanaku”. Es la marca negativa, se diría, del florecimiento de los movimientos de identificación étnica en la Bolivia de fin de siglo, pero una marca también positiva si se considera que la misma presencia diferenciada en tensión y competencia de la CSUTCB, por un lado, y de la CIDOB, por el otro, apuntala la percepción de que lo indígena en Bolivia designa una entidad heterogénea y plural y es irreductible a un término genérico y simple. Por lo menos ahora cualquiera sabe que los indígenas del oriente boliviano no son los aymara y quechua hablantes del occidente andino.

Sea como fuere, la Marcha es un hito donde se manifestó la complejización, ampliación y transformación, desde fines de los 80, de los procesos basados en la identificación étnica en Bolivia. Una parte sustantiva de ese cambio, como se dijo, fue también la emergencia de una agenda renovada de demandas/propuestas de construcción social y estatal de los movimientos indígenas bolivianos de fin de siglo.

La nueva agenda emergente tiene, a inicios de los 90, cinco temas centrales que vale la pena destacar:

- La demanda de reconocimiento legal y estatal de la diversidad étnica y de los pueblos indígenas y originarios como sujetos colectivos plenos de derecho.

- La demanda de reconocimiento legal y estatal de los usos y costumbres propios de cada pueblo.
- La demanda de una educación adecuada a la diversidad étnica y plurilingüe.
- La demanda de reconocimiento legal y estatal a la propiedad colectiva del territorio y de los recursos naturales de los indígenas y al derecho de uso y manejo indígena del territorio y los recursos, según pautas culturales propias.
- La demanda de equidad económica, social y política para las colectividades indígenas.

Hay que señalar que en la nueva agenda se reintrodujeron y mantuvieron, aunque bajo formulaciones de cada vez de mayor detalle y elaboración, las demandas educativas, de equidad y reconocimiento de la diversidad que ya el “Manifiesto de Tiwanaku” había formulado en los años 70. La nueva agenda impulsó así aún más, por ejemplo, los debates que desde el “Manifiesto” se habían dado en Bolivia en torno a la necesidad de reformar la educación desde una perspectiva multiétnica y plurilingüe o en torno a la urgencia de disolver las marcas de las distintas discriminaciones sufridas por los indígenas en el país a causa de la herencia colonialista.

Pero además de recuperar, impulsar y detallar las demandas del proceso anterior a los años 90, desde las tierras bajas del oriente se introdujeron dos novedades básicas y cada vez más importantes en la nueva agenda. Por un lado aparecieron las propuestas jurídico-políticas de reconocimiento de los pueblos indígenas y originarios con las connotaciones que esto tiene en la construcción de la sociedad plural, que analizamos en la primera parte. Se trataba entonces no sólo de una petición de principios o una retórica de reconocimientos a un estado de cosas factual, sino de una propuesta de transformación constitucional, jurídica y política del Estado boliviano. Nació así una nueva proposición jurídica y normativa, marcada por el recurso y manejo cada vez más sofisticado del lenguaje legal dentro de las organizaciones indígenas y orientada a una transformación social y estatal en la que los pueblos indígenas y originarios pasaban a posicionarse ya no más como un sujeto colectivo complejo y plural contrapuesto al Estado, sino como un protagonista activo en la construcción democrática plural.

Por otra parte, en la nueva agenda, también básicamente por el protagonismo de la CIDOB, la demanda al derecho territorial pasó a ocupar un lugar central. Con ello se produjo una remoción ideológica en el tratamiento de la cuestión agraria en Bolivia donde, incluso desde los años 30, pasando por la Revolución de 1952 y llegando hasta la década del 80, la discusión había estado dominada por la tenencia de la tierra a partir de la noción de que ésta “es de quién la trabaja”. Ahora, esta cuestión era sustituida por la del “territorio” en una modificación semántica preñada de consecuencias. La principal es que con la demanda de derecho territorial, el carácter de sujeto colectivo de derecho de los distintos pueblos indígenas y originarios pasaba a reforzarse para relativizar las pulsiones

hacia el propietario parcelario post Reforma Agraria de 1953, que paulatinamente había ido penetrando en las estructuras económicas de la masa rural boliviana.

Así, más allá de las manifestaciones emblemáticas de la etnicidad y su diversidad en Bolivia, la demanda de territorio hizo aflorar la dimensión indígena bajo la forma de colectividades y entidades sociales con anclajes de manejo, ocupación y controles espaciales distintivos y objetivos, aunque a inicios de los 90 todavía no estaban formalizados por el reconocimiento jurídico del Estado. Con la demanda de territorio, la noción de propiedad colectiva, grupal, comunalista, compartivista y transindividual sobre el espacio y sus recursos se introdujo con fuerza en los imaginarios de construcción social de una Bolivia paralelamente jalonada por el empresarialismo de mercado y el inversionismo competitivista del contexto neoliberal mayor, que desde mediados de los 80 también marca la historia boliviana.

El carácter jurídico de las demandas/propuestas indígenas de reconocimiento estatal de la diversidad étnica y los usos y costumbres propios de cada pueblo, la concomitante propuesta de concebirlas como sujetos colectivos de derecho y la petición de territorios formalmente reconocidos como propiedad y patrimonio de ellos, todo ello, explicado en los desgloses de detalle de una agenda compleja, no es otra cosa que una propuesta orientada al diseño y ejecución de lo que llamaremos una política estatal de la pluralidad, que junto a la de la construcción de la sociedad plural y una democracia y ciudadanía que respondan a este carácter, son tres ejes centrales de la propuesta de sociedad de los indígenas.

En lo que puede considerarse como la inflexión fundacional central de una propuesta de construcción de una sociedad de nuevo tipo, los movimientos de identificación étnica surgidos en los años 70 habían terminado produciendo dos décadas después, la noción utópica de configuración de una sociedad basada en un etnicismo no etnocéntrico. Esto ocurrió en un contexto complejo en el que se fueron haciendo audibles distintos tonos y matices de etnocentrismo desarrollados en el aquí o allá de un fárrago plural de voces y posturas de un movimiento indígena diversificado.

Así, como parte de una propuesta de política estatal de la pluralidad, que al mismo tiempo revelaba un explícito posicionamiento a favor de la construcción estatal de los movimientos indígenas, especialmente de aquellos de las tierras bajas del oriente, empezaron a quedar en entredicho histórico las políticas de homogeneización étnica que habían marcado al Estado boliviano desde su fundación.

Aunque aquí no se puede entrar en el detalle histórico, es importante recordar que a lo largo de los siglos XIX y XX, frente a la cuestión indígena, el Estado boliviano también optó por una política de homogeneización étnica que se hacía

eco de los procesos de construcción estatal nacional de la Europa decimonónica y del siglo XX. Un matiz importante diferenció al Estado boliviano de sus homólogos europeos que, particularmente en la primera mitad del siglo XX, optaron por una homogeneización étnica dura que, desde nociones como las de “pureza de raza”, terminaron en el horror de las limpiezas étnicas y el aniquilamiento físico de las llamadas “razas inferiores”. Desde el siglo XIX Bolivia se separó también de las “soluciones heroicas” de aniquilación genocida de lo indígena implementadas en los Estados Unidos y replicadas en la América del Sud por la Argentina y Chile. Así, el Estado optó por una homogeneización étnica más bien blanda, básicamente definida como una política de mestizaje y “mejoramiento de las razas”.

Cargada de implicaciones etnocéntricas y prejuicios antiindígenas, la política de homogeneización étnica del mestizaje pretendió la desaparición paulatina de las realidades indígenas bajo la excusa de crear la unidad nacional. Especialmente desde fines del siglo XIX, un nacionalismo homogeneizante marcó al bloque dominante boliviano, para el cual la opción por un mestizaje excluyente resultaba funcional al proyecto estatal de unificación nacional. Sin embargo, con todo lo homogeneizador y anulador de la diversidad etnocultural que pudo ser el proyecto estatal boliviano, no puede dejar de destacarse el elemento progresista contenido en la noción de que la “mezcla de razas” o el mestizaje, no implicaba “degeneración” racial ni cultural. Con este programa, el bloque dominante boliviano pudo eludir los abismos de la noción de “pureza racial” que produciría estragos dramáticos en la Europa del siglo XX.

Sin embargo desde el ángulo de la diversidad etnocultural boliviana, el programa de mestizaje homogeneizante encarnado por el Estado en los siglos XIX y XX implicó el desbrozamiento de severos procesos de aculturación, desestructuración y desaparición de diversos grupos y pueblos indígenas y originarios que sufrieron ese proceso excluyente. Fue en contra de esa política de homogeneización étnica blanda que irrumpió en Bolivia la propuesta de construcción de la “unidad en la diversidad”, emitida primero por el “Manifiesto de Tiwanaku” y convertida en horizonte jurídico normativo después con la “Marcha por el Territorio y la Dignidad”. Apareció así una nueva epísteme de comprensión/aprehensión de la realidad y de diseño programático de configuración social. Gracias a los nuevos movimientos indígenas emergentes en Bolivia a fines del siglo XX, se trataba ahora de diseñar una política estatal de la pluralidad anclada en el reconocimiento explícito y positivo, fáctico y utópico, de una diversidad etnocultural como sustento y sustancia de la sociedad plural boliviana que, como se dijo, a inicios de los 90 pasó de ser una percepción de las élites a una de la masa.

Tal percepción, no exenta de potenciales opacamientos y reencapsulamientos espasmódicos en las percepciones de élite, fue reforzada desde el comienzo de los 90 por eventos que se sucedieron cada vez con mayor rapidez. Resalta en

ello el ascenso, en agosto de 1993, a la vicepresidencia de Bolivia del político e intelectual aymara Víctor Hugo Cárdenas quién, además de ser el primer activista autoidentificado como indígena en acceder a tan alto puesto de mando del Estado, también había sido parte de la elaboración y difusión del “Manifiesto de Tiwanaku” en las décadas de los 70 y 80.

El ascenso de Cárdenas a la Vicepresidencia, hecho cargado de connotaciones simbólicas, volcó la atención estatal sobre la cuestión indígena como nunca antes en la existencia de Bolivia. Así, en lo que rápidamente se convirtió en un vértigo de iniciativas de reforma legal introducidas al ordenamiento jurídico republicano desde el propio Estado, se produjo en Bolivia una revolución pacífica que ha comenzado a modificar el andamiaje de las estructuras sociales y estatales del país.

Así, convergiendo en el cada vez más urgente tratamiento en la agenda política boliviana de la cuestión regional y de la atención a las necesidades sociales básicas, a partir de agosto de 1993, el tema indígena pasó a ser tratado en la reforma de la CPE, en las políticas de descentralización que pasaron a ensayarse en términos de la innovadora Ley de Participación Popular (LPP), en la Reforma Educativa, así como en distintos temas sectoriales que pasarían a ser tratados dentro de una dinámica de reforma legal extensiva e intensiva.

La promulgación de la LPP inicia una nueva etapa en la vida de los pueblos indígenas y originarios de Bolivia, porque con ella finalmente se reconoce su existencia legal tras más de siglo y medio de historia del Estado boliviano. La LPP otorgó también a los pueblos indígenas y originarios, y a la población urbana y rural de Bolivia, algunos instrumentos legales concretos para permitirles una participación activa en la planificación y programación de su desarrollo en el marco del nuevo orden municipal creado por la misma ley.

Como es sabido, la LPP transformó el orden municipal boliviano haciéndolo extensivo a todo el territorio nacional y sus pobladores con la creación inicial de 311 municipios (hoy ya son 314) de carácter urbano-rural y con base en la jurisdicción territorial de las viejas secciones de provincia, una instancia administrativa menor a la provincia y mayor al cantón del régimen territorial del Estado boliviano. Los nuevos municipios dejaron de lado la previa asimilación de lo municipal a lo simplemente urbano, reemplazándola por una nueva categoría donde implicaba al mismo tiempo a la ciudad y al campo. Esta redefinición del municipio fue acompañada por una política de redistribución de los recursos de coparticipación tributaria percibidos por el Estado, que pasaron a ser asignados de acuerdo al número de habitantes de cada sección municipal.

Como este redibujo de las circunscripciones territoriales de los municipios y el fortalecimiento de lo local incidirían en la vida cotidiana y la organización espacial de los pueblos indígenas y originarios y las comunidades rurales, buscando

justamente precauteladas y potenciarlas, la LPP brindó tres instrumentos legales de corte operativo inmediato.

Por un lado, dio pasos operacionales específicos como el "Reconocimiento de la Personalidad Jurídica para Pueblos indígenas y originarios, Comunidades campesinas y Juntas vecinales", Se trata de un mecanismo legal que permite a estas unidades sociales hacer parte de la vida jurídica, económica, social y política del país como sujetos plenos de derecho como colectividades. El reconocimiento de la personalidad jurídica permite que el Estado admita a los representantes de los pueblos, comunidades y juntas en un marco de respeto y no intromisión en sus usos y costumbres, a partir de los cuales resultan elegidos. La personalidad jurídica reconoce las jurisdicciones territoriales fijadas por el uso y la costumbre de las autoridades de los pueblos, comunidades y juntas, y legitima también su base territorial. Además les permite a estas colectividades asumir por su cuenta la defensa de sus derechos reconocidos por la ley y contraer ciertas obligaciones como financiamientos, empréstitos y convenios, que consideren pertinentes para su desarrollo y la atención de sus necesidades. Finalmente, la personalidad jurídica le sirve al pueblo indígena, comunidad campesina o junta vecinal para relacionarse con las instituciones públicas y privadas del entorno social mayor con el que se articula o puede articular la vida de esas colectividades.

El segundo instrumento de la LPP es la distritación municipal, que dentro de las alcaldías, permite crear unidades administrativas territoriales con base en la organización social y espacial de los pueblos indígenas y originarios, las comunidades campesinas y las juntas vecinales a fin de prestar los servicios públicos municipales y articular el desarrollo entre el área rural y urbana a través de los distritos municipales y las subalcaldías concomitantes a esta distritación. La distritación municipal indígena, que como lo establece la LPP debe llevarse a cabo respetando los usos y costumbres, busca incentivar la participación en el quehacer municipal, la organización propia y los horizontes de mejoramiento económico y social de los pueblos y grupos indígenas que habitan Bolivia.

Además de ampliar los alcances espaciales y demográficos de la democracia municipal, la LPP creó los Comités de Vigilancia (CV), una instancia institucional con la que se pretendió incentivar la participación ciudadana en la vida municipal y establecer el control y vigilancia sobre la gestión edilicia de las alcaldías y concejos de parte de la ciudadanía.

Ahora bien, la municipalización de Bolivia habría ampliado la incorporación política de la población indígena por la vía electiva en el manejo del aparato estatal. Así, según cifras oficiales, en las elecciones municipales de 1995, de un total de 1.624 concejales electos para los concejos municipales de los 311 municipios creados por la LPP, 464 (el 28,6 por ciento) fueron o se identificaron como campesinos o indígenas. Aunque la diferencia entre las denominaciones

de “campesinos” e “indígenas” afecta la interpretación de las estadísticas, Albó ha señalado que, en lo que se refiere a éstos, “(es) probable que las cifras reales sean incluso mayores (que las señaladas), pues en las listas hemos detectado la ausencia de algunos concejales de la misma extracción social”. (Albó, 1997)

Al aparente ensanchamiento de la presencia indígena en cargos estatales electivos municipales, puede sumarse la evidente, aunque no registrada en las estadísticas, participación indígena en los CV de los municipios, particularmente, los más rurales. En efecto, como se deduce de las opiniones de distintos investigadores y funcionarios de campo, los CV en los municipios seccionales de mayoría demográfica rural fueron constituidos con base en la población indígena o campesina de las circunscripciones con lo que puede afirmarse que por lo menos formalmente, la LPP sí impulsó mejores índices de equidad política para los indígenas.

Sea como fuere, es demostrable que las percepciones “optimistas” sobre los efectos de la LPP en torno a la participación política indígena en Bolivia han correspondido más bien a funcionarios del régimen que titularizó la LPP y a los investigadores simpatizantes de la medida. Sin embargo, con mayor frialdad, se puede esgrimir la hipótesis de que por lo menos para algunos casos, las concejalías obtenidas no implicaron beneficio alguno para la colectividad indígena del concejal electo y más bien producen o siguen produciendo rupturas, distanciamientos y hasta posiciones enfrentadas.

Y en lo que hace a los CV, la opinión compartida por funcionarios y analistas es que no sólo en lo referido a CV de preponderancia indígena, sino a los CV en general y salvo contadas excepciones, éstos han terminado en un rotundo fracaso, convertidos ya sea en realidades de mero papel o en inoperantes instancias burocratizadas.

Sea como fuere, la LPP se pretendió participativa para acoger las demandas de los movimientos indígenas y buscar alentar esa participación. En los hechos, el nuevo municipalismo tropezó con una realidad que caracteriza a la situación en la que se encontraron los movimientos indígenas en Bolivia tras las reformas legales llevadas a cabo por el gobierno de Sánchez de Lozada. Esta situación revela el modo en que opera el bloqueo colonial. Ya dijimos que entre la existencia formal de derechos y el ejercicio pleno de éstos se produce una asincronía resultante de prácticas, usos y hasta institucionalidades operativas que la norma jurídica no cambia automáticamente.

Dejando de lado el tema de la LPP, recordemos por ejemplo que la equidad política es aún hasta hoy una expectativa permanente de las poblaciones indígenas. De hecho, como se sabe, el voto universal irrestricto fue una de las demandas de la primera mitad del siglo XX, esgrimida desde un universo ampliamente marginalizado por el analfabetismo y los prejuicios a partir de los

cuales los indígenas fueron relegados a un status de ciudadanía política parcial. Con la revolución de 1952, el voto universal irrestricto pasó a ser ley en Bolivia. Sin embargo, el ejercicio de un derecho que ya existe en la república desde hace medio siglo sigue siendo parcial para los indígenas, porque sucede que por lo menos una tercera parte de esa población no cuenta con cédula de identidad para ejercerlo. ¿Y es acaso una broma señalar que una expectativa marcada de un importante sector de la población indígena boliviana es la de ser carnetizada?

Así, volviendo a la LPP y a las otras reformas legales, que en el vértigo de las transformaciones jurídicas acaecidas entre 1993 y 1997 rediseñaron los tramados normativos y las configuraciones institucionales formales de Bolivia, hay que señalar que, con toda su importancia histórica, la suma de innovaciones legales introducidas sólo son la punta de un *iceberg* de cambios sociales de fisonomía todavía irreconocible. Si bien es cierto que con la última reforma legal boliviana ha nacido una política estatal de la pluralidad objetiva y evidenciable, con el cambio de gobierno acaecido en 1997, la objetividad de la misma ha pasado a encapsularse peligrosamente en la sola letra jurídica y de las percepciones epidérmicas sobre la diversidad etnocultural de Bolivia.

No se trata sólo de los efectos del cambio de régimen, que como se sabe ha abandonado los ímpetus participacionistas con relación a lo indígena y lo “popular”, sino también de una evidenciable o por lo menos aparente crisis de los mismos movimientos indígenas tras el cambio de gobierno. Efectivamente, desde una perspectiva “pesimista”, hasta parecería que el nacimiento de la política estatal de la pluralidad, que describimos como parte de una “ruptura epistemológica”, producida en el decurso histórico boliviano, ha entrado en un momento de inflexión y atenuamiento.

En este contexto podría situarse la aplicación actual de la LPP. Tras un primer período, luego de entusiastas y persistentes trámites a fin de obtener personalidades jurídicas para los grupos y pueblos indígenas y originarios y la conformación de distritos municipales indígenas (DMI), ese proceso parece haberse desvanecido. Por otra parte, aunque sobre estadísticas muy inseguras, puede afirmarse que pese al tiempo transcurrido, algo así como el 70 por ciento de los grupos y pueblos indígenas y originarios de Bolivia aún carece de personalidad jurídica, mientras la existencia de DMI sólo abarca al 20 por ciento de los mismos grupos y pueblos. Peor aún, las personalidades jurídicas de pueblos indígenas efectivamente tramitadas y los DMI legalmente conformados parecen haber devenido, en su gran mayoría y en menos de seis años de duración del proceso, en meras realidades de papel o, en el caso de los últimos, en ineficientes, irrelevantes, nuevas y pequeñas burocracias.

Lo mismo sucede con las acciones e iniciativas estatales orientadas a dar fuerza a la política estatal de la pluralidad que surge como mandato constitucional.

Desde la perspectiva del movimiento indígena, el desarrollo de lo logrado hasta aquí parece haber entrado en un tiempo de reagrupamiento, ajuste de estrategias y afinamiento de objetivos. No creemos que la atonía actual del movimiento indígena tras los espectaculares logros alcanzados por él entre los años 70, 80 y 90, implique una marcha atrás en la profundización de la ruptura del soporte constitucional y normativo del discurso colonial. Es posible prever que las elecciones municipales próximas mostrarán de manera concreta algunas líneas de la estrategia indígena local, que quizás podrá ser leída como la toma democrática del poder municipal. Esto nos mostrará que está en marcha la constitución de una nueva ciudadanía a partir de actores políticos que operan sobre la identidad indígena y más allá de las evidentes trabas del sistema electoral. Así se prefigura lo que podría ser una nación democrática y multiétnica.

[Volver al Índice](#)

[Volver al Inicio](#)

Pactos de Género e Intersubjetividad familiar en Bolivia*

Cecilia Salazar De La Torre

* Consultoría realizada a solicitud del PNUD, Bolivia, en el marco del Informe de Desarrollo Humano, año 1999.

Índice

I. Introducción

II. Paradojas de la reestructuración familiar y la modernidad en Bolivia

III. Nupcialidad temprana, tasas de fecundidad y número de hijos deseados

IV. Familias urbanas: número de miembros y estratificación social

V. Jefaturas de hogar

VI. Pactos de género

A. Educación, inserción laboral e ingresos

B. Arreglos de pareja y tensión tradición/modernidad

C. Divorcio y despaternalización: la crisis de la masculinidad

VII. Conclusiones

VIII. Bibliografía consultada

I. Introducción

La familia es una comunidad intersubjetiva organizada sobre lealtades consanguíneas o filiaciones adoptivas, de género y generacionales, en torno a un núcleo primario, cuya privacidad está estrechamente vinculada a la institucionalidad social del “afuera” y de su historia¹⁶. En tal sentido, es un nexo entre las dinámicas microeconómicas y macroeconómicas¹⁷, en el cual están presentes procesos económicos, políticos y culturales de largo alcance, a cuyos efectos son sensibles las

¹⁶ Para una aproximación al estudio de las familias, desde la perspectiva de género, véase: Mabel Burin e Irene Meler, *Género y Familia*, PAIDOS, Buenos Aires, 1998. También: ISIS Internacional, *Familias Siglo XXI*. Ediciones de las Mujeres No. 20, Santiago de Chile, 1994.

¹⁷ Irma Arriagada, “Familias latinoamericanas: *convergencias y divergencias* de modelos y políticas. Revista de la CEPAL No. 65. Santiago de Chile, 1998.

prácticas prevalecientes de reproducción social y biológica, de la división sexual del trabajo, de las alianzas entre los miembros de la familia y de las representaciones imaginarias y simbólicas vigentes y recreadas en cada uno de ellos, sobre su origen y pertenencia común.

En Bolivia, las familias contemporáneas provienen de un proceso histórico marcado por convulsiones socioeconómicas y políticas de toda índole. Sin embargo, el hecho estructural que en la mayor parte de los casos está pesando decisivamente sobre su reorganización y dinámica intersubjetiva actual, por lo tanto sobre los pactos de género en su interior, es la creciente urbanización de su población. Los procesos colaterales que acompañan a este hecho son irreversibles, en la medida en que, en su conjunto, afectan los pliegues más íntimos de la subjetividad individual y colectiva, en un contexto complejo de una modernidad tardía e inconclusa.

Es por ello que, atrapadas en la tensión no resuelta que supone su incorporación lenta, pesada y reciente a la secularización y la racionalidad, las relaciones intersubjetivas de las familias bolivianas y entre los géneros se traducen en configuraciones conflictivas, pues en ellas conviven, de manera resignificada, rasgos del pasado y del presente. Eso quiere decir que sobre ellas pesa aún la presión de valores fijos, de la prescripción de roles y del control social, pero también de la autonomía individual, la libre elección y la disposición al cambio.

Sin embargo estos procesos no sólo han sido marcados por los conflictos de la transición cultural que supone el paso de la sociedad rural a la sociedad urbana. De por sí difíciles, éstos adquieren aquí rasgos por demás traumáticos, ya que, además, están básicamente asociados a la pobreza estructural del país y a su desarrollo retrasado.

En ese sentido, a pesar de que la urbanización se muestra como una tendencia clara en el país, la manera cómo se viene manifestando en Bolivia pone en duda la posibilidad, a la larga, de una consolidación armónica de las relaciones socioculturales e intersubjetivas que teóricamente hacen a la modernidad. Sin lugar a dudas esta imposibilidad tiene raíces en nuestras carencias económicas estructurales y, para el caso urbano, en la ausencia de adecuados mecanismos de reproducción social basados en la industrialización masiva, que contribuyan a mitigar los efectos de la crisis agraria, la misma que induce cotidianamente a la expulsión de miles de campesinos hacia las urbes, convirtiéndolos, a casi todos ellos, cuando no en masas marginales *lumpenproletarizadas*, en pequeños comerciantes organizados familiarmente con estrictos fines de subsistencia.

En ese contexto, el ajuste estructural, que ya lleva más de diez años en el país, es el marco en el que se escenifica la crisis familiar contemporánea, acorde a la precarización del empleo, a la reducción del ritmo de crecimiento de la población en edad de trabajar y a la incorporación de la mano de obra femenina al mercado laboral, especialmente entre los sectores más pobres. Pero, además, al

sobredimensionamiento de la familia, como depositaria de las carencias estructurales que el modelo neoliberal es incapaz de resolver¹⁸.

Como veremos de modo exploratorio en las siguientes páginas, sobre esa precariedad se vienen reconfigurando los intercambios familiares y afectivos y también las identidades de género y generacionales. En ellas, se pondrá énfasis en las fronteras indecisas de la racionalización de nuestra cultura y su urbanización, plagadas de infinitas incertidumbres materiales y tensiones no resueltas entre tradición y modernidad.

Para ese efecto, se plantea hipotéticamente que la trama sobre la que se están tejiendo las relaciones de género y la intersubjetividad familiar en Bolivia, suma trazos verticales de carácter social y trazos horizontales de carácter cultural. En todo caso, lo paradójico de esta yuxtaposición previene sobre el enorme peso de la subjetividad cultural sobre los procesos materiales y que, en el caso de las relaciones de género y familiares, devienen en conflictivos desencuentros, entre hombres y mujeres o entre generaciones. Como muestra de ello, el trabajo ha puesto énfasis en la necesidad de explorar la sobreposición, no siempre correlativa, entre modernización y modernidad que se da, a nivel regional, en el occidente y en el oriente del país.

El trabajo también intenta subrayar, sobre la base ya mencionada, las polaridades sociales donde se encuentran las familias bolivianas, atendiendo a la dinámica vertical de su estructura socioeconómica. En ese sentido, y ubicándose en el momento preciso y decisivo del cambio rural-urbano, fija su atención en los sectores recién insertos en las ciudades, como los de El Alto de La Paz, que están dando las señales de todas las distorsiones imaginables producidas en el país, sujetas a aquel desencaje entre una modernidad cargada de pasado y una modernización ausente o, en todo caso, ficticia e irreal.

En todo caso debe decirse que las percepciones sobre la subjetividad, en un tema tan nuevo y extenso como éste, pero además en un universo tan complejo como el de Bolivia, sólo pueden lograrse a partir de la interpretación de los datos estadísticos. En ese marco, el trabajo concentrará su atención en la información cuantitativa y, en su caso, cualitativa, en la medida de su disponibilidad, ocasionalmente apoyada por fuentes secundarias y entrevistas, que muestren tendencias relevantes y quizá generalizables. Sobre todo ello, sin embargo, será necesario reflexionar a futuro con mayor profundidad, superando las inevitables limitaciones de este trabajo.

[Volver al índice](#)

¹⁸ Irma Arriagada, *Seminario Género y Políticas Públicas*. CIDES-UMSA. La Paz, abril de 1999.

II. Paradojas de la reestructuración familiar y la modernidad en Bolivia

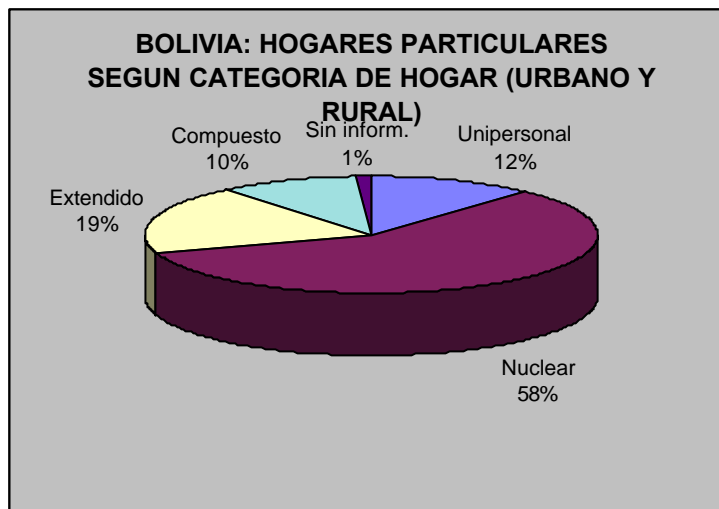
En teoría, la urbanización es colateral a la modernidad, y ésta, a su vez, al individualismo. En el caso de las familias, eso supondría el abandono de lazos extensivos, entendidos como propiamente rurales, y su consecuente nuclearización e incluso unipersonalización, ambos entendidos como urbanos y modernos. En Bolivia este proceso se presenta de manera peculiar. Veamos algunos datos y exploremos sus causas.

El censo de 1992 registra 1.444.817 hogares en Bolivia, de los cuales el 55.84% son urbanos y el restante 44.16%, rurales.

Según la misma fuente, la mayoría de los hogares en Bolivia es de tipo nuclear, lo cual representa el 58% del total. En segundo lugar están los hogares extendidos que alcanzan al 19%. El resto se distribuye en un 12% de hogares unipersonales, un 10% de hogares compuestos y un 1% sobre el que no se registra información (gráfico 1).

Tomados en frío, estos datos parecen concordar con los procesos de la modernidad en el país. Sin embargo, según la misma fuente estadística, en Bolivia se está produciendo una paradoja en cuanto a la relación rural/urbana, ya que, sorprendentemente, el mayor número de hogares nucleares está en el campo y no en la ciudad (61% respecto a 55%) y, por el contrario, el mayor número de hogares extendidos y compuestos se sitúa en la ciudad y no en el campo (35% respecto a 24%). De manera complementaria debe señalarse que en el área rural los hogares unipersonales son más que en el área urbana (14% y 10% respectivamente) (gráfico 2).

Gráfico 1



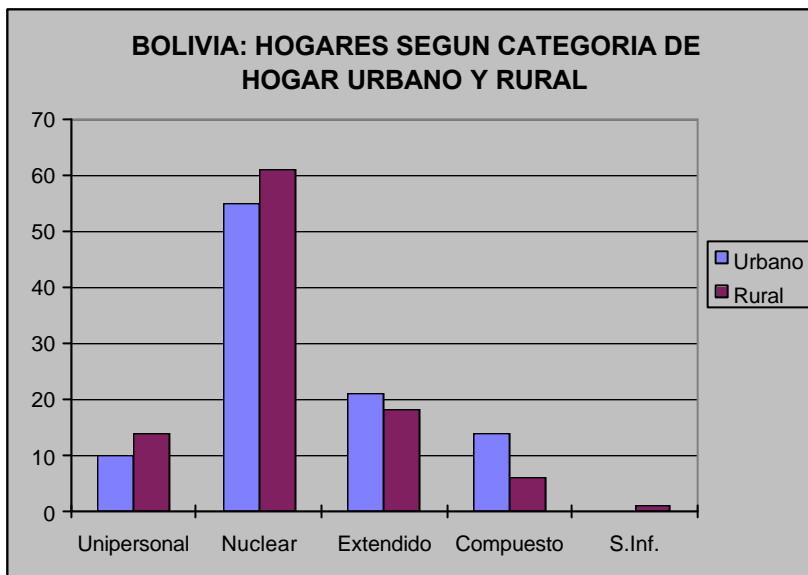
Fuente: Elaboración propia en base a: INE, **Censo Nacional de Población y Vivienda, 1992.**

Una explicación usual diría que en la ciudad, a pesar de la modernidad, persisten mecanismos de solidaridad social que, frente a la falta de oportunidades ocupacionales estables, son espacios de paulatina inserción de los migrantes a las urbes. En otras palabras, frente a la escasez de recursos, las familias extendidas y compuestas son alternativas de subsistencia que basan su acción en redes de solidaridad y sociabilidad primarias.

Ahora bien, a nivel departamental, se tiene que en términos relativos, la mayor parte de los hogares extendidos urbanos se encuentra en los departamentos del Beni, Pando, Santa Cruz y Chuquisaca y la mayor parte de los hogares compuestos en Santa Cruz, Beni, Pando, Tarija y Chuquisaca. De no ser por estos últimos casos, podría hablarse de una clara tendencia regional, confirmada por las entrevistas cualitativas realizadas sobre el tema, en las que se reafirma la existencia de la “gran familia” en el oriente, organizada en torno a la vigilante mirada del “patriarca”. Quizá por ello, en la vida cotidiana de esta región aún tiene gran peso la asignación de roles tradicionales a hombres y mujeres, fuertemente marcados por estereotipos patriarcales¹⁹.

En cuanto a la presencia de hogares nucleares en el campo, éstos se encuentran con relativa preferencia en los departamentos de Cochabamba, Potosí, La Paz y Chuquisaca. Por su parte, es significativa la presencia de hogares unipersonales en Oruro, La Paz, Cochabamba y Potosí. Este mapeo muestra también una tendencia regional al respecto, que se complementa con la anterior.

Gráfico 2



Fuente: Elaboración propia en base a: INE, **Censo Nacional de Población y Vivienda, 1992.**

¹⁹ Se explica así, por otro lado, la peculiar presencia del “pariente” en todos los ámbitos de la vida cotidiana, como para señalar que todo sujeto es familiar y cercano, por lo tanto, que las interacciones son aún de alcance provincial y pueblerino.

En términos generales parecería que la nuclearización de los hogares en Bolivia se está dando muy lentamente por la dramática descomposición de estructuras tradicionales campesinas que, al vincularse al mercado, generan unidades familiares de consumo y producción aisladas, privadas y competitivas entre sí, es decir, con sobrecargas estratificadoras por el nivel y grado de acceso que cada una de éstas tiene al mercado.

Puede señalarse por eso hipotéticamente que en el **occidente** la recreación de la modernidad se sustenta de forma precaria sobre la pobreza rural y no sobre la modernización urbana e industrial que configure un entorno de “oportunidades” para la individualización. Esta paradoja tendrá efectos dramáticos en la consecuente configuración sociocultural de los cordones periféricos urbanos y, por supuesto, en la organización familiar y las relaciones de género existentes entre los migrantes campesinos que habitan aquellos. El caso de El Alto nos permitirá acercarnos a algunos rasgos de este proceso.

Para el área rural, uno de los resultados más perversos de este proceso es, precisamente, la existencia de hogares unipersonales aquí constituidos, generalmente por mujeres ancianas, que son las que menos condiciones y recursos simbólicos tienen para trasladarse a las ciudades, en busca de la utopía del progreso, basada en la movilidad individual. Así, en el campo, la tensa asociación entre factores de presión capitalista, con un correlato de individualismo y pobreza, hieren más a las mujeres que a los hombres, y más a los ancianos que a los jóvenes.

Esta dramática peculiaridad explicaría el hecho de que, a pesar de la desestructuración comunitaria, en estos espacios aún persistan ritualidades fijas, mandatos prescriptivos y mecanismos de control social²⁰, y que de ellos salgan más favorecidos los hombres, quienes poseen más y mejores recursos para adquirir una conciencia subjetiva moderna y, por ello, una mejor condición ciudadana, basada en la educación escolar y la simbología del servicio militar, que legitima en ellos nociones de pertenencia “nacionales”²¹. Su condición de migrantes será favorecida por esos aspectos, mientras ocurre todo lo contrario en las mujeres. Quizá por eso, ya en las ciudades, las relaciones de género entre migrantes serán tan conflictivas y contradictorias.

En cuanto al **oriente**, los datos muestran que allí la persistencia de la gran familia supone la persistencia de un sistema de valores basados en el control social y en la interdependencia afectiva. Para el caso de Santa Cruz, este hecho resulta por demás singular, dado el contexto de acelerado crecimiento socioeconómico y

²⁰ Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, “Los caminos de género en Qaqachaka”. En: Silvia Rivera (comp.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales. La Paz, 1996.

²¹ Al respecto, véase: Susan Paulson, *Familias que no “conjugan” e identidades que no conjugan: La vida en Mizque*. En: Silvia Rivera (comp.) op. cit.

modernización productiva que se ha generado paradójicamente bajo un paraguas ideológico regional respecto a las relaciones e identidades de género y por la vía de la escenificación simbólica, que, por cierto, pasa por el poder de los medios de comunicación y de otras instancias como la Iglesia católica. En su caso puede decirse, por eso, que allí hay, respecto a las representaciones familiares y de género, un reforzamiento mutuo entre un poder económico de tipo capitalista con sistemas simbólicos y de vida cultural pre-capitalistas. Es decir, que allí existe una peculiar, pero nítida convivencia entre modernización y tradición, o, más bien, una modernización sin modernidad.

Este hecho explicaría también la persistencia de los determinantes socioeconómicos sobre los afectos, a partir de los cuales las relaciones de pareja y el nacimiento de nuevas familias en Santa Cruz se organizan, en gran medida aún, en torno a grandes intereses, cosa que también ocurre entre sectores elitistas de otras ciudades. El componente aristocrático de estas familias todavía es un bien a “preservar” por la vía de los arreglos familiares, en los que el “amor romántico” está supeditado a los acuerdos racionales.

Resulta interesante destacar, sin embargo, que la dinámica del proceso que vive Santa Cruz parece apuntar, en poco tiempo más, a la emergencia de patrones más igualitarios en las relaciones genéricas. Lo prueba el hecho de que en todo el oriente haya mayor equidad de género en el acceso a la educación rural y urbana de la que existe en occidente, lo que está derivando, por ejemplo, en un mejor conocimiento de tecnologías reproductivas entre las mujeres y en su lenta, pero sostenida inclinación a la profesionalización, a pesar de las adversidades actuales²². Quizá ello explique, de algún modo, de que sea allí, en un ciclo de 30 años que abarca la información entre 1965 y 1995, donde más ha caído la fecundidad en Bolivia, lo cual es atribuible a una percepción del rol femenino que tiende a abandonar las asignaciones que tradicionalmente se le han atribuido. Veamos con más proximidad este hecho en el siguiente acápite.

[Volver al índice](#)

III. Nupcialidad temprana, tasas de fecundidad y número de hijos deseados

En Bolivia ha crecido el grupo de mujeres que inician sus relaciones sexuales a edad temprana, es decir, entre 15 y 19 años (del 20 al 27%). Eso lleva a pensar que los mecanismos de control social familiar ejercidos sobre las mujeres adolescentes son menos eficaces que antes o que hay una desvalorización de los mismos, pero

²² Una entrevistada de la región hacía alusión, por ejemplo, a la imposibilidad que tienen las mujeres ejecutivas cruceñas de ejercer con eficiencia su trabajo profesional, debido a las presiones de una vida cotidiana muy ligada a lo festivo. “Para una mujer, ser eficiente en Santa Cruz es casi imposible, por la exigente vida social que allí existe. Pero, además, porque ahí nadie te perdona que te aisles. O eres parte de la cosa o mueres”.

también, que hay una disposición corporal distinta entre este grupo generacional, muy afín a la “desinhibición” y a la “libertad sexual”, lo que supone el individualismo moderno, especialmente en su versión más actual.

A pesar de ello, pero también como su consecuencia, también es temprana la edad de las madres respecto al nacimiento del primer hijo, especialmente en los grupos socioeconómicos bajos de Santa Cruz, Beni y Pando²³. En estos casos, la falta de educación, por lo tanto la pobreza, asociada a los roles tradicionales de género adquieren un peso duplicado sobre la identidad de las “madres solteras” o “jefas de hogar” casi adolescentes, víctimas aún de la ausencia de políticas educativas que apunten a su sexualidad.

Por otra parte, en Bolivia también persiste la valoración de la nupcialidad. De hecho, en 1976 y en 1992, el 93% de las mujeres de 49 años se había casado alguna vez²⁴.

En cuanto a las tasas de fecundidad en Bolivia, si bien están descendiendo, lo están haciendo mucho más lentamente que en los países vecinos con quienes, a nivel nacional, se está produciendo un ensanchamiento de diferencias. En 30 años (entre 1965 y 1995), el promedio de seis a siete hijos por mujer, ha disminuído a cuatro o cinco. El mayor índice de hijos por mujer está en los valles y el menor en el altiplano (5.3% y 4.6% respectivamente). A nivel departamental, la tasa de fecundidad más baja se encuentra en La Paz (4.4%) y la más alta en Pando (6.3%)²⁵.

Predominan también los altos niveles de fecundidad en estratos socioeconómicos bajos del campo, que hablan idiomas nativos y tienen bajos niveles ocupacionales y de instrucción. Eso mismo lleva a pensar que, a pesar de sus limitaciones, en la medida en que la urbanización va ganando terreno, las consecuencias en la disminución de la fecundidad serán evidentes, y se multiplicarán sus efectos sobre la organización de la familia y las relaciones de género²⁶.

Por otro lado debe notarse que donde más ha caído la fecundidad en estos 30 años, es en los llanos (1.9%) y donde menos lo ha hecho es en los valles (1.2%).

De manera similar, los departamentos en los que más ha bajado la fecundidad son Pando, Santa Cruz y Tarija que tienen una caída superior al 1.9 número de hijos entre

²³ La edad media de la fecundidad es de 29.1 años. En el quinquenio 1975-1980 era de 30.1. La fecundidad ha subido en el rango 15-29 años, pero ha bajado en el rango 30-49 años. Por otra parte, si en el oriente las mujeres se animan a ser madres a una edad temprana, en el occidente todavía se animan a serlo bordeando los 40. Instituto Nacional de Estadística (INE), *Características demográficas de la población en Bolivia*. La Paz, 1997.

²⁴ Idem

²⁵ Las más altas tasas de fecundidad del país están en las provincias Guarayos (Santa Cruz), Marbán y Moxos (Beni) y Madre de Dios (Pando), con tasas por encima de 8 hijos por mujer. Por cierto muy superiores a la tasa global de fecundidad en Bolivia que es de 5 hijos por mujer. Véase: INE, op. cit.

²⁶ *La Transición de la Fecundidad en Bolivia y sus Determinantes (1965-1995)*. Instituto Nacional de Estadística (INE) y Programa de las Naciones Unidas para la Población (UNFPA). La Paz, diciembre de 1997.

los años 60 y 90. En el extremo opuesto están Potosí y Chuquisaca, hecho explicable por los niveles educativos y de pobreza extrema de sus mujeres.

En cuanto al idioma de la madre, ha caído la fecundidad en mujeres que tienen como idiomas al castellano, o su combinación con el aymara o el quechua. Ha aumentado, por el contrario, entre las que sólo hablan “otro idioma nativo” y “sólo quechua”, seguramente ubicadas en los valles interandinos del sur de Cochabamba y del norte de Potosí y Chuquisaca.

En Bolivia, la tasa de fecundidad deseada es de 2.47 hijos por mujer. En la ENDSA de 1994, el 38% de las mujeres encuestadas dio esta respuesta, aunque este promedio oscila entre los extremos de uno o seis y más hijos deseados. Los departamentos en los que más hijos se desea son Santa Cruz, Beni y Pando, a pesar de que en estas regiones el número de mujeres que conocen o usan métodos anticonceptivos es más elevado. Los departamentos en los que se prefiere pocos hijos son Chuquisaca y Oruro. Son, por cierto, los lugares donde menos se conoce el uso de métodos anticonceptivos²⁷. Reaparecen, así, las paradojas de nuestra modernidad, mostrando, en este caso, que el acceso al conocimiento y a la educación no son suficientes en un contexto en el que pesan las asignaciones valóricas y tradicionales sobre hombres y mujeres. Por otro lado, vemos que no bastan las expectativas de vida de las pobladoras rurales del valle interandino, si éstas carecen de medios materiales para cumplirlas, entre otros, el acceso a información y educación.

Todo esto tiene indiscutiblemente un enorme peso en la identidad y autonomía de las mujeres, cuyo grado se corresponde, por un lado y de manera correlativa e interdependiente, a su capacidad de “desprendimiento” del cuerpo social y, por otro, a su acceso a la educación y el conocimiento que, como se sabe, es profundamente estratificado, según veremos más adelante.

[Volver al Índice](#)

IV. Familias urbanas: número de miembros y estratificación social

Según los datos del censo de 1992, en Bolivia la mayoría de los hogares se constituye por 4 o 5 personas. El 20% de los hogares están compuestos por 4 personas, el 18% por 5 y el 13% cuentan tiene 6 miembros. Sólo el 16% se son hogares de 3 personas, mientras que los unipersonales y de dos personas llegan al 19% (con 8% de unipersonales y un 11% de dos personas)²⁸ (gráfico 3).

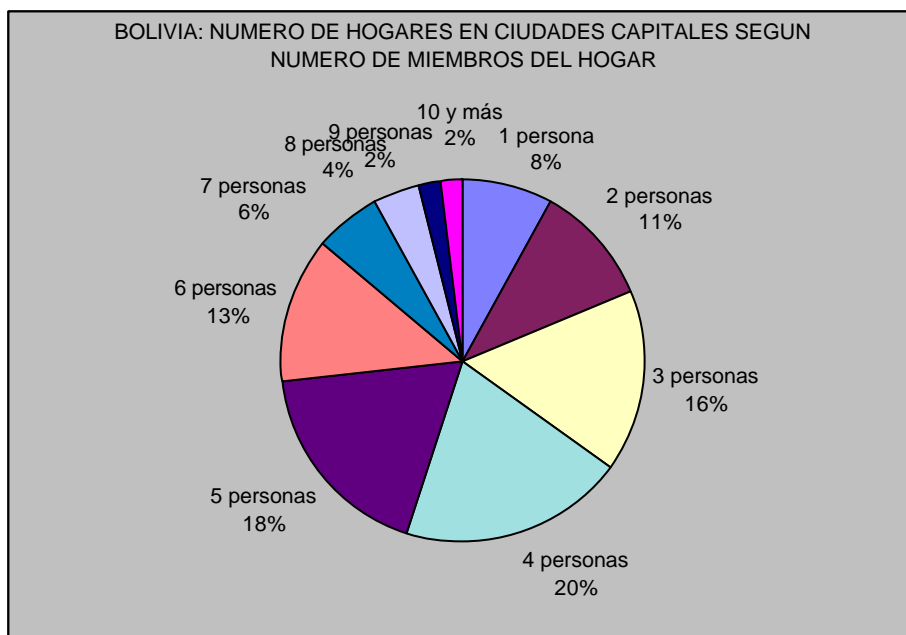
²⁷ Idem.

²⁸ En los sectores medio-altos hay una ligera disposición para organizar familias “fatrias”, es decir, de un solo hijo.

En el contexto de las ciudades capitales, los hogares tienen entre 3 y 5 personas (54%). Santa Cruz de la Sierra y El Alto concentran las más radicales tendencias de crecimiento urbano en el país. Un balance comparativo entre ellas nos muestra que la única diferencia entre ambas estriba en que en la primera aún hay un expectante número de hogares con 6 o 7 miembros (15% y 9%, respectivamente) y en la segunda también un expectante grupo de hogares con 1 o 2 miembros (8% y 11%, respectivamente)²⁹.

Ahora bien, el panorama de los miembros del hogar adquiere un matiz interesante cuando se verifica la edad de los hijos. En efecto, se sabe que para el área rural del país, el 51% de éstos tiene entre 0 a 9 años de edad, y que el 39% tiene entre 10 y 19. Sólo un 8% de los hijos en esta zona tiene entre 20 y 29 años. En el área urbana la distribución entre estos dos primeros rangos es más equilibrada: 40% para el primero y 41% para el segundo. La situación varía para el tercer rango, que en este caso asciende a un sorprendente 15%. En las ciudades capitales la tendencia es más grave aún, porque existe un 38% de hijos con 0 a 9 años de edad, un 41% que tienen 10 a 19 y un 17% que tienen entre 20 y 29 años (graf. 4)

Gráfico 3



Fuente: Elaboración propia, en base a: INE, **Censo Nacional de Población y Vivienda, 1992.**

Resulta casi obvio suponer que en el campo, las unidades familiares se organizan más temprano que en la ciudad, por lo que no hay una carga continua para los

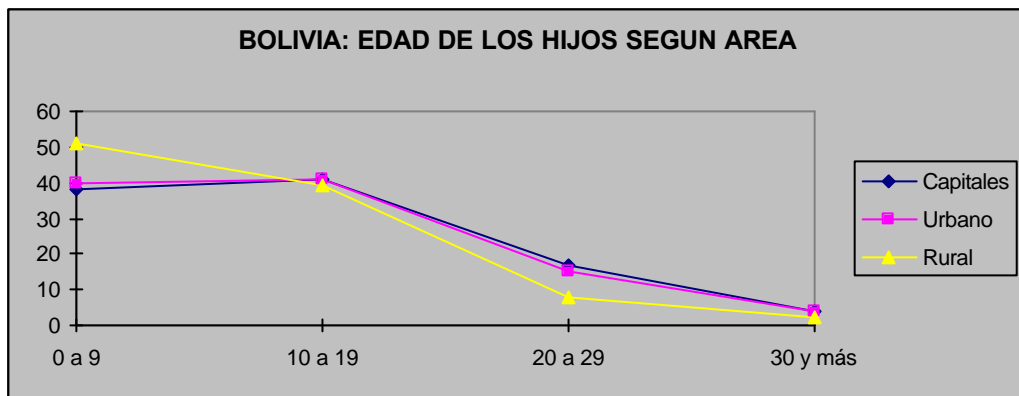
²⁹ En Santa Cruz de la Sierra, el 52% de los hogares tiene entre 3 a 5 miembros. En El Alto, el 59% de los hogares tiene ese mismo número de personas por hogar. Habrá que decir, sin embargo, que en este último caso también hay un 19% de hogares que tienen entre 6 y 7 miembros y que en Santa Cruz existe un 9% de hogares que tienen más personas aún.

padres. La situación urbana es distinta y revela que aquí hay una gran falta de oportunidades para los jóvenes, con el agravante de que en un importante porcentaje deben quedarse en sus hogares como “hijos” dependientes aún hasta sus 29 años o más. Eso trae consigo o bien la sobrecarga de tareas domésticas para las madres o bien ocasionales ingresos extras para la familia. Pero además hay que considerar la presencia de nueras o yernos y nietos y nietas que se suman al núcleo familiar para hacerlo compuesto y, por ende, con crecientes rasgos de complejidad identitaria para sus miembros.

Esto está estrechamente ligado a los ingresos familiares, sobre los que, de manera muy clara, las estadísticas muestran que el ingreso “per cápita” en los hogares tiende a ser mayor cuanto menor sea el número de miembros que lo integran, y que, por el contrario, desciende a medida que aquel número aumenta³⁰. Pero estos ingresos también son corolario de una condición social que muestra, por ejemplo, que los hogares de 4 o 5 personas (promedio nacional) ubicados en Santa Cruz de la Sierra tienen mayores ingresos que los de la ciudad de El Alto con el mismo número de miembros. Para 1997, los primeros sumaban un promedio de ingresos de Bs. 673 “per cápita” y los segundos uno de Bs. 250, es decir, menos de la mitad³¹.

En todo caso, es más abismal la diferencia de ingresos entre hogares de 4 miembros, como los que regularmente tienen los hogares en El Alto, y es menos abismal entre los hogares de 5 personas o más, como los que regularmente tienen los de Santa Cruz. Nuevamente emerge el hecho de que en esta ciudad persistan mandatos sociales, por ejemplo sobre el rol reproductivo de la mujer, y por lo tanto sobre el tamaño de las familias. Al mismo tiempo, sus posibilidades de sobrevivencia, aún con hogares numerosos, se dan en mejores condiciones que en El Alto que vive una situación completamente inversa.

Gráfico 4



Fuente: Elaboración propia en base a: INE, **Encuesta Nacional de Empleo III**. La Paz, 1997.

³⁰ Los hogares constituídos por una persona tiene un ingreso per cápita de Bs. 968 mensual, mientras que los hogares de 10 personas o más tienen un ingreso promedio mensual per cápita de Bs. 209.

³¹ Instituto Nacional de Estadística (INE), *Encuesta Nacional de Empleo III*. La Paz, 1997.

Como veremos al tratar el tema de las jefaturas de hogar, de todas maneras este es un tema que adquiere proporciones insospechadas cuando se lo plantea en términos de género.

[Volver al Índice](#)

V. Jefaturas de hogar

En el censo de 1992 se registraron 1.444.817 hogares, de los cuales 353.683 (es decir, el 24.47%) tienen por jefe a una mujer y 1.091.179 (el 76.52%) a un hombre. Dentro del área rural, el 26% de los hogares está comandado por un hombre y el 5% por una mujer. En el área urbana los jefes de hogar varones corresponden al 55% de los hogares y las mujeres al 14%. Proporcionalmente entonces en la ciudad hay más jefaturas de hogar femeninas aunque, como se verá más adelante, la distribución puede variar mucho por departamento.

La gran mayoría de los jefes de hogar está entre los 30 y 59 años. El segundo grupo en importancia es el de jefes de hogar entre los 15 y 29 años y el tercero el de jefes de hogar de entre 60 y más años. No es muy significativo, pero en las estadísticas del 92 se registra un 0.5 de hogares comandados precozmente por menores de 15 años, es decir, a 5.200 niños que se declararon jefes de hogar durante el censo. En este rango la jefatura femenina y masculina es paritaria (53% y 47%), cosa que comienza a diferenciarse marcadamente en los rangos de edad de 15 a 29 años y de 30 a 59 años, en los que la jefatura de hogar masculina es proporcionalmente mayor³². Hay una ligera caída de la misma en el rango de edad de 60 y más años y un consecuente crecimiento de la jefatura de hogar femenina en ese mismo rubro, explicable por la mayor longevidad de las mujeres registrada en el país.

La jefatura de hogar femenina tiende a ser regionalmente más joven en el oriente, a la vez que las jefas de hogar de edad más avanzada están en la región andina. Llama la atención el alto número de casos de mujeres mayores de 60 años en Potosí (29%), Chuquisaca (26%), Cochabamba (26%) y La Paz (24%) que funcionan aún como jefas de hogar, y, por el contrario, el alto número de mujeres jefas de hogar entre los 15 y 29 años en Pando (27%) y Santa Cruz (24%).

³² A nivel urbano, en el eje La Paz, Cochabamba y Santa Cruz se registraron 797 mujeres jefas de hogar menores de 15 años. En el resto del país, también a nivel urbano, sólo se registraron 282 jefas de hogar mujeres en este mismo rango de edad. Con estos datos parece confirmarse que la modernidad trae consigo la maternidad temprana, pero también un efecto de pobreza urbana y desestructuración familiar que obliga a las niñas a hacerse cargo de sus hermanos y madres. No debe olvidarse, por otro lado, que es en Bolivia y Honduras donde se registran los más altos índices de maternidad adolescente de América Latina. CEPAL, *Panorama social de América Latina, 1998*. Santiago de Chile.

Eso quiere decir que la jefatura masculina se mantiene en los grupos de mayor estabilidad. Es mucho menor en los grupos más vulnerables, es decir, menores de 15 años o los que han pasado los 60 que tienen un alto porcentaje de jefaturas de hogar femeninas. Las mujeres jefas de hogar de más de 60 años están ubicadas especialmente en el área rural y, dentro de ella, sobre todo en Potosí, de donde es posible establecer que en estos casos aquella vulnerabilidad, asociada a la tercera edad, se duplica al estar estrechamente vinculada a la pobreza extrema.

En cuanto a ello, un factor relevante es el vinculado a la condición de alfabetismo y el nivel de instrucción de los jefes de hogar en Bolivia. Según datos del censo del 92, vemos que el universo total de los jefes de hogar está compuesto por un 63% de hombres alfabetos, que se suman a un 12% de hombres analfabetos, a un 15% de mujeres alfabetas y a un 10% de mujeres analfabetas. Como puede apreciarse, la brecha en la condición de alfabetismo de hombres y mujeres jefes de hogar es de 48 puntos. La más alta se registra en Santa Cruz (de 54 puntos entre hombres y mujeres) y luego en La Paz (52 puntos de diferencia). La diferencia en La Paz se hace más crónica, cuando se detecta que aquí hay más mujeres que hombres jefes de hogar analfabetos, mientras que en Santa Cruz la relación es inversa. Los casos de Chuquisaca y Potosí son extremos en todo sentido, pues los jefes de hogar analfabetos (hombres y mujeres) suman un 41% respecto del total, en el primer caso, y, en el segundo, un 38% .

Respecto al nivel de instrucción, se tiene que las mujeres jefas de hogar de todo el país, no tienen en su mayoría ningún nivel de instrucción (35%) o sólo han cursado el ciclo básico (23%). En cuanto a los jefes de hogar hombres, en su mayoría han cursado el ciclo básico (29%), el intermedio (19%) o el medio (17%). Llama la atención que un idéntico 2% de hombres y mujeres jefes de hogar hayan cursado estudios técnicos, y que además haya una ligera predominancia de las mujeres con estudios normalistas (3% respecto al 2% de los hombres) (gráfico 5).

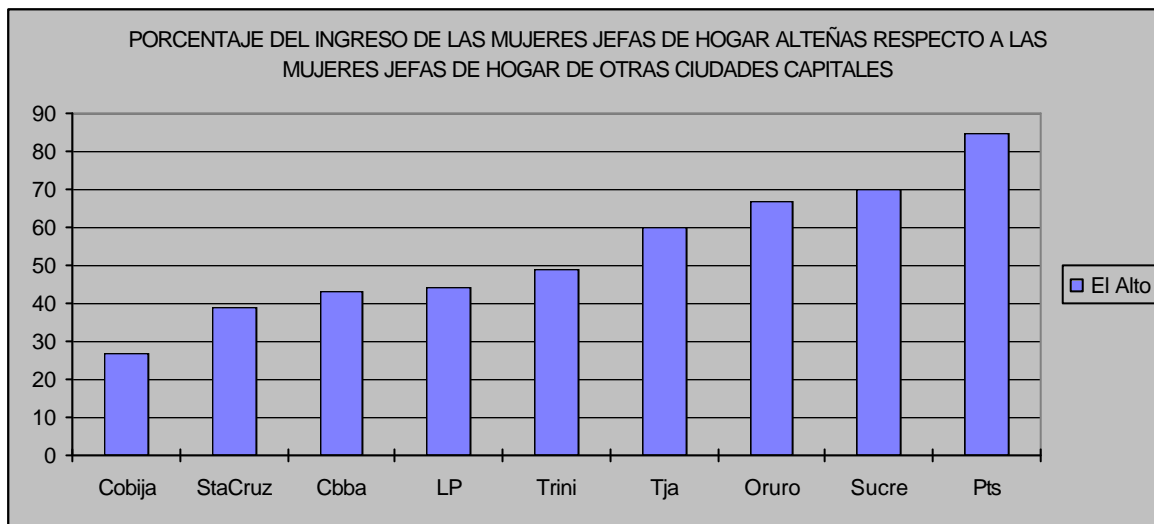
El panorama social de los jefes de hogar es más complejo cuando se analizan sus ingresos. En efecto, según el censo de 1992, el ingreso mensual promedio de los hogares jefaturizados por mujeres en las ciudades capitales del país era de Bs. 1430.85. En cambio el ingreso promedio de los hogares con jefes hombres era para entonces de Bs. 2365.18. Como puede verse, el ingreso de los primeros representa tan sólo el 60% del ingreso de los segundos.

Sin embargo, existen grandes diferencias de una ciudad a otra. La brecha más grande entre hombres y mujeres está en Potosí, donde el promedio de ingreso de las mujeres jefas de hogar corresponde apenas al 49% del ingreso de los varones. En cambio en Cobija éste asciende mucho y llega a una equivalencia de 76% con respecto al ingreso de los jefes de hogar varones.

También existen diferencias sustanciales entre las mismas jefas de hogar. Por ejemplo, si bien las de El Alto tienen un ingreso promedio relativamente significativo

en comparación con el de los jefes de hogar de la misma ciudad (ganan el 67% de lo que ganan los hombres allí), apenas reciben el 27% de lo que reciben las jefas de hogar de Cobija e incluso sólo un 85% de lo que beneficia a las potosinas urbanas. Son, pues, más pobres entre las más pobres (gráfico 6). Esta relación confirma el hecho de que las diferencias económicas son tan grandes en lo regional que, en este caso, aún los jefes de hogar alteños son más pobres que las jefas de hogar mujeres de Cobija (ganan sólo un 42% de lo que perciben estas últimas), con lo que el tema género se torna aún más complejo, al vincularse a la condición socioeconómica de hombres y mujeres³³.

Gráfico 5

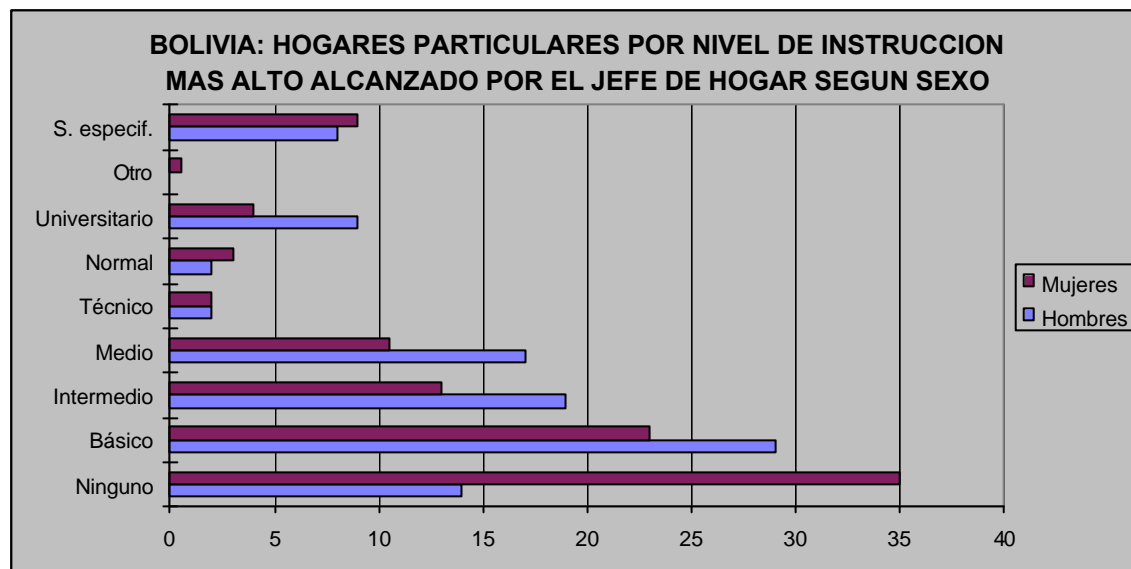


Fuente: Elaboración propia, en base a INE, **Censo Nacional de Población y Vivienda, 1992.**

Por su parte, las jefas de hogar mujeres del área rural apenas reciben un poco menos de la mitad de lo que ganan las mujeres de las ciudades capitales (Bs. 549.26 respecto a los ya mencionados Bs. 1430.85 mensuales, es decir, el 38%). Este promedio, sin embargo, varía significativamente de departamento a departamento: los niveles más altos se observan entre las mujeres de Tarija y Cochabamba, y los más bajos entre las del Beni, La Paz, Potosí y Chuquisaca. En Tarija y Cochabamba las mujeres jefas de hogar también **ganan más** que los hombres jefes de hogar (35% más en el caso de las primeras, y 15% más en el caso de las segundas) mientras que en Beni, Santa Cruz y Potosí la relación es inversa (los hombres en estos casos ganan entre el 65 y el 62% más que las mujeres jefas de hogar).

³³ Instituto Nacional de Estadística () Tjltto

Gráfico 6



Fuente: Elaboración propia, en base a INE, **Encuesta Nacional de Empleo III**

[Volver al índice](#)

VI. Pactos de género

A. Educación, inserción laboral e ingresos

En general, los estudios sobre las mujeres consideran que el vector de cambio más importante para ellas es su propia conciencia personal. Señalan, además, que el factor endógeno más influyente en su toma de conciencia es la urbanización, pues genera cambios en su escala de valores, por lo tanto nuevas expectativas sobre sí mismas en su lucha por conseguir el estatuto de individuos³⁴.

En ese marco, la educación de las mujeres en el país ha cobrado desde principios de siglo un sentido liberador, especialmente en Sucre y La Paz³⁵, lo que entre los sectores populares contemporáneos, compuestos generalmente por migrantes rural-urbanos, llega a traducirse en una incesante búsqueda por su “capacitación”.

Respecto a su avance en la **educación**, las estadísticas del censo de 1992 muestran que si bien la asistencia nacional a la escuela, especialmente en los

³⁴ Teresa Rodríguez y Soledad Weinstein, Introducción, en ISIS Internacional, Op. cit. 1994.

³⁵ Ximena Medinacelli, *Alterando la Rutina*. CIDEM, 1989.

primeros años, es relativamente equitativa entre hombres y mujeres (37% respecto a 33%, respectivamente, o sea 4 puntos de diferencia)³⁶, la cifra de analfabetismo sigue mostrando desventajas para las últimas (24% respecto al 12% entre los hombres, es decir, 12 puntos de diferencia entre ambos), y también que el nivel de abandono es superior entre ellas que entre ellos: un 44% de los hombres entre 15 a 19 años había llegado a cursar algún curso del ciclo medio el año 1992, respecto a sólo un 36% de las mujeres. En este aspecto se estableció entre ambos una distancia de 8 puntos.

Sin embargo, en términos regionales, los matices varían complementando la interpretación expuesta antes en la relación tradición y modernidad. Como puede apreciarse en el siguiente cuadro, sorprende ver que uno de los departamentos más inequitativos en cuanto a analfabetismo, nivel de instrucción alcanzado y asistencia escolar sea La Paz, que comparte una situación muy similar a Oruro y Potosí y a la que también se acercan Cochabamba y Chuquisaca. En lo regional, la figura es clara y peor aún cuando encontramos que el departamento más equitativo en los mismos aspectos es Santa Cruz, seguido de Beni, Pando y Tarija. Si bien los logros globales en estos lugares no son del todo óptimos, al menos se consiguen en forma más ecuánime entre hombres y mujeres, cosa que no ocurre en el occidente. De hecho, los casos más extremos de equidad e inequidad en el acceso a la educación por género se dan en los departamentos de Santa Cruz y Potosí, respectivamente. Este último concentra importantes zonas donde la sociedad aún está organizada bajo el sistema tradicional de las comunidades o *ayllus* (cuadro 1)³⁷.

Cuadro 1
BOLIVIA: ANALFABETISMO, NIVEL DE INSTRUCCIÓN Y ASISTENCIA ESCOLAR
SEGÚN SEXO POR DEPARTAMENTO

Departamento	% Analfabetismo			% Nivel de instrucción			% Asistencia escolar		
	H	M	Dif.	H	M	Dif.	H	M	Dif.
La Paz	8.5	21	12.5	53	39	14	39	33	6
Oruro	7	20	13	58	48	10	42	36	6
Potosí	21	42	21	36	27	9	36	29	7
Cochabamba	12	25	13	42	36	6	37	32	5
Chuquisaca	26	41	15	28	25	3	33	29	4
Tarija	13	25	12	36	33	3	34	33	1
Santa Cruz	9	14	5	40	39	1	37	36	1
Beni	12	17	5	36	34	2	38	36	2
Pando	21	26	5	29	18	11	27	32	+5

Fuente: Elaboración propia, en base a: INE, **Censo Nacional de Población y Vivienda 1992**.

³⁶ El dato muestra la proporción de personas que asisten o asistieron alguna vez a la escuela.

³⁷ Sorprende, por cierto, el hecho de que en Pando, el rubro de asistencia escolar sea inclusive favorable a las mujeres.

En la ciudad, las diferencias entre hombres y mujeres en su acceso a la educación son menores de las que existen en el campo. Esto revela que, en el sector urbano hay una disposición distinta de los padres sobre los hijos de diferente sexo, lo cual alienta a niños y niñas a que accedan por igual a la escuela, cosa que, como ya es conocido, no ocurre en el área rural.

Como resulta evidente, en el tema educativo y en términos de género, la región occidental del país parece ser más inequitativa que la zona oriental. En ese sentido, la dinámica modernizadora de Santa Cruz, su centro económico más importante, parece estar abarcando no sólo a su área urbana, sino también rural, lo que a la larga, por efecto de la asistencia escolar de las mujeres (superior a la de los hombres en el campo cruceño) puede traer consigo, quizás, una bien asentada estructura de relaciones modernas y equitativas entre los géneros³⁸.

Ahora bien, aunque resulta obvio, no está demás confirmar el hecho de que estas diferencias entre géneros adquieren una notoriedad radical cuando contrastamos la situación entre hombres urbanos y mujeres rurales respecto a los mismos rubros tratados antes. Esto plantea diferencias que no sólo hacen a relaciones marcadas por componentes culturales, sino sobre todo a nexos señalados por la situación económica y espacial. En cuanto al analfabetismo, los hombres urbanos llegan sólo al 5%, mientras que las mujeres rurales alcanzan al 41% (la distancia entre ambos es de 36 puntos). En cuanto el nivel de instrucción alcanzado, los hombres urbanos de 15 a 19 años han cursado algún nivel del ciclo medio (o lo han concluído) en un 58%, mientras que las mujeres rurales sólo lo hicieron en un 11% (la diferencia es de 47 puntos entre ambos). Al final, la asistencia escolar para los primeros alcanza a un 43%, mientras para las segundas es de un 26%, con una diferencia de 17 puntos entre los dos. En el marco de ese conjunto de datos, los extremos más opuestos los ocupan los hombres ciudadanos de La Paz, Cochabamba y Chuquisaca en contraposición con las mujeres campesinas de Potosí y Chuquisaca.

³⁸ Si a esta diferenciación agregamos un acercamiento por los extremos, veremos que las provincias que forman parte del área integrada de Santa Cruz (Warnes, Santiesteban, Sarah e Ichilo) son ampliamente más equitativas que las provincias del norte de Potosí (Bustillos, Chayanta, Charcas, Ibañez y Bilbao), lo que refleja, al parecer, una tendencia más igualitaria entre hombres y mujeres en zonas rurales donde se están planteando relaciones socioculturales y económicas modernas, y una tendencia menos igualitaria en zonas, también rurales, donde persisten relaciones tradicionales y que, además de todo, son pobres. Una puntuación acumulada sobre asistencia escolar y analfabetismo muestra que entre hombres y mujeres de las provincias mencionadas de Santa Cruz, la diferencia alcanza a 5.9, en cambio para las provincias del norte potosino esta diferencia alcanza a 31.4 puntos (no existe información disponible y desagregada a nivel rural-provincial, sobre el nivel de instrucción alcanzado). Como en el caso de Pando, la asistencia a la escuela por parte de las mujeres de la zona rural integrada de Santa Cruz es inclusive superior a la de los hombres, con una diferencia a su favor de 2.5 puntos.

Sin embargo, es necesario aclarar que, a pesar de estas tendencias, la relación tradición-modernidad es mucho más compleja. Más aún cuando se trata de los desequilibrios de género y a las distorsiones que sobre ello produce la propia modernidad.

Ahora bien, se sabe que entre educación e ingresos hay una relación directa, mediada naturalmente por la calificación y la consiguiente inserción laboral. Esos aspectos permiten el empoderamiento de los géneros, que, actualmente, confluye en una masculinidad autoritaria, sustentada en el papel de proveedores económicos de los hombres³⁹.

En cuanto a ello, veamos algunos datos más específicos considerando las características de la población ocupada en el país, según actividad económica y sexo.

A partir del Censo Nacional de Población y Vivienda, vemos desde 1992 que la actividad económica principal en el país sigue siendo la agricultura (42%), seguida de lejos, por el comercio (14%) y la manufactura (11%), las tres ubicadas con preferencia en el sector familiar. En ese contexto, veamos qué ocurre con cada sexo.

En cuanto a los hombres, después de la agricultura (42%), ellos están ocupados por la industria manufacturera (12%) y en tercer lugar por el comercio (10%). La construcción y el transporte ocupa entre ellos los significativos cuarto y quinto lugares (9% y 8%, respectivamente). Por el contrario, entre las mujeres, después de la agricultura (43%), sus preferencias están en el comercio (20%) y luego en la industria manufacturera (10%). La actividad en hoteles y restaurantes es relativamente importante para las mujeres, pues ocupa al 6%⁴⁰.

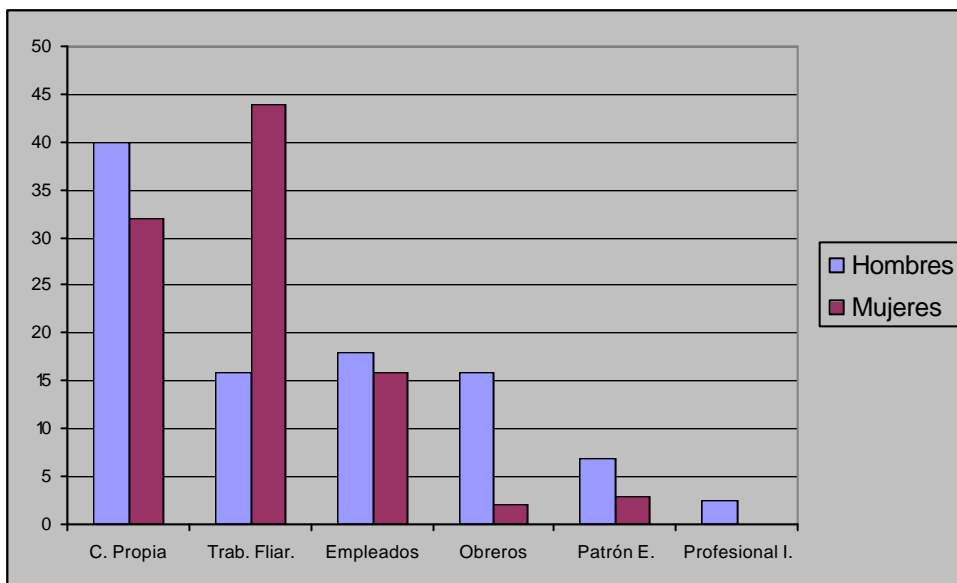
En cuanto a las categorías ocupacionales, la información estadística señala que el 36% de la población trabaja a "cuenta propia" y el 28% como "trabajador familiar". Tan sólo el 17% es "empleado" y el 10% es "obrero". Los patrones empleadores y los profesionales independientes alcanzan al 5% y al 0.5%, respectivamente.

En cuanto a los sexos, los hombres a "cuenta propia" alcanzan al 40% mientras que las mujeres suman el 31%. La relación se invierte en la categoría "trabajador familiar", pues los hombres son un 16% y las mujeres, un 44%. La categoría "empleados" es más igualitaria, pues los hombres suman el 18% y las mujeres el 16%. En cuanto a los "obreros", los hombres llegan a un 16% y las mujeres apenas al 2%, la cual resulta siendo la diferencia más abismal en la relación genérica después de la que presentan los "trabajadores familiares", que favorece a las mujeres. Finalmente, las categorías patrón empleador y profesional independiente cubre el 7% y el 1% en cada caso para los hombres. Para ellas, estas cifras alcanzan al 2% y no llegan al 1% en el segundo caso (gráfico 7).

³⁹ Irma Arriagada, 1990. op. cit.

⁴⁰ INE, *Encuesta Nacional de Empleo III*. La Paz, 1997.

Gráfico 7
Bolivia: Categoría ocupacional según sexo



Fuente: Elaboración propia en base a INE, **Encuesta Nacional de Empleo III**.

Debe notarse que del universo total de patrones empleadores, el 83% son hombres y el 17% mujeres. Del universo total de profesionales independientes, el 71% son hombres y el 29%, mujeres. En otras palabras, que la punta de la pirámide socioeconómica está ocupada no sólo por pocas personas, sino que éstas, además, son mayoritariamente hombres. A ello se agrega que del universo total de empleados del hogar, donde persisten relaciones de carácter tradicional, el 87% son mujeres y el 17% son hombres.

La inserción laboral, según estos datos, sigue permitiendo relaciones contractuales para los hombres o, en todo caso, más extendidas al ámbito público. Para las mujeres, por el contrario, la inserción laboral aún supone trabajos de extensión de lo doméstico, privado y familiar, a pesar de que la disposición en ambos sexos es adscribirse a relaciones de trabajo más "modernas".

Ahora bien, según un estudio especializado realizado en ciudades capitales y en El Alto, la tasa de participación femenina se ha incrementado mucho entre 1987 y 1995. Y, aunque esta tasa resulta siempre menor que la masculina, esto no ocurre en el tramo entre los 10 y los 19 años que representa a las niñas insertas en el ámbito laboral a edad más temprana que los niños⁴¹. Pero, además, que en ambos sexos la

⁴¹ Natasha Loayza, *El Trabajo de las Mujeres en el Mundo global. Paradojas y Promesas*. Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza". La Paz, 1997.

mayor participación se da en las edades más productivas, sin que medie en ello la edad fértil de la mujer⁴².

En las ciudades capitales y El Alto, a las que hace referencia el estudio, los trabajadores de ambos sexos se encuentran concentrados en los servicios, o son vendedores o tienen actividades afines. El segundo grupo ocupacional estaría compuesto, en este caso, por artesanos y operarios, y el tercero por profesionales y técnicos. El primer grupo es eminentemente femenino, mientras en el resto la preeminencia es masculina.

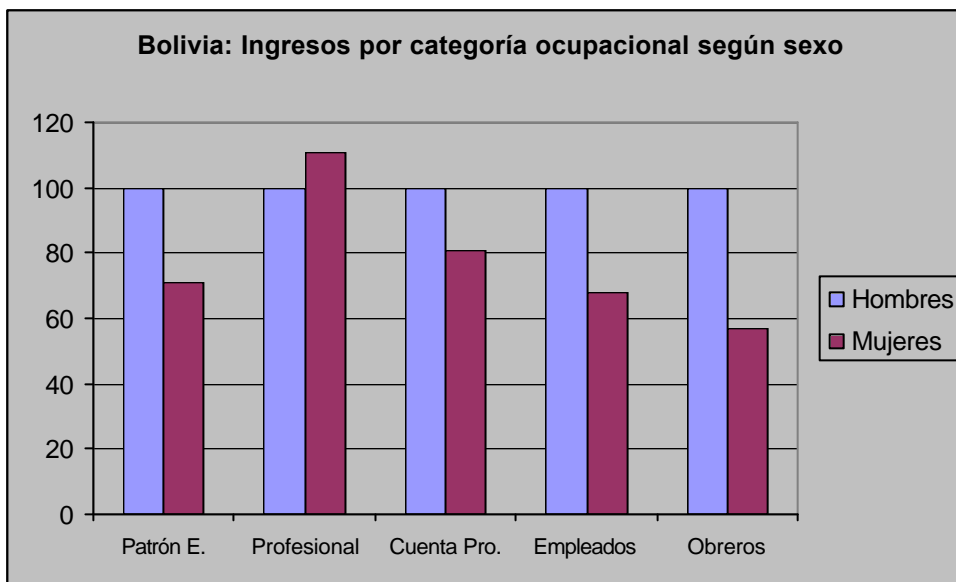
En términos de proceso, el estudio anota el interesante dato de que para 1995 se había incrementado el número de mujeres en todos los grupos ocupacionales respecto a 1989. Eso es visible en el caso de "profesionales y técnicas", "gerentas y administradoras" y también, aunque ligeramente, en el de "empleadas de oficina" y "agricultoras y afines" y, de manera importante, el de "artesanas y operarias" y "obreras y jornaleras". La excepción se dio en el caso de "trabajadoras de servicios, vendedoras y afines", grupo en el que la tendencia parece ir en declive respecto a 1989. Por eso, si en 1989 el comercio era la principal rama de actividad de las mujeres, en 1995 lo eran los servicios.

Volviendo a los datos nacionales disponibles, tenemos que los patrones empleadores y los profesionales independientes perciben más ingresos que el resto. Para esas categorías, las mujeres perciben, en el primer caso, el 70% de lo de los hombres. En el segundo caso la relación es de ventaja para las mujeres, pues reciben un 9% más que los hombres (gráfico 8)⁴³. Por el lado de los "cuenta propia", ellas reciben el 81% de lo que perciben los hombres, y por el lado de los empleados y los obreros, el 69% y el 56%, respectivamente.

⁴² A partir de ese mismo estudio, se sabe que la proporción de mujeres "inactivas" lo es sólo de forma temporal (32.3% en 1989 y 36.1% en 1995) y que, a pesar de declararse como tales, estas mujeres realizan actividades de aporte económico al hogar (especialmente con el comercio). Este hecho está vinculado al tema de la desocupación y a la inserción laboral. Para 1995 había más mujeres que hombres queriendo ingresar al mercado de trabajo por primera vez, mientras que había más varones que estaban sin trabajo (este último índice se había incrementado de un 61% en 1989, a un 76% en 1995).

⁴³ Los ingresos promedios mensuales por actividad económica y según sexo son como siguen: en la agricultura, las mujeres perciben el 53% de lo que perciben los hombres. En el comercio el 53% y en la industria manufacturera el 46%. Llama la atención el dato que señala que las mujeres perciben mejores ingresos mensuales que los hombres en el rubro de la construcción: el 50% más que ellos.

Gráfico 8



Fuente: Elaboración propia en base a: INE, **Encuesta Nacional de Empleo III**.

Como puede apreciarse, las profesionales independientes llevan una gran ventaja entre las mujeres en cuanto a sus posibilidades de empoderamiento sustentado en el acceso a la educación, la inserción laboral y los ingresos⁴⁴. La dicotomía público-privado ha entrado en un proceso de claro cuestionamiento entre ellas, aunque en la mayor parte de los casos reconocen que en sus hogares persisten la vernacular separación de roles por sexo. Por supuesto, este hecho está vinculado a la presión que aún ejercen los códigos culturales sobre todos los sectores en la asignación de conductas, mediadas por imaginarios de larga data. Por lo tanto, sugiere que la relación ingresos-empoderamiento de las mujeres no es lineal y no está libre de esquemas simbólicos tradicionales a los cuales está sujeta de forma subordinada.

De manera sintomática, esto puede ser puesto en evidencia por las mujeres profesionales de Santa Cruz que para 1995 sorprendentemente sólo percibían el 70% de los profesionales de la misma ciudad. Esta circunstancia es atribuible quizás al escenario simbólico y cultural que aún está detrás de las relaciones de género en este lugar.

La sobreposición de aquellos imaginarios sobre los logros (diferenciados) de las mujeres, hace pensar en la familia como un sitio de tensiones conflictivas y en convivencia cotidiana con los afectos⁴⁵. Sin embargo esta difícil convivencia también parece encausar procesos sociales distintos, según se intenta plantear en las

⁴⁴ Gran parte de las mujeres de 45 a 50 años que han alcanzado su profesionalización reconocen la influencia que ejerció sobre ellas la irrupción de los últimos años de los 60, que les permitió visibilizar mejor su individualidad, por lo tanto sus condiciones de género y su mayor autonomía de conciencia, especialmente en sectores de la clase media y la clase alta

⁴⁵ Elizabeth Jelin, "Las familias en América Latina", en: ISIS Internacional, Op. cit. 1994.

siguientes líneas. Una vez más, aquellos tendrían que ver con la diferente y compleja forma en que los distintos sectores sociales del país tienen de vivir la relación tradición/modernidad.

[Volver al índice](#)

B. Arreglos de pareja y tensión tradición/modernidad

Las aproximaciones realizadas al tema de la violencia doméstica han establecido que éste acecha a una gran parte de las familias bolivianas, pero también que, por razones culturales, es y ha sido encubierto por sus propias víctimas, es decir, las mujeres⁴⁶. Se sabe, por otro lado, que la violencia doméstica pasa por lo físico, lo sexual y lo psicológico, y que la misma se produce más dentro que fuera de la familia. Se ha constatado también que la violencia doméstica no reconoce estatus ni profesiones, es decir, que atraviesa a todos los sectores sociales, por lo que el nivel de instrucción no es un obstáculo para su persistencia dramática.

Ahora bien, según esa información, la violencia doméstica es un mal común. Sin embargo, según la interpretación propuesta por este trabajo, la misma tiene sus causas en la forma en que se han establecido los pactos de género entre hombres y mujeres. Estos pactos, por cierto, tienen origen social y, por ello, su propia historicidad, según la "forma" en que las parejas viven la modernidad y se insertan en ella.

Lo que se ha podido observar entre los **sectores altos** es que en muchos de ellos perviven pactos clánicos, sociales e incluso políticos, en torno a los cuales se constituyen las parejas y, por ende, las familias que reproducen el carácter aristocrático de su origen de generación en generación. En ese sentido, el "amor romántico" no pasa necesariamente por una total libertad de elección, sino por las razones del patrimonio.

En esos casos, la mujer cumple roles tradicionales y repite así el patrón de fines del siglo pasado, en el cual quedaba establecido que las mujeres no trabajaban, porque era "mal visto". En su imaginario ser una mujer de casa es emblema de respeto. A cambio de ello, su rol parece seguir siendo pasivo o, en todo caso, de "apoyo" al que juega su marido⁴⁷. Por eso, su mundo está constreñido a lo privado, aunque paradójicamente tenga una intensa vida social y pública, acorde al poder de la pareja⁴⁸.

⁴⁶ Véase los estudios que se hicieron sobre el tema en las ciudades de La Paz y El Alto, por la Subsecretaría de Asuntos de Género, *Las Cifras de la Violencia: Violencia Doméstica registrada en La Paz*. La Paz, 1994. *Las Cifras de la Violencia: Violencia doméstica registrada en El Alto*. La Paz, 1994.

⁴⁷ La posición de clase de los hogares deriva, en todos los casos, de lo que hace el jefe de hogar.

⁴⁸ No hay duda de que esta condición viene cambiando vertiginosamente en las nuevas generaciones, con ventaja para las mujeres jóvenes de este sector, que dados sus recursos materiales y simbólicos, vienen invadiendo masivamente el mundo público -del poder- en el país. En su caso, y de manera contradictoria

Por eso, dentro de estas familias aún hay una marcada aceptación de los roles asignados a la pareja y se idealiza el papel de la mujer como madre y esposa y del hombre como proveedor y autoridad.

En esos casos, todavía tiene vital importancia el ritual del matrimonio, con el que se hace pública la suma del poder. Por eso mismo, la decisión del divorcio tiene en consideración no sólo aspectos del control social y el prestigio, sino también a la racionalidad de la división de bienes⁴⁹. En ese sentido, se trata de hogares en los que la racionalidad económica, su más importante valor, sustenta relaciones de género tradicionales, marcadas básicamente por el "autocontrol" de las mujeres⁵⁰. Ello supone, claro está, pocas denuncias de violencia doméstica que, al parecer, y sin descartar la físico, es sobre todo psicológica. Esto atañe, así, a la presencia, viva aún, del imaginario puritano en torno a la "mujer casta", cuya ética de la "constancia y el autocontrol" estaría basada en la firmeza de los sentimientos y en la impersonalidad para la exposición de las emociones. Lo contrario podría dañar frente a los otros la imagen de la mujer, sobria y estable⁵¹.

En cambio, frente a la ausencia de condicionamientos de clase, en los **sectores medios** los arreglos de pareja pasan, en la mayor parte de los casos, por la libre elección del "amor romántico". Se trata de acuerdos "entre iguales". Según algunos expertos, su vulnerabilidad radica precisamente en ello, y es atribuible a los ciclos por los que pasa el amor romántico entre hombres y mujeres, y que no siempre son asimilados plenamente por ambos⁵².

Constituídas sobre esa base, las parejas de clase media se enfrentan a dos opciones según el acceso o no de las mujeres al mundo público y la disposición de los hombres para aceptarlo.

Por una parte, un número aún muy grande de mujeres de este sector, pero también de la clase alta, vive su vida como amas de casa, envueltas en el trabajo maternal que las remite a la "lógica de la producción de sujetos", regida por "leyes de

respecto a la actitud de sus madres, las funciones domésticas pierden estatuto y función respecto a la estima de sí mismas.

⁴⁹ En los excepcionales casos en los que las mujeres dependen económicamente de sus maridos, el divorcio para ellas puede ser igual al repudio bíblico. Entrevista a Mahanda Ayoroa, Terapia Alternativa. La Paz, marzo de 1999.

⁵⁰ Se trata de hogares, por otro lado, en los que las relaciones afectivas están en un claro proceso de transnacionalización, gracias a la presencia repartida de sus miembros en el mundo exterior, fundamentalmente accediendo a niveles de educación inexistentes en el país.

⁵¹ La ética de la constancia y el autocontrol surgió en Inglaterra, en los siglos XVII y XVIII. Véase: Edmund Leites, *La Invención de la Mujer casta*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1990.

⁵² Entrevista a Eduardo García, Experto en Masculinidades, CIDEM. La Paz, marzo de 1999. Véase también Rolando Ewel Rengel, *Relaciones de Pareja y Conflictos conyugales. ¿Cómo se abordan las tensiones conflictuales en las parejas cochabambinas?*, ODEC, Cochabamba, 1998.

intercambio afectivos estrechos y por relaciones personales íntimas y exclusivas"⁵³. A diferencia de ellas, los hombres viven dentro de la "lógica de la producción de objetos", regida "afuera" por el intercambio de dinero o de bienes objetivos.

Para las primeras, su rol, doméstico y conyugal, tiene por meta salvar una deuda "personal, única e intransferible, que se mide sólo a través de la prestación de servicios afectivos". Para los segundos, su rol está señalado por la ley de la lógica racional y económica⁵⁴. Pero, además, se trata de papeles diferenciados, porque los unos están acompañados de una incesante repetición y rutina, con resultados la mayor parte de las veces, invisibles, mientras que los otros suponen progresiones y expectativas. Por eso, las fuentes de gratificación también son diferenciadas, en un caso reducidas a una contribución emocional que carece de valor en el entorno dominante, frente a la que se encarga de la provisión económica que realiza el varón para sostener a su familia⁵⁵.

La depresión femenina y su vulnerabilidad tiene que ver con esos aspectos. Ello genera una posible fuente de conflicto doméstico, a veces "no hablado" entre hombres y mujeres, que se manifiesta en "comportamientos indirectos", como el alejamiento conyugal o la "mecanización" de la vida cotidiana⁵⁶. Este hecho es obviamente extendible a estos hogares y a los de clase alta.

En cuanto a las parejas del sector medio, en las que las mujeres trabajan fuera del hogar, los conflictos están fundamentalmente atravesados por la división sexual del trabajo doméstico, que deviene en fuertes crisis de identidades en los géneros. Estas crisis tienen que ver con tensiones entre las asignaciones culturales dadas tradicionalmente a los sexos y las expectativas generadas por la propia modernidad, que suponen claras diferencias generacionales.

De hecho, las parejas compuestas por hombres y mujeres profesionales, constituídas por la generación de los 60, y que ahora oscilan entre los 50 a 55 años, se debaten en frecuentes desencuentros en torno a ello. En la mayor parte de los casos, éstos muestran que ha sido imposible eliminar la tensión que provoca la salida de las mujeres al mercado de trabajo, en tanto los hombres encuentran que la nueva condición femenina, emergente de aquello, amenaza su virilidad y su poder y, más aún, cuando, a través del creciente desempleo masculino, hasta su propia capacidad laboral está siendo puesta en tela de juicio⁵⁷.

En todo caso, si las salidas en "armonía" han sido posibles, lo fueron a costa de las exigencias que las mujeres ejercen sobre sí mismas para cumplir roles privados y

⁵³ Mabel Burin e Irene Meler, op. cit. Pp. 76.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Idem. Pp. 81

⁵⁶ Rolando Ewel Rengel, op. cit.

⁵⁷ Donald H. Bell, *Ser Varón. La Paradoja de la Masculinidad*. Tusquets Editores. Cuadernos "ínfimos", 133. Barcelona, 1987.

públicos, con los consecuentes complejos de culpa que ello implica, porque se debaten en imaginarios culturales de larga data que contradicen, sin tregua, la seducción que ejerce sobre ellas la conquista de la individualidad. Por el lado de los hombres, su conducta sería resultado de su imposibilidad de cambiar, por lo que se ven enfrentados a su propia resistencia⁵⁸.

En generaciones más recientes, la dinámica es diferente. Se trata de parejas jóvenes, en las que los hombres aceptan ceder una parte de su poder a cambio de la cooperación económica femenina. Pero eso implica, por otro lado, nuevas rupturas identitarias, en tanto, según dicen varias de ellas, los hombres han trastrocado tanto su rol "masculino", que se han desentendido por completo de sus roles como sujetos proveedores y protectores consecuentes.

Para las mujeres jóvenes eso supone un radical cuestionamiento a sus propios imaginarios heredados, en los que también está presente la figura del hombre-Hombre o del "verdadero hombre"⁵⁹. En ese sentido, se debaten en la tensión de esperar todo de ellos y no recibir nada. Pero también, en la de asumirse a sí mismas como sujetos en vías de "masculinización", debido a los roles que asumen o deben asumir, cuando en sus esquemas simbólicos está presente la imagen de la mujer como un sujeto dependiente y a ser protegido.

A pesar de eso, es en los sectores medios o medios-altos en los que las mujeres parecen prepararse, subjetivarse o auto-objetivarse mejor como sujetos productivos y públicos.

En muchos casos eso supone una plena autonomía de conciencia, a veces de manera tan radical que incluso la concepción de los hijos resulta como un logro de su autorealización personal, porque las convierte en progenitoras únicas y considera a los hombres como meros proveedores biológicos, prescindibles en la socialización futura de los niños. Por cierto, ellas forman parte de una época en la que ser madre soltera se está convirtiendo en una opción habitual y en este caso "manejable", debido a que es una circunstancia posible de ser resuelta con autonomía, por la vía de la independencia económica⁶⁰, pero que además ya no pasa por los antiguos cuestionamientos sociales⁶¹.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Quizá por ello, varias de ellas señalan que "ya no hay hombres". Al respecto, véase Elizabeth Badinter, **XY**, *La Identidad masculina*. Editorial Alianza, Madrid, 1993.

⁶⁰ Quizá por ello, es en estos casos que se percibe con mayor nitidez la experiencia de la maternidad entre mujeres de mediana edad.

⁶¹ Nótese que, para el caso latinoamericano, "... la jefatura de hogar puede mirarse también como una opción para las mujeres más educadas y con mayores recursos, puesto que los hogares con jefatura femenina en su mayoría no son pobres y son los que han aumentado más en las últimas décadas". Véase Irma Arriagada, *Op. cit.* 1998. pp. 91. Según esta autora, para este universo, las jefas de hogar separadas suman al 24%.

Para el caso de los **sectores más bajos**, a los que en este caso se identifica con los migrantes rural-urbanos, puede señalarse que los arreglos de pareja se dan en medio de su compleja e incompleta inserción a la modernidad.

Estos sectores provienen de formas de vida en las que lo doméstico y lo público no son claramente distinguibles, es decir, donde los roles de género pasan por fronteras tenues e imprecisas y el control social pasa por acuerdos colectivos y comunitarios, regidos más por la reproducción del cuerpo social que del individuo. Al insertarse a formas de vida marcadas por la complejidad social, a la institucionalización especializada del mundo público, a las relaciones sociales signadas por la vía del derecho y a la plena distinción entre lo privado y lo público, los hombres y las mujeres migrantes deben enfrentar la disyuntiva de establecer arreglos en conformidad a los códigos que traen consigo o de acuerdo a los códigos que rigen sus nuevas formas de vida.

En ese marco, gran parte de las mujeres migrantes (en este caso alteñas) no conoce el "amor romántico" como expresión de su libertad de elección. Por eso, en sus "arreglos de pareja" aún rige la práctica de que sus parientes más cercanos le eligen al marido en pos de una "mano femenina" que resuelva los problemas domésticos. Para ella también están ausentes el control social y la ritualidad que le permitan tener un referente cercano para su comportamiento y el de su cónyuge, en tanto "matrimonio"⁶². A esta ausencia se agrega otra: ella no conoce la legalidad burocrática, urbana y moderna, que supuestamente protegería su condición social, ciudadana y humana. Sujetas a todas las carencias posibles como su inexistente nivel educativo, su precario o nulo castellano y su inserción a la escala más baja de la estratificación laboral urbana, las mujeres de este sector se ubican social y subjetivamente en el limbo de la relación entre tradición y modernidad. En ese hecho radica gran parte de su vulnerabilidad ciudadana que, sin embargo, se resuelve precariamente mediante las prácticas de solidaridad cotidiana tejidas entre estas mujeres, lo que hace pensar no sólo en estrategias de sobrevivencia colectiva, sino también en que éstas se refuerzan con la poca retracción al ámbito privado que aún se da en este sector. La crianza asociada de los niños es una muestra de ello, frente, claro está, a la ausencia de políticas estatales referidas a este tema.

Por el lado de los hombres es claro que su posibilidad de inserción a la modernidad ha pasado por una serie de pruebas antes de llegar a la ciudad. Tienen a su favor no sólo su mayor acceso a la escuela y por lo tanto al castellano, sino también el ejercicio de una condición ciudadana legitimada por el servicio militar. Por eso, acceden mejor que ellas a la institucionalidad burocrático-legal de la ciudad, en la que la dinámica del "papeleo" los privilegia como sujetos de derecho, simple y llanamente, porque saben "moverse" con más habilidad en lo "público" y en el poder.

⁶² Silvia Rivera, "Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto, Bolivia". En: Silvia Rivera (comp.), op. cit. 1996.

Ello explicaría quizás el extraordinario poder que tienen sobre las mujeres de su mismo origen, pero también la ausencia de mecanismos rituales de coerción hace que no sólo se constituyan en maridos violentos, sino incluso "en tránsito", es decir, libres de los disciplinamientos subjetivos modernos que pesan sobre los hombres de otros sectores sociales en torno a los compromisos familiares.

Ahora bien, esta breve diferenciación lleva a una conclusión provisional respecto a los arreglos de pareja. En las clases altas, las tensiones que éstas libran ponen de manifiesto la vigencia de un imaginario tradicional en torno a la asignación de roles que, siendo impuestos por el control social y el prestigio, fundamentado en el poder material y la "pureza de sangre", devienen en una especie de complementación entre lo cultural y lo económico, más a favor del hombre que de la mujer.

En los sectores medios, la tensión es resultado de la seducción que ejerce la modernidad sobre las mujeres, y por contrapartida, del magnetismo paralelo de la tradición sobre los hombres, en tanto garantía de su poder. La diferencia respecto al caso anterior radicaría en el hecho de que los arreglos a los que están sujetos ambos pueden disolverse con más autonomía y menos presión social, porque no están sujetos a convenios extra-afectivos. Sin embargo es probable, que por esa misma razón la disolución sea vivida con el dolor que supone la sensación del "desapego" y la pérdida del "amor romántico" pues, al ser éste un mandato cultural sublime, registrado a lo largo de siglos, su ausencia no deviene sino en las culpas que asumen las mujeres, y que tienen su sustento en las identidades subjetivas de género.

Entre los sectores bajos, los arreglos de pareja pasan por procesos culturales incompletos e inconclusos. Entre ellos, salvo excepciones parciales, no existen esquemas de control social, que supongan "mandatos" de género ni por la vía de la ritualidad comunitaria ni por la de la legalidad racional o los disciplinamientos modernos, todos ellos ausentes. En su caso, las relaciones de género se regulan en torno a dos privaciones, de las que la mujer es su peor víctima, la ausencia de mecanismos tradicionales y "modernos". Por eso, pareciera que en estos casos la pareja y la familia no están involucradas con ningún régimen que las proteja o al cual puedan referirse, en tanto entidades sociales y subjetivas⁶³.

Llama la atención, sin embargo, que en una segunda fase de inserción urbana, cuando estas mujeres dan el salto del empleo doméstico al comercio y los servicios, en gran parte de ellas se erige una identidad marcada por la autonomía, la iniciativa

⁶³ Alude a este hecho no sólo la presencia de maridos "en tránsito", sino la propia moralidad femenina que, para este caso, no pone fronteras a su sexualidad. Por eso es frecuente encontrar madres que tienen varios hijos, cada uno de ellos de diferente padre. O padres que tienen hijos en varias mujeres, sin asumir los mandatos de la sociedad moderna que, pro cierto, es también judeo-cristiana. En todo caso, los patrones conyugales para ambos son muy flexibles, como lo reconoce Susan Paulson en su trabajo ya citado, a partir del cual se puede pensar, además, que el área rural no es ajena a estas ambigüedades dado que no está asilada de los procesos de la modernidad.

y la utopía del progreso, que les hace replantear sus relaciones de género o, por lo menos, la imagen que tienen sobre sus parejas. Por eso, muchas de ellas, al aludirlos, lo hacen en asociación a términos como "dejadez" y "cobardía" para enfrentar los desafíos de las actividades económicas informales, y que, indudablemente, tienen potencial de acumulación para algunas de ellas. No hay duda de que en este sector, como en los de clase media, un factor determinante para ello es también, como se dijo antes, el desempleo masculino.

[Volver al índice](#)

C. Divorcio y despaternalización: la crisis de la masculinidad

Asociado a la violencia doméstica, en Bolivia hay un claro ascenso de las tasas de divorcio y separación. De hecho, en un registro de los años 1985, 1990 y 1995 en la ciudad de La Paz, se tiene que las demandas sobre este tema crecieron en un 5.1%⁶⁴. De manera paralela, en un estudio realizado en esta misma ciudad⁶⁵, se observa que la mayor parte de los demandantes se halla entre los 25 y los 44 años de edad, que ha estudiado en su mayoría hasta el ciclo medio y, en segundo lugar, alguna rama de la educación superior y, por otra parte, que los demandados son más que nada empleados de oficina y estudiantes (hombres y mujeres)⁶⁶. Por último, se sabe que, según el estudio, la mayoría de las parejas en divorcio en La Paz tenían de 2 a 3 hijos.

En base a esa información se puede establecer hipotéticamente que los divorcios son planteados por parejas en condiciones de seguir un "papeleo" burocrático, pero que, además, no está sujeta a coerciones sociales que la obliguen a continuar con un matrimonio en crisis. Por eso los actores de este proceso son ante todo empleados de oficina y estudiantes. Con esos datos, se puede señalar que el divorcio es una característica de los sectores medios, y señala la forma cada vez más predominante cómo las mujeres de este sector están planteando sus relaciones de género.

Pese a ello, por las características ya señaladas, los sectores sociales más bajos viven procesos de desestructuración familiar a su manera, que si bien no son señalados por un juicio de divorcio, sí lo están por el abandono de facto que los hombres hacen de sus familias, lo que es muy común en esos casos⁶⁷. La sensación de transitoriedad es, en todo caso, muy evidente para ambos sectores,

⁶⁴ Registro realizado en la Oficina de Demandas Nuevas, Corte de Distrito Judicial de La Paz. Marzo de 1999.

⁶⁵ Marcela Revollo, *Los Jueces y la santa Crítica: una Visión de Género*. Ministerio de Desarrollo Humano/Subsecretaría de Asuntos de Género, La Paz, 1996.

⁶⁶ En el registro que se hizo en la Oficina de Demandas Nuevas se pudo constatar, sintomáticamente, que en esos años había crecido más el número de demandas de divorcio planteadas por hombres que por mujeres (en un 7.2% para los primeros, y en un 3.2% para las segundas).

⁶⁷ La desestructuración familiar en los sectores altos suponen tensiones que no se llegan a resolver sino por la vía de la indiferencia mutua entre cónyuges, sujetos a convenciones que sin embargo les impiden vivir una vida con autonomía y plenitud.

con consecuencias dramáticas para las mujeres y las familias de estratos bajos, entre las que se plantea la idea, e incluso el hecho, de entregar a sus hijos a gente fuera de la familia, considerando además que, en su caso, como en los demás, los dispositivos para la crianza de los niños y adolescentes no se han ajustado a la desestructuración social.

En los sectores medios y bajos, esta desestructuración provoca la salida del hombre del hogar, y se la vive como efecto de dilemas de corte cultural y económico que traen consigo hogares jefaturizados por mujeres, relativamente independientes en cuanto a los primeros, y signados por la más desesperante pobreza en los segundos. En los dos se está comenzando a percibir un claro proceso de "despaternalización" en las imágenes de los hijos, es decir, de ausencia de un referente masculino, autoritario y proveedor. Por el contrario, está cada vez más presente una imagen femenina independiente, trabajadora y expedita, vinculada a la madre soltera o abandonada, que ejerce funciones antes asignadas a los hombres, sin dejar de ejercer, al mismo tiempo, sus roles tradicionales⁶⁸.

Esto hace pensar que la reorganización cultural familiar se estaría dando en torno a la presencia "excesiva" de la madre (o de las mujeres) y a una falta casi permanente del padre (o de los hombres)⁶⁹.

Todo ello, al parecer, apunta a hacer visible la crisis de la masculinidad, dada la ausencia de referentes imaginarios sobre la "hombría", a la que se le reconocen atributos asociados a la fuerza, la valentía, la independencia y otros. Ello supondría la imposibilidad de aprehenderlos intergeneracionalmente⁷⁰. Pero, además, porque en la vida social contemporánea ya no existirían los rituales de iniciación que contemplan las sociedades tradicionales en torno a los roles asignados a los géneros.

En ese sentido, los procesos de la "identificación temprana" estarían arrancando de esta nueva paradoja, adscrita a las lealtades de los hijos hacia la madre y a aquella significativa tendencia de la filiación materna en la construcción de redes familiares y afectivas percibida en numerosos hogares.

En el peor de los casos, estos procesos se inician traumáticamente en los momentos en que la violencia doméstica recrudece en los hogares, es decir, cuando los niños ven que el padre golpea a su madre. Según señalan las entrevistadas, en estos momentos, la hostilidad paternal se manifiesta sobre toda la familia y genera frentes de solidaridad madre-hijos muy fuertes, que se harán marcadamente visibles

⁶⁸ Por razones legales y culturales, los hijos de parejas divorciadas son generalmente entregados a las madres.

⁶⁹ Mabel Burin e Irene Meler, op. cit. 1998.

⁷⁰ Elizabeth Badinter, op. cit. 1993.

cuando estos últimos asuman la responsabilidad de convertirse en tempranos jefes de hogar⁷¹.

[Volver al Índice](#)

VII. Conclusiones

Por todo lo señalado antes, salta a la vista que la reorganización familiar y los pactos de género en Bolivia están sujetos a la forma cómo se está planteando la relación entre tradición y modernidad en las interacciones subjetivas y culturales en el país.

Esta relación macro supone la presencia de imaginarios de larga data que aún enmarcan conductas asignadas de género, pero también de elementos que señalan conductas individuales, basadas en la libertad de elección.

Lo paradójico de ello es que éstos se manifiestan en sectores donde existen bases estructurales fundamentalmente económicas para la modernización, que atraviesan una diferenciación regional, con predominio del oriente, y una diferenciación de clase, con énfasis en los sectores altos. En otras palabras, en el caso del oriente y el de las clases altas, la tensión entre racionalidad económica y roles de género supone la compleja coexistencia de valores modernos y tradicionales. En su caso, el peso de los imaginarios y mandatos en torno a los géneros afectará más a las mujeres que a los hombres. Para el oriente, aquellos estarían basados en la imagen de la mujer-Mujer y para las clases altas en la imagen de la mujer casta y autocontrolada.

Por el contrario, los elementos que hacen a la individualidad surgen en espacios regionales en los que no existe una modernización paralela, es decir, se asientan sobre la pobreza y el subdesarrollo. En este caso, los efectos de la pobreza se manifiestan en los hogares alteños, jefaturizados por mujeres que, al mismo tiempo, son de una condición social y cultural inconclusa e incompleta, que las mantiene en el limbo entre tradición y modernidad. Ausentes de ambos procesos, se convierten así probablemente en los sujetos más vulnerables de las relaciones de género del país y cuya situación, ciertamente, se ha tornado más crítica aún por los efectos del modelo de ajuste estructural, que ha depositado en ellas su negligencia social.

A partir de esos dos casos se puede señalar que las opresiones de género son transversales a todos los sectores sociales, hecho visible en la común manifestación de la violencia doméstica.

⁷¹ No debe dejar de considerarse, sin embargo, que por esos mismos procesos, en el caso de los varones, estos niños serán los hombres que ejercerán la violencia doméstica como algo aprendido y natural.

Sin embargo, por lo visto, también parecería que a pesar de las condiciones adversas en las que se desenvuelve su autonomía material y subjetiva, es en los sectores medios donde las mujeres pueden alcanzar mayor plenitud y "cultivo de sí", en tanto sujetos de "felicidad", es decir, de arreglos que favorezcan que cada género "desarrolle sus potencialidades creativas en el curso de su existencia"⁷². Por ahora, es obvio que esta posibilidad está pasando por la prueba dramática de los divorcios y las separaciones, como la única salida en manos de las mujeres de este sector. Es decir que su felicidad individual está pasando por la desestructuración familiar y, por ende, por la despaternalización de los hogares y la consecuente crisis de la masculinidad percibida en el medio, con todo lo que ello significa para la búsqueda de armonía social y colectiva.

En la medida en que esta opción es irreversible, mientras los hombres de este sector no se enfrenten "a su propia resistencia", las opciones desembocarán en la irreparable crisis familiar que están comenzando a vivir los hogares en Bolivia.

En correspondencia, también son imprescindibles las prácticas sociales y económicas de intervención estatal en las áreas donde esta inestabilidad está más comprometida. El derecho al trabajo y su dignificación es el nudo sustantivo de esta imperiosa necesidad. El establecimiento de lazos emocionales profundos y estrechos, requisitos indispensables en la construcción subjetiva, individual y colectiva, tiene mucho que ver con ello.

[Volver al índice](#)

VIII. Bibliografía consultada

Arriagada, Irma, *Familias latinoamericanas: convergencias y divergencias de modelos y políticas*. Revista de la CEPAL No. 65. Santiago de Chile, 1998.

Arriagada, Irma *Seminario: Género y Políticas Públicas*. CIDES-UMSA. La Paz, abril de 1999.

Badinter, Elizabeth, **XY**, *La Identidad masculina*. Editorial Alianza, Madrid, 1993.

Bell, Donald H., **Ser varón**. *La Paradoja de la Masculinidad*. Tusquets Editores. Cuadernos "ínfimos", 133. Barcelona, 1987.

CEPAL, *Panorama Social de América Latina. 1998*. CEPAL/Naciones Unidas. Santiago de Chile, 1998.

⁷² Mabel Burin e Irene Meler, Op. cit. 1998. Pp. 32.

Ewel Rengel, Rolando, *Relaciones de Pareja y Conflictos conyugales. ¿Cómo se abordan las tensiones conflictuales en las parejas cochabambinas?*, ODEC, Cochabamba, 1998.

Instituto Nacional de Estadística (INE), *Características demográficas de la población en Bolivia*. La Paz, 1997.

Instituto Nacional de Estadística (INE) y Programa de las Naciones Unidas para la Población (UNFPA). *La Transición de la Fecundidad en Bolivia y sus Determinantes (1965-1995)*. La Paz, diciembre de 1997.

Instituto Nacional de Estadística (INE), *Encuesta Nacional de Empleo III*. La Paz, 1997.

ISIS Internacional, *Familias Siglo XXI*. Ediciones de las Mujeres No. 20, Santiago de Chile, 1994.

Leites, Edmund, *La Invención de la Mujer casta*. Editorial Siglo XXI. Madrid, 1990.

Loayza, Natasha, *El Trabajo de las Mujeres en el Mundo global. Paradojas y Promesas*. Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza". La Paz, 1997.

Medinacelli, Ximena, *Alterando la Rutina*. CIDEM, 1989.

Meler, Irene y Burin, Mabel, *Género y Familia*, PAIDOS, Buenos Aires, 1998.

Oficina de Demandas Nuevas, Corte de Distrito Judicial de La Paz. Marzo de 1999.

Revollo, Marcela, *Los Jueces y la santa Crítica: una Visión de Género*. Ministerio de Desarrollo Humano/Subsecretaría de Asuntos de Género, La Paz, 1996.

Rivera, Silvia (comp.), *Ser Mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría Nacional de Asuntos Etnicos, de Género y Generacionales. La Paz, 1996.

Subsecretaría de Asuntos de Género, *Las Cifras de la Violencia: Violencia Doméstica registrada en La Paz*. La Paz, 1994.

Subsecretaría de Asuntos de Género, *Las Cifras de la Violencia: Violencia doméstica registrada en El Alto*. La Paz, 1994.

Expertos Consultados

Eduardo García, Experto en Masculinidades. CIDEM. La Paz.
Mahanda Ayoroa, Terapia Alternativa. La Paz.

Trabajadora de Campo

Raquel Santelices

[Volver al Índice](#)

[Volver al Inicio](#)