

Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública



Serie: Investigación para el fortalecimiento del
Estado boliviano dentro del proceso de cambio

Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública

Patricia Chávez
Tania Quiroz
Dunia Mokranis
María Lugones

La Paz – Bolivia

Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública

© Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
Dirección de Participación Ciudadana

Investigación para el fortalecimiento del Estado boliviano
dentro del proceso de cambio

Calle Ayacucho esquina Mercado N° 308
Teléfono: (591-2) 2142000

Texto: Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública
Patricia Chávez
Tania Quiroz
Dunia Mokranis
María Lugones

Diseño: Martín Moreira

ISBN: 978-999-54-736-6-1
Depósito legal: 4-1-6-11D.O.

Impreso en Bolivia
La Paz – Bolivia

INDICE

<i>Palabras preliminares</i>	7
<i>I. Estado, descolonización y patriarcado (Patricia Chávez)</i>	13
1. <i>Descolonización y despatriarcalización: un desencuentro</i>	16
2. <i>¿Es posible descolonizar el /y desde el Estado?</i>	34
3. <i>¿Quién es el sujeto de la emancipación?</i>	47
<i>II. Descolonizando el sujeto mujer (Tania Quiroz)</i>	51
1. <i>¿De dónde partimos?</i>	53
2. <i>Los caminos que nos acercan a la problemática</i>	53
2.1. <i>Premisa política</i>	55
2.2. <i>Premisa teórica</i>	70
2.3. <i>Propuestas metodológicas</i>	80
2.3.1. <i>El sujeto “mujer” del feminismo hegemónico puesto en cuestión</i>	82
2.3.2. <i>El Sistema Moderno/Colonial de Género y la invisibilización de otras epistemologías</i>	83
2.3.3. <i>Pensar desde la frontera</i>	88
<i>III. Reflexiones sobre la representación y participación política de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización de la sociedad y el Estado (Dunia Mokranis)</i>	93
1. <i>Algunas reflexiones sobre los límites de la democracia liberal representativa, a superarse en un proceso de descolonización de la sociedad y el Estado, para una participación política más igualitaria</i>	97
1.1. <i>La minorización de mujeres e indígenas en el sistema representativo</i>	99

<i>1.2. Ciudadanización neutra, abstracción universal y homeginización despolitizadora.....</i>	<i>108</i>
<i>1.3. Despolitización de las políticas de Género: las Mujeres como sujetas vulnerables y carentes.....</i>	<i>117</i>
<i>2. La Participación como articulación de las luchas de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización: articular para superar los límites de la democracia liberal representativa.....</i>	<i>124</i>
<i>2.1 Posibilidades e imposibilidades de la articulación de los movimientos de mujeres en el marco de un proceso de cambio.....</i>	<i>124</i>
<i>2.2. Algunos retos para una articulación descolonizadora de los movimientos de mujeres.....</i>	<i>132</i>
<i>IV. Reflexiones comunes para el debate.....</i>	<i>139</i>
<i>V. Bibliografía conjunta de los anteriores capítulos.....</i>	<i>146</i>
<i>VI. Diálogo sobre mujeres y decolonización de la sociedad y el Estado (María Lugones).....</i>	<i>151</i>

Palabras preliminares

Presentamos este trabajo de investigación exploratoria sobre la temática de Género y Descolonización, con la finalidad de aportar a las reflexiones sobre el vínculo entre *Despatriarcalización* y *Descolonización* como un proceso de doble vía, en el que, por un lado, buscamos problematizar la noción de descolonización desde los postulados que se plantean desde la necesidad de despatriarcalización, así como problematizar el feminismo desde los desafíos que plantea un proceso de descolonización.

Nuestro acercamiento a la temática responde a una necesidad política que no se ancla en la experiencia de expertas en género, sino en una búsqueda militante que apunta a la reflexión colectiva sobre temas que nos atañen directamente como mujeres en nuestras experiencias de vida individual y colectiva. Desde este lugar, el de nuestras propias experiencias y cuestionamientos es que buscamos entablar un diálogo con otras mujeres a las que no nos acercamos con certezas e hipótesis preelaboradas, sino con las dudas y problemáticas que guiaron nuestra reflexión. No será casual, entonces, que nuestras reflexiones sean para algunas de las lectoras y lectores “demasiado” eclécticas pues combinan, sin un criterio predeterminado o rígido, valoraciones de diferentes

corrientes teóricas feministas. Lo anterior responde nuevamente a nuestra experiencia como colectivo, según la cual, en un principio, quizás tuvimos la tentación de adscribimos a algunos de los feminismos, en disputa o contrapuestos, pero luego fuimos optando por buscar nuestro propio camino, con la libertad de dialogar con los múltiples debates, sin tener que asumir posiciones a favor o en contra, sino asumiendo las provocaciones de unas y otras a nuestras propias reflexiones.

Nos parece fundamental partir de esta precisión para no quedar colocadas en la postura de la intérprete experta, cuyo conocimiento es construido y validado por estructuras de poder colonial, por ello no nos interesa extraer generalizaciones, sino presentar algunas temáticas construidas en diálogo con otras compañeras, con la finalidad de seguir las trabajando y reflexionando a futuro y de manera más amplia. Nuestra propuesta pretende ser una contribución a un debate necesario sobre descolonización de la sociedad y el Estado en el que la temática de género no sea marginada.

Por otro lado, el alcance de la investigación nos obliga a advertir que los resultados de la misma se circunscriben predominantemente a las reflexiones de mujeres urbanas de la ciudad de La Paz. Entre ellas hemos dialogado de manera individual con activistas, investigadoras, mujeres de organizaciones sociales, mujeres migrantes del campo y de otras regiones del país, entre otras. Valoramos el proceso de reflexión con estas mujeres no por ser representativo de una agenda pública de género, sino por la diversidad de experiencias de vida, enfoques y miradas sobre la temática que cada una ha podido aportar. También ponderamos la articulación y consolidación de un espacio

de reflexión con los colectivos de mujeres “Cabildeo”, de la Universidad de la Cordillera y “Samka Sawuri”, que ha sido central en las reflexiones que presentamos a continuación.

El presente texto se propone plantear una reflexión sobre la descolonización del Estado, tomando como eje central de análisis la opresión por género o de origen patriarcal, dentro y hacia un proceso de democratización social y del Estado. Por lo anterior, el mismo tiene como objetivo analizar el tema de la descolonización estatal en Bolivia a partir de lecturas críticas, que objetan las estructuras, los valores y los fundamentos teóricos de un sistema social y político en el cual se cuestiona poco el vínculo que une el concepto de colonialismo con el de patriarcado.

Los ensayos que componen este texto parten de un mismo proceso de investigación, cuyo eje principal ha sido responder a una preocupación común de contribuir a la constitución de un movimiento autónomo de mujeres que trascienda la lógica de las políticas liberales de género, a la vez que cuestione las miradas etnocentristas que sustentan los núcleos de desigualdad de género.

El ensayo de Patricia Chavez, titulado *Estado, descolonialismo y patriarcado*, parte de la premisa de que el Estado Boliviano es un Estado colonial y patriarcal, y busca responder a la pregunta si es posible descolonizarlo y despatriarcalizarlo desde dentro. Para ello el ensayo se divide en dos partes, una primera relacionada con el desencuentro que existe entre descolonización y Despatriarcalización, y la necesaria constitución de un nuevo horizonte de descolonización que incluya la lucha contra la opresión de género para ampliar los márgenes de

democratización social. Una segunda parte del ensayo se cuestiona la posibilidad de descolonizar y despatriarcalizar el Estado desde dentro y a la sociedad desde el Estado.

El segundo ensayo, de Tania Quiroz, titulado *Descolonizando el sujeto mujer*, reflexiona sobre la categoría “mujer” como sujeto político conformado por identidades atravesadas por múltiples opresiones y se pregunta cómo complejizar y/o problematizar esta categoría. Para ello se plantea tres premisas: una política, que parte de nuestra preocupación por contribuir a articular un movimiento de mujeres tendiendo puentes entre los sentidos que se dan a la Descolonización y la Despatriarcalización, desde la diversidad de identidades y subjetividades de las mujeres. Otra teórica, desde problematizar y complejizar la categoría género desde la perspectiva decolonial y de crítica al feminismo hegemónico, y desde las resistencias de las mujeres indígenas. Y por último, propone un abordaje de posibles estrategias metodológicas para construir alternativas de pensamiento, que consideren otras epistemologías.

El trabajo denominado por Dunia Mokrani *Reflexiones sobre la representación y participación política de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización de la sociedad y el Estado*, parte de la posibilidad de pensar en la participación política de las mujeres más allá de la articulación liberal y su lógica de simple agregación. Para ello, en una primera parte plantea reflexiones sobre tres límites de la democracia liberal representativa para una participación política de las mujeres desde una práctica descolonizadora y despatriarcalizadora. Los tres límites planteados en el ensayo se refieren a: Mujeres e indígenas como mayorías minorizadas, la homogeneización

despolitizadora desde una ciudadanía neutra y la despolitización del género en las políticas neoliberales. En una segunda parte del ensayo se plantean los retos para una articulación descolonizadora de los movimientos de mujeres.



I. Estado, descolonización y patriarcado

Patricia Chávez

Debido a las transformaciones políticas que vivimos actualmente en Bolivia, los rasgos coloniales de su sistema social y político están siendo actualmente debatidos de manera pública, haciéndose parte central de la discusión académica, de los discursos y el lenguaje político de las organizaciones sociales, y además son punto de tratamiento especial en las políticas y los discursos gubernamentales. Por tanto, se va abordando el problema tanto teórica como prácticamente. En estos debates se discute tanto el carácter colonial del Estado boliviano y de otras estructuras de la sociedad boliviana, y el modo de su descolonización, y sobre si algunas políticas emprendidas por el gobierno son o no realmente descolonizadoras. Se ha señalado, por ejemplo, la presencia de personas provenientes de sectores campesino-indígenas y populares en general en puestos de poder públicos, más la recuperación de la soberanía del país antes vulnerada, como signos de descolonización del Estado, tanto en su composición interna, burocrática, como en sus relaciones externas con gobiernos y empresas de otros países. Pero la fijación de la atención política en los temas que involucra el problema de la *colonización-descolonización*, ha hecho perder de vista la existencia de

otro problema como es la *opresión de género*, que tiene concomitancia con aquél en la realidad y que debería figurar en igualdad de discusión y tratamiento dentro de todo programa verdaderamente emancipador.

Las reformas neoliberales en Bolivia, siguiendo el discurso liberal de la “igualdad de género”, la “igualdad de oportunidades” y la “equidad” en la redistribución del poder, incorporaron a campesino-indígenas y mujeres en algunos espacios del poder establecido, en parte también como resultado de las constantes e intensas presiones populares. Fue así que en el Parlamento hubo presencia de indígenas y campesinos. A este fenómeno se lo consideró parte de un proceso de democratización. De la misma forma las políticas neoliberales cedieron a las mujeres algunos espacios de poder en nombre de una “equidad de género” que en realidad significó más una equidad formal que no resolvía los problemas implicados en la opresión de género, puesto que de hecho sólo consistía en una inclusión en el mismo sistema de dominación. Exactamente lo mismo se puede decir en lo que concierne a la inclusión de indígenas y campesinos en el Estado.

El neoliberalismo no está interesado en absoluto en estimular luchas emancipadoras de ninguna índole, pero sí está dispuesto a domesticarlas dentro y a través de los mismos espacios de poder concedidos. Por entonces, y consiguientemente, uno de los problemas más discutidos en los sectores sociales opuestos al neoliberalismo estaba referido a cómo emplear tales espacios de poder contra el mismo poder que los permitía. Esta democratización neoliberal del Estado, que se concretaba en una subsunción instrumental de elementos extraños para hacerlos funcionales al sistema, en cuanto fue efecto de la acción de presión de los movimientos sociales, representa

una adquisición, una conquista que, sin embargo, no se plasmó en medidas o disposiciones políticas claras de emancipación de los indígenas, campesinos y mujeres. Se podría decir que esta presencia política en el Estado tuvo sobre todo un valor de carácter simbólico: un Estado con presencia de indígenas, campesinos y mujeres era la señal de que las condiciones de la lucha social estaban en una tendencia de modificación importante de la correlación de las fuerzas en pugna por el poder. Pero, al margen de la representación simbólica, el Estado ciertamente ni se descolonizó ni se propuso combatir la opresión de género. Aun hoy, el problema de la colonización secular cohabita con el problema secular de la patriarcalización u opresión de género. El intento de descolonizar el Estado desde el Estado para descolonizar con él a la sociedad entera es una monumental tarea que debería ser acompañada por un efectivo proceso de despatriarcalización. Para un Estado patriarcal simplemente no existe la opresión de género como verdadero problema, o en todo caso le reconoce una existencia subsidiaria, es decir, prescindible, indefinidamente postergable. El problema de la opresión de género, que de hecho constituye un tema tan igual de substancial y polémico que el colonial, está ausente en los debates generales. ¿Quiénes en realidad problematizan y discuten sobre las relaciones patriarcales que cobran múltiples formas de relaciones de opresión de género? Algunas instituciones públicas y privadas, y algunas agrupaciones y colectivos civiles específicos moviéndose en un marco de indiferencia generalizada. La sociedad no asume las relaciones de género como relaciones de opresión y, por supuesto, no las problematiza. En general, la situación de la mujer no es vista ni entendida por varones ni mujeres en términos de opresión.

Actualmente, la ocupación del Estado es una preocupación y un objetivo central para varias organizaciones y sectores sociales, que pretenden impulsar a través de él medidas de transformación y reforma económica y política, y nos preguntamos ¿en qué medida este interés puede beneficiar o involucrar la reflexión y la acción efectivas en torno a la dominación masculina? Todavía descolonización y despatriarcalización son pensados de manera separada, y su vinculación recién comienza a configurarse dentro las discusiones acerca de los rumbos y significados de la descolonización en términos generales y la descolonización del Estado en términos específicos. ¿Puede descolonizarse y despatriarcalizarse el Estado? ¿Puede descolonizarse y despatriarcalizarse desde el Estado?, son las interrogantes realizadas en esta investigación, cuyos resultados me interesa presentar en dos momentos: el primero tiene que ver con consideraciones a cerca de la relación entre descolonización y despatriarcalización y sobre todo con el desencuentro existente entre ambos; el segundo problematiza el origen y el sentido de la pregunta central de esta investigación, ¿por qué pensar la descolonización del Estado o la descolonización de las relaciones sociales a partir de él?, y termina tratando el tema del desplazamiento de la reflexión, centrada en el polo estatal, hacia el polo de la sociedad civil, y se pregunta ¿quién es el sujeto de la emancipación?

1. Descolonización y despatriarcalización: un desencuentro

Parecería innecesario comenzar esta exposición insistiendo en la existencia de la opresión de género como un problema. Pero ni los derechos formales existentes en la actualidad, ni la presencia —minoritaria y muchas veces funcional y

subordinada— de mujeres en algunas estructuras de poder, ni los discursos y las declaraciones condescendientes de las fuerzas políticas bolivianas al respecto, son suficientes para hacer de contrapeso a las evidentes situaciones de sujeción, explotación y violencia física y simbólica vividas por la mayoría de ellas. Aunque las problemáticas que tuvieron más posibilidades de ser tratadas públicamente han sido las relacionadas con la violencia doméstica y con la minoritaria participación y representación política, las relaciones de dominio patriarcal, que atraviesan y constituyen las relaciones sociales en general, no son puestas en tela de juicio ni en términos teóricos, ni políticos, ni prácticos. El Estado continúa siendo un *Estado colonial y patriarcal*. Opresión colonial y opresión de género coexisten. Por tanto, existe un problema y de lo que se trata es crear espacios reflexivos para imaginar estrategias de modificación de esta situación.

La idea de colonialismo ha sido inicialmente trabajada y relacionada con la denuncia de la sujeción de las colonias del continente americano respecto de la corona española. Otros significados que históricamente ha ido teniendo son los que tienen que ver con las relaciones de desigualdad y dominio de unos estados y empresas respecto a otros estados. Y otro sentido que ha cobrado, y ahora se muestra en un punto alto de desarrollo, es el del llamado “colonialismo interno”, es decir, del predominio de una cultura sobre otra, de la supremacía de una racionalidad, una institucionalidad y en general de un sistema social sobre otras racionalidades y sistemas de reproducción de la vida social. Esta última veta está siendo desarrollada de manera más específica por las llamadas corrientes de pensamiento poscolonial. Sin embargo, el vínculo entre colonización y patriarcado es algo que aún no

existe en el sentido común de los discursos referidos a la descolonización. Si bien se ha realizado algunos estudios al respecto (Rivera, 1996) que nos inducen a pensar en esta relación, de hecho es un tema que recién está comenzando a pensarse en términos públicos, a ver si puede imponerse e incorporarse, con la misma fuerza de los otros significados, como otro sentido de lo colonial. Veamos todo esto con más detalle.

Aunque existen antecedentes sobre el tratamiento de la situación colonial de nuestro país después del periodo de las revoluciones independentistas del siglo XIX –entre las que puede mencionarse, por ejemplo, el discurso antioligárquico y propopular del belcismo (Schelchkov, 2007), o las ideas de Tristán Marof (1966)–, podemos decir que históricamente, la idea de colonialismo fue trabajada de manera más orgánica por el nacionalismo revolucionario, dominante durante el periodo de la Revolución Nacional de 1952. Céspedes, Montenegro y Zavaleta –en su periodo de militancia nacionalista–, entre otros intelectuales, pensaron lo colonial básicamente en torno a la polaridad nación/antinación (Tapia, 2002). Según esto, entre las fuerzas externas e internas que impedían la constitución de la nación boliviana, se encontraba “la continuación de estructuras colonialistas a través de la república. En este sentido, lo que desde dentro apoya la continuidad colonial, es concebido como parte de la otredad dominadora” (ibid: 45). El llamado Superestado minero, o “rosca”, era la expresión concentrada de esta otredad y de la sintonía existente entre el poder estatal y los sectores dominantes de ese entonces.

Luego, con el surgimiento de una corriente de intelectuales indígenas, específicamente las tendencias de pensadores indianistas e indigenistas germinadas desde la década de

los 60 y 70 del siglo XX, las ideas sobre colonialismo fueron perfilándose y tomando el rumbo que conocemos actualmente. Su principal pensador, Fausto Reinaga, propuso la hipótesis de la existencia de “dos Bolivias”, “Bolivia europea y Bolivia india” (Reinaga, 1971: 45), donde el Estado estaría constituido por esta última: “El Estado es de la Bolivia mestiza”, “El Estado boliviano suplanta a voluntad de la Nación india” (Ibíd.), fundando así el eje ideológico y conceptual central que vertebraría el discurso sobre lo colonial durante estos últimos años. También Zavaleta, con su original desarrollo del marxismo, postula las nociones de “paradoja señorial” (1985: 15) y “forma gamonal del estado” (Ibíd.: 26), para describir con ellas el horizonte ideológico y fáctico de los sectores oligárquicos dominantes, que se creían casta antes que clase, y que desde ese posicionamiento epistemológico interpretaban al país y su rol dentro de él: “En su flanco gamonal, que es del estado, produce la noción patrimonial del poder en su doble concepto, por un lado como la idea privada del poder (la rosca) y en segundo lugar como la prolongación del sentimiento señorial o feudal de la tierra, el dominio final del suelo como atribución ligada a una estirpe” (Ibíd.: 30). Varias corrientes de intelectuales nacionales han desarrollado y desarrollan en la actualidad diversas reflexiones en torno a este tema, mostrando con ello que las consideraciones sobre la condición colonial no son nuevas para el pensamiento social boliviano.

Por otro lado, en términos de bibliografía internacional, la literatura que relaciona Estado y colonialidad es extensa, va desde las iniciales y fundadoras propuestas de Pablo González Casanova, hasta las recientes producciones académicas de las corrientes de intelectuales “postcoloniales”, “decoloniales”, etc. En esta gama

podemos ver reflejado un amplio debate sobre el significado de lo colonial. Para Arturo Escobar la colonialidad del poder consiste en un “modelo hegemónico global de poder instaurado desde la Conquista, que articula raza y labor, espacio y gente, de acuerdo a las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos” (Escóbar, 2007: 24), noción que llevada hacia los ámbitos de producción de conocimiento se traduce en la imposición de una forma de conocimiento sobre otra forma de conocimiento. “Eurocentrismo como el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica local europea, la cual ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo XVII, de ahí la posibilidad de pensamiento y epistemologías no-eurocéntricos” (Ibid: 25).

En este sentido, uno de los casos más llamativos desde el punto de vista de los pensadores decoloniales, es la invisibilización del tema del colonialismo en la explicación del origen de la modernidad capitalista. Según ellos, el mismo pensamiento marxista habría considerado al colonialismo como “un efecto colateral de la expansión europea por el mundo” (Castro Gómez, 2005: 17), un fenómeno pasajero que iría perdiendo su utilidad estructural e histórica en la medida que las relaciones sociales nacidas y desarrolladas dentro del sistema capitalista se vayan expandiendo y vayan eliminando las trabas que otros modos de producción no “modernos”, les significan. Se trata pues, de ver el colonialismo como algo que no es inherente o fundante del capital.

De ahí que según esta corriente de pensamiento, se hayan hecho grandes esfuerzos desde la academia para mostrar que en realidad el colonialismo y la colonialidad, nacieron con la modernidad y constituyen al capital. Se habrían

identificado dos modernidades: una nacida en los siglos XVI y XVII, y regentada en su significado por los poderes del momento, el imperio español y la Iglesia; la otra modernidad habría aparecido a fines del siglo XVII, y es la que los pensadores e historiadores europeos consideran como la modernidad verdadera:

(...) dos modernidades: la primera se habría consolidado durante los siglos XVI y XVII y correspondió al ethos cristiano humanista y renacentista que floreció en Italia. Esta modernidad fue administrada globalmente por la primera potencia hegemónica del sistema mundo (España), y no sólo generó una primera teoría crítica de la modernidad, sino, también una primera forma de subjetividad moderno-colonial (Ibid: 49) (Castro Gómez, 2005:49).

La segunda modernidad:

(...) comenzó a finales del siglo XVII con el colapso geopolítico de España y el surgi-miento de nuevas potencias hegemónicas (Holanda, Inglaterra, Francia). La administración de la centralidad del sistema-mundo se realizó ahora desde otros lugares y respondió a los imperativos de eficacia, biopolítica y racionalización descritos admirablemente por Max Weber y Michel Foucault. La subjetividad que allí se formó correspondió al surgimiento de la burguesía y la formación de un modo de producción capitalista (Castro Gómez, 2005:49).

El Estado en América Latina, como otras instituciones surgidas en las luchas anticoloniales por la fundación de

repúblicas, habría nacido con las estructuras materiales y simbólicas construidas durante toda la época colonial. Ya retornando al ámbito nacional, de ello se desprende que en la actualidad el colonialismo sigue reproduciéndose dentro y por medio de las instituciones republicanas, entre ellas el Estado, que concretizaría lo colonial al mantener y mantenerse sobre la base del dominio de una cultura sobre otra.

El primero es el clivaje histórico largo, el legado de la Colonia en la formación de la sociedad y del Estado bolivianos. La expresión 'colonialismo interno' denota la continuación de la experiencia colonial por otros medios. En particular, describe la dominación de una cultura sobre otra que, en palabras de Pablo González Casanova (1969) deriva de la explotación 'de una civilización sobre otra' en el continente americano. Corresponde a este clivaje desmontar los restos del colonialismo interno y descolonizar las relaciones de poder político y económico actuales. La descolonización procura confrontar la institucionalización de la desigualdad entre grupos culturales distintos" (Informe Nacional sobre Desarrollo humano, 2007: 106).

Eso es precisamente lo que hicieron las entidades coloniales: institucionalizar relaciones de desigualdad atravesadas por una estructura de jerarquizaciones sociales rígidas, muestra de eso es la existencia de la llamada "República de indios" y la llamada "República de españoles":

Bajo este código, la sociedad boliviana nunca se constituyó como una 'sociedad de iguales', sino en una sociedad desigual y crónicamente estratificada.

La experiencia de las 'dos repúblicas', del 'gobierno indirecto' y de los pactos entre ayllus y Estado en los siglos XVII y XVIII marca una trayectoria larga y difícil de construcción de una 'nación' de iguales en la diferencia (Ibid).

Como un apunte adicional, hay que señalar que en Bolivia el concepto de colonialismo tiene más uso que el de colonialidad, y posee un sentido más politizador, ya que es fruto, como observamos anteriormente, de nuestra historia de disputas ideológicas y confrontaciones sociales. Incluso muchas veces, se usa colonialismo en el sentido de colonialidad, es decir, para señalar la continuidad de la estructura colonial en la organización de la institucionalidad republicana.

Bien, la relación entre Estado y colonialismo ha tenido más desarrollo y atención que la referida a la relación del Estado colonial y el problema de opresión de género. Aunque en la realidad el Estado está directamente inmiscuido en la situación de subordinación de las mujeres, la historia de las ideas y las reflexiones al respecto muestra más bien que éstas siguieron un rumbo tendencialmente separado del asunto del poder estatal y que sólo en momentos de emergencia social, como en las revoluciones o coyunturas de conflicto, sus caminos se encontraron.

Existen reseñas y compendios (Paredes, 1965) biográficos de mujeres sobresalientes, destacadas, en su época —escritoras, dirigentas sociales, representantes políticas, activistas, artistas, intelectuales, etc.—, e investigaciones acerca de la acción colectiva y organizada de grupos de mujeres, o de problemáticas afines a ellas (Wadsworth, 1989; Dibbits, 1989; Rivera, 1996). Sin embargo, la

articulación entre Estado y mujeres se ha trabajado de manera más directa y explícita en estudios de evaluación referidos a las políticas públicas y al desarrollo de la ciudadanía a través de la creación de leyes inclusivas. De esa forma, según la revisión que Pilar Uriona (2008) elabora acerca del tratamiento constitucional de esta problemática, las constituciones de los años 1826, 1831, 1834, 1839, 1843, 1851 y 1961 (Ibid.: 1, 4), muestran la progresiva incorporación de los derechos de las mujeres, especialmente desde el año 1938, al orden legal vigente, pero lo hacen ratificando la inferioridad de las mismas o partiendo de la *naturalización de la diferencia sexual* (Ibid.: 2). Para la investigadora, aún la gran apertura en términos constitucionales ocasionada por la Revolución Nacional de 1952, y la posterior organización de las mujeres en sindicatos —o dentro de los partidos políticos—, y su papel en la resistencia a las dictaduras militares, si bien las incorpora al quehacer político, lo hace en términos de auxiliares y colaboradoras de los horizontes de lucha generales del momento: “Así, las mujeres se organizaron y movilizaron asumiendo las reivindicaciones de los sindicatos mineros, bajo la premisa de que sus tareas estaban orientadas a colaborar a sus maridos” (Ibid.: 5). Luego, después del paso de los regímenes autoritarios a los democráticos en el año 1982, y la posterior reforma económica y política implementada durante los gobiernos neoliberales, por medio de la cual los partidos políticos fueron certificados legalmente como los únicos intermediarios legítimos entre el Estado y la voluntad popular, surgieron varias demandas de ampliación de la democratización en términos de género. Se aprobaron leyes que dictaminan la igualdad de la mujer, se crearon instancias destinadas a tratar la problemática de manera permanente, y se logró sobre todo la aprobación de

la Ley de Cuotas (Ibid.:8-9), por medio de la cual los partidos políticos estaban obligados a incluir un número determinado de mujeres (30%) en sus candidaturas electorales.

Estos datos históricos son importantes porque ayudan a establecer los alcances de la acción de las mujeres sobre el Estado, y también sus límites. Aunque testifican la ampliación de los procesos de ciudadanización y profundización de la democracia, también es evidente que los logros en términos de igualdad, sobre todo legal, no modificaron sustancialmente la médula de la opresión de género, que es la desigualdad real que las mujeres enfrentan en la sociedad. Desigualdad expresada bajo dos formas: en primer termino, bajo la forma de carencia de condiciones materiales de acceso a los instrumentos y mecanismos de participación política –como el tiempo libre, los conocimientos escolares y académicos, las redes de poder, etc.–, y de ejercicio de sus derechos formales. En segundo término, bajo la forma de subordinación a una racionalidad política –cultural y económica–, en la que probablemente se puedan conquistar puestos jerárquicos, pero siempre bajo el formato predominante de la competencia y el mando masculino. Haciendo un símil con el caso indígena, puede decirse que es posible que integrantes de este sector ocupen espacios de poder, que es una forma de democratización de la política, pero de un poder basado en el presupuesto del monopolio de lo público y del privilegio del acceso al mismo. Los tiempos, los espacios, los procedimientos y las lógicas no serán las comunitarias, sino las liberal coloniales. De igual forma, las mujeres dentro de los puestos de poder, tenderán a ejercer sus labores circunscribiéndose a los supuestos de un núcleo de dominio que tiene como uno de sus

fundamentos el dominio patriarcal. Aún sin desempeñar una posición jerárquica, el eje patriarcal predominante puede influir en sus acciones políticas, como lo muestran los ejemplos históricos de mujeres que juegan el papel de masa votante o de fuerza de apoyo y de moralización de la política (Uriona, 2008: 2).

Una de las posturas críticas dentro de las corrientes feministas nacionales, es la de Julieta Paredes (2008), que cuestiona al “feminismo occidental” (Ibíd.: 20), afirmando que cobijado en la hegemonía neoliberal, el mismo habría vaciado de su contenido subversivo a la noción de género, y, al trabajarla bajo la idea de “equidad de género”, la habría transfigurado hasta convertirla en una palabra inocua e inofensiva. El concepto de equidad de género, para la autora, presupone la posibilidad de conciliación y resolución de una contradicción tan evidente y profunda, como la clasista. Es decir, que el “feminismo occidental” reconocería la existencia de diferencias y desigualdades entre las condiciones de hombres y mujeres, pero las consideraría solucionables. Siguiendo con su comparación, Paredes afirma que así como la equidad de clases no es posible, tampoco lo es la equidad entre géneros (Ibíd.:21), porque se trata no de una descripción de roles, sino de la denuncia de una situación de opresión (Ibíd.: 20).

La clase, como concepto revolucionario, denuncia una explotación y propone en este caso, la superación de la clase como relación histórica injusta y la inauguración de una etapa de la humanidad donde no haya explotados ni explotadores, o sea que se terminen las clases sociales. Lo mismo sucede con el género, nunca va a haber equidad de género entendida como igualdad porque el género masculino se construye a costa del género femenino,

por lo que la lucha consiste en la superación del género como injusta realidad histórica. (Ibíd.: 21)

Otra de las perspectivas críticas es la de María Lugones, que afirma que parte del horizonte colonial lo constituye la supremacía de un feminismo hegemónico o blanco, que ha impuesto ciertos temas y su correspondiente tratamiento al resto de corrientes feministas, pues contaba con los recursos materiales y las promociones necesarias para llegar a gran parte de los países “en desarrollo”, fomentando ciertas agendas e invisibilizando otros debates que las mujeres de color en Estados Unidos, sobre todo, consideraban de igual importancia y que no eran ni siquiera considerados como problemas por parte de las feministas blancas, como el asunto de la raza. Para Lugones la raza atraviesa la constitución del capitalismo, pues hay, según ella “trabajos de blancos y trabajos de negros” (Diálogo, Lugones, 2008), pero el feminismo hegemónico no se arriesgaría a discutir este problema porque ello implicaría someter a crítica y poner en entredicho su propio poder y los privilegios con que cuenta dentro del escenario feminista mundial. Desde su punto de vista el colonialismo trajo aparejada en primer lugar la comprensión biológica del sexo y el predominio de uno sobre otro, características, que según hipótesis sostenida por la autora, no existía en las culturas indígenas sudamericanas y mesoamericanas (Ibid). Estas consideraciones se extienden a las nociones de “mujer” y “género” cuyo uso sería parte del mismo despliegue de la colonialidad, pero esta vez en el ámbito del conocimiento. Ambos conceptos habrían sido impuestos bajo el supuesto de su universalidad y aplicabilidad a todas las culturas y condiciones.

Lugones afirma además que otro de los óbices para los procesos de descolonización, son las fidelidades que la colonia ha creado en los hombres, incluso en aquellos que teorizan al respecto, pues no han incluido dentro de su agenda, sino de manera muy primicial, el tema de género, al respecto también Escobar afirma: “Es claro que hasta ahora el tratamiento del género por el grupo de MC (Modernidad/Colonialidad) ha sido inadecuado en el mejor de los casos (...). Vuola encuentra esperanza en el movimiento de Dussel de defender el objeto de la liberación como el ‘Otro’ –movimiento hacia el pobre, yendo más allá de la clase–, pero ella considera menos estimulante la incapacidad de los teólogos de identificar las posiciones de raza y género en sus teorizaciones y para responder a los desafíos que emergen cuando los objetos devienen en sujetos por sí mismos” (Escobar, ob. cit.: 37-38). De esa forma la relación entre colonia y dominio masculino aún está siendo trabajada.

Sin embargo, para otros colectivos de mujeres (Diálogo, 2008), es comprensible pero discutible la distancia que por sus necesidades y su historia local, las feministas de color norteamericanas han establecido con el feminismo “blanco”, debido a que las condiciones y las características del feminismo y en general de la presencia de las mujeres en la historia boliviana, no permite aducir que las mujeres blancas tengan solucionados sus problemas y sea exclusividad de las indígenas y las de color el tema del dominio masculino. Además del color que diferenciaría un feminismo de otro, tendríamos que complejizar el problema introduciendo variables de clase, pues no todas las mujeres indígenas, sobre todo en nuestro contexto actual, están fuera de los circuitos del poder sin moverse dentro de su dinámica, ni todas las mujeres

blancas comparten las condiciones ni las aspiraciones del horizonte colonial.

Las consecuencias prácticas de identificar un feminismo u otro con razas, en el caso boliviano, tendría consecuencias despolitizadoras y desorganizadoras, pues de inicio dejaría en brazos de lo hegemónico a miles de mujeres que, sin serlo, se consideran “blancas” o en proceso de blanqueamiento.

Elizabeth Salguero, por otra lado, cuestiona lo que según ella sería una postura mitificadora de las culturas indígenas, para ella las mismas no estaban libres de relaciones patriarcales y no se las puede idealizar, incluso ahora. “Los movimientos indígenas no son esencialmente buenos, hay cosas que hay que criticar desde el feminismo. Cómo superar colonialismo desde sindicalismo machista, el patriarcado, asentados en usos y costumbres también machistas y colonizadores” (Diálogo, 2008).

En ese mismo sentido Julieta Paredes habla del “entronque patriarcal” (Entrevista, 2008), haciendo referencia a la funcionalidad del patriarcalismo indígena respecto del patriarcalismo de los hombres blancos y mestizos.

Según Carmen Medeiros (Entrevista, 2008) es muy difícil, debido a la carencia de documentos o información que provengan directamente de los pueblos indígenas, y debido a la mediación de las crónicas, padrones y revisitas elaborados por los funcionarios españoles, establecer cuáles eran las relaciones originarias entre hombres y mujeres, y si existían formas de jerarquización en las mismas. Si bien cierta visión feminista ha impuesto agendas exógenas sobre la realidad abigarrada de nuestro

país, y ha tratado de introducir “por la fuerza” los temas de género en las comunidades indígenas por ejemplo, sin siquiera preguntarse si para éstas ese era un problema, tampoco puede deducirse de ello que no existen núcleos de desigualdad entre hombres y mujeres en el mundo indígena. Hay que establecer los límites que las prácticas de reciprocidad, rotación, etc., tienen dentro de las mismas sociedades indígenas y en su relación con el mundo capitalista-liberal, de lo contrario estaríamos cayendo en otra forma de etnocentrismo.

El llamado feminismo hegemónico, usualmente ligado a las agendas públicas y a la institucionalidad de los gobiernos neoliberales, así como ha fijado su atención sobre ciertas problemáticas, ha acallado otras. ¿Cuáles son estas voces y problemáticas silenciadas? Según los diálogos con mujeres y colectivos (Diálogos, 2008), uno de los temas que no se tomaron en cuenta fue el de la diversidad y diferencia de condiciones en las que estaban inscritas muchas de ellas, sobre todo las mujeres indígenas y las afrobolivianas, que por mucho tiempo fueron incluidas en la categoría general de mujer, sin prestarse atención a la desigualdad y diferencia de su situación.

Tampoco se tomaban en cuenta aquellas demandas que reclamaban ir más allá de las inclusiones aparentes, o de las representaciones construidas sobre la base de la hegemonía de ciertos grupos de mujeres privilegiadas y en base a mecanismos excluyentes, como los partidarios, e incluso los sindicales. No ha sido posible elaborar críticas que incidan en la forma estatal de tratar el tema de opresión de género, ni las limitaciones que el mismo tenía para entablar un diálogo con las mujeres indígenas, las mujeres trabajadoras, las mujeres que sufrían violencia dentro de sus organizaciones o las instituciones gubernamentales en

las que trabajaban, etc. (Diálogos, 2008). De esa manera se tendió a establecer una frontera entre las mujeres “expertas” y las profanas, entre las liberadas llamadas a liberar a sus compañeras, y las dominadas, llamadas a ser representadas por esta élite de expertas en políticas públicas.

“no se plantea nunca que se puede aprender algo de las culturas indígenas”

(...) desde ese punto de vista etnocentrista, occidental, existe la visión de que lo que se necesita más trabajar y cambiar son las relaciones de género en los pueblos indígenas, en la gente más pobre que tiene las ideas más atrasadas, y si bien hay un movimiento feminista a nivel mundial que pues ha impulsado la cuestión de los derechos de las mujeres, más que todo desde la realidad occidental, se pasa por alto muchas veces de que aquí, recuperando ciertos valores, el camino es mucho más rápido, o podría ser mucho más rápido y que todavía tiene raíces, aunque tergiversadas, distorsionadas, donde tal vez la equidad de género ha sido y sigue siendo tal vez en muchos eventos, la vida, más o menos una realidad, entonces hay como una idea generalizada de lo que es atraso, de lo que es subdesarrollo y todo esto y ese esquema se aplica a todo.

(...) en la cultura quechua la complementariedad, la reciprocidad existen aún en muchos hechos de la vida, entonces

hay que ver como rescatar eso si es que se está perdiendo, y por otro lado, lo que es la cultura hegemónica occidental, pues no se plantea nunca que puede aprender algo de las culturas indígenas.

(Entrevista a Ineke Dibbits, 2008)

Finalmente, aunque hubiese sido ideal que la crítica de la colonización se asociara con la crítica de las prácticas patriarcales, en la realidad ambas reflexiones han seguido generalmente caminos separados, los procesos de descolonización no implican necesariamente el cuestionamiento de los mecanismos de reproducción del dominio de un género sobre otro, y viceversa. Es más, pueden ampliarse los momentos y espacios descolonizadores, mientras que los del patriarcado permanecen intocados.

Descolonización no implica despatriarcalización

Colonización implica dominio de una sociedad sobre otra o de un Estado sobre otro, entonces la descolonización implicaría desarmar ese tipo de relación, pero eso no necesariamente resuelve el problema de la desigualdad entre hombres y mujeres, y puede quedar más o menos igual en las dos sociedades ¿no? Es decir, tanto en la que era dominante como en las dominadas. Entonces, depende qué más se hace, porque descolonización a secas implica eso, tratar de superar la desigualdad, la jerarquía social

*instaurada desde la colonización.
Descolonización de por sí no necesariamente
implica superar los diferentes modos de
nombrar la desigualdad entre hombres y
mujeres, patriarcalismo en particular.
Por lo que cuentan en los debates de la
Asamblea Constituyente se podría avanzar en
descolonización sin atacar al otro.
(Entrevista a Luís Tapia, 2008)*

***“puedes descolonizar la sociedad y seguir
siendo profundamente patriarcal”***

*No sólo es la descolonización también es la
despatriarcalización, que es lo más profundo
para nosotras, porque tu puedes descolonizar
la sociedad y seguir siendo profundamente
patriarcal.*

(Entrevista a Julieta Paredes, 2008)

Por eso es importante, recuperar no sólo como criterio académico, sino como argumento político el planteamiento de María Lugones acerca de la inseparabilidad de las diferentes colonialidades, de esa forma puede comenzarse a contrarrestar la tendencia predominante a desconectar y a jerarquizar el tratamiento de la dominación masculina respecto a otros temas igualmente vinculados a la lucha contra la colonialidad. Así por ejemplo, el patriarcado además de haber sido visto como un problema desligado de las cuestiones de orden general, ha sido incluido en muchos casos como un aditamento, como un asunto añadido a los debates dominantes. Un asunto de casi exclusivo interés de las mujeres.

“Todas las colonialidades son inseparables”

Todas las colonialidades son inseparables, es decir, que si empezamos a pensar en la colonialidad del género y también la vamos a ver como inseparable de la colonialidad del poder, del ser, de la naturaleza. Entonces no se trata solamente de la problemática doméstica, por ejemplo, de reducir el género a la reproducción.

(María Lugones, Jornadas de reflexión, 2008)

Un hecho verificable en la realidad, la coexistencia de patriarcado y colonialismo, no se replica sin embargo en las reflexiones y propuestas a cerca de la descolonización, que es una noción que sigue siendo usada para remitirnos centralmente a la idea de cómo desmontar los mecanismos de dominación de una cultura sobre otra, más que de un género sobre otro. Y como se anunciaba líneas arriba, unir ambas acciones, despatriarcalizar para descolonizar, implica no sólo un acto de carácter teórico, sino uno de índole organizativa y de movilización política. Como antes los movimientos obreros y ahora los indígenas, las mujeres que sufren el colonialismo y el patriarcado enfrentan el gran problema de construir una fuerza propia, con las complejidades que todo eso implica (el problema planteado por las diferencias de clase y raza por ejemplo), para tener la posibilidad real de dar un contenido más democratizador a las luchas actuales.

2. ¿Es posible descolonizar el /y desde el Estado?

En general, la evaluación unánime que existe respecto al Estado es que está atravesado y constituido por prácticas

patriarcales. Las diferencias de criterio surgen cuando se trata de establecer si esta situación es transformable o no, si la opresión de género es inherente, constitutiva, de la estructura y existencia estatales, o si es algo coyuntural. En la medida en que la evaluación oscile entre esta polaridad se hallan una serie de posiciones variadas entre las personas que participaron de las entrevistas, los diálogos emprendidos y los textos revisados durante el trabajo de investigación.

En el fondo, las diferencias de percepción dependen de las concepciones que se tienen respecto al Estado y de los horizontes políticos supuestos en las mismas.

En primer lugar hallamos una visión del Estado como proceso (Entrevista a Pamela Calla, 2008), es decir como un espacio en el que los mecanismos y procedimientos cotidianos van constituyendo nudos de poder coloniales no sólo adentro de sí mismo sino fuera de él, en la sociedad. “El Estado no es un aparato ahí arriba, pasa por ti mismo, y por lo tanto la agenda de género o la agenda despatriarcalizadora y descolonizadora, tendría que pasar por repensar esos procedimientos y esos mecanismos ¿no es cierto?”. Ideas similares son expuestas por Katia Uriona y Cecilia Salazar, según las cuales el Estado no es una entidad ajena a la constitución de las prácticas sociales, ni externo a las mismas, al contrario, es una institución que organiza la sociedad.

El Estado no es una acción externa

Hay que entender al Estado como una forma también de organización de la sociedad en la que... porque sino cómo, o sea, yo realmente no tengo el pensamiento de mirar al Estado como una acción externa, o sea, sino como

algo constitutivo a las propias sociedades, nuestras relaciones, nuestras organizaciones, todo.

(Entrevista a Katia Uriona, 2008)

Una de las implicaciones de estas consideraciones es que el Estado influye sobre la estructura de la sociedad y sus prácticas, también puede ser importante y hasta determinante para su transformación. Ocupar espacios gubernamentales o influir en ellos y sus políticas públicas para inducir un cambio en el comportamiento y en las condiciones reales de existencia de las mujeres, es, desde este punto de vista, una posibilidad cuyos frutos ya se han tenido oportunidad de ver a través de la revisión de los logros conseguidos en términos de ciudadanía y conquista de derechos.

“Vamos a pelear desde adentro”

Si no transformamos el Estado no se va a transformar nada, porque el Estado supone no sólo las acciones del gobierno o los gobiernos departamentales, supone además la sociedad en su conjunto, sus instancias de representación y eso quiere decir vamos a pelear desde adentro de estas, esta es una diferencia que también hay, digamos, ¿no? ¿Qué significa pelear desde adentro?, significa que los derechos nunca van a ser..., van a seguir siendo formales y nunca van a ser reales, si no modificamos la acción, digamos, de las políticas públicas en relación a las mujeres.

Pero las mujeres no estamos depositando sólo y únicamente una mirada al Estado, sino que estamos haciendo acciones también respecto a nuestras propias organizaciones y nuestros propios espacios de participación, porque hay que transformar lo familiar, lo personal, lo organizativo como bases para que también, vía accesibilidad al Estado, o lo que el Estado tiene que hacer en términos de políticas, también responda a lo que es, cómo transformamos esta situación de desventaja, de desequilibrio en la que nos encontramos las mujeres. Esto está fundado en unas relaciones de poder que el Estado reproduce en sus instituciones, es así, pero eso también hay que pelear para que se transforme, y creemos que puede lograrse a través de la presencia de las mujeres, desde mujeres que tengan una noción de reivindicación de las mujeres.

(Entrevista a Katia Uriona, 2008)

“un espacio en pugna”

Si tú lo ves al Estado solamente como reproductor de esta relación y no lo ves como una posibilidad de que al cambiar esta relación también cambie el Estado ¿no?, le estás quitando toda posibilidad de transformación a la sociedad, es decir, como si el Estado fuera inherente a una cultura y no a otra, cuando en realidad el Estado qué es, es un espacio en pugna, eso te diría Gramsci. Porque si lees de otra manera, entonces dices bueno, nunca va a cambiar,

nunca, nunca. Pero si lo lees como Gramsci, ves las posibilidades de cambio, este espacio en disputa como posibilidad de cambio.
(Entrevista a Cecilia Salazar, 2008)

La caracterización del Estado no sólo como instrumento de reproducción automática de los intereses y la dominación de una clase social, sino como concentrador también de las luchas y las demandas populares, está trabajada de modo más preciso por Poulantzas, que con su propuesta del “Estado como condensación de una relación de fuerzas” (1986:147), aduce que la construcción de una teoría del Estado capitalista requiere que se renuncie a un teoricismo formalista (Ibíd.: 148), es decir, a una comprensión que se reduzca a las condicionantes económicas y evite incluir la noción de lucha de clases y la dominación política como variables de su constitución. Lo importante de estas consideraciones es que se admite que la armazón del Estado está compuesta por las luchas políticas, que no tiene una “esencia” determinada, y que se constituye históricamente.

El Estado debe considerarse “como una relación, más exactamente como la condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase” (Ibíd.: 154). Esta idea de percibir la institucionalidad estatal no desde un punto de vista instrumental sino relacional, puede extenderse también a las consideraciones sobre subordinación de género. Así como el Estado contiene y ha sido conformado por las luchas indígenas y obreras, también es y puede ser conformado por las luchas y reivindicaciones de las mujeres. Por eso, no sería errado considerar al Estado como un lugar donde los sectores subordinados pueden dirigir parte de sus esfuerzos y polémicas.

“conquistas que se le arrancan al Estado”

Hemos logrado conquistas, porque si nosotras nos ponemos a mirar; si no hubiéramos luchado en ese escenario, si nos ponemos a mirar; y voy a ser muy ejemplificadora en esto, la vida de nuestras abuelas, si el Estado no hubiera avanzado en el acceso de la mujeres en el 52, del acceso de las mujeres a la educación, ahorita no tenderíamos ninguna mujer en el campo profesional. Esas son conquistas que se le arrancan al Estado desde la lucha de los movimientos.

El Estado no concede nada. El Estado, sus instituciones, se transforman desde lo que somos capaces de arrancarles, y así también es la construcción de los derechos. Nosotras creemos que hay que hacerlo desde dentro, no podemos quedarnos afuera.

No es que miramos al Estado como el espejo a transformar. El Estado es quien debe garantizar los derechos, quien debe transformar las instituciones, quien debe velar por las garantías. Ahí le estamos arrancando cada conquista como este ejemplo del derecho al voto, el derecho a la educación, el derecho a la salud, no es posible que el Estado no garantice esto. Esa lucha la vamos a dar adentro, lo que no quiere decir que no seamos capaces, y que no lo hagamos, de construir esta articulación civil de sociedad, pero lo hacemos para ir transformado lo puesto ¿no?, uno no

transforma el Estado solamente.

(Entrevista a Katia Uriona, 2008)

Sin necesariamente confrontarse con la anterior posición, sino más bien complejizándola para sentar las bases de una reflexión más histórica, hallamos el análisis de Luis Tapia, según el cual la forma de poder estatal ha atravesado por fases de vaciamiento de su núcleo de poder. Ya sea por vía de la ocupación de sectores excluidos o a través de la transformación de su estructura y sus mecanismos, el Estado habría atravesado por momentos de democratización.

Desde la fiscalización de los representantes de la burguesía hacia los nobles y el rey, durante los estados absolutistas, hasta la incorporación de demandas obreras, indígenas y de mujeres en los estados modernos, todo habla de las fases de modernización y ampliación democrática que los mismos experimentaron en el transcurso de su desarrollo. Sin embargo, estas ampliaciones y vaciamientos del núcleo dominante se habrían dado en términos liberales y parciales, de manera que no ponían en riesgo la configuración central del Estado, más bien terminaban reforzando su hegemonía. En esto consiste la “astucia” del desplazamiento liberal respecto a su núcleo de poder. Un ejemplo clarificador, sería el mencionado por Katia Uriona (2008), cuando relata cómo la ampliación de los derechos políticos posibilitados por la apertura revolucionaria de 1952, habría hecho posible el voto femenino, pero no se habrían afectado las condiciones objetivas que las predisponían a apoyar proyectos que poco tenían que ver con sus propias reivindicaciones, más bien estaban en calidad de votantes que reforzaban proyectos generales

que las seguían discriminando. Pueden existir, pues, democratizaciones, que en rigor, no democratizan los ejes más sólidos de desigualdad dentro de una sociedad.

(...) la astucia de esta modalidad de vaciamiento liberal del lugar del poder ha permitido ir ampliando las áreas de igualdad, es decir, la universalización de los derechos políticos para competir en la circulación por ese espacio del poder, pero manteniendo los monopolios en torno a la propiedad. Uno de los rasgos de esta idea universal de los derechos de la propiedad para el individuo es que se realiza a través de una apropiación particular de la misma, en particular, de la tierra. Es decir, lo universal existe a través de la apropiación egoísta, particular. (Tapia, 2007: 51)

Estos procesos de emancipación o liberación nacional implican un grado de descentramiento en tanto articulación de autonomías parciales en los países en procesos de descolonización, pero en el seno de ellos se reproduce una jerarquía que es producto de la colonia (Ibíd.: 52)

De esa forma pueden explicarse las dudas y las consideraciones escépticas de algunas investigadoras y colectivos, para las que Estado y colonialismo se conectan en el sentido de que el primero es una institución reproductora del segundo, es decir de las desigualdades entre culturas, y también en el sentido del primero reproduce el predominio de un género sobre otro,

trasladando las funciones, los roles y las predisposiciones asignadas tradicionalmente a las mujeres en el ámbito privado —por ejemplo, la familia—, hacia el ámbito público (Entrevista Mónica Corona, 2008). Y si en algunos casos excepcionales algunas mujeres pueden acceder a los puestos de poder importantes, tienen que amoldarse a la racionalidad, las temporalidades, los objetivos, las estrategias y los mecanismos de ejercicio del poder característicos de esta institución.

Todos los pequeños y grandes engranajes pensados y ejercidos para reproducir distinciones, jerarquías, autoridad, voces legítimas y voces ilegítimas, disciplinamiento, etc., son incorporados dentro del cúmulo de aprendizajes que, quienes se hacen funcionarios y funcionarias estatales, tienen que ejercitar para permanecer dentro de la estructura estatal. Dice Bourdieu que “para dominar un campo, hay que dejarse dominar por él” (Bourdieu, 2000), y esto ha sido evidente en el caso de mujeres que hacen parte directa del poder estatal —mujeres secretarias, mujeres policías, mujeres autoridades, etc—.

“que uno no tenga que autotraicionarse”

La cuestión es ¿cómo uno se prepara para ocupar el espacio de poder de una manera coherente y de una manera que uno no tenga que autotraicionarse, que no tenga que hablar una voz que no sea la voz insurgente, la voz revolucionaria, la voz necesaria para cambiar el Estado? Y claro, simplemente si vamos siendo elegidos, y no hemos hecho la guerra de posición, la posibilidad de que de ahí salgamos todos dispersos, todos educados y juntos en

hablar una voz que sea coherentemente y sepa qué hacer, qué es lo que no se acepta en el Estado, es muy difícil. O sea, eso es lo que me resulta difícil de concebir.

La situación en la que están, está uno dentro del Estado, es que aquellos mecanismos que son tradicionales en el estado colonial, si otros lo usan, uno tiene que responder, y la respuesta tiene que ser... es muy difícil no responder en la misma lógica.

(Entrevista María Lugones, 2008)

“y ahora qué haces“

La colonialidad te marcaba que tú estabas abajo, o sea, los indios estaban abajo, y los q'arisos arriba (...). Hay un momento descolonizador; pero el momento de la descolonización fue el momento de la inversión, en el momento de que unos tuvieron fuerza para poner a los otros, bajo su égida, bajo su control, bajo su potestad. Eso yo lo veo importante pero lo veo importante del primer momento, o sea el momento en el cual está produciéndose la inversión. Ahora, ya estás ocupando acá, y ¿qué haces?

¿Cómo logras que lo que antes estaba abajo ahora este arriba?, pero eso todavía no es, o sea solamente es descolonizar en un sentido, así, muy moderno, muy binario de la palabra. O sea, yo me pongo ahora arriba y yo mando, pero mando con tus modos, y a veces le pongo mis modos, pero a veces ¿no?, en general me

atornillo en lo viejo que encontré.
(Entrevista a Raquel Gutiérrez, 2008)

Llegar al Estado, ¿cómo y para qué? La guerra de posiciones gramsciana que Lugones piensa como una especie de entrenamiento para no tener que autotraicionarse en términos de discurso o en términos de práctica, se relaciona con la interrogante de Raquel Gutiérrez de cómo puede extenderse el momento de la inversión del poder más allá del instante en que sucede, y que este no se termine siendo parte nuevamente de otra democratización parcial.

Como tendencialmente esto último es lo que les sucede a las demandas contra la dominación de género, la expectativa a cerca de la descolonización del Estado y de la descolonización a partir de él, es muy baja y crítica.

“Nadie se da un tiro en un pie”
Cómo opera el poder ahí, y cómo sería una manera de descolonizar empezando, porque tú no puedes descolonizar desde el Estado porque nadie se da un tiro en un pie ¿no?, que es lo que estaría hablando.

(Entrevista a Raquel Gutiérrez, 2008)

Finalmente, exponemos la posición de la filósofa Katharine McKinnon (1995), para quien las mujeres vivirían en una especie esquizofrenia respecto al Estado, pues, desde su punto de vista, las doctrinas liberales las orillarían a considerarlo un aliado de sus demandas, y la doctrina marxista un espacio antagónico a sus horizontes de emancipación (Ibíd: 285). Crítica de la posición de

Poulantzas y su noción del Estado como condensación de fuerzas, y como entidad relativamente autónoma del resto de la estructura social, McKinnon afirma que no existe ningún tipo de autonomía del Estado respecto al dominio de género, que: “El poder estatal, encarnado en la ley, existe en toda la sociedad como poder masculino al mismo tiempo que el poder de los hombres sobre las mujeres en toda la sociedad se organiza como poder del Estado” (Ibíd.:303). El Estado es masculino, más que por la presencia mayoritaria de hombres en su seno, por la lógica objetiva y neutral de su funcionamiento. Este es el centro de la argumentación de McKinnon, para quien, el considerar al Estado como una institución desinteresada, compuesta por funcionarios alejados de objetivos particularistas, por tanto capaz metafísicamente de representar las antagónicas condiciones de existencia y realización de hombres y mujeres, es un engaño. El ejemplo más claro lo presentan las leyes, que reglamentan una realidad que es homogénea sólo en la apariencia y desigual en la práctica. Son leyes para iguales, que al no reconocer que eso no existe en la realidad, terminan ratificando las condiciones de inferioridad y subordinación en las que en realidad viven las mujeres.

Formalmente el Estado es masculino porque la objetividad es su norma.

El fundamento de esta neutralidad es el supuesto generalizado de que las condiciones que incumben a los hombres por razón del género son de aplicación también a las mujeres, es decir, es el supuesto de que en realidad no existe en la sociedad desigualdad entre los sexos.

La suposición subyacente de la neutralidad judicial es que existe un statu quo que es preferible a la intervención judicial, un statu quo de derecho consuetudinario, un statu quo legislativo, un statu quo económico o un statu quo de los géneros. (McKinnon, 1995: 290-298)

Si ampliamos estas consideraciones al tema de la opresión racial o de clase, podemos decir que la objetividad estatal no solo impide ver que no existe igualdad entre hombres y mujeres, sino que no existe igualdad entre mujeres de diferente condición racial o clasista.

Podríamos a partir de eso, preguntarnos cuánto de objetividad, neutralidad, y en el fondo de espíritu estatal han tenido algunas corrientes de pensamiento feminista, al igual que el Estado, que consideraron que podían representar a las mujeres, sin considerar críticamente qué mujeres se encontraban detrás de esa noción. De ello derivaríamos que no es posible despatriarcalizar al Estado ni desde dentro ni a partir de él, sino a condición de poner en cuestión los fundamentos mismos de su existencia y su justificación filosófica. Tendríamos que preguntarnos y establecer, en primer término, si está, como afirma Raquel Gutiérrez “dispuesto a dispararse en un pie”. En segundo término habría que preguntarse qué se está comprendiendo por despatriarcalización, para saber hasta dónde se está dispuesta a llegar.

Históricamente en Bolivia se ha dado sentido a esta palabra estableciendo, no sin problemas, cuotas de participación en el parlamento, ¿pero es suficiente?, ¿no habría que trascender estos límites y proponerse imaginar y pensar

otro tipo de “síntesis social” que trascienda el estatal, otro tipo de comprensión y práctica del poder que profundice los momentos de democratización actuales? Podemos pensar la descolonización en términos de niveles. Ya los niveles en los que se incluían las nociones de soberanía nacional y de lucha contra el dominio de una cultura sobre otra han sido o están siendo incorporados. Ahora habría que proponerse incluir el tema de la dominación de género, y ver cómo esto reta o pone a prueba los límites del discurso y la práctica actuales.

3. ¿Quién es el sujeto de la emancipación?

Habiendo caracterizado al Estado como colonial y patriarcal, con todas las complejidades inscritas en la relación que existe entre los tres conceptos, otra pregunta central gira en torno a saber si el Estado es el sujeto de la transformación, de la emancipación, y en el caso de las mujeres, de su liberación respecto al dominio masculino. Al respecto hemos visto dos posiciones, para unas no es posible pensar en el Estado como un posible puntal de la despatriarcalización, habría que “pensar en un estado feminista ¿no es esa una contradicción en sí?” (Entrevista a Mónica Corona, 2008), se pregunta Mónica Corona.

Para Pilar Uriona: “en el tema de género no creo que pueda haber una descolonización desde adentro del Estado, porque yo veo una subordinación a otra subordinación, como lo subalterno de lo subalterno” (Entrevista a Pilar Uriona, 2008). Hay que preguntarse si esos rasgos son “reversibles”, y que a través de un proceso histórico sería posible construir un Estado igualitario. Para Marx, no se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la

encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria” (Marx, 1978: 235). Se trata de discutir sobre el carácter mismo del Estado, de su función histórica. Si el Estado moderno nació para mantener y reproducir ciertas condiciones de dominio necesarias para la valorización del capital, entre ellas las desigualdades de clase, raza y etnia, género, etc., entonces ¿es válido esperar de ese espacio un cambio revolucionario?, ¿hay que seguir centrando el debate de la transformación en el Estado? Según Raquel Gutiérrez la filosofía y las ciencias sociales en general tienen que enfrentar el reto de descentrar la discusión, de desestatalizar el debate y reubicarlo dentro de la esfera social. Tendría que realizarse una “revolución copernicana” (2008: 34), en la que el eje de la discusión no gire nuevamente en torno a lo que hace el Estado, sino en torno a lo que hace la sociedad para trascender los horizontes del dominio:

La pregunta yo creo que está mal planteada desde el Estado, porque es cómo la sociedad podría emprender sus procesos de descolonización y qué podría hacer el estado para favorecer los procesos de descolonización que se desaten desde la sociedad. ¿Quién es el sujeto de la acción, el estado o la sociedad? Pues la sociedad. Y dentro de la sociedad ¿quiénes?, las mujeres. Y dentro de las mujeres ¿quiénes?, las que asuman que están incómodas en una relación colonial. (Entrevista a Raquel Gutiérrez, 2008)

Esta es una propuesta muy problemática y que prefiero presentar como una pregunta abierta a la discusión, porque no sólo antes, sino en los momentos actuales, la idea de “toma” del poder se centra básicamente en la “toma” de las instituciones del estado por vías electorales o insurreccionales. La presencia reciente de representantes de sectores indígenas y populares en los poderes gubernamentales bolivianos parece reforzar esta hipótesis. Por un lado, no existe duda sobre la importancia, el carácter fundante y la potencia transformadora de este proceso, pero por otro lado, ya se está en condiciones de proponer una evaluación, desde el punto de vista de los objetivos de la movilización social que inauguró y sostuvo el período actual, de cómo les fue y como les está yendo a estos compañeros y compañeras en su tarea de transformación y descolonización del estado. En qué medida se pudieron incluir otras temporalidades y racionalidades (las de la rotación de mandos, por ejemplo), otros lenguajes, por poner un caso, en la racionalidad y la temporalidad ministerial o parlamentaria; en qué medida se ha podido descolonizar el Estado y desde el Estado. Es fundamental, para los debates sobre la despatriarcalización, establecer qué evaluaciones críticas y qué resultados se están obteniendo en este sentido.

II. Descolonizando el sujeto mujer

Tania Quiroz

Nuestros cuestionamientos con respecto al tema que queremos abordar “Descolonización y género” devienen de reflexiones que nos planteamos colectivamente y que encontramos novedosas vertientes después de conocer a Maria Lugones –filósofa feminista decolonial–, con quien realizamos diálogos en diferentes espacios académicos e institucionales en los meses de mayo y julio del 2008. Propuso problematizar el uso de las palabras mujer y género, pues decía que, no son unívocas y con un significado universal para todos. Al inicio no entendíamos la propuesta, luego de varios meses nos fuimos dando cuenta del contenido teórico y de la propuesta política que hacía.

Maria Lugones es integrante del grupo modernidad/colonialidad (MC), grupo que ha encontrado inspiración en un amplio número de fuentes, desde las teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad hasta el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la

teoría postcolonial y la filosofía africana (Saavedra, 2007).

Por otro lado, ante la existencia de otras fuentes, de un feminismo de color, y muy recientemente de un feminismo decolonial, las fuentes de las que partimos se enriquecieron, frente a la necesidad que tenemos de abordar la cuestión de género pero también de raza. Al respecto de esto Lugones decía:

El feminismo que llegó a Latinoamérica no es el feminismo de color; lo que llegó es un feminismo hegemónico, y que es más conocido por el trabajo de las ONG's, que elaboran planes, políticas, acciones desde posiciones de raza, clase y género extremadamente privilegiadas, y temas como la raza no son parte de sus preocupaciones, entonces el término mujer se vuelve unívoco y aplicable en todos los contextos. (Jornadas de reflexión, 2008)

A partir de las anteriores reflexiones y desde una autointerpelación: al lugar desde el que hablamos, y desde dónde construimos las ideas (María Lugones, Jornadas de reflexión, 2008) –que tiene que ver finalmente con nuestra construcción académica e ideológica–, el presente trabajo problematiza el género como categoría homogénea aplicable en la relación entre géneros de poblaciones indígenas, y por otro lado, por la resistencia que han manifestado las mujeres indígenas a esta categoría, pues por sí sola no evidencia la multiplicidad de opresiones que atraviesan sus cuerpos y sus vidas. Entonces es imprescindible ampliar nuestras reflexiones considerando la cuestión de la raza.

1. ¿De dónde partimos?

Tres reflexiones fueron fundamentales luego del balance general que realizamos colectivamente de las teorías feministas al iniciar la investigación:

1. La crítica a la concepción universalizada del sujeto representada en el individuo blanco, varón y heterosexual.

2. El abordaje de la categoría género desde una concepción que requería visibilizar la existencia de sujetos complejos que encarnan identidades y subjetividades múltiples y no fijas.

3. El horizonte político que pretendía encarar las limitaciones y posibilidades de la articulación entre mujeres teniendo en cuenta que cada una de ellas lleva consigo un conjunto de experiencias múltiples y complejas que son potencialmente contradictorias, que por su condición genérica podrían verse como iguales pero su condición de raza, clase, sexualidad, edad marca las diferencias que han sido potenciadas desde las políticas neoliberales con el fin de fragmentar las luchas sociales privilegiando unas identidades y subordinando otras.

2. Los caminos que nos acercan a la problemática

En la búsqueda de fuentes que se aproximaran a los temas de nuestro interés, revisamos bibliografía feminista latinoamericana y nacional. Finalmente para abordar el tema que nos planteamos: género y descolonización, que en términos más correctos son despatriarcalización/descolonización, optamos por fuentes poco conocidas.

El “feminismo de color” que pone de manifiesto que una opresión no es mas importante que la otra, o que una no puede subsumir a la otra, y mas bien desde la practica es un feminismo que “forzó una apertura de los cercamientos discursivos que afirmaban la primacía de, por ejemplo la clase o el género por encima de los demás ejes de diferenciación, cuestionó la construcción de esos significantes privilegiados como núcleos unificados autónomos”. Por tanto, el “sujeto político del feminismo negro desestabiliza al sujeto unitario masculinista del discurso eurocéntrico, tanto como las narrativas masculinistas de «lo negro» como color político, mientras cortocircuita seriamente cualquier interpretación de «la mujer» como una categoría unitaria. Es decir, aunque se constituye en torno a la problemática de «la raza», el feminismo negro desafía performativamente los confines de los límites de su propia constitución” (Avtar Brah, 2004:)

Por otra parte, el feminismo decolonial, que conocimos a partir de las reflexiones de Maria Lugones, que trabaja la categoría “decolonialidad del género”, que pone en el centro del debate la necesidad de una “caracterización del sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concretitud detallada y vivida, (lo que) nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición (Lugones, 2005:4).

Estas fuentes de pensamiento son las que nos acompañaron durante el proceso de dialogo y reflexion. Y para la elaboración del presente ensayo proponemos desarrollar dos premisas, una política y la otra teórica y un esbozo de propuesta metodológica.

2.1. Premisa política

Es necesario tender puentes entre los sentidos que se dan a la Descolonización y la Despatriarcalización desde la diversidad de identidades y subjetividades de las mujeres. Si bien creemos fundamental el abordaje teórico sobre la problemática planteada, queremos empezar por visibilizar espacios de encuentro y diálogo sobre los temas que nos preocupan en la investigación: la descolonización y la Despatriarcalización en el marco de las posibilidades y limitaciones de un movimiento de mujeres diversas.

Por ello es importante tener en cuenta una consideración y una propuesta, que están implícitas en el abordaje de esta primera parte:

a) Reconocimiento de la diferencia, como relacional, contingente y variable, desde las identidades y subjetividades de las mujeres que han sido parte de este proceso de reflexión. Entendiendo la identidad y la subjetividad de manera compleja:

Las identidades colectivas como:

(...) irreductibles a la suma de las experiencias de los individuos. Pues la identidad colectiva es el proceso de significación por el cual lo común de la experiencia en torno a un eje específico de diferenciación, digamos la clase, casta o religión se inviste de un significado particular. En este sentido una identidad colectiva dada, borra parcialmente otras identidades pero porta también rastros de ellas. Esto quiere decir que la conciencia agudizada

*de una construcción de identidad en un momento dado siempre implica la supresión parcial de la memoria o sentido subjetivo de la heterogeneidad interna de un grupo.... Una «identidad» particular adopta una forma en una práctica política a partir de la relacionalidad fragmentada de la subjetividad y se disuelve para emerger como un rastro en otra formación identitaria. El sujeto puede ser efecto de discursos, instituciones y prácticas, pero en un momento dado el sujeto-en-proceso se experimenta a sí mismo como el «Yo», y tanto consciente como inconscientemente repite y resignifica posiciones en las que está situado y de las que está investido— (Abtar Brah en *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*, 2004)*

Por otra parte, la subjetividad como el lugar donde se desarrollan los procesos que dotan de sentido a nuestra relación con el mundo, es la modalidad en la que la precaria y contradictoria naturaleza del sujeto en proceso se significa o experimenta como identidad (Ibid, 2004). Pero además pretendemos problematizar esta identidad desde una subjetividad racializada que nos conduce a asumir posiciones contradictorias, como manifiesta Abtar Brah en el siguiente ejemplo:

¿Cómo habríamos de abordar el racismo de una feminista, la homofobia de alguien sometido al racismo o, más aún, el racismo de un grupo racializado hacia otro grupo racializado—hablando cada uno, es de suponer, desde el lugar ventajoso de su propia experiencia—, si toda experiencia reflejara de forma cristalina una «verdad» ya dada? Es más, ¿cómo podría un proyecto como

el feminismo, o el antirracismo, o un movimiento de clase, movilizarse como una fuerza política transformadora si no comenzara interrogándose acerca de los valores y normas internamente asumidos que pueden legitimar la dominación y la desigualdad naturalizando «diferencias» particulares? Atender a este punto nos descubre la experiencia como un lugar de cuestionamiento: un espacio discursivo donde se inscriben, reiteran o repudian posiciones de sujeto, subjetividades diferentes y diferenciales. (Ibid, 2004)

Teniendo en cuenta estos elementos tratamos de plantear identidades y subjetividades diferenciadas y complejas, y como parte de procesos impuestos como ha sido:

La colonización, (que) en casi todos los casos implica una relación de dominación estructural y una supresión, muchas veces violenta, de la heterogeneidad del sujeto o sujetos en cuestión. (Ibid, 2004).

b) Por tanto y atendiendo a la sugerencia de Raquel Gutiérrez –activista, filósofa y feminista– si queremos tener una práctica y teoría decolonial o descolonizadora será necesario tener en cuenta: ¿Cómo cada quien vive y siente la descolonización y la despatriarcalización?

Entonces, teniendo en cuenta la anterior consideración y la propuesta de Gutiérrez con respecto a los procesos de descolonización y despatriarcalización, hemos encontrado, en las narrativas de una multiplicidad de mujeres –dirigentes de organizaciones indígenas, sindicales, activistas, académicas–, una diversidad de respuestas que giran en torno a posibles

acuerdos que iremos describiendo, desde experiencias individuales y colectivas, desde luchas y horizontes políticos.

Quizás sea importante plantear que ambos procesos, Despatriarcalización y descolonización, no tienen un contenido ni único, ni tampoco claro, y que más bien se le otorgan sentidos desde el lugar que se ocupa y desde experiencias de lucha concretas.

Así por ejemplo, en la experiencia de Narda Baqueros —ex dirigente de la Federación de Fabriles en Riberalta—, visibiliza la Despatriarcalización en su participación como dirigente sindical. Al respecto comenta:

El año 98 por primera vez pusimos tres mujeres a la cabeza de la Federación de Fabriles, un sector en el que casi el 90% somos mujeres. Pero las compañeras fueron dejando su responsabilidad a medio camino por la falta de experiencia o por temor. Yo fui dirigente en dos periodos y aunque cumplí mi mandato fue difícil. A las mujeres no se nos permite equivocarnos en política, lo que es utilizado además para generar más desconfianza de la que ya existe, pues muchas veces no podemos ver a la otra mujer como aliada (Entrevista, Baqueros: 2008).

También, Elvira Parra —ex constituyente y actual dirigente de la Federación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias Bartolina Sisa—, a partir de su experiencia en una OTB (Organización Territorial de Base) en El Alto, afirma que cuando una mujer asume se ríen, no apoyan, piensan que la mujer no puede conducir, ni tiene derecho a llevar la zona adelante.

En ambas experiencias de mujeres dirigentes de organizaciones sindicales, de la zona andina y de la amazonia, el patriarcado ha sido enfrentado desde acciones concretas como el liderazgo y la participación sindical, pese a las dificultades que ello trae consigo. Por tanto, un primer acuerdo es asumir el machismo, como síntoma de algo más profundo, estructuras patriarcales pero también coloniales, que iremos evidenciando a lo largo de esta primera parte.

En la cotidianidad éste poder patriarcal, se expresa en tener que pedir permiso en la casa al marido, hasta al hijo mayor, y luego a los dirigentes para organizarse, para participar en lo público. Pues se tiene incluso miedo a llegar tarde del trabajo, pues el marido es como el padre que las puede retear; lo que pienso expresa una situación de minoridad, la limitación a la capacidad y al derecho a decidir. Por eso cuando hablamos de un proceso de descolonización, este se puede expresar en la acción de deshacerse de algunas costumbres que nos hacen más machistas que los hombres. Es hacernos más autónomas, más independientes, pues los obstáculos son diarios y los tenemos que enfrentar en el hogar, en el trabajo o en la sociedad. Primero, por las costumbres que nos dejaron nuestros abuelos de que sólo servimos para criar hijos y realizar labores domésticas de reproducción del hogar (Entrevista, Baqueros:2008).

Dice Marfa Infuentes, líder y activista del movimiento afrodescendiente:

Estas formas machistas, se reflejan en los roles que se dan a las mujeres de atender al marido, los hijos,

la casa y ayudar al marido en el campo; también en la dificultad que tiene la mujer en el área rural para participar en actividades que puedan llevarle a un cargo político. El machismo, ha generado una brecha grande entre el hombre y la mujer, que creo innecesaria como la competencia y la rivalidad entre géneros. Y aunque la colonia ha influido, creo que el machismo es parte de las diferentes culturas. No se trata de pasarles la culpa a los colonizadores, hay que asumirlo e investigar, y ver cómo era el relacionamiento antes de la colonia. Y si era mejor, practicarlo en los hechos y no sólo en discursos (Entrevista, Inofuentes: 2008).

Antes de continuar, para visibilizar las posibles relaciones entre estructuras como son el colonialismo y el patriarcado, podemos apoyarnos en la siguiente definición de ésta última: desde el género, como el poder de asignar espacios no sólo en su aspecto práctico colocando a las mujeres en lugares de sumisión, sino en su aspecto simbólico, es decir, nombrando y valorando esos espacios de las mujeres como “lo femenino”. Y más allá de su dimensión genérica, el patriarcado consistiría en este poder de “nombrar”, de establecer la diferencia entre él y lo que no es de él, de establecerse como diferencia y como referencia, como sujeto y como dueño del lenguaje. (Silvia Tubert (ed), 2003: 125)

Dice Lucila Choque, activista social y académica:

Desde la propia subjetividad, se puede ver que las mujeres han internalizado una lealtad hacia los hombres que se expresa en pensar en el otro más que en nosotras mismas, por ello también nos desvalorizamos. Trabajamos para que los hombres

se apropien de los espacios de decisión y nosotras acatamos o esperamos que ellos reconozcan nuestro apoyo. Por ejemplo, en la Guerra del Gas (octubre de 2003), la calle se convirtió para las mujeres en un espacio público de la política. Nadie pudo poner obstáculos ni apropiarse de esos espacios. Lamentablemente las mujeres no se han organizado para luchar por sus propias conquistas, pues siguen pensando que eso sería dividir o dejar sólo al marido, al hijo, que son explotados también. (Entrevista, Choque:2008).

Y a nivel de relaciones intersubjetivas, este machismo se manifiesta en la desconfianza entre mujeres, dice Bertha Blanco –ex dirigente del Movimiento al Socialismo– porque no has obedecido y has contradecido algún dirigente, te castigan excluyéndote, y eso pasa entre las mujeres. (Diálogos: 2008).

Las lealtades al interior de formas organizativas sean sindicato, partido, formas liberales de organización, alimentan relaciones jerárquicas, con claras mediaciones en la participación de las mujeres, como manifiesta Pilar Uriona, politóloga y feminista. Por ello, cree que es importante entender que descolonizar tiene que ver directamente con cómo se deconstruye una relación de poder. (Entrevista, Uriona: 2008).

En las organizaciones propiamente de mujeres, es necesario poner atención a las relaciones intersubjetivas que pretenden ser horizontales, pero que muchas veces están atravesadas por los privilegios, como plantea Carmen Medeiros, antropóloga, que se define marxista:

Las diferencias de clase determinan accesos a cosas materiales que marcan privilegios, por tanto un trabajo de decolonialidad, empieza por ver a costa de qué tengo los privilegios que otros no tienen. En términos geopolíticos, por ejemplo, Europa tiene la riqueza y el desarrollo que tiene debido a la conquista y el saqueo que hicieron de nuestros pueblos, y ahora se siente superior a nosotros, esta es una relación colonial que se reproduce en nuestra sociedades y en nuestras relaciones, y que es fruto de una colonialidad global (Entrevista, Medeiros:2008).

Poco a poco, a través de las distintas percepciones estamos llegando a un tema que se ha encubierto, o se ha evadido, la relación colonial, propia de una sociedad tan estratificada como la nuestra. Al respecto Marfa Inofuentes dice:

El mestizaje se traduce en que lo mejor es lo blanco y lo peor lo oscuro, por ello nuestra lucha se ha centrado en el reconocimiento como cultura y grupo cultural, pero también como parte de la diversidad de pueblos que conforman Bolivia. Ha sido importante, mostrarnos como pueblo, porque hemos sido uno de los más marginados, excluidos, de los que no se tiene ni siquiera datos (Diálogos: 2008).

Por siglos se ha invisibilizado a sujetos no hegemónicos, es decir indígenas, afrodescendientes, por tanto su cultura, su agencia política, por una parte, y por otra de la específica manera de opresión/exclusión en razón de su género. Por eso estamos ante la necesidad de una mirada retrospectiva

a la historia suprimida, silenciada, en el discurso de las mujeres antes provenientes de sectores subalternos. Así Marfa Inofuentes lo manifiesta:

Es importante conocer cómo eran las culturas, las costumbres, el pensamiento antes de la llegada de los españoles, lo que nos puede guiar en nuestra búsqueda de alternativas de otro tipo de sociedad. (Entrevista, Inofuentes: 2008).

Esta necesidad de recuperar esa identidad en términos históricos, es compartida por otras mujeres, como Lucila Choque:

Es necesario saber cómo éramos las mujeres, cómo producíamos conocimiento, cómo hacíamos política. Sin dejar de lado que antes de la conquista, con la existencia de un Estado incaico, las mujeres hayamos estado sometidas. Si fuera así, tenemos que construirnos (Entrevista, Choque: 2008).

Esta mirada retrospectiva del pasado que proponen Marfa Inofuentes y Lucila Choque, propone una reconstrucción identitaria, pero además que visibilice un horizonte político alternativo. En otras palabras, se plantea la constitución de sujetos que recuperan una memoria histórica, una experiencia colectiva, una identidad que va más allá de su género. Así como también propone Angélica Sarzuri, dirigente desde el 2000 de su comunidad y ahora a nivel nacional en la estructura del Confederación Nacional de Marcas y Ayllus del Qollasuyu (CONAMAQ), que reivindica su identidad indígena y migrante:

No somos ni totalmente de allá ni de aquí, pues no podemos estar allá por falta de tierra, compartimos la propiedad colectiva con mis hermanos para la producción de subsistencia (Entrevista, Sarzuri: 2008)

Así también Enriqueta Huanto, dirigente de una organización productiva, da cuenta de la reivindicación que tiene fruto de una identidad indígena campesina:

La mujer ya no tiene derecho a la propiedad, aunque en la tenencia colectiva tiene parte, en la individual no, porque la tierra no es suficiente, ya no hay para la mujer. Por eso hay que descolonizar la ley, para que haya nueva redistribución, para salir del surcufundio o minifundio, porque sino vamos a estar sometidas unas por otros, porque los indígenas están en pequeños territorios y para los empresarios extranjeros existen grandes extensiones y por eso las mujeres son excluidas de esos derechos. Las mujeres dicen nosotros hemos cumplido los deberes y no tenemos derechos, y eso nos confronta en nuestras comunidades (Entrevista, Huanto: 2008).

Ante esta necesidad de visibilizar identidades y agencias políticas suprimidas, es importante tomar en cuenta el proceso de migración acelerado que complejiza las identidades y las relaciones coloniales, como explica Bertha Blanco:

Antes se sobrevivía al margen del Estado, pero también afectado por él, pues las políticas de parcelamiento de la tierra, del minifundio por el gobierno del MNR del 52, han expulsado a indígenas y campesinos por falta de tierra para trabajar, y por

la inexistencia de políticas y derechos básicos para las áreas rurales (Diálogos: 2008).

En relación a cómo el Estado y sus instituciones desestructuran y estructuran identidades cuando llegan a las comunidades rurales, Filomena Miranda, doctora en lingüística e idiomas proveniente de Omasuyus, explica:

La escuela afecta de diversas maneras en los varones y en las mujeres, quienes por razones de pobreza en su mayor parte no van a la escuela, se quedan a cuidar el rebaño, a sus hermanas, hermanos menores. En la misma comunidad se decide que la mujer no vaya a la escuela porque se tienen los caminos, los “taquis” en los que se aprende de la mamá labores como tejer, cocinar, por eso la tradición oral es muy importante (Entrevista, Miranda: 2008).

Así también Denisse Arnold –doctora en antropología–, quien desde hace décadas viene realizando una serie de investigaciones en los Andes piensa que:

El Estado, a través de la escuela y el cuartel, va introduciendo el machismo, y que, como en otras culturas, mas bien se pueden ver herencias transmitidas de las mujeres de forma oral, que son importantes de conocer. (Diálogos: 2008).

Por otro lado, Denisse Arnold cree que:

Es importante ver las formas en que las mujeres mismas evalúan sus experiencias, no sólo como víctimas, al respecto de las trabajadoras del

hogar, pues esa experiencia de trabajo las lleva a otros lugares, y el ahorro les sirve para volver a sus comunidades para casarse. O con respecto de las reivindicaciones sobre la tierra, que las comunidades son concientes de los cambios, pero no necesariamente este tema tiene que ser interpretado para el caso de las mujeres desde visiones feministas urbanas, pues la mujer en algunas comunidades no tiene propiedad de tierra porque tienen una herencia de ganado (Diálogos: 2008).

Pero otra potencialidad que se puede evidenciar y que es trascendental, es entender porque la organización en sí misma marca un antes y un ahora para miles de mujeres. Así por ejemplo, para las trabajadoras del hogar, que se asumieron como compañeras de una misma lucha, como cuentan Dominga Mamami Mamani y Aleja Yana Mamani, ambas trabajadoras del hogar pertenecientes al Sindicato San Pedro de La Paz:

Antes no nos dejaban estudiar, ni salir, no teníamos horas de descanso, ahora tenemos el privilegio de tener tiempo y con el sindicato conocemos de nuestros derechos y deberes. Muchas de mis compañeras ahora son bachilleres, enfermeras auxiliares, la ventaja es que estamos luchando (Diálogos: 2008).

Entonces, Arnold propone pensar a las mujeres indígenas del área andina desde el concepto eco, que hace referencia a la casa, pero además a la economía, a la ecología:

Es importante reanalizar la economía en manos de las mujeres, y verlas como actores claves en ese proceso,

porque estas economías tienen grandes raíces históricas desde el incario. Por tanto, no analizar desde esta perspectiva que amplía y complejiza la identidad de las mujeres que tienen iniciativas propias, desde el hogar hasta fuera de él, es un error (Diálogos: 2008).

Además será importante considerar cuando nos referimos a una diversidad de mujeres con una multiplicidad de identidades, además de su identidad de género, otras identidades que evidencian relaciones coloniales, por tanto relaciones intersubjetivas muchas veces tensionadas por estas diferencias que se sobreponen.

Por eso la importancia que le damos a la experiencia y la subjetividad a la hora de analizar la descolonización, pues hay dos posiciones dice Rosario Aquim, quien ha trabajado sobre las subjetividades. Una es negar nuestras propias subjetividades, el mirarnos en el otro y desaparecer en él, o mas bien para descolonizarnos debemos partir por asumir lo que somos en toda su complejidad, aunque no lo hayamos elegido (Diálogos: 2008).

A estas dos posiciones, podemos añadirle la de Ineke Dibbits, investigadora, pues cree que algunas mujeres piensan que pueden pensar por las otras, probablemente porque no critican sus propias opresiones, pero se dan el derecho a decir a otras mujeres como actuar (Entrevista, Dibbits: 2008).

Por otra parte es importante entender el proceso de miles de mujeres indígenas a las que no se puede imponer una interpretación, una visión del mundo que se asume como ajena e impuesta, que se lo ha hecho y se lo hace produciendo sentimientos, como manifiesta Elvira Parra:

Antes era triste fingir que no somos aymaras y quechuas, pero ahora tenemos que hacer conciencia que nosotros estamos en nuestro territorio ancestral, tenemos nuestra propia lengua, pertenecemos a una cultura y tenemos que hacernos respetar así como somos (Entrevista, Parra: 2008).

Asimismo, para Marfa Inofuentes:

Las estructuras que la colonización ha creado y que son parte de la subjetividad, han introducido sentimientos de inferioridad y superioridad que están muy metidos en nosotros y en nuestras relaciones, por eso es importante analizarlos y tomar conciencia de que existen, para no seguir reproduciendo y transmitiendo de generación en generación esa forma de relacionarnos (Entrevista, Inofuentes: 2008).

A través de este recorrido que pretende dar importancia a una reconcepción de las identidades y subjetividades, entendiendo que no son fijas y que están atravesadas por relaciones de raza, género, clase es importante en un proceso de descolonización ser conscientes de lo que dice Butler (Suárez y Hernández (eds), 2003), acerca de lo que ha denominado como la paradoja de la subjetivización:

“La paradoja de la subjetivización (assujétissement) es precisamente que el sujeto que resistiría tales normas es en si habilitado, o incluso creado por esas mismas normas. Aunque esta limitación constitutiva no anula la posibilidad de agencia social, sí localiza la agencia social como una práctica reiterativa o rearticuladora inherente al poder, y no como una

relación externa de oposición al poder” (Suárez y Hernández (eds), 2003: 33)

A propósito de lo anterior, Arnold cree importante dejar el sentido común, que nos hace leer la objetivación y el sometimiento como civilización:

Un ejemplo que retrata lo anterior, el cuerpo de la mujer en una mesa ginecológica, como un objeto pasivo y sometido a la acción y decisión del médico en el momento del parto, cuando la mujer y su cuerpo sabe como quiere su parto, si quiere de rodillas, de cuclillas, estas decisiones no tienen que ver con la cultura sino con atender las necesidades, lo que nos muestra más bien, un sujeto activo, no un objeto (Entrevista, Arnold:2008)

En correspondencia a lo anterior, y desde las reflexiones de Ineke Dibbits, observa que:

Frente al poder de la medicina, las mujeres más urbanas plantean difícilmente sus críticas y se someten a ese poder. Y más bien, ven a las “otras” mujeres que prefieren tener sus hijos en sus casas automáticamente como irresponsables. Una de las razones es porque no asumen a las “otras” como semejantes, pero tampoco ven a la “otra” en su diferencia, en su opción y decisión, que es tener a su wawa en su casa, porque ahí se siente más segura que en un centro de salud. (Entrevista, Dibbits: 2008).

Hasta aquí desde las reflexiones que nos han mostrado una multiplicidad de posiciones de mujeres con diversas identidades, se ha cuestionado una identidad fija, singular:

mujer como unívoca. Más bien se ha hecho evidente la existencia de mujeres como sujetos políticos con una multiplicidad de relaciones en constante transformación y multiplicidad de luchas, que nos encaminan a tender puentes, pero teniendo en cuenta previamente que se debe problematizar «la diferencia sexual», en lugar de asumirla de la misma manera para todas las mujeres.

2.2. Premisa teórica

Así como la diferencia sexual no puede ser asumida de antemano, el esquema dominación masculina/subordinación femenina como forma de relacionamiento entre los sexos y géneros, tampoco debe ser asumido para todas las culturas y de la misma manera. Se tiene que tomar en cuenta que relaciones que han sido naturalizadas como construcciones dicotómicas de pares o polos opuestos hombre/mujer, masculino/femenino, público/privado, cultura/naturaleza, son construcciones sociales específicas del pensamiento occidental que expresan una diferencia sexual, de las que devienen las desigualdades, que el concepto género permite cuestionar, pero que a la vez define de antemano sobre la realidad de una pluralidad de mujeres que miran sus relaciones desde otras concepciones, cosmovisiones, desde una historia diferente.

Chandra Tapalde Mohanty al respecto, reflexiona en “Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales, en su intención de descentrar la teoría:

El mecanismo opera a través de la acción conjunta de la homogeneización del sujeto estudiado, y el reduccionismo y la dicotomización en el análisis

de las relaciones de poder. En primer lugar, se generaliza bajo la etiqueta de “mujer promedio del tercer mundo” (o mujer de color, o mujer de países en vías de desarrollo, según quien hable), una enorme diversidad de situaciones caracterizadas, además, por una estratificación interna y una variedad cultural enorme. En segundo lugar se escoge y aísla la dimensión de género de las múltiples estructuras de poder en las que las mujeres estudiadas están situadas, tomando conclusiones apresuradas respecto a las causas de la subyugación de “las mujeres”. En tercer lugar, se parte de dinámicas de género antagónicas con los hombres como dominantes y las mujeres como dominadas. Esta concepción de poder dicotómica ha sido ampliamente cuestionada en las ciencias sociales postestructurales, que inspiradas por las propuestas analíticas de Antonio Gramsci y Michel Foucault buscan formas de incorporar el entrecruce de estrategias de dominación, así como el análisis de la forma en que el poder involucra las subjetividades de los sujetos involucrados. (Suárez y Hernández (eds), 2003)

Por otro lado, a partir de esta crítica y el colapso del sujeto femenino y las categorías universales de análisis de poder en las relaciones de género, Chantal Mouffe dice:

“Si la categoría “mujer” no corresponde a ninguna esencia unitaria y unificadora, el problema ya no debe ser tratar de descubrirla. Las preguntas centrales vienen a ser ¿cómo se construye la categoría ‘mujer’ como tal dentro de diferentes discursos? ¿Cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro

de las relaciones sociales? Y ¿cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción? Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el momento en que no tenemos una entidad homogénea ‘mujer’ enfrentada con otra entidad homogénea ‘varón’, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las que la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tienen que plantearse de formas específicas y diferenciales” (Suárez y Hernández (eds), 2003).

A pesar de lo anterior, no se debe dejar de lado que el género y sus estructuras se han encarnado, se han hecho parte del propio cuerpo, y se reproducen de manera inconsciente y consciente con la participación activa de las propias mujeres, que a pesar de no asumirse dentro la categoría de mujer con respecto al género y a la que se resisten, tienen sus propias luchas y resistencias a la opresión que viven cotidianamente. Esas resistencias se reflejan para Filomena Miranda, en las metáforas de la tradición oral andina, pues:

Son evidentes los pares en todo el lenguaje, en la misma dirección, en la naturaleza, en las plantas también hay hembra y macho. También en las concepciones que se tienen definidas para las funciones que cada uno tiene. Pero además, para las mujeres indígenas existen las posibilidades quizás por la coyuntura actual de retornar a esa autoridad que la mujer tenía antes, y participar no sólo en las labores de pastoreo, de la casa, sino en las decisiones políticas de la comunidad. Y para eso, dicen las mujeres indígenas, el varón tiene que

participar en las labores domésticas (Entrevista, Miranda: 2008)

Así también, Narda Baqueros nos cuenta que en sus caminatas por comunidades de la región amazónica, cuando habló con ancianas y ancianos dijeron que las mujeres antes participaban en su cabildo y que los hombres también tenían obligaciones en las tareas domésticas. Y que el machismo se ha heredado de los españoles porque ellos eran dueños de la voluntad de sus mujeres (Entrevista, Baqueros: 2008).

Por eso es necesario darle importancia a lo que se ha venido a denominar como política comunitaria, dice Raquel Gutierrez

(...) donde hay un modo de codificar lo femenino y lo masculino –que no sé si sea bueno o malo, porque no vivo en la comunidad–, y que en unidades domésticas sanas, aunque el varón es quien toma la palabra en las asambleas, si existe este ejercicio de ponerte de acuerdo previamente y que el varón lleve la voz de la unidad doméstica pues está codificado que la representación verbal la tiene el varón y, en su ausencia va la mujer. Ahora, para asuntos que se supone no son políticos, pero que por supuesto lo son, por ejemplo la gestión del agua, la escuela, la organización de la vida interna, el cómo se celebra la fiesta, tiene mucha importancia la participación de las mujeres (Entrevista, Gutiérrez: 2008)

Estas resistencias a concebir las relaciones de género bajo los esquemas occidentales, enfrenta su crítica más demoledora, ante la evidente colonialidad que manifiesta,

cuando cosifica a “otra” mujer, valorándola principalmente como objeto de estructuras de poder, como víctima del sistema patriarcal de sociedades no occidentales.

La consideración de las mujeres como objetos de explotación o subordinación, más que agentes activos conscientes de si mismas y de su entorno, hace del feminismo una misión civilizadora que se pone en marcha sin preguntar a las mujeres afectadas. Césaire lo expresa de manera rotunda: “Me toca ahora plantear una ecuación: colonización = cosificación. Oigo la tempestad. Me hablan de progreso, de “realizaciones”, de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos. Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de posibilidades suprimidas” (Suárez y Hernández (eds), 2003).

Muchas teóricas feministas, afirma Cristina Molina, han dejado de hablar de patriarcado en favor de género, ambos conceptos han sido utilizados para hacer visible la dimensión de poder. Pero el género es una construcción del patriarcado, es una categoría analítica que permite descubrir las relaciones de poder, y a la vez el poder que hay detrás de las ordenaciones genéricas, aunque muchas veces es más bien utilizado para la descripción de roles genéricos en la organización social, donde pierde su carácter de denuncia y es funcional a la naturalización de roles que se asumen como complementarios. Por tanto:

Si se reduce el género a su producción discursiva, obviando su dimensión de expresión del poder patriarcal y de la autoridad implícita para nombrar

“lo femenino”, la lucha feminista se resolverá en una suerte de revoluciones interiores, o resistencias individuales, llevadas por el esfuerzo de descolocarse –o des–identificarse– cada cual de los lugares y normas genéricas, sin cuestionarse el poder que hay detrás. (Silvia Tubert (ed), 2003: 126).

En los últimos años, el “chachawarmi” como relación de complementariedad entre géneros, fue propugnado por el discurso ideológico indigenista frente a la relación desigual y de poder entre géneros. Pero fue entendido desde un contexto neoliberal, dice Denisse Arnold, como parte de la ciudadanía, de la construcción de sujetos políticos, y a la vez como una alternativa a la misma. (Entrevista, Arnold: 2008) Por ello Maria Lugones cree que:

(...) esta complementariedad, no se entiende fuera de su propio contexto, que es la comunidad andina, y de la elaboración conceptual propia, pues la división binaria hombre/mujer, como opuestos jerarquizados en el tejido social en nuestros pueblos, es una herencia colonial (Diálogos, 2008).

Y es confusa para muchas mujeres indígenas, así Elvira Parra que es migrante indígena se cuestiona que la mujer sea un simple complementario, más bien piensa que las mujeres deberían ser tomadas en cuenta por igual, además de que el chachawarmi no especifica igualdad de derechos de oportunidades en la toma de decisiones (Entrevista, Parra: 2008).

Asimismo Lucila Choque piensa que:

Seguimos con una mirada de que lo femenino es complemento de lo masculino, incluso en la visión andina. Tenemos una visión heredada de la

colonia, una visión eurocéntrica, en la que nuestra participación es limitada a la reproducción, pero no se amplía en términos de aporte a las decisiones de cambio y transformación, pues aún somos vistas como menores de edad con la necesidad de que alguien nos represente, alguien de quien dependas afectiva y hasta económicamente. Por lo tanto tu trabajo no es valorado, es más bien subvalorado. Por eso las mujeres, estamos totalmente invisibles estemos haciendo lo que estemos haciendo (Entrevista, Lucila Choque: 2008).

Desde hace décadas estas relaciones complementarias han sido objeto de estudio en especial por parte de antropólogos. Irene Silberblatt (1990), en su libro “Luna, sol y brujas, Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales” aborda ampliamente el tema, y se refiere así:

Los hombres y las mujeres andinos experimentaron sus vidas en mundos diferenciados por el género, más estos mundos eran interdependientes. Tal vez ningún ritual andino expresaba tan claramente la interdependencia y la complementariedad de las esferas masculina y femenina como el matrimonio, el rito de transición a la adultez andina y el rito que unía líneas de descendencia paralelas. Los ritos que rodeaban el matrimonio proclamaban una ideología de igualdad sexual entre los sexos. El que esa ideología correspondiese o no a la esencia de las relaciones entre los sexos es otra cosa (Silberblatt, 1990)

En las relaciones concretas entre mujeres y hombres de comunidades especialmente aymaras, esta complementariedad se vive como nos comenta María Eugenia Choque, historiadora e ideóloga aymara— aborda

la reconstitución del chacha-warmi, en la institución del jaqi, de la pareja como base del tejido social comunitario.

Ella dice que:

En el concepto de los pueblos te institucionalizas como mujer cuando eres jaqi, la unidad del hombre y la mujer –sobre todo en la pareja andina–. Te respetan si eres jaqi y puedes acceder al derecho de la tierra, en lo social puedes apadrinar y crear relaciones sociales si eres jaqi (Entrevista, María Eugenia Choque: 2008).

En el mundo andino, tú eres gente en tanto eres jaqi, sino no eres gente, eres menor de edad, eres waynucho, tawacu, imilla, llocalla. El jaqi, es un concepto profundamente arraigado en la vida cotidiana, política, social. Eres jaqi cuando tienes derechos y deberes con la familia, la comunidad. Por experiencia propia puedo decir que eres mujer en tanto tienes tu pareja, y se consolida cuando tienes hijos. Las relaciones sexuales se institucionalizan cuando están en el marco de la aceptación de la colectividad, antes son sucias (Entrevista, María Eugenia Choque: 2008).

Hay la concepción de que las mujeres tienen su propio camino, y el hombre también sigue su camino. Culturalmente hay cosas que hacen el hombre y la mujer. Son normas, leyes que uno va recorriendo. Las relaciones son opuestas, y complementarias en el sentido de que yo necesito de mi pareja, sin ella no soy nadie, soy waycha, menor de edad, soy imilla por más vieja que sea, no me respeta la comunidad,

no me ve como pareja, tu pareja es complementaria en tu vida social, política, económica. La vida de una mujer sola es una vida solitaria. Hay que ser aymara para entender (Entrevista, María Eugenia Choque: 2008).

Josef Estermann, en Filosofía Andina, Sabiduría indígena para un nuevo mundo, tratando de entender la lógica andina (su racionalidad sui generis), plantea que:

La complementariedad es la especificación de los principios de correspondencia y relacionalidad. Ningún 'ente' y ninguna acción existe 'monádicamente', sino siempre en co-existencia con su complemento específico. Este 'complemento, (con + plenus) es el elemento que recién 'hace pleno' o 'completo' al elemento correspondiente (...). El principio de complementariedad es perfectamente compatible con la negación de la sustancialidad en el sentido de un ente existente en sí y por sí mismo (...). Nuevamente vemos con claridad que, para el runa/jaqi andino, el 'individuo' autónomo y separado, en el fondo, es 'vano' (doxa o maya, como diría la tradición índica) e 'incompleto' (un ente a medias) (...). El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los 'opuestos' complementarios en un 'ente' completo e integral. Tertium datur: existe una tercera posibilidad más allá de la relación contradictoria, o sea: la relación complementaria (Josef Estermann)

Por el momento solo podemos evidenciar desde diferentes subjetividades la complementariedad de géneros en el

mundo andino. En lo político, el chacha-warmi es parte del discurso ideológico de la reconstitución del ayllu, de su estructura política, como proceso que se inicia a finales de los 90, cuenta Angélica Sarzuri, y que particularmente lo vivió en el año 2000 cuando asumió junto a su marido la responsabilidad del cargo. Recuerda, que:

En la comunidad era común que el hombre respetado asumía el cargo, pero la mujer no era costumbre. Ya en los últimos años debían hacerlo ambos. El cargo es la responsabilidad política que asumen la pareja (chacha-warmi), y que no es pagado. En mi caso, yo he asumido sola, mi marido y los mallkus han autorizado y aceptado. Porque económicamente era difícil que asumamos ambos, eso me limito porque hasta mis hijos me reclamaban, porque uno no aporta en su casa. Muchas veces he pensado en dejar a otra persona, pero me van a decir que no he podido. Mi esposo me dice que he aprendido, yo creo que es un aprendizaje individual que puedo transmitir a otras mujeres (Entrevista, Sarzuri: 2008).

Quizás uno de los motivos para que el chacha-warmi fuera de la comunidad se convierta en discurso, es el expuesto por Sarzuri que observa que, aún en la comunidad la participación de la mujer y de los jóvenes, sigue siendo limitada.

Así por ejemplo, cuando un joven asume le dicen que no sabe, pensaba que era solo con las mujeres pero es con los jóvenes también. A pesar que nosotros activamos y entendemos por ejemplo lo del Plan Operativo Anual (POA), en cambio tenemos sullka jilakatas que son

mayores, se duermen, no entienden, por eso creo que si las mujeres y los jóvenes participáramos más, las cosas mejorarían (Entrevista, Sarzuri: 2008).

Pero además Filomena Miranda, afirma que ninguna cultura está exenta de jerarquizaciones, y produce sus propias desigualdades (Entrevista, Miranda: 2008).

Por otra parte, el chacha-warmi, dice Denisse Arnold, es una unidad productiva, del hogar, ligado a las obligaciones de producción en todos los ciclos de fiestas. Es también una manifestación, en su raíces ancestrales, dice Enriqueta Huanto, en la que se ve el poder que la mujer tenía antes de la colonia, porque la madre naturaleza, la Pachamama, ha sido milenariamente relacionada con lo femenino (Diálogos, 2008).

Para finalizar es necesario tomar en cuenta como elemento imprescindible a ser analizado la comunidad y las relaciones que se promueven al interior, pues sería importante preguntarse dice Lugones:

(...) cómo se asume la subalternidad de las mujeres y la violencia contra ellas, pues cuando uno reafirma una noción de comunidad que no está subordinada, donde la gente no está subordinada —lo que si ocurre en el Estado colonial y cuando uno tiene voz de manera individual—, cuando los abusos nacen de una condición de una pertenecía un grupo, el mal que se le hace a uno nunca es individual, sino que es hacia el grupo (Jornadas de reflexión, 2008).

2.3. Propuestas metodológicas

Para construir alternativas de pensamiento, que consideren otras epistemologías, es preciso pensar desde la complejización del lugar de enunciación y desde la frontera.

María Lugones hace énfasis en la importancia de la interpelación al lugar desde el que hablamos, desde dónde construimos las ideas, es imprescindible hacerlo para entender cómo operan los dispositivos prácticos coloniales, patriarcales, que son vistos, oídos, pensados desde una particular forma de ver y entender la realidad (Jornadas de reflexión, 2008). Pero además es preciso mencionar desde donde abordamos la diferencia colonial. La diferencia colonial, primero en el contexto del orientalismo, definido por Edward Said, a través del cual se pone en evidencia la práctica discursiva compleja por medio de la cual Occidente produce Oriente a través de un esquema cognitivo que enfatiza las diferencias entre los dos. Tanto el motivo como el resultado de este discurso es categorizar el Oriente como atrasado, primitivo e inferior en comparación con el Occidente y representado como tal, queda justificada la “misión civilizadora” del último (Suárez y Hernández (eds), 2003: 30).

Por otro lado, en América Latina se ha dado en llamar occidentalización, a la técnica del orden colonial que integra invisibilizando las diferencias (Coronil, 2000). Esta técnica descansa en la pretensión y proyección universal de las categorías generadas en el pensamiento occidental y la invisibilización del otro (Ibíd.: 32).

Desde estos planteamientos críticos, podemos entender las múltiples exclusiones que han vivido y viven las “otras” mujeres, que deben hacer frente al victimismo, a la esencialización de la cultura, al racismo que niega el valor de su historia y experiencia, y es a través de estos presupuestos que se puede reivindicar un sujeto, que más allá de la fragmentación postmoderna y del esencialismo identitario, pretende ser activo, con posicionamientos,

que no tiene soluciones o direcciones establecidas a priori. Así también Arnold, piensa que hay que ir más allá de términos esenciales a términos relacionales y ver como los grupos, las culturas se articulan, como hombres y mujeres se articulan.

2.3.1. El sujeto “mujer” del feminismo hegemónico puesto en cuestión

Aquella “sujeta femenina” en la que se basaba el análisis y la política emancipatoria feminista de la diferencia, va desvaneciéndose y se desnaturalizan los sujetos epistemológicos y políticos del feminismo. Por eso se plantea como tarea descolonizar el feminismo, que exige a su vez atender los procesos de alienación cultural de los países y los sujetos poscoloniales, pero además desenmascarar la alienación del complejo de superioridad occidental como dependiente de la subyugación del “Otro” (Suárez y Hernández (eds), 2003).

Liliana Suárez Nava en Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales apunta que:

En la tarea de descolonización del feminismo, encontramos algunas claves importantes para entender la importancia de la lógica de la diferencia en la modernidad. Por una parte, esa común y “natural” diferencia sexual (que no se cuestiona en si misma) se vincula a determinada concepción de identidad femenina y ésta se presupone de todas las mujeres. Y por otra, se identifica esta diferencia como la causa de la subordinación. La política feminista entonces trata de entender mejor las consecuencias de esa subordinación sexual y ayudar a las mujeres a hacerse conscientes de ello, porque como en el caso de los intereses de clase,

hay primero que despejar la “falsa conciencia” (...). Siguiendo a Foucault y luego Butler, vemos cómo las condiciones de subordinación (históricamente situadas) son las mismas que convierten al sujeto en consciente de si mismo y en agente social. Así el feminismo nace con una pretensión de universalismo semejante al que le ha excluido (Suárez y Hernández (eds), 2003: 36).

2.3.2. El Sistema Moderno/Colonial de Género y la invisibilización de otras epistemologías

Lugones trabaja la decolonialidad del género en el marco de las propuestas del grupo modernidad/colonialidad, y como feminista de color reivindica la existencia de distintas epistemologías, que han confrontado la colonialidad, de una manera resistente que no se puede conocer sólo desde el saber occidental (Jornadas de Reflexión, 2008).

Desde estas reflexiones en las jornadas de mayo de 2008, queremos a continuación abordar primero el análisis que realiza Lugones en su texto Colonialidad y Género, de lo que define como Sistema Moderno/Colonial de Género.

Este sistema de género se consolidó con el avance del(los) proyecto(s) colonial(es) de Europa. Tomó forma durante el período de las aventuras coloniales de España y Portugal y se consolidó en la modernidad tardía. El sistema de género tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscurο. El lado visible/claro construye, hegemónicamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de “hombre” y “mujer” en el sentido moderno/colonial (Lugones, 2005:39)

El sistema de género del capitalismo eurocentrado global, reduce el concepto de género al control del sexo, sus recursos, y productos lo que es constitutivo de la dominación de género. Esta reducción presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como ‘engenerizada’ y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos–as/blancos–as y las gentes colonizadas/no–blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género, ambos son ficciones poderosas.

El término género, afirma Lugones, introduce una relación fundante de la división dimórfica sexual, con una división dicotómica y jerárquica entre hombre y mujer. En la relación dicotómica el hombre es un individuo caracterizado por la negación del cuerpo y la afirmación de la razón. Se lo constituye como sujeto civilizador con la posibilidad de gobernar. Mientras que la mujer, primero históricamente en el occidente no había dos sexos–géneros, sino uno, y la concepción de la mujer era como defectuosa, en esta concepción dicotómica es negación, es emoción y todas las partes devaluadas, es objeto, es naturaleza y es pasiva sexualmente.

La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos burgueses. Pero tan importante como su función reproductora de la propiedad y la raza es que las mujeres burguesas blancas son excluidas de la esfera de la autoridad colectiva, de la producción del conocimiento, y de casi toda posibilidad de control sobre los medios de

producción. La supuesta y socialmente construida debilidad de sus cuerpos y de sus mentes cumplen un papel importante en la reducción y reclusión de las mujeres burguesas blancas con respecto a la mayoría de los dominios de la vida; de la existencia humana (Lugones, 2005:39)

También es parte de la historia de Occidente que:

(...) sólo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres(...). Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres “sin género”, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de “mujer” como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global (...). Cuando ‘engenerizadas’ como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas. (Lugones, 2005:33-34)

Entonces, ¿qué función ha cumplido la palabra mujer como palabra unívoca? Lugones, enfatiza a continuación los fines ideológico-políticos.

En el desarrollo de los feminismos del siglo XX, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase, y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización

de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recludas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explícito la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explícito sino que ocultó la relación. Empezando el movimiento de 'liberación de la mujer' con esa caracterización de la Mujer como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueron blancas (Lugones, 2005).

Por tanto, para Lugones, el problema es saber si las mujeres están dispuestas a descolonizar las relaciones jerárquicas que invisibilizan relaciones coloniales.

Borrando toda historia, incluyendo la historia oral, de la relación entre las mujeres blancas y las no blancas, el feminismo hegemónico blanco equiparó mujer blanca y mujer. Pero es claro que las mujeres burguesas blancas, en todas las épocas de la historia, incluso la contemporánea, siempre han sabido orientarse lúcidamente en una organización de la vida que las colocó en una posición muy diferente a las mujeres trabajadoras o de color. La lucha de las feministas blancas y de la "segunda liberación de la mujer" de los años 70 en adelante pasó a ser una lucha contra las posiciones, los roles, los estereotipos, los rasgos, y los deseos impuestos con la subordinación de las mujeres burguesas blancas. No se ocuparon de la opresión de género de nadie más. Concibieron a 'la mujer'

como un ser corpóreo y evidentemente blanco pero sin conciencia explícita de la modificación racial. Es decir, no se entendieron así mismas en términos interseccionales, en la intersección de raza, género, y otras potentes marcas de sujeción o dominación. Como no percibieron estas profundas diferencias, no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una sororidad, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género (Lugones, 2005:34-35).

Por otra parte, el sistema de género moderno/colonial tiene su lado oscuro que es importante preguntarse si (...) inscribió la diferenciación sexual en todos los ámbitos de la existencia incluyendo el saber y las prácticas rituales, la economía, la cosmología, las decisiones del gobierno interno y externo de la comunidad.

Porque (...) entender el lugar del género en las sociedades precolombinas y rota en el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías. Es decir, por un lado la consideración del género como imposición colonial —la colonialidad del género en el sentido complejo— afecta profundamente el estudio de las sociedades precolombinas, cuestionando el uso del concepto ‘género’ como parte de la organización social. Por el otro, la comprensión de la organización social precolonial desde las cosmologías y prácticas pre-coloniales son fundamentales para llegar a

entender la profundidad y alcance de la imposición colonial. Pero no podemos hacer lo uno sin lo otro. Y, por lo tanto, es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género (Lugones, 2005:30-31).

Entonces, por un lado, tenemos una dicotomía de género que se aplica ideológica e institucionalmente a las gentes blancas, europeas, hombres y mujeres, dicotomía que a su vez esta relacionada al sexo y la heterosexualidad, porque es fundamentalmente reproductiva y funcional a los procesos del capitalismo eurocentrado global; y por otro lado, que se usa ideológicamente para esconder toda la otra construcción contradictoria que piensa a la gente como animales, por tanto, la organización del trabajo y la explotación del cuerpo como totalmente justificable, acompañado de la subordinación de las mujeres en las sociedades a colonizar. Así con la introducción de las cosmologías y prácticas cristianas se introduce dentro de las poblaciones comunales y esclavizadas, la idea de la subordinación de la hembra. Subordinación que ha sido resistida, pues antes de la colonia en muchísimas sociedades las gentes tenían cosmologías y una organización social que era muy distinta a la que se introdujo en la modernidad colonial (Jornadas de reflexión, 2008).

2.3.3. Pensar desde la frontera

He internalizado el conflicto que produce la frontera, lo que a veces me lleva a sentir que una parte cancela a la otra y queda cero, nada, nadie. A veces no soy nada ni nadie. Pero hasta cuando no lo soy, lo soy (...). Con todo, la lucha de identidades continúa, la

*lucha de los bordes sigue siendo nuestra realidad.
Un día la lucha interna cesará y una integración
verdadera tendrá lugar (Anzaldúa, 1987)*

La frontera que Gloria Anzaldúa nos permite sentir en sus palabras, es el sitio en el que estamos paradas, pues somos parte, de una cultura hegemónica occidental, que no se plantea la posibilidad de aprender de las culturas indígenas. Y en cuanto a las mujeres indígenas, ignora su potencial y pone énfasis en lo que supuestamente, como cultura considerada atrasada, le faltaría, desde una visión de la carencia. Una cultura dominante, que se resiste a autocriticar su estilo de vida, su idea de progreso o su propia forma de pensar (Entrevista Dibbits, 2008). Y que tendría que cuestionarse sus privilegios, y asumir la ansiedad que produce el mestizaje hacia lo blanco (Entrevista Medeiros, 2008).

*Más allá de pensar en las posibilidades de una
igualdad aparente, teniendo en cuenta que la acción
política no se limita a acabar con el machismo o el
racismo, tendríamos que plantearnos si queremos
descolonizar, la posición en la que cada quién se
coloca para desarmar las relaciones y estructuras
de opresión (Entrevista Gutierrez, 2008).*

También la frontera nos permite entendernos desde el lugar en el que nos construimos bajo un sistema de género, y con una forma de pensar la realidad que nos traiciona, a pesar que cuestionemos este sistema, como la división dicotómica que crea entre hombre-mujer, como introducciones coloniales. Pero además porque desconocemos la filosofía, cosmología de nuestros pueblos, en los que la complementariedad tiene relación a lo comunal, entonces será necesario desde la propuesta de Lugones, pensar qué cosmología va con cada práctica,

qué manera de concebir el mundo la sustenta, pues es imprescindible pensar en las intervenciones coloniales que introducen otra lógica y a la vez pensar las formas de resistencia en correspondencia a la cosmovisión (Jornadas de reflexión, 2008).

A partir del diálogo que entablamos con María Lugones en las Jornadas de Reflexión en julio de 2008, extractamos fragmentos de sus reflexiones que nos acercan a otras epistemologías y a las resistencias en práctica como define Lugones:

Teniendo (...) presente que no se puede idealizar una cultura, será importante pensar como acceder al “pensamiento otro”, a ver la realidad desde maneras de pensar que subsisten en la memoria, en prácticas, en modos de relación. Pensar la historia desde la historia oral, repensar la religión y tratar de cruzar las barreras entre diversos pensares, pensar de una comunidad a otras. Y dejar de traducir en términos dominantes y coloniales la complejidad de la realidad, pues la modernidad produce conceptos, posiciones, estrategias que esconden su irracionalidad, como la lógica de la categoría, de la dicotomía, de la universalidad. (Jornadas de reflexión, 2008).

En este proceso de investigar la colonización será importante ver la negociación en las relaciones entre los agentes coloniales y los colonizados, y las resistencias profundas de gentes indígenas, africanas, desde su propia subjetivación, constitución, concepción comunal y cosmológica. No se trata de reinstituir arreglos y relaciones

cosmológicas, sociales, precoloniales sino ver una continuidad, porque la gente ha hecho cosas interesantes frente a la imposición colonial (Jornadas de reflexión, 2008).

Desde otros discursos, otras narraciones, otras fronteras, otras cosmologías es necesario pensar cuales son las metodologías que usamos para poder recuperar un agente y un sentido de organización social, que transgrede y resiste a la colonia, por tanto significa pensar la creatividad de la resistencia en practica (Jornadas de reflexión, 2008).

No es simplemente un proceso de afirmar toda resistencia, porque muchas veces las resistencias son negociaciones que han significado la sobrevivencia, pero también que han significado un costo social demasiado alto. Es un repensar, rescatar un pensar del sujeto en relación resistente siempre en la diferencia colonial y en esta diferencia este sujeto puede ser parte de la organización creativa de la decolonialidad (Jornadas de reflexión, 2008).

Finalmente, se trata de generar análisis, investigaciones desde lo local y lo político, que generen categorías teóricas a partir de una situación y un contexto en los que se visibiliza sujetos que resisten, desafían y subvierten procesos en varios niveles. Y en los que se presentan contradicciones que deben ser entendidas, explicadas, en lugar de ser asumidas (Jornadas de reflexión, 2008).

Por tanto, si asumimos la decolonialidad del género es importante pensar cuales son las metodologías que

usamos para poder recuperar un agente y un sentido de organización social que transgrede y resiste a la colonia, desde “otra” cosmología y filosofía, desde “otros” discursos, “otras” narraciones, “otras” fronteras (Jornadas de reflexión, 2008).

III. Reflexiones sobre la representación y participación política de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización de la sociedad y el Estado

Dunia Mokranis

Si hablamos de descolonización de las relaciones sociales y de su cristalización en formas de organizaciones de la vida política, hablamos necesariamente de procesos de emancipación social, de procesos de subversión de las relaciones de dominación y explotación que organizan las sociedades, en este caso colonizadas, en una serie de mediaciones jerarquizadas y jerarquizantes. Por ello, al plantearnos pensar la representación y participación política de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización de la sociedad y el Estado es importante partir señalando que lo hacemos desde una mirada en la que la participación no es considerada simplemente como análogo a la representación. En esta línea, parece importante recuperar a Raquel Gutiérrez (2008) cuando insiste, pensando desde las experiencias de luchas desplegadas en el país desde el año 2000, en la necesidad de buscar el rastro

de las otras formas de autoregulación social, desplegadas en los momentos de movilización, que no son análogas a la síntesis moderna estatal organizada a través de delegación de la representación política, es decir, cuando plantea la necesidad de descentrar el sistema representativo partidario como el lugar privilegiado de lo político, a través de formas en las que la decisión sobre lo público no se procese de manera exclusivamente delegativa.

Ahora bien, en la coyuntura actual, es importante considerar que parte de las fuerzas sociales que impugnaron la noción liberal de democracia representativa hoy ocupan esta institucionalidad tanto desde el legislativo como a la cabeza del gobierno nacional, introduciendo importantes elementos para pensar en una mayor democratización de estos espacios desde una composición social y política más plural. Estas fuerzas sociales y políticas llegaron a ocupar esta institucionalidad, impugnando aun el sistema de partidos, que habría dejado fuera de la toma de decisiones cruciales para los destinos de la nación a las grandes mayorías del país, minorizándolas a través de fórmulas de representación inadecuadas para hacer frente al tipo de diversidad existente en el país, así como para desmontar los sistemas que producen desigualdades y exclusión propias de sociedades colonialmente estratificadas. En este sentido, cabe precisar que nos interesa aquí reflexionar sobre el significado de esta presencia popular e indígena en estructuras de representación principalmente desde su potencial transformador de las prácticas y formas de hacer política que produjeron desigualdad y exclusión de las mujeres.

En esta línea, frente a visiones que circunscriben los procesos de democratización a un ejercicio mecánico de fortalecimiento de

las instituciones representativas, cabe apuntar que los Estados modernos representativos no son igualitarios por definición y que a lo largo de su conformación requirieron de procesos de democratización posteriores a su constitución, producidos por las luchas por el reconocimiento de derechos políticos, entre los que destacamos los derechos a la participación política de mujeres o los de organización, de colectivos de trabajadores. Desde esta perspectiva la democratización no es entendida como una simple analogía de la representación, sino que se refiere a procesos de interpenetración compleja de las esferas políticas y sociales, a la construcción de comunidades políticas autodeterminadas y capaces de interactuar desde la autogestión. Democratizar en esta línea significa politizar la esfera social. Lo anterior supone, para las luchas de las mujeres, articular formas políticas que impugnen desde diferentes espacios las prácticas coloniales y patriarcales, identificando los nudos de poder en los que estas prácticas se articulan en contra de las mujeres. Pamela Calla (Entrevista, Calla: 2008) propone, en esta línea, recuperar la noción de Estado Señorial de René Zavaleta, como la expresión de estos cabos de articulación de una sociedad colonialmente estratificada y configurada por diversas formas patriarcales de organización social.

Las reflexiones que siguen, que han sido producto de un diálogo con otras mujeres, en un proceso de deliberación colectivo, tienen como principal interés analizar estos lugares de articulación de lo colonial y lo patriarcal, que se activan en contra de una participación política igualitaria entre hombres y mujeres. En la problematización del tema de la participación política de las mujeres en el proceso de cambio, durante la investigación, se plantearon como base del debate la identificación de dos límites políticos para una participación emancipatoria de las mujeres. Emancipación que a la vez de producir cambios para el

conjunto de la sociedad produzca necesariamente cambios en su propia condición de subordinación.

El primero de estos límites es el de la lógica que se ha venido promoviendo desde las políticas neoliberales sectoriales, donde las múltiples opresiones se abordan desde el Estado como “asuntos” (de género, indígenas), inhibiendo la posibilidad de dar respuestas políticas estructurales desde las múltiples miradas de estos sujetos. En este sentido, las políticas neoliberales de género se caracterizaron por la homogenización de la categoría mujer, sin problematizarla desde otras opresiones como la de clase y la de tipo colonial. Ahora bien, si se considera el proceso de cambio como un proceso complejo de interacciones múltiples, cabe también apuntar en un segundo límite político, que se presenta como un riesgo en el proceso actual y es el que postula que la superación de un tipo de opresión resuelva la otra y que lleva a lecturas como la predominante en el gobierno actual, según la cual se plantea que no es necesario tener una instancia institucional para desmontar la opresión patriarcal, pues las otras luchas la habrían resuelto de alguna manera. En este punto consideramos que cada lucha debe autodefinirse primero para luego articularse y alimentar el proceso de (y con) las otras luchas.

En este sentido, la problematización de los dos límites políticos antes planteados será el hilo conductor de la reflexiones presentadas a continuación para, en una primera parte, cuestionar la idea de que el sólo hecho de ser mujeres es condición suficiente para un accionar político conjunto, y la segunda que postula la imposibilidad de articular un movimiento de mujeres de procedencia étnica y de clase diversa, porque sólo se consideran como contradicciones

fundamentales la de clase y la colonial y no así la de tipo patriarcal.

Así, en una primera parte del texto se trabajará sobre los límites de la democracia liberal representativa, a superar en un proceso de descolonización de la sociedad y el Estado, para una participación política más igualitaria. En esta primera parte nos interesa reflexionar en torno a la representación, a la luz de los aportes críticos producidos desde feminismos diversos y espacios de lucha de mujeres que se han pensado y han resistido la opresión patriarcal sin disociarla de las luchas anticoloniales y anticapitalistas.

En una segunda parte nos concentraremos en la reflexión sobre los retos para una articulación descolonizadora de los movimientos de mujeres, recuperando las reflexiones sobre las posibilidades y límites a la hora de pensar la articulación de las luchas de mujeres diversas en un proyecto político capaz de hacer frente a un complejo sistema de exclusión basado en opresiones múltiples y en formas también diversas de resistencia a las mismas.

1. Algunas reflexiones sobre los límites de la democracia liberal representativa, a superarse en un proceso de descolonización de la sociedad y el Estado, para una participación política más igualitaria

Las múltiples luchas de las mujeres por un mayor acceso y participación en espacios de toma de decisiones, se expresa generalmente en la afirmación de que cuantitativamente las mujeres representamos la mitad de las poblaciones de los pueblos del mundo, lo que no se expresa en la distribución de los cargos de toma de decisión. En Bolivia, por ejemplo, en el legislativo actualmente de los 27 Senadores/as sólo una es

mujer; en las diputaciones plurinominales 43 corresponden a hombres y 17 a mujeres. De los 70 curules uninominales 65 son ocupados por hombres y sólo 5 por mujeres. En un proceso de transformación profunda de las estructuras de opresión, las luchas por una mayor participación de las mujeres apuntan no sólo a modificar las cifras sino que expresan también que cualitativamente algunas mujeres e indígenas no nos sentimos representados/as en las formas de hacer política que responden a un tipo de experiencia de ejercicio de poder, más bien masculina y de la clase dominante. La vía más generalizada para enfrentar el déficit de presencia de mujeres en ámbitos de toma de decisiones en el marco de la democracia representativa ha sido las leyes de cuotas o las de paridad. En un momento político de cambio como el que vivimos hoy en el país, en el que los modos liberales de la política se han puesto en cuestión, parece importante revisar o repensar la forma de encarar la inclusión de mujeres en los espacios de representación. ¿Esto implicaría abandonar el terreno de la representación por ser la representación un modo liberal de la política? En este punto concordamos con Luís Tapia (Entrevista, Tapia: 2008) en el sentido de que, al menos, mientras el sistema político acepte y mantenga el entramado institucional liberal y éste siga siendo la base principal de configuración del sistema de toma de decisiones, centrado principalmente en partidos políticos o algunas figuras análogas a éstos, no sería estratégicamente correcto abandonar una política de cuotas y de paridad como base para aumentar la presencia política de las mujeres en estos espacios. Sin embargo, consideramos que lo anterior debe transitar en un camino paralelo en el que se cuestione las formas dominantes de hacer y pensar la política. Para ello, planteamos la necesidad de revertir tres tendencias políticas: la minorización de mujeres e indígenas en el sistema representativo; la homogenización

despolitizadora desde una Ciudadanización neutra y la despolitización del género en las políticas neoliberales.

1.1. La minorización de mujeres e indígenas en el sistema representativo

Si asumimos que el nuevo texto constitucional es parte de un proceso de cambio, un pacto político de transición hacia formas más profundas de transformación política, uno de los retos para las diversas luchas de las mujeres, en un horizonte más amplio, sería el de seguir problematizando la lógica de representación liberal, cuya línea predominante es incluir a los excluidos en tanto minorías o de manera subordinada. Lo anterior, apela a impugnar las nociones de representación, en la que la misma, se convierte en un mecanismo de simplificación despolitizadora, al menos en dos sentidos: uno, en el sentido de que no enfrenta la complejidad de las múltiples opresiones que atraviesan a los sujetos y segundo, porque admite la inclusión de grandes mayorías como si fueran minorías a las que se les concede un espacio de poder, al que acceden con magras posibilidades de participación activa y menos aún de transformación de sus formas y mecanismos.

En este punto, rescatamos del análisis de Luis Tapia (Idem), la aseveración de que el sistema político convierte en minorías a grandes mayorías con la finalidad de mantener la centralidad de un tipo de historia cultural, de estructura estatal, la hasta ahora dominante colonial y patriarcal. Añade que el liberalismo aborda este problema asumiendo que existe una cultura superior, en el seno de la cual se universalizan ciertos principios y sobre ese parámetro se incorporan usos y costumbres. En este esquema, la igualdad de las mujeres básicamente se

juzga en torno a este núcleo moderno liberal. Desde esta vía asumimos que parte del proceso de despatriarcalizar, tiene que ver directamente con la descolonización, en sociedades como la nuestra, sin embargo, es importante detenerse en la apreciación del mencionado autor, según la cual recomienda no perder de vista la especificidad de las luchas, pues, señala que se puede apuntar a desorganizar las relaciones coloniales, reconociendo y respetando una estructura comunitaria de capitanía o de ayllu, por ejemplo, e incluso puedes reconocer su autodeterminación, pero que eso no te resuelve necesariamente problemas de desigualdad de género.

Así, en un proceso de cambio como el que se intenta impulsar actualmente en Bolivia, es importante preguntarse: ¿Cómo se trabaja colectivamente para alcanzar una participación de las supuestas minorías –indígenas, mujeres– que en realidad constituyen la verdadera mayoría? ¿Es posible romper con esquemas de representación binarios que justifican y fortalecen un orden jerárquico de exclusiones y descalificaciones de los sujetos en base a sus diferencias? Pilar Uriona (Entrevista, Pilar Uriona: 2008) considera que la representación todavía se maneja con una lógica partidaria, y dentro de esa lógica las mujeres no tienen mucha experiencia organizativa y serán incorporadas de manera subordinada. Señala que descolonizar tiene que ver directamente con el cómo se deconstruyen las relaciones de poder, y esa relación de poder se estaría dando en los ámbitos de la partidocracia, en la lógica de representación. Plantea que incluso en estructuras organizativas como las del Movimiento al Socialismo (MAS), cuya trayectoria de lucha es distinta, siguen existiendo lealtades partidarias y verticalidad en el manejo del poder, en las que están excluidas las mujeres. Ahora bien, también plantea la necesidad de

moverse, como mujeres, en varias esferas de acción. Es decir, por un lado no desechar los espacios conquistados por las mujeres en lo que se refiere a la toma de ciertos ámbitos de poder, dentro de los esquemas organizativos de mediación sean estos partidos u organizaciones sindicales y, por esta vía, los espacios propios de la representación. Recalca que esto no debe inhibir la posibilidad de crear otros espacios políticos, los de la construcción de alianzas. En este punto, pone énfasis en la necesidad de hablar con las mujeres de base, con las comunidades, saber cómo son o no son parte de la toma de decisiones en los ámbitos de su cotidianidad, en la vida política de sus comunidades, espacios políticos, que no sólo tiene que ver con la movilización social, sino en la propia vida comunal, espacios y experiencias que muchas veces son invisibilizadas en las mediaciones de las propias organizaciones de mujeres.

En diálogo con lo antes expuesto, consideramos que un proceso de cambio que se define como descolonizador, es importante mantener abiertos varios cauces de la participación política, abandonando la lógica de asimilar automáticamente la participación, sólo a la representación.

En el nuevo texto constitucional, la noción de lo comunitario, que lo atraviesa, abre una posibilidad de transformación más allá de la lógica liberal, sin embargo, el modo de encarar la participación de las mujeres en el mismo texto continua siendo pensada de manera individual, dentro de las posibilidades que las mujeres se abrieron en el marco de la democracia representativa liberal. Pensamos que lo anterior tiene que ver con que, en el foro constitucional, no se ha puesto en cuestión el carácter patriarcal del Estado y, por lo tanto, no se ha definido como horizonte de cambio la despatriarcalización del mismo.

En otra vía, la lucha por garantizar la participación de las mujeres, no sólo debiera circunscribirse a los espacios de la representación liberal, sino también dentro de los sistemas de autoridad originarios, desde prácticas y luchas que no estén impuestas desde un modo de hacer política de la cultura dominante, sino desde un proceso de diálogo al interior de cada cultura. Encontramos en los diálogos que iniciamos en el desarrollo de nuestra investigación con diversas mujeres que para algunas de ellas, principalmente las de origen indígena, el horizonte de participación no es identificado primordialmente en las formas representativas liberales, sino en la reconstitución de sus sistemas propios de autoridad, en los que la dualidad es una noción frecuentemente mencionada, como el horizonte desde donde reconstruir un tipo de autoridad en la que la participación política de las mujeres sea más igualitaria.

En este punto, cabe preguntarse bajo qué criterios garantizar la participación de las mujeres en los espacios de toma de decisiones políticas a nivel nacional. En el nuevo texto constitucional aún existe una primacía de la lógica liberal y del sistema de partidos en la conformación de la Asamblea Plurinacional. Sin embargo, las condiciones políticas permiten pensar en la posibilidad de abrir varios flancos de lucha para las mujeres. Aquí parece muy útil presentar las reflexiones de María Oviedo (Entrevista, María Oviedo: 2008), cuándo se pregunta qué posibilitó la histórica participación de las mujeres en el foro constituyente (34 % de 255 constituyentes han sido mujeres). Desde el diálogo realizado por el colectivo Cabildeo con mujeres constituyentes, Oviedo ensaya algunas respuestas. Por un lado infiere que la Ley de Cuotas definitivamente indujo la presencia de mujeres.

Por otro lado, comenta que la legitimidad de muchas de las mujeres constituyentes indígenas para ser nominadas como candidatas se fundamenta en su participación previa como autoridades dentro del sistema de cargos de sus comunidades, pero que probablemente, sin la ley de cuotas y la exigencia de presentar en las listas a un hombre y una mujer, difícilmente habría sido visibilizada. Finalmente, se refiere a que la decisión final de que la candidatura de las mujeres que ya han ejercido algún cargo en la comunidad será representante a nivel nacional, tiene que ver con la filiación partidaria y sus mecanismos internos de selección.

Consideramos que el incremento del número de asambleístas es producto de la combinación de una ley más liberal de cuotas, pero también ha sido empujada por la fuerza de una participación indígena autogestada. En ambos casos, nos referimos a luchas contra las resistencias de las estructuras partidarias a una mayor democratización. Sin embargo, el resultado tiene que ver también con la interpenetración de ambos sistemas políticos.

En este punto, Raquel Gutiérrez (Entrevista, Gutiérrez: 2008) plantea que en los intersticios en los que existe lo que puede llamarse una política más comunitaria, donde hay un modo particular de codificar lo femenino y lo masculino, donde si bien es el varón quien toma la palabra en las asambleas, hay este ejercicio de acuerdo previo en el que el varón lleva la voz de la unidad doméstica. Si bien está codificado que la representación verbal la tiene el varón y, en su ausencia va la mujer, para las cosas que se supone que no son políticas, pero que si lo son, como la gestión del agua, la escuela, la organización de la vida interna, el cómo se celebra la fiesta, sí hay un nivel de participación importante de la mujer. Añade

que esto se rompe cuando empiezan a funcionar otros formatos de representación como la elección, la delegación, que se dan mayormente en lugares de estructuras sindicales, vecinales, en un peldaño más allá de lo meramente local. Existe, entonces, un desplazamiento hacia el terreno de la igualdad aparente, de una especie de economía de derechos y deberes. Todo esto opera cuando a las mujeres se les asigna un lugar, el de lo doméstico. De aquí inferimos que es fundamental considerar la interacción de formas políticas comunitarias con esquemas políticos en los que se instaure de manera constitutiva la separación entre lo público y lo privado, entre Estado y sociedad, entre gobernantes y gobernados como límites hacia un proceso de democratización.

Al respecto, Enriqueta Huanto (Entrevista, Huanto: 2008) plantea una forma de romper este formato de mediaciones de la representación liberal, a través de la reconstitución de las prácticas políticas sustentadas, por ejemplo, en los cargos por turnos, pues considera que el eje fundamental de la descolonización de la política es la recuperación del esquema comunitario, donde no existe una autoridad que detenta todo el poder. Apunta que, para ello, es necesario trabajar con la especificidad de cada caso, pues considera que existen diferencias entre comunidades, según sus propias historias de asimilación y resistencia a formas políticas impuestas. Explica que en su experiencia como mujer aymara ha visto que hay lugares donde el chachawarmi es más igualitario, debido a que para asumir el cargo la mujer deja sus hijos, su chaco a otras mujeres, quienes de manera colectiva asumen sus tareas, mientras en otras experiencias la mujer es más acompañante y tiene que lidiar con ambas tareas a la vez.

Por su parte Filomena Miranda (Entrevista, Miranda: 2008) hace un interesante apunte en el sentido de que

la complementariedad funciona cuando el sistema de autoridad se da hacia adentro, es decir al servicio de la comunidad, pero cuando el cargo se proyecta hacia fuera, como el caso del sindicato o el partido, se empiezan a dar las asimetrías. Entonces no sólo se trata de la lucha por mayor participación en los espacios representativos y en los sistemas de autoridad originarios, sino de visibilizar, como parte de las luchas de las mujeres, estos lugares de articulación de ambos espacios.

Las dos reflexiones anteriores nos permiten pensar como hipótesis que es necesario considerar el chachawarmi – más como una supuesta realidad incuestionable, muchas veces utilizada por algunos, principalmente varones, para eludir el debate sobre género– como un horizonte político no en una equivalencia de la noción de paridad de la democracia representativa, sino como la posibilidad de restaurar un tipo de autoridad donde lo social y lo político nos son dos esferas separadas. Para María Eugenia Choque (Entrevista, María Eugenia Choque: 2008), la República es la negación de todo un sistema complejo de organización social, económica, política y cultural con base en el ayllu, por lo que la descolonización supone la reconstrucción oral de la historia y restitución de los territorios y sistemas de autoridad. En este marco, plantea que es importante recuperar la historia oral donde se evidencia la participación activa de las mujeres. Angélica Sarzuri (Entrevista, Angélica Sarzuri: 2008) valora su participación política como parte de un proceso más amplio de reconstitución de sus raíces. Señala que su fortaleza está en la lucha de reconstitución de sus territorios y formas propias de autoridad. Para las mujeres afrobolivianas, a decir de Marfa Inofuentes (Entrevista, de Marfa Inofuentes: 2008), significa recuperar su historia no como un ejercicio de homologación de las naciones

originarias, sino desde el reconocimiento de la historia africana y de la diáspora, así como de la historia y realidad de afrodescendientes en Bolivia.

Aquí es importante notar que la mayor parte de las mujeres indígenas con quienes dialogamos hablan de su emancipación como un proceso de reconstrucción de las experiencias y formas de participación de sus abuelas, silenciadas por la colonia, mientras las mujeres mestizas urbanas entrevistadas, cuando aluden a sus abuelas lo hacen desde una perspectiva en la que sus luchas les habrían permitido alejarse de las experiencias de opresión de las mismas. Aquí, desde dos experiencias aparentemente opuestas se pone en cuestión la dominación colonial patriarcal, que colonizó a las abuelas de unas y subordinó a las de las otras dentro proyecto de dominio, pero que también produjo relaciones jerarquizadas y desiguales entre las unas y las otras.

La tarea política de romper con las prácticas de minorización de las mayorías, en los sistemas de representación supone un segundo reto, el de no producir un concepto de mayoría, que produzca nuevas exclusiones, anulando la diversidad de representaciones de los pueblos minoritarios en términos de población.

Antes de pasar al segundo punto de análisis de esta primera parte, cabe hacer algunas puntualizaciones sobre la aprobación de la Ley de Régimen Electoral Transitorio (LRET) (abril de 2009). Una ley que si bien tiene un carácter transitorio, es importante porque a través de ella se imagina la conformación de la Asamblea Legislativa Plurinacional, el primer órgano deliberativo del nuevo Estado Plurinacional. Las diputadas del MAS

para garantizar la participación igualitaria de las mujeres en la Asamblea Plurinacional, partieron del horizonte diseñado en la Asamblea Constituyente, en el que se plantea el 50% de participación de hombres y mujeres en el Legislativo Plurinacional, pero chocaron con las resistencias patriarcales, inclusive al interior de su propio partido. Durante el proceso de aprobación de la LRET, se hicieron evidentes las mediaciones patriarcales, expresada en la actitud de algunos congresistas que intentaron desarticular los esfuerzos de diputadas del MAS, aludiendo a divisiones de clase y/o etnia, a favor de mantener los privilegios, que como hombres tienen en estos espacios de representación.

Estas resistencias patriarcales también se hicieron evidentes en discursos en los que se puso en duda la capacidad de las mujeres, sean estas indígenas o no, para asumir como assembleístas plurinacionales. Frente a ello, se logró una alianza de las diputadas del MAS que se fue tejiendo en base a dos argumentos centrales, que confluyeron en los debates. El primero es que la lucha de las mujeres ha abierto las posibilidades de los cambios y transformaciones que hoy se viven en el país, y por tanto deben reflejarse en su mayor inclusión en los espacios de toma de decisiones y representación. Esto permitió el paso de un discurso de cuotas a de la paridad. La segunda veta de argumentación, parte de una resignificación política del concepto de paridad, desde las experiencias de mujeres indígenas y su demanda de recuperar sus formas propias de participación. Las diputadas indígenas aludieron contantemente a la herencia colonial de la desigualdad entre sexos.

Finalmente, parece importante anotar el peligro de algunos discursos que pretenden eludir la responsabilidad de encarar

de manera seria y comprometida, la inclusión de las mujeres en el proceso de cambio, señalando discursivamente que no existirán más políticas diferenciadas para las mujeres, porque el cambio supone que ya no serán tratadas como minorías. Este tipo de discurso, de la mayor parte de las autoridades del gobierno nacional, esconde una suerte de “trampa de la no minorización”, pues no resuelve el tipo de opresión patriarcal constitutivo de las relaciones sociales existentes, sino que simplemente lo elude. Creemos que no se trata de abandonar el terreno de la minorización de las mujeres simplemente de manera discursiva, sino de producir de manera creativa políticas orientadas a superar el horizonte liberal del género haciendo frente a múltiples opresiones y no eludiéndolas.

1.2. Ciudadanización neutra, abstracción universal y homeginización despolitizadora

En la línea de lo antes señalado, es importante tener en cuenta una crítica fundamental a la democracia liberal representativa, el hecho de que la misma se asocia a un proceso de ciudadanización neutra, universalizada a partir de un modelo de sujeto representado por el hombre blanco, adulto, urbano, burgués y heterosexual. Anne Phillips (1996) señala que la democracia liberal representativa nos aborda como ciudadanos abstractos, buscando hacer desaparecer no sólo la diferencia de clase, sino también la de sexo. Bajo la fórmula un hombre un voto, para la autora, se trata a hombre y mujeres como si en las relaciones sociales cotidianas mediaran relaciones de igualdad, minimizando el peso, condiciones materiales que nos definen como grupos subrepresentados, a costa de la sobrerrepresentación de otros grupos. Phillips plantea que la democracia no puede ponerse por encima de las diferencias sexuales, de

clase o etnia, por lo que la democracia debe entrar en la trama de todas las relaciones sociales, cuestionando la separación de las esferas público y privado para abordar de manera compleja la formación de los gobiernos.

María Lugones (Entrevista, María Lugones: 2008) plantea que en condiciones coloniales sólo es posible una relación de subordinación entre un hombre blanco y una mujer blanca porque el indígena y la indígena son considerados infrahumanos. Así la agenda de género respondería básicamente a un proceso de ciudadanización blanco–mestizo y urbano. Por otra parte, plantea que la lógica liberal agrupa a las mujeres desde la simple agregación de discriminaciones esquivando el problema de opresión como tal.

En consonancia con este razonamiento, consideramos que es fundamental abordar el tema de la participación política de las mujeres más allá de los límites de la representación como forma última y/o privilegiada de la acción política. Si asumimos, con Anne Phillips (Op. cit), que democracia no debe abordarnos sólo como individuos, sino también como grupos que han experimentado determinada opresión como su característica definitoria y que, por lo tanto, la representación debe reflejar la composición heterogénea de una sociedad, y si a este razonamiento añadimos que la representación no debe reflejar únicamente la composición social, sino y principalmente enfrentar la complejidad de las relaciones sociales que de ésta emerge, pues nos encontramos frente la necesidad de indagar sobre el significado y los alcances de las políticas de cuotas y las de paridad en el sistema representativo. En este punto caben, al menos, algunos cuestionamientos fundamentales ¿Es posible representar la complejidad de relaciones sociales de poder que operan desde múltiples opresiones, desde

la ocupación de espacios de participación, dentro de un sistema que al tiempo de “conceder” una mayor inclusión de las mujeres no se cuestiona las relaciones sociales de opresión cotidianas y las alberga en su seno? ¿Las cuotas a las que acceden algunas mujeres, por lo general, como una concesión del orden masculino de poder, las habilita como representantes de las mujeres en general? ¿La categoría mujer es suficientemente aglutinadora para enfrentar un sistema complejo de relaciones de poder y resistencias en el que se jerarquiza a las personas no sólo de por género, sino también de por su precedencia de clase y etnia? ¿La tendencia a asumir que las mujeres que ocupan espacios de poder en el legislativo lo hacen como representantes de las mujeres y no como legisladoras de temas que hacen a la vida de la colectividad en general no es otra forma de minorizar su participación, a través de la premisa de que la prerrogativa de “legislar para todos” es masculina?

Sobre este último tema, Luis Tapia (Idem) señala que existe una idea generalizada de que cuando las mujeres entran al parlamento es para representar a mujeres, mientras el resto, los varones, representarían a la nación. Este hecho, para el autor, se convierte un mecanismo para reducir su racionalidad a la hora de legislar. Añade que lo anterior se combina con otra limitación que tiene que ver con la acción partidaria, que por conveniencia, en momentos dados asume que las mujeres representan la visión del partido, sin que éste haya asumido sus luchas específicas. Lo anterior se corrobora en algunos testimonios de mujeres constituyentes en los que se remarca este tipo de acción partidaria en la deliberación constituyente (Entrevistas a Constituyentes, Colectivo Cabildeo, 2008) y la observación a las sesiones de tratamiento de la LRET, donde las mujeres

del MAS si estaban impelidas a apoyar las determinaciones de su partido, pero el partido no necesariamente apoyaba sus demandas específicas. Para Tapia las dos limitaciones antes mencionadas tienen como consecuencia un límite de construcción de pluralidad al interior del bloque de mujeres. Coincidimos con el análisis de las limitaciones antes expuestas, a la vez que consideramos también el riesgo contrario de que las parlamentarias no planteen las demandas específicas de las mujeres, asumiendo que su partido lo hará. Sobre el tema Elvira Parra (Entrevista, Elvira Parra: 2008) como parte de la organización de Mujeres Indígenas, Originarias y Campesinas “Bartolina Sisa”, que muchas veces a las mujeres se les pide que posterguen sus reivindicaciones específicas como mujeres por una lucha más general. En la misma línea, Narda Baqueros, de la Organización de la Mujer Amazónica piensa que las luchas de las mujeres tienen que ser luchas particulares, no pueden estar subsumidas dentro de otras luchas y espera ser incorporadas por añadidura. Considera, además, que los cambios tienen que empezar en el seno de la propia sociedad, de las mujeres de las comunidades y no así desde reformas producidas por el Estado.

Sobre este tema, consideramos que en un proceso abierto de cambio, como el que vivimos en el país, la articulación de luchas no implica necesariamente una reconfiguración equitativa de fuerzas; como plantea Carl Schmitt, una de las características del campo político (1984). Es que el mismo tiende a reordenar el campo de fuerzas, politizando algunos actores y luchas a la vez que se neutralizan otras. Creemos que en este proceso existe el riesgo de que la opresión que viven las mujeres cotidianamente no sea asumida por el movimiento político con la seriedad y compromiso necesario de articularlo de manera compleja

a las opresiones de clase y como objetivo central de la descolonización. Incluso nos encontramos con discursos de compañeros que enarbolan la bandera del cambio, pero exigen a las mujeres mayor organización y fuerza en su lucha a la hora de escuchar sus demandas, desde una cómoda situación de poder dentro de la cual no están dispuestos a arriesgar ninguno de los privilegios que les da un sistema de partidos que privilegia la voz masculina.

En este punto coincidimos con la teórica feminista Anne Phillips (Idem) en que la democracia, para fortalecerse debe entrar en la trama de las relaciones sociales posibles desde donde la tiranía doméstica debería ser considerada totalmente opuesta a la ciudadanía igual, y en la coyuntura actual esta relación no es nada evidente. Es decir, que mientras en uno de los casos, el indígena como sujeto político, se hace explícita la relación entre desigualdad producida por un tipo específico de explotación y opresión –la colonial–, la relación desigual entre los sexos y la dominación de tipo patriarcal se hace difusa y por lo tanto produce un tipo de participación de las mujeres en las estructuras estatales de manera subordinada. En este marco, la representación termina siendo la representación de la propia subordinación.

Para nosotras, el tema cobra relevancia si consideramos que, en el contexto actual y en el caso de las reivindicaciones indígenas, éstas fueron empujadas por la intensidad de una denuncia contundente de la persistencia de una sociedad racista, expresada con mayor fuerza en los últimos años por Felipe Quispe con la afirmación de la existencia de “Las Dos Bolivias”. En este contexto mientras hoy en Bolivia la cuestión de la opresión colonial no puede ya eludirse en el debate político, la opresión por razones de género sigue siendo continuamente esquivada.

En este punto nos parecen fundamentales las reflexiones de Hirata, Kergoat, Riot-Sacey y Varika (2005), cuando ponen en cuestión la representación política. Las mencionadas autoras plantean que el camino de las disposiciones legislativas a favor de la paridad, en ausencia de una movilización social lleva a la ilusión de una representación real, con el riesgo de convertirse en un callejón sin salida. Señalan que exigir la paridad en los códigos y reglas que han producido las exclusiones de las mujeres, como una medida de justicia, sin cuestionar su formas, puede suponer una medida que avale en última instancia la diferencia social y política de los sexos históricamente construida. Otro tema central en las reflexiones de estas autoras, a la hora de pensar sobre la lucha de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización, es el cuestionamiento que hacen al postulado de que las mujeres sólo pueden acceder a la política en tanto miembros de un grupo homogéneo, pues ello conduce a reproducir el modelo liberal masculino. Plantea que de esta manera la fuerza simbólica de la paridad se diluye permitiendo un 50 % de hombres puedan usar los mecanismos que el sistema les da para hacer ineficientes las intervenciones del otro 50% conformado por mujeres.

Otro de los problemas apuntados en relación al hecho de no asumir la pluralidad de las mujeres en los foros representativos, es que las mujeres que asumen los cargos de poder como figuras emblemáticas de lo universal (para nuestras sociedades las figuras emblemáticas de la clase dominante), no pueden representar a la mayoría de las mujeres, lejos de ello representan el estado de las relaciones de fuerza socialmente existentes.

Para María Lugones (Idem) el problema de la representación es que supone una tercer personificación propia del Estado liberal colonial, donde a cada cual se le otorgan derechos nominales, pues la persona depositaria de esos derechos no existe en el entramado social. Por ejemplo, la mujer indígena a la que se le otorgan derechos como tal es más bien una negación, la ausente de un complejo sistema de opresiones. En este esquema para la autora los únicos que llegan a ser algo así como individuos depositarios de derechos son los hombres blancos burgueses, que son los que además tiene a la ley de su parte. En este marco la mujer tiene que pensarse en tercera persona como si fuera ese hombre para acceder a espacio de poder. Aquí la autora nos remite nuevamente al tema de los problemas de la homogenización de la representación y nos plantea pensar en qué le sirve la categoría mujer en un Estado colonial. Lugones considera que mujer es un término normativo usado para esconder el abuso que se hace en su nombre. En este esquema son mujer y varón, ciudadano y ciudadana (o aspirante a ciudadana), el hombre y la mujer blancos burgueses y al resto se le presenta la trampa de la inclusión vía blanqueamiento, por la vía de civilizarse y de vaciarse de todo cultural para ser ciudadana o ciudadano. En este marco las mujeres que llegan a ocupar cargos están como sustitutas del hombre blanco.

De esta manera, consideramos que la descolonización supone una revisión de los propios procesos de ciudadanización para que los mismos no conviertan la tarea política de hacer que los excluidos ocupen el lugar de poder de los dominantes y para ello, cada vez requieran asemejarse a ellos, sino que los procesos de ciudadanización permitan cuestionar esos lugares de poder desde donde se construyó la exclusión.

Sobre este punto, Lucila Choque (Entrevistas, Lucila Choque: 2008) considera que el término representación visibiliza ante todo el tema de los partidos políticos, en un esquema en el que los habilitados con mayor facilidad son los hombres, las mujeres quedan invisibles. Así en términos de representación, señala, que a pesar de la ley de cuotas las mujeres seguimos yendo como adorno, porque los que deciden en última instancia son núcleos de poder masculino. Señala que en este esquema la mujer tiene que escucharse en otra voz masculina. Esto supone para Choque, una subsunción de los trabajos y de las ideas y sueños de las mujeres para seguir protegiendo un Estado que las excluye.

Aquí planteamos que para superar la ciudadanía universal es necesario alejarnos de las lógicas de agregación identitaria propia de los diseños de política pública neoliberales, problematizando la noción misma de “representación de las mujeres” (y los indígenas) como un grupo homogéneo. En este sentido, en un proceso de transformaciones políticas, las mujeres diversas y de diversos modos, debemos analizar lo qué supone para nosotras un liderazgo como el de Evo Morales, con tintes claramente caudillistas, pero que llega a asumir la presidencia de la República desde una historia y una lucha muy diferente a la de los anteriores presidentes.

Evo Morales no es, como algunos opositores quieren mostrar, el representante de una particularidad, la del sindicato cocalero. Evo Morales simbólicamente representa un mundo y una historia de exclusiones y obviamente muchas mujeres se ven representadas mucho más en su liderazgo que en la de alguna mujer que haya llegado a ocupar un espacio de poder concedido por la lógica de las cuotas. En este punto

Pamela Calla (Entrevistas, Pamela Calla: 2008) nos plantea la importancia de hacernos la pregunta de cómo y en qué las mujeres se ven representadas en Evo Morales, pero también en qué no se ven representadas. Señala que una vez que el movimiento social, en su liderazgo principalmente masculino, irrumpe en los espacios estatales de poder, se reproduce la metáfora de la reproducción patriarcal de la familia nuclear, el padre líder y las mujeres se ven como madres de los potenciales líderes. Considera que cuando el movimiento social se adentra al Estado, generalmente no se politiza lo femenino autónomo. Señala que también es posible verse en varones y mujeres luchadores en tanto, reproducción de las jerarquías patriarcales.

La pregunta es entonces, ¿cómo desafiar en la práctica estos procesos, los procesos de ciudadanía neutra, homogeneizantes y despolitizadas? Luis Tapia (Idem) plantea dos vías. La primera, que el problema de la desigualdad entre sexos y, en alguna medida, también la de clase, sean asumidas como una problemática al interior de los diferentes núcleos comunitarios y culturales. La otra vía para salir del ámbito liberal, es que los movimientos de mujeres propicien otros espacios de autoorganización. Propone de manera general la necesidad de organizar espacios de cogobierno entre hombres y mujeres, entre diferentes culturas, lo que implica alguna instancia de deliberación y de democracia directa, como alternativa a las mediaciones del esquema de representación liberal.

Aquí es importante anotar que la participación de las mujeres en el marco de un proceso de cambio debe apuntar no sólo a una participación más igualitaria en los espacios de toma de decisión, sino a romper con las mediaciones propias de la representación liberal para avanzar en procesos de producción de ciudadanía en las propias prácticas de deliberación colectiva más que en los espacios de mediación,

que son lo que han producido y producen sistemáticamente su exclusión. Es decir, que la lucha por la construcción de mayores espacios de deliberación como fuente principal de la toma de decisiones puede ser un camino con mayores posibilidades de emancipación para las mujeres que el de la representación liberal. Para ello el potenciamiento de los espacios autogestionarios entre mujeres pueden ser el germen para el co-gobierno del que habla Luis Tapia.

1.3. Despolitización de las políticas de Género: las Mujeres como sujetas vulnerables y carentes

Otro tipo de homogenización despolitizadora es la que advierte Chandra Talpade Mohanty (1984), cuando analiza la práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo. La autora crítica el uso de la categoría mujer como el grupo homogéneo de “las oprimidas”, asumiendo a las mujeres tercermundistas como un grupo coherente previamente constituido. Esta operación homogenizadora hace que se vea a las mujeres de Tercer Mundo como un grupo apolítico sin estatus de sujetas, convirtiéndolas en simples beneficiarias de ayudas. Esta mirada no presta atención a las múltiples resistencias ni a la libertad de acción que ejercen las mujeres por mejores condiciones de vida. Desde estas perspectivas, los procesos de ciudadanía se dan por la vía subordinada, en esquemas dentro de los que se convierte a la mujer en “beneficiaria” de ayudas asistencialistas como ente productivo desligado de su propia subjetividad.

Por otra parte, dentro de un proceso de transformación social profunda, es necesario interpelar las políticas neoliberales que se han caracterizado por abordar el

problema de la opresión, simplificándolo en fórmulas que traducen las opresiones y resistencias a relaciones de discriminación, donde la violencia es pensada desde las orillas de la carencia y la vulnerabilidad. Así se convoca, desde nuestro punto de vista, a un sujeto necesitado o, como señala Alessandra Bocchetti (1997), la mujer es asumida como objeto de justicia o injusticia por parte de otros, pero no como un sujeto activo capaz de modificar realidades y decidir por sí misma. De esta manera, la producción de vínculos políticos entre mujeres en diálogo –sin la mediación masculina expresada en instituciones, normas, reglas modos de ser y estar– y capaz de trastabillar el orden simbólico que coloca a las mujeres en una posición de desventaja, pasa por la superación de agendas políticas que condenan a las mujeres a una continua y constante negociación de dádivas y concesiones.

Para Katia Uriona (Entrevistas, Katia Uriona: 2008), el desafío de las mujeres en el marco de un nuevo texto constitucional requiere abandonar la lectura de las mujeres como grupos vulnerables para empezar a atacar los problemas estructurales que producen la subordinación y dominación de las mujeres. Para ella la Nueva Constitución Política del Estado inaugura una nueva espiral, cuya característica principal debe ser el reconocimiento de la pluralidad del movimiento de mujeres en Bolivia.

Pilar Uriona (Idem) también hace referencia al espacio de la institucionalidad estatal lograda en el marco de la organización del poder ejecutivo, pues el lugar que ocupa la representación de los intereses de las mujeres es importante para entender cómo se las sitúa en un esquema de poder. Actualmente es sintomático observar, que en el esquema

organizacional del órgano ejecutivo de transición se crea un Viceministerio de Igualdad de Oportunidades dependiente del Ministerio de Justicia, y una dirección de Violencia Intrafamiliar por razones de género y generacionales, ubicando a las mujeres como parte de las poblaciones más vulnerables a las que hay que atender, pero no necesariamente con las que hay que construir el cambio.

Aquí añadimos que es interesante reparar en el hecho de que el mismo gobierno que lúcidamente, desde nuestra óptica, se negara a reproducir la ubicación liberal de los indígenas como un asunto a ser tratado por el Estado, eliminando la instancia burocrática creada en gobiernos anteriores para el tema en el caso de las mujeres (otra de las grandes mayorías del país), simplemente las reubica de manera subordinada en el esquema institucional. Cabe mencionar que la simple eliminación de esta instancia no habría tenido el mismo significado porque simplemente no existe el mismo compromiso militante contra la opresión de las mujeres, como el que se da en el caso de las luchas de los pueblos indígenas, ni las condiciones sociales están dadas para ello. Es decir, que para el caso de las mujeres estas instancias institucionales producidas durante el periodo neoliberal son probablemente espacios que todavía no pueden desecharse a falta de alternativas reales desde el Estado y el gobierno, y sobre todo mientras no se reforme a fondo este andamiaje institucional liberal y se asuma la necesidad de despatriarcalizar el Estado.

En el Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades: “Mujeres construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien”, se parte de la necesidad de descolonizar la categoría género como una vía para dotarle de mayor contenido político, asumiendo que las políticas de equidad de

género concebidas bajo el paraguas de las reformas neoliberales habrían despolitizado y debilitado las luchas de las mujeres. Descolonizar el género significa, desde la mirada del mencionado documento, aplicar el género como categoría de análisis a las relaciones entre mujeres y hombres realmente existentes en el país. El documento también plantea que descolonizar el género “significa ubicarlo geográfica y culturalmente en las relaciones de poder internacionales, entre un norte rico y neocolonial y un sur empobrecido y neocolonizado, para denunciar que la situación que viven las mujeres en este hemisferio se deriva de las relaciones desiguales entre norte y sur”. Un tercer sentido que el documento gubernamental le da a la descolonización del género es el de “recuperar la memoria larga de las luchas de las mujeres contra un patriarcado que se instauró aún antes de la invasión colonia”; y en consecuencia, igualmente también denunciar la existencia de un patriarcado y un machismo boliviano, indígena y popular, con rasgos propios y particulares.

En síntesis, se plantea que la descolonización del género parte por quitarle la carga homogeneizante con la que hasta ahora se ha manejado la temática, “para desmontar el patriarcado que está a la base de la sociedad y es más antiguo que la colonización y el neoliberalismo”. Cabe aquí un paréntesis y simplemente mencionar que en los mismos gobiernos que plantean en un plan nacional ambicioso desde las mujeres, promulgado por decreto, que busca la descolonización del género, se asume como primera medida del gabinete de transición la asimilación de la institucionalidad descolonizadora del género a una dirección de violencia intrafamiliar, lo cual no sólo es producto de una soberbia patriarcal, sino también colonial.

Siguiendo con el tema de enunciar en las políticas públicas a las mujeres como sujetos necesitados y no como actoras de su propio destino, nos interesa rescatar a Ineke Dibits (Entrevista, Ineke Dibits: 2008), cuando señala que es difícil hacer una separación entre los rasgos patriarcales y coloniales del Estado y de la sociedad, criticando las políticas y acciones de algunas ONG's que desde el llamado empoderamiento de las mujeres, considera que esto supone ignorar el potencial propio de las mujeres en sus culturas y pone énfasis en lo que supuestamente, como cultura considerada atrasada, le faltaría a ciertas mujeres, desde una visión de la carencia. Para ella es fundamental que las mujeres que se identifican más con la cultura occidental revisen su propia cultura en relación al patriarcado. Plantea el ejemplo de que frente al poder de la medicina, las mujeres "urbanas occidentales" plantean difícilmente sus críticas y se someten a ese poder que ejercen los médicos en sus cuerpos, mientras muchas mujeres indígenas sí se resisten a estas prácticas y las cuestionan.

Dibits señala que cuando no criticas tus propias opresiones te crees con el derecho de decir a otras mujeres cómo actuar cuando tú misma no eres capaz de lidiar con tus propias opresiones. Añade que una característica del patriarcado es pensar por las mujeres, pues también hay algunas mujeres que pretende pensar por otras desde su pretendida superioridad cultural. Así para la autora este abordaje liberal de los derechos es una gran debilidad, la articulación entre mujeres diversas, y propone como práctica descolonizadora pensar nuevas metodologías para poderse escuchar de manera más horizontal.

Plantea que no debemos las mujeres perder nuestra capacidad de asombrarnos de las capacidades de otras

mujeres, que debemos volver a la afectividad, pues habría una especie de masculinización en nuestras relaciones con la otra a la que conocemos por estudios antropológicos. Esto produce para la autora resistencias al feminismo porque éste define de antemano algunas premisas que orilla a algunas mujeres a sólo resistir imposibilitando pensar de manera autónoma sobre sus propias opresiones. Sostiene que cada una debe identificar sus estrategias de luchas. Que cada una decida qué quiere aprender de la otra y que no.

Nos parece importante aquí volver a las reflexiones de Chandra Talpade Mohanty (Suárez y Hernández Eds, 2008), pues también plantea la necesidad de ligar la vida cotidiana y los contextos de género locales con estructuras políticas más amplias, con relaciones transnacionales y su conexión con la ideología capitalista, pero con una variante importante en lo que se refiere a la ubicación geográfica de las relaciones de poder. La autora propone partir de un análisis en el que las fronteras no sean concebidas rígidas, ni para los países dividiéndolos simplemente entre pobres y ricos, ni para las fronteras que ubica a las mujeres en identidades petrificadoras que poco tiene que ver con su realidad cotidiana. Propone así entender el llamado Tercer Mundo asumiendo su complejidad histórica y sus múltiples resistencias a la opresión, y no como una simple analogía de países pobres. Así Mohanty se opone a generalizaciones simplificadoras que habrían posibilitado que la clase dominante dentro o fuera de las fronteras nacionales se postule como la cultura que defiende los derechos de las mujeres del mundo como parte fundamental de su misión civilizatoria. Así parece fundamental encarar las políticas de género de manera tal que se abandone el terreno de las generalizaciones coloniales y patriarcales.

En este sentido, al pensar en el cómo de la descolonización, se debería asumir como tarea ensayar respuestas diversas a problemas similares. Por ejemplo si pensamos cómo asumir la separación de las esferas pública y privada como base fundamental de la opresión de las mujeres, un tema central a la hora de pensar la participación política de las mujeres, ya que en la separación jerarquizada de estas esferas está gran parte de la invisibilización de la acción política cotidiana de las mujeres, no podemos dar respuestas en las que sólo se reflejen las experiencias de un grupo de Mujeres. En este punto Denisse Arnold (Entrevista, Denisse Arnold: 2009), hace referencia a que cuando el nuevo texto constitucional plantea que el Estado tome en cuenta el trabajo de las amas de casa, reconoce un tipo de experiencia, sin embargo deja fuera las lógicas propias de la economía del ayllu, por ejemplo otras economías, fundamentalmente rurales, cuya visibilización no va necesariamente por el lado del trabajo, del salario del varón. Este tipo de reflexiones nos parecen importantes al momento de hablar de la representación ya no sólo como la ocupación delegada del poder, sino como el espacios de lecturas de lo público donde operan muchas formas de invisibilización de realidades vivas, ausentes en las representaciones del poder y su traducción en políticas públicas.

En la línea de lo anterior, pasamos a reflexionar sobre la participación política de las mujeres como un lugar de desborde de las lógicas de delegación de los esquemas de representación liberal.

2. La Participación como articulación de las luchas de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización: articular para superar los límites de la democracia liberal representativa

2.1. Posibilidades e imposibilidades de la articulación de los movimientos de mujeres en el marco de un proceso de cambio.

En este acápite nos interesa pensar sobre la participación política de las mujeres desde una articulación que permita hacer frente a los retos de la coyuntura. Para ello, es importante comenzar planteando algunas paradojas propias del momento histórico que estamos viviendo en relación a la posibilidad de acción conjunta de las mujeres en un proceso de cambio. Como se mencionara en el texto, en la coyuntura actual, por un lado, se plantea una especie de imposibilidad de hacer cuerpo político entre mujeres diversas aduciendo relaciones coloniales, a la vez que no se plantea esta imposibilidad para los varones. Pareciera que mientras los “mestizos blancos” sí pueden unirse en proyecto político de cambio con los indígenas, reflejada emblemáticamente en el binomio presidente–vicepresidente, esta posibilidad es constantemente puesta en duda para las mujeres. Cabe aquí al menos dudar si esta paradoja no responde al hecho de que a las mujeres a priori se las juzga incapaces de ser sujetos políticos capaces de trascender, con sus ideas y acciones, sus propias condiciones materiales para transformarlas en un proyecto político de cambio.

La segunda paradoja, también despolitizadora, es aquella que ya mencionamos en líneas precedentes al referirnos al tema de la homogenización y tiene que ver con la premisa

según la cual las mujeres, por el hecho biológico de ser mujeres, ya estaríamos habilitadas para actuar juntas, casi como rebaño, con agendas en las que no se hacen explícitas las diferencias ideológicas. Así, mientras el conflicto político real seguiría en la cancha de los proyectos de varones, a las mujeres se nos pretende orillas a agendas comunes despolitizadas.

Las alternativas de participación política entre mujeres que apuestan a la transformación política y social del país parece ser la reedición de visiones homogenizadores, la imposibilidad de hacer cuerpo político o la continua homologación de los que los varones deciden como estrategia de lucha.

Desde nuestra óptica, este hecho debilita las posibilidades de participación política de mujeres por dos vías. En primer término, porque las diversas luchas de las mujeres se topan con el muro de una sociedad que no se plantea cuestionarse el machismo como un elemento constituyente de sus culturas, y en segundo lugar por las propias estructuras jerarquizantes derivadas de la generalización de una noción de la política como el lugar de la representación, vía delegación. Por ello nos parece fundamental reflexionar sobre las posibilidades e imposibilidades de articulación política de las mujeres en el marco del proceso de cambio, a la luz de los diálogos sostenidos con diversas compañeras a quienes hemos preguntado sobre las posibilidades y límites de la articulación de los movimientos de mujeres en el marco de un proceso de cambio.

En este punto, parece importante plantear algunas reflexiones sobre las posibilidades y límites de articulación de las mujeres en un movimiento plural por el cambio. Al

hablar de articulación parece importante prestar atención no sólo a lo que potencialmente nos une como mujeres, sino y principalmente en lo que material y socialmente nos separa, pues este ejercicio político nos permitiría tener una posición política común contra las formas de opresión que organiza la sociedad y que nos atraviesan de diferentes maneras, que nos distancia claramente de aquellas mujeres cuya pelea es la de seguir manteniendo sus privilegios y/o los de sus maridos. Con esto queremos decir que hace falta una crítica dialogada entre mujeres al abordaje liberal de la temática de género como una vía para pensar formas políticas que posibiliten enfrentar la complejidad de relaciones sociales propia de una sociedad estratificada colonialmente.

En este punto Karin Monasterios (Monasterios, entrevista: 2008), sostiene que más que preguntarnos el cómo articular una lucha común entre mujeres habría que plantearse la pregunta de por qué no ha sido posible hasta ahora. Considera que la tarea fundamental es analizar las condiciones de posibilidad de la construcción del feminismo en Bolivia, y plantea que en el caso de los indígenas en Bolivia son siglos de acumulación de conciencia política y que mientras no se construya un actor político similar no se podrá posicionar demandas específicas de las mujeres. El feminismo es, en última instancia, para la autora, un proyecto de democracia radical, y recuerda que cuando J. S. Milll interpelaba al parlamento inglés, señalaba que la sociedad no percibía el problema de las mujeres, decía que la diferencia entre la lucha de las mujeres y la de los negros es que en ellos sí hay conciencia de la opresión que ha tenido que ser asumida por la sociedad. Así remarca que es necesario que despierte esa conciencia de emancipación adormilada en

las mujeres. Plantea que la interpelación más fuerte que podemos hacer las mujeres a los procesos de construcción democrática, es preguntarle a estos hasta dónde son capaces de ser democráticos en lo que nos concierne. Y considera que las condiciones de posibilidad del despertar de las mujeres están en las clases más rezagadas, cuyas condiciones materiales las aleja del proyecto burgués de género de las ONG. Monasterios (2007) sostiene que:

(...) la conclusión más relevante de cara al proceso boliviano, es la que plantea que el feminismo en Bolivia no puede encontrar viabilidad histórica al margen de un contenido descolonizador de alcance significativo, por dos razones básicas: la primera tiene que ver con el simple hecho de que la población indígena es mayoritaria y es en el seno de esa población colonizada es donde se concentra la mayoría de la población femenina que a la hora actual exige su reivindicación histórica. La segunda razón es de orden más estratégico y tiene que ver con el hecho de que ningún proyecto emancipatorio de una condición social específica ha podido jamás prescindir de sus base social de legitimación”

¿Qué pasa, entonces, con las luchas de las mujeres de las clases medias que políticamente se ubican del lado de transformación profunda de las relaciones coloniales y patriarcales? ¿Tiene menos legitimidad que los hombres de las clases medias que son parte importante del gobierno actual? ¿Deben renunciar a sus propias miradas sobre el cambio? Para Rosario Aquim ((Encuentros: Sistematización talleres, 2008), para descolonizar las mujeres de las clases medias, las mujeres profesionales que creemos en el cambio no podemos negar nuestras

propias subjetividades, pues considera que el mirarnos en la otra, la mujer indígena, no debe suponer desaparecer en ella. Plantea que las mujeres de clase media no deben negarse, sino partir por asumir lo que supone ser una mujer profesional en toda su complejidad y no escapar de esta realidad, aunque no lo hayamos elegido. Plantea que si las mujeres quieren articularse en una lucha común, tanto los saberes de las mujeres indígenas como las de la clase media, son válidas. También considera que es necesario repensar lo comunal en toda su complejidad, pues lo que generalmente se asocia a lo comunal es andino-céntrico, mientras lo comunal en la selva amazónica tiene características muy diferentes.

Para Raquel Gutiérrez (Idem), una auténtica descolonización, una auténtica despatriarcalización y una auténtica comunarización tendría que pasar por saber hacer una auténtica política en femenino, en la que las mujeres más que anclarse en la pregunta de *¿Quién soy? ¿De Dónde vengo?*; tener la claridad de decir aquí estoy y definir de manera autónoma hacia dónde ir.

Al momento de pensar los pactos políticos entre mujeres, cuando median entre ellas una serie de relaciones propias de las formaciones sociales colonialmente estratificadas, surge una pregunta que tiene que ver con la particular dificultad que se presenta a la hora de construir proyectos políticos entre mujeres diversas en sus procedencias de clase y etnia. Para Lucila Choque (Idem), la razón estaría en que entre varones siempre va a haber algo que los une en un sistema que privilegia su participación y poder. Considera que los varones tienen un objetivo común, a pesar de que estén en condiciones históricas y sociales desiguales, de conocimientos, de procedencia cultural.

Así el objetivo común de mantener su poder facilitaría lo que Teresita de Barbieri denomina los pactos de virilidad. Plantea que mientras las mujeres no entendamos que tenemos que destruir el sistema patriarcal no podremos avanzar de manera conjunta, pues los pactos de virilidad entre mujeres no son posibles pues no tenemos el poder. Considera, por ello, que difícilmente va a haber una indígena con un intelectual como binomio gobernando. Por su parte, Karin Monasterios (Entrevista, Monasterios: 2008) considera que a las mujeres nos ha faltado construir un pacto de virilidad, entendiendo, como Simone de Beauvoir, la virilidad no como potencia sexual masculina, sino desde una potencia sexual femenina para transformar la política. Una potencia sexual que nos aleje de las feminidades totalmente atravesadas por los valores machos.

Al momento de pensar en las posibilidades concretas de alianzas entre mujeres, Katia Uriona (Idem) ve en la Asamblea Constituyente un espacio donde habría sido posible un pacto político entre mujeres, una red, interpelación mutua, en la que se ha cuestionado que algunas mujeres habrían estado buscando representar o expresar la voz de las mujeres sin la especificidad de la voz de las mujeres campesinas, indígenas originarias. La posibilidad de una agenda conjunta para Katia Uriona habría estado en no ver las diferencias como un límite insalvable y en un diálogo en el que encontramos elementos comunes en relaciones concretas, es decir, cuando se habla, por ejemplo, de la manera en que las mujeres enfrentamos la participación dentro de las organizaciones y las resistencias machistas, las trayectorias de lucha, los momentos en los que nos enfrentamos a situaciones de violencia. La experiencia de la Asamblea Constituyente

habría puesto en claro que las mujeres nos posicionamos políticamente de manera diferenciada y que eso también debe visibilizarse. Para Katia Uriona la auto-organización de las mujeres se va a ir fortaleciendo en la medida en que seamos capaces de discutir tanto una agenda específica para las mujeres como ser parte de una agenda política general, pues señala que no solamente la condición de mujer es la que nos tiene que unir, sino nuestra condición de mujer y el tipo de reivindicación que vayamos a defender.

También en el marco de la Asamblea Constituyente, una de las vetas más exploradas al momento de pensar el tema de la descolonización del Estado ha sido el debate sobre derechos colectivos frente a los derechos individuales. Aquí, por un lado, cabe preguntarse si es posible trabajar los derechos de las mujeres como una colectividad en sí misma, o si se debe incluirlos como parte de los derechos colectivos de los pueblos a los que pertenecen.

Por otra parte es importante preguntarse sobre la tensión entre derechos individuales frente a los derechos colectivos, en el seno de los cuales muchas veces se albergan formas de violencia contra las mujeres. En todo caso queda claro que la simple distinción entre derechos individuales y colectivos no permite avanzar en la profundización de la temática de la descolonización, es necesario pensar en formas más complejas de abordaje de la temática.

La parlamentaria del MAS Elizabeth Salgueiro (Encuentros: Sistematización talleres, 2008), al momento de analizar el modo o los modos en los que se relacionan los temas de derechos conquistados en el marco liberal de la política, el patriarcado y la colonialidad, señala que

en algunos casos lo que se presenta como tradición va en contra de los derechos de las mujeres. La parlamentaria señala que, en muchas ocasiones la defensa de los derechos colectivos encubre un neocolonialismo. Para ella no debe perderse de vista que los movimientos indígenas no son esencialmente buenos, y que, por lo tanto, hay cosas que hay que criticar desde el feminismo. Se pregunta: ¿Cómo superar el colonialismo desde el sindicalismo machista, el patriarcado, asentados en formas políticas y prácticas también machistas y colonizadoras?, y ¿cómo superamos el neoliberalismo sin dejar de lado los derechos de las mujeres que se han concebido en marcos liberales como conquistas?

Por otro lado, podemos observar otro modo de abordar el tema expresado en la perspectiva planteada por Karin Monasterios (Idem), quien señala que uno de los problemas es que la energía emancipatoria de las mujeres está cautiva o es capitalizada por las estructuras patriarcales en el seno de las instituciones, de las organizaciones y de todo el juego de relaciones sociales en el mundo concreto. Enfrentar esto implica, para ella, muchos costos para las mujeres tanto a nivel colectivo como individual y que por ello es fundamental interpelar el discurso liberal de los derechos, pues desde ahí, considera, se pueden vincular los niveles de la micropolítica con un proyecto nacional en marcha.

Se hace necesario un debate importante en el que a tiempo de interpelar el discurso liberal de los derechos de las mujeres, como una forma de universalización homogeneizante, no se esquive la necesidad política de pensar en formas alternativas de hacer frente a las violaciones de los derechos de las mujeres en consonancia con el proyecto nacional en marcha, sin que ello implique renunciar a las luchas propias de las diversas mujeres en el país.

2.2. Algunos retos para una articulación descolonizadora de los movimientos de mujeres

Está claro que el análisis de los límites y potencialidades antes expuestos no busca apuntar una imposibilidad, sino y por el contrario, indagar en los retos para una articulación descolonizadora de los movimientos de mujeres. Encontramos en las palabras de Chandra Talpade Mohanty (Suárez y Hernández (eds.) 2008), algunas pistas importantes para seguir dibujando nuestros mapas de viaje en este proceso que se ha planteado reformar profundamente las relaciones sociales y las estructuras estatales en Bolivia, que asumimos no sólo coloniales, sino también patriarcales. Dicha pensadora plantea la necesidad de un feminismo transcultural, a partir de una solidaridad feminista no colonizadora y que rompa también con el triunfalismo posmodernista que denomina como totalizadoras todas las conexiones sistémicas posibles. Considera que las alianzas son necesarias, pero no desde generalizaciones simplificadoras, sino desde historias particulares leídas en sus conexiones y elementos comunes. Plantea poner en marcha una práctica transnacional de un feminismo anticapitalista, contra la naturalización de los valores del capitalismo que exacerba la dominación racista, patriarcales y heterosexista.

Consideramos que la articulación de un movimiento de mujeres plural capaz de asumir alguno de los retos que plantea Chandra Talpade Mohanty tiene, en Bolivia, al menos dos tareas pendientes. La primera tiene que ver con el modo en que se enfrenta un sistema de privilegios con base colonial, que instituye relaciones jerarquizadas y jerarquizantes entre mujeres. El segundo reto tiene que ver con el modo en que se enfrenta el entramado liberal de mediaciones patriarcales en el accionar de las mujeres en los diversos espacios de toma de decisiones.

En lo que a los privilegios respecta se refiere Carmen Medeiros (Entrevista, Carmen Medeiros: 2008), que un proceso de descolonización debe partir por cuestionar los privilegios e identificar dónde se asientan los mismos. Consideramos que en el caso de la articulación de mujeres en un proyecto político de cambio, esto supone asumir desde un trabajo político comprometido el cuestionamiento al sistema colonial y patriarcal de privilegios. Para Medeiros, lo anterior implica una reflexión necesaria que viabilice sobre qué estructuras o sobre quién reposan los privilegios de algunas para luego entenderlos en el marco de procesos de colonialidad global, pero también supone preguntarse sobre los privilegios de cada una y cada uno en sus vidas cotidianas.

El Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades: “Mujeres construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien”, parte señalando que el mayor peso de las reformas económicas neoliberales cayó sobre las mujeres de clases bajas e indígenas empobrecidas. Apunta que las mujeres de clases medias y altas se siguen beneficiando del trabajo manual y doméstico de las mujeres pobres e indígenas; sus mayores oportunidades de educación, participación política, acceso al ingreso, se asientan en gran medida en la delegación de las tareas domésticas a las trabajadoras del hogar. Consideramos que el hecho de que se parta desde una lectura de este tipo, que manifiesta con claridad el modo en que se articulan las formaciones patriarcales y coloniales de la sociedad boliviana a partir de un ejemplo concreto, abre la posibilidad de avanzar en un diálogo en el que se dote de un sentido político a la categoría género. Para ello, consideramos que la respuesta a un sistema en el que algunas mujeres logran sus oportunidades de

educación, participación política y acceso a espacios laborales porque otras mujeres, las Trabajadoras del Hogar, sus madres o sus abuelas asumen las tareas domésticas, no puede darse desde generalizaciones simplificadoras en las que el problema se resuelve en una ecuación que enfrenta a las mujeres de clase media como simplemente aquellas que deben asumir “la culpa” de tener en su casa contratada a una trabajadora del hogar. Una simplificación de este tipo corre el riesgo de ser tan despolitizadora como las políticas de género neoliberales que esquivaron el tema, al menos por dos vías, la primera eximiendo de la responsabilidad de esta relación injusta a la gran masa de varones que se benefician de este entramado social colonial patriarcal, y porque invisibiliza a las trabajadoras del hogar como mujeres que resisten desde lo cotidiano este mismo entramado social y desde ahí agencian sus posibilidades de una vida mejor.

Es decir que no basta con decir que las posibilidades de emancipación de algunas mujeres, descansa sobre el trabajo desvalorizado y mal remunerado de otras, sino también hay que decir con claridad que un gabinete y unos legisladores, mayoritariamente varones, que deciden por las grandes mayorías del país lo hace gracias a que muchas mujeres se han hecho cargo de lo doméstico como tarea obligada.

Decíamos que el segundo reto tiene que ver con el modo en que se enfrenta el entramado liberal de mediaciones patriarcales en el accionar de las mujeres en los diversos espacios de toma de decisiones. En este punto Raquel Gutiérrez (Entrevista, Raquel Gutiérrez: 2008), plantea que en los formatos liberales concebidos como espacios y formas de igualación aparente sucede como lo mismo

que produce el mestizaje blanco y homogenizador, donde todos se vuelven automáticamente mestizos, esquivando las desigualdades producidas por la colonia. Las mujeres estaríamos frente a un doble proceso de enajenación o de igualación aparente, que elude la condición colonial y el patriarcado.

En estos esquemas, en los que los hombres indígenas les disputan a los hombres “karas” el lugar de mando, el lugar de la administración, un gobierno, las mujeres indígenas también participan mediadas o acarreadas por el poder masculino. En esta forma de participación derivada del poder del patriarca, muchas mujeres tejen estrategias para mejorar sus condiciones de acceso a espacio de toma efectiva de decisiones, por lo que Gutiérrez advierte que no se debe caer en el error de invalidar a lo macho estas las estrategias femeninas. Desde las reflexiones anteriores nos animamos a plantear que de lo que se trata, entonces es de trabajar políticamente para modificar estas formas de mediación, en las que algunas mujeres entran al entramado del poder masculino en el que se asientan tanto su opresión como parte de sus privilegios, y otras ingresan gracias a estar medidas por un tipo de relación más fraternal, más hermanable, con aquellos hombres con los que comparte sus condiciones de vida, pero cuyo poder también puede perpetuarse sin cuestionar la opresión que viven en tanto mujeres.

Filomena Miranda (Entrevista, Filomena Miranda: 2008) en este punto señala, que en la coyuntura actual muchas mujeres en las comunidades han entrado a participar en política por la combinación de ser de pollera, hablar aymará y por tener estudios. Señala que el partido político

funciona en este caso como el marido del esquema de autoridades originarias. Miranda, llama la atención sobre la necesidad de entender los modos concretos en que se dan las múltiples mediaciones y como se combinan con los esquema de autoridad propios de las comunidades.

Por otra parte, Mónica Corona en el tema de la representación, desde su conocimiento y trabajo de investigación a nivel de poder local y de prácticas de representación de mujeres de base, plantea que a nivel de mediación con los tomadores de decisión, mayoritariamente masculinos, las mujeres no siempre representan los intereses de las mujeres, pues la agenda política no retoma los intereses y necesidades de las mujeres. Propone construir espacios propios para autoafirmación, para romper el mundo masculino de la política, en el que las mujeres participan cuando tienen tiempo. Desde esta perspectiva el conocimiento profundo de la cultura política patriarcal y colonial, y sus modos concretos de acción, son también un tema fundamental a la hora de pensar en una estrategia conjunta frente a estas estructuras de mediación.

A nivel general, consideramos que queda pendiente pensar cómo ocupar el lugar del poder, ¿como mujeres y como indígenas?, tradicionalmente ejercido y moldeado por la clase dominante, sin hipotecar la propia voz y la voz colectiva de la que se es parte y, principalmente para transformar esos espacios de poder, que producen y reeditan continuamente relaciones jerárquicas y distantes entre gobernantes y gobernados.

Desde lo hasta aquí expuesto, planteamos que un proceso de cambio que se plantee de manera comprometida dialogal con las luchas de las mujeres, no debe perder

de vista que en esta coyuntura como mujeres diversas debemos pensar en cómo ubicarnos más allá de lo que María Lugones (Idem) llama los “lugares chiquitos de la representación”, las concesiones que el sistema da a las mujeres, es decir, los lugares de la ausencia que no sólo por nombrarlas se hacen presentes en el sistema político. Por ello la tarea pendiente parece ser la de transformar el entramado institucional liberal, en el que la articulación política se da desde el supuesto de una base de igualdad inexistente en las relaciones sociales cotidianas, que resuelve artificialmente las desigualdades sociales y las tensiones entre mujeres.

En este sentido, una tarea política fundamental es avanzar en un diálogo abierto entre mujeres diversas sobre el modo de articular una lucha en la que el descolonizar suponga la necesidad también de despatriarcalizar. Lo anterior encarna un reto doble o al menos una tarea paralela, la de avanzar en espacio de toma de decisiones en un sistema patriarcal a la vez que desmotarlo. En este sentido, la tarea política es enfrentar las desigualdades estructurales de género no como simple discriminación, sino como un problema de opresión. Lo anterior lleva a la necesidad de abandonar el modo liberal en el que hasta ahora se ha enfrentado el problema de las desigualdades de género. Supone plantearnos la tarea política, desde las mujeres que apuestan por un cambio profundo de las estructuras de desigualdad, de desmontar los sistemas de privilegios que benefician las trayectorias de algunas sobre el trabajo de otras, pero que alimenta un sistema de mediaciones políticas que excluye sistemáticamente a casi todas.



IV. Reflexiones comunes para el debate

Patricia Chávez, Tania Quiroz y Dunia Mokrani

Uno de los hallazgos principales de la investigación, es que no existe una noción única u homogénea sobre lo que supone descolonizar el Estado y la sociedad, encontramos, más bien, diversos sentidos y significados acordes a múltiples posicionamientos teóricos y prácticos, provocados por un momento político en el que la transformación de las estructuras coloniales están en el centro del debate. Desarrollamos en las líneas siguientes las diferentes concepciones de descolonización pensadas desde una interpelación al propio concepto que no necesariamente incluía el cuestionamiento de las estructuras y relaciones de dominio patriarcal.

Frente al desafío de articular descolonización con despatriarcalización nos encontramos al menos con dos tendencias. Aunque ambas reconocen la necesidad de articular despatriarcalización y descolonización de manera compleja. Algunas consideran que el desafío de la descolonización en sí mismo supone enfrentar las estructuras de dominio patriarcal, es decir, que en países como el nuestro ambas estarían imbricadas. El principal argumento de esta tendencia es que el concepto de género es una imposición colonial de un pensamiento eurocéntrico binario que dicotomiza la percepción sobre

las relaciones sociales. Mientras que otra tendencia advierte la necesidad de no perder de vista la especificidad del dominio patriarcal, ya que existe el riesgo de que una lucha se subordine a otra y quede invisibilizada, o de que se cuestionen y transformen algunas estructuras de poder, dejando otras intactas.

Una de las implicaciones de estas consideraciones es que si pensamos que las estructuras de dominio patriarcal son de origen exclusivamente colonial, la descolonización supondría principalmente restituir las formas ancestrales de relacionamiento y equilibrio de poderes entre los géneros. Por tanto, lo comunitario sería un horizonte alternativo de descolonización en sí mismo. Sin embargo, si tomamos en cuenta la segunda tendencia, lo comunitario, para constituirse en un horizonte de descolonización, tendría que enfrentar simultáneamente un proceso de crítica interna de las estructuras patriarcales en el seno de sus relaciones. En este punto, algunas de las mujeres entrevistadas, especialmente las de origen aymara, apuntan a la necesidad de trabajar el tema tomando en cuenta la especificidad de cada caso a partir del análisis de sus historias particulares de penetración colonial y de resistencia, ya que generalizar las formas de codificar lo masculino y lo femenino –y la relación entre ambas–, dadas en un caso concreto, hacia un nivel más general, impediría comprender a cabalidad la dimensión real del problema.

En lo referente a la pregunta sobre la descolonización del Estado y si es posible hacerla desde dentro, en algunos de los diálogos se pone en cuestión la centralidad del mismo como sujeto privilegiado de la descolonización, planteando que los procesos de desestructuración de las relaciones coloniales

se producen en el seno de la sociedad, emergen de ella. En este sentido, al Estado, dadas sus condiciones históricas de reproducción de privilegios y jerarquías, le compete, en un proceso de transformación profunda, producir las condiciones para facilitar estos procesos, respetando la autodeterminación de los sujetos que los protagonizan ya que su propia posibilidad de descolonización depende de la dinámica de las fuerzas sociales.

Por otro lado, algunas de las reflexiones apuntan a no abandonar el escenario estatal como un espacio desde donde transformar las relaciones coloniales y patriarcales por dos razones fundamentales. La primera, tiene que ver con la utilidad del Estado para dismantelar estructuras patrimonialistas premodernas de prerrogativas y privilegios asentados en relaciones coloniales y patriarcales. En segundo lugar, se argumenta que el Estado es útil para consolidar algunas conquistas de las mujeres contra la dominación de tipo patriarcal, en tanto que éste para legitimarse emite un discurso universalista de igualdad de derechos, que posibilita la reducción de algunas desigualdades.

Cabe aquí aclarar, a pesar de esta valoración positiva del espacio estatal como instrumento de transformación social y política, que no se lo asume como horizonte último o definitivo de cambio, y que es necesario construir estrategias y espacios alternativos, propios de acción reflexiva y práctica de descolonización y despatriarcalización, para lo cual se plantean en los ensayos al menos tres vías. La primera tiene que ver con la necesidad de trasladar las reflexiones sobre descolonización y despatriarcalización centradas en el Estado, hacia el ámbito de la sociedad. La segunda

plantea descentrar el sistema de mediaciones liberales en el momento de enfrentar el problema de la representación política de las mujeres, es decir, que la articulación entre despatriarcalización y descolonización supone superar el horizonte de representación liberal. La tercera es la de problematizar la categoría mujer desde una articulación política que haga frente a las múltiples opresiones, desafiando la construcción homogénea de un sujeto mujer que ha sido universalmente representado en la imagen de la mujer blanca y burguesa, que en nuestra sociedad se ha pretendido alcanzar a través del imaginario blanco-mestizo, según el cual la posibilidad de inclusión en un estado colonial y patriarcal, así como alcanzar el estatus de ciudadanía, pasa por “blanquearse”, por constituirse en un ser “civilizado”, vaciado de sus experiencias, subjetividades y relaciones sociales propias de su cultura.

En este sentido, en los tres ensayos, cuando se plantea la necesidad de ocupar ciertos espacios de poder y a la vez transformarlos, es importante preguntarse desde dónde se ocupa el poder de manera que esto no suponga la renuncia de las propias reivindicaciones.

Por otra parte, en una línea de argumentación que postula que no es el Estado sino las mujeres organizadas las llamadas a producir un proceso de despatriarcalización, encontramos algunas reflexiones importantes que plantean la necesidad de articulación política de las mujeres dentro de un proceso descolonizador. Frente a visiones esencialistas, simplificadoras y despoltizadoras según las cuales el ser mujeres sería suficiente condición para asumir una posición política común, encontramos argumentos que apuntan a comprender de manera compleja la articulación política para hacer frente a opresiones de raza, género

y clase, entre otras. La crítica en este punto se orienta a enfrentar la lógica liberal de simple agregación de identidades fijas y homogeneizadoras ya que las mismas reducen la complejidad de las relaciones sociales en dos sentidos. Por un lado, no dan cuenta de las tensiones en las relaciones intersubjetivas entre grupos y, por otro lado, eliminan la complejidad al interior de los mismos.

Lo anterior nos remite a preguntarnos ¿cuáles son las condiciones de articulación política de un movimiento de mujeres que haga frente a la opresión colonial y patriarcal? Al preguntar ¿quiénes son estas mujeres? las respuestas, por lo general, apuntan a las indígenas, a las campesinas y a mujeres de sectores populares urbanos, por sus condiciones materiales de vida y por ser quienes han profundizado con sus luchas los procesos de transformación política y de democratización social en el país. También se incluye en este grupo a aquellas mujeres que cuestionan desde su experiencia individual y colectiva los lugares donde las relaciones sociales coloniales y patriarcales las sitúan. Desde esta perspectiva, el desafío político para la articulación de los movimientos de mujeres sería trastocar las relaciones de poder cimentadas en la pervivencia de estructuras coloniales y patriarcales.

Ahora bien, nos parece importante rescatar también las visiones de quienes plantean que existen espacios y situaciones en las que las mujeres, más allá de sus diferencias de clase, etnia u opción política son convocadas a participar por el hecho de ser mujeres. Esto sucede cuando la participación de las mujeres no nace de una necesidad de democratización interna de sus propias organizaciones, por lo que las mujeres se enfrentan a situaciones cotidianas de exclusión, no

libertad y subordinación, donde sí caben posibilidades de acciones circunstancialmente hermanadoras. En estos esquemas, en los que los hombres indígenas les disputan a los hombres blancos el lugar de mando, las mujeres participan mediadas por un poder patriarcal. En este sentido la descolonización y despatriarcalización suponen la eliminación de las intermediaciones masculinas que operan en la selección de las candidatas, por lo que el reto está en modificar estas formas de mediación y buscar mecanismos de autorepresentación y participación directa.

La descolonización y la despatriarcalización son también leídas como el cuestionamiento de la representación como forma constitutiva de la participación política. Desde esta perspectiva, para hacer frente a la tendencia predominante de incluir a los excluidos en tanto minorías, con la finalidad de mantener la centralidad de la matriz cultural dominante, se plantea principalmente la necesidad de fortalecer las formas de deliberación colectiva y de rotación de cargos, que perviven en las comunidades, a pesar de la colonia y que impiden la concentración del poder. Aquí interesa observar que estos espacios interactúan constantemente con estructuras de representación y esquemas de organización política modernos, en los que se ha producido una separación la esfera pública y privada, economía y política, y Estado y sociedad. En este sentido, la comprensión de estas formas de interpenetración es fundamental al momento de enfrentar un proceso de transformación descolonizadora.

Las formas de vivir la colonialidad y la dominación patriarcal son distintas, y, por lo tanto, las formas en que son asumidas y resistidas son también diversas. Para algunas descolonizar

supone visibilizar mecanismos de poder configurados en una relación colonial y, por tanto, cuestionar el sistema de privilegios, naturalizados en las relaciones cotidianas. La descolonización y más aún la despatriarcalización deben plantearse la comprensión profunda de las diversas formas en que las sociedades y culturas administran la reproducción de sí mismas. Este criterio también debe aplicarse al análisis de las bases de la reproducción de la cultura dominante.

Finalmente, planteamos desde las reflexiones de los tres ensayos presentados en el libro, que la mayor tarea política de un movimiento autónomo de mujeres, capaz de construirse desde la diversidad, es trasladar todo aquello que ha sido procesado por las políticas neoliberales de género como discriminación, a la denuncia de las relaciones de opresión propias de un sistema colonial y patriarcal, ya que sólo de esta manera podremos construir un proceso emancipatorio que trascienda los límites de una democratización liberal.

V. Bibliografía conjunta de los cuatro capítulos anteriores

- Anderson S., Bonnie y Zinsser P., Judith. *La Historia de las Mujeres una Historia Propia*. Editorial Crítica, Barcelona, 1992.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, 1987.
- Braidotti, Rosi. *Sujetos Nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Editorial Paidós, Barcelona, 2000.
- Braidotti, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Editorial Gedisa, Barcelona, 2004.
- Castro –Gómez, Santiago. *La postcolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca Universidad Javeriana, Colombia, 2005.
- Colectivo Eskalera Karakola. *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Ediciones traficantes de sueños, Madrid, 2004
- Dibbits, Ineke (et al) *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965)*. HISBOL, La Paz, 1989.
- Escobar, Antonio. “Mundos y conocimientos de otro modo”. *El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*”. En: *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. José Luís Saavedra, (Comp.), PIEB-CEUB, La Paz, 2007.
- Estermann, Josef. *Filosofía Andina, Sabiduría indígena para un nuevo mundo*.
- Gargallo, Francesca. *Ideas feministas latinoamericanas*. Godina, México, 2004.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. *Desandar el laberinto: introspección en la feminidad contemporánea*. Muela del Diablo editores, La Paz, 1999.

- Gutiérrez Aguilar, Raquel; Escárzaga, Fabiola (compiladoras). Una Lucha dentro de la lucha: la experiencia de las mujeres de los pueblos indígenas. CEAM, México, 2006.
- Herrera, Célida. El cuerpo vivido: una mirada desde la fenomenología y la teoría de género. BUAP, Puebla, 2004.
- Lugones, Maria. Colonialidad y Género. 2005.
- Maldonado-Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.
- Marcos, Silvia. "Pensamiento Mesoamericano y categorías de género". En: Segundo taller de reflexión sobre género, regeneración y biodiversidad. CAI PACHA-GAM-PRATEC, Cochabamba, 1998.
- Marof, Tristán. La tragedia del altiplano. Los amigos del libro, 1966.
- McDowell, Linda. Género, identidad y lugar. Cátedra, Madrid, 2000.
- McKinnon, Katharine. Hacia una teoría feminista del Estado. Cátedra, Madrid, 1995.
- Mignolo, Walter. "Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico". En: Historias locales diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Akal, Madrid, 2003.
- Monasterios, Karin. "Condiciones de Posibilidad del feminismo en Contextos de Colonialismo Interno y de Lucha por la Descolonización". En: Reinventando la Nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad. Plural-CLACSO, La Paz, 2007.
- Olivera, Mercedes. "La participación de las mujeres indígenas en los movimientos sociales". En: Movimiento indígena en América Latina. CEAM, México, 2005.
- Paredes, Elsa. Diccionario biográfico de la mujer boliviana. Isla, La Paz, 1965.
- Paredes, Julieta. Hilando Fino desde el feminismo comunitario. CEDEC, La Paz, 2008.

- Phillips, Anne. Género y teoría democrática. UNAM, México, 1996.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Informe Nacional sobre Desarrollo Humano, 2007. El estado del Estado en Bolivia, PNUD, Bolivia, 2007.
- Poulantzas, Nicos. Estado Poder y Socialismo. Siglo XXI Editores, México, 1986.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. Bircholas: trabajo de mujeres, explotación capitalista y opresión colonial en las migrantes aymaras el El Alto y La Paz. Editorial Mama Huanco - Plural editores, La Paz, 1996.
- Reinaga, Fausto. Tesis india. Partido Indio de Bolivia (PIB). La Paz. 1971.
- Rodríguez, Malena. “Sobre la Mujer y el Estado”. En: Inenarrable. Ediciones Puruma, Cochabamba.
- Salazar, Cecilia. Entramados: Crítica y reflexión feminista: género etnia y clase. Coordinadora de la Mujer, La Paz, 2006.
- Salinas, Silvia; Zuleta, Ilse. Todavía no hemos soñado suficiente: efectos de los compromisos de Estado boliviano con la CEDAW y PAM en la calidad de vida de las mujeres.
- Scmitt, Carl. El concepto de lo político. Folios, Buenos Aires, 1984.
- Saavedra, José Luís. Educación Superior, Interculturalidad y Descolonización. PIEB –CEUB, La Paz, 2007.
- Schelchkopv, Andrés. La utopía social conservadora en Bolivia: el gobierno de Manuel Isidoro Belzu. 1848-1855. PAH, Moscú. 2007.
- Silverblatt Irene. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales, Cusco, Perú, 1990.
- Suárez, Liliana Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (editoras). “Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes”. En: Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales. Ediciones Cátedra–Universitat de València, España, 2008.
- Svampa, Maristella y Pablo Stefanoni. “Evo simboliza al quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas”. Entrevista con Alvaro García Linera, Vicepresidente de Bolivia. En: Reinventando la nación en Bolivia. CLACSO, Plural, La Paz, 2007.

- Tapia, Luis. La Producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta. Muela del Diablo, La Paz. 2002.
- Tapia, Luis. La invención del núcleo común, ciudadanía y gobierno multisocietal. Colección autodeterminación – Muela del Diablo Editores, La Paz, 2006.
- Tapia, Luis. “El Triple Descentramiento, Igualdad y Cogobierno en Bolivia”. En: Reinventando la Nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad. Plural–CLACSO, La Paz, 2007.
- Tubert, Silvia. Del sexo al género. Los equívocos de un concepto.
- Uriona, Pilar. Democracia y representación política de las mujeres en el Nuevo Proyecto de Constitución política del Estado y el ordenamiento legal. Informe de investigación para la Coordinadora de la Mujer presentado en septiembre de 2008.
- Wadsworth, Ana Cecilia e Ineke Dibbits. Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias (1935-1958). TAHIPAMU–HISBOL, La Paz, 1989.
- Zavala, María Lourdes. Nos/otras en democracia, mineras, cholos y feministas (1976-1994). ILDIS, La Paz, 1995.
- Zavaleta, René. Lo nacional-popular en Bolivia. Siglo XXI Editores, México, 1986.
- Zurita, Leonilda. “La organización de las mujeres cocaleras en el Chapare”. En: Movimiento indígena en América Latina. CEAM, México, 2005.



Anexos

Diálogo sobre mujeres y decolonización de la sociedad y el Estado

María Lugones

Esta persona es objeto, esta persona es carne, es cuerpo, etc., lo que estoy diciendo es que tiene una consecuencia y esto es en un nivel ideológico. La concepción de género que introduce la colonia es doble: por un lado, la dicotomía de género hombre-mujer y los sentidos que conocemos. La mujer es pasiva sexualmente, la mujer no puede razonar y, por lo tanto, no puede ocupar cargos públicos, etc. El hombre es el individuo, es aquel en el que residen las características más importantes para la posibilidad de civilización, de buen gobierno, etc. Por otro lado, tenemos gentes que están consideradas como animales y por lo tanto sin género, pero también contradictoriamente indoctrinadas en la religión cristiana, en el cristianismo y, ahí sí, la mujer es una fuente de mal.

Una de las cosas por la que la mujer está caracterizada en el cristianismo es por esa posibilidad de mal, el de ser prostituta y el sexo como cosa peligrosa y también por la subordinación de la mujer al hombre. Ese mecanismo es muy importante porque es, por un lado, contradictorio y, por el otro, se usa para el trabajo, para organizar la mente y la vida de la

gente. Lleva la tendencia de esa conjunción, destruir las comunidades, la organización social de todas las gentes que son colonizadas.

Entonces, la introducción de la dicotomía de género a la que nosotras estamos acostumbradas, es algo tan difícil de repensar porque nosotros pensamos mujeres y me miro y ya sé quiénes son mujeres y quiénes son hombres, los divido simplemente por criterios que nos podríamos pasar un día para explicar, pero al fin y al cabo esta propuesta dice que la conjunción de capital, raza, género y sexualidad producen un modelo de organización social, de organización del conocimiento, de organización del trabajo, donde el trabajo no solamente tiene raza sino también tiene género y que la raza esta generizada y el género tiene raza. Las dos cosas como son inseparables, entonces no tenemos raza por acá, genero por acá, yo soy alguien que tiene las dos cosas. Raza y género en este sistema, en esta comprensión del sistema de género, son inseparables y, por lo tanto, hay más de dos géneros y también se fijan que hay gentes que están excluidas de ser. Son gente más allá de lo que consideramos normal, porque no están dicotómicamente, físicamente diferenciados claramente entre hombre y mujer o sus preferencias sexuales no están de acuerdo con la compulsión de la heterosexualidad que el occidente introduce con esa dicotomía.

Raza es un concepto falso, este concepto falso es porque en las poblaciones del mundo, según una mirada occidental, hay gente que son realmente humanos y otros que no lo son. Hay división entre todas esas gentes, por ejemplo, los ingleses cuando llegaron a los Estados Unidos pensaban en la gente indígena como salvajes pero en algún momento empezaron a pensar que era posible cambiarlos. Ahora creen que la transformación es una transformación total y que una vez que pase esa transformación total esa gente se vende, se venden seres humanos en ese tiempo, especies, pero claro nunca pasa eso porque en la división del trabajo, en la división de la sociedad, en la división de la riqueza a la gente blanca le conviene mantener

una clase de gente que uno puede justificar su situación diciendo simplemente que no son gente.

La raza para Quijano es un componente del capital que ordena a la gente del mundo falsamente, no estoy diciendo hay criterios reales que responden, o tipos o cuestiones, con el cerebro o con maneras de pensar, etc., simplemente dividen a las gentes en una escala que después se transforma en la teoría de la evolución, entonces esa gente como no es gente le pueden hacer cualquier cosa. En mesoamérica, por ejemplo, la gente colonizada tenía terror a los perros y la razón era porque ellos, los soldados, peleaban trayendo perros, mastines feroces pero también distribuían gente cortada en pedazos a los perros, así que la gente era carne de perro. Entonces uno se fija que esa es una manera de pensar, cuando uno piensa que esa gente no era gente para los colonizadores pero es su propia gente, gente que era de su raza, sí era gente.

Así que no solamente eran gente y por lo tanto la relación entre ellos podían desarrollar civilización, gobierno, conocimiento, verdad, y la verdad estaba concebida como verdad universal, sino que las otras gentes podían ser accedidas sexualmente de cualquier manera, sin ningún reparo, por ejemplo, si eran negros reproducían piezas, es decir propiedad, para el amo. Si más gente, más trabajadores –y lo único que esa gente hace es reproducir trabajadores– no reproducen la acumulación de capital para el capitalista, lo que la mujer hace es reproducir otro ser que va a trabajar. Si después dentro del sistema capitalista también uno ve que los trabajos que son productivos, los trabajos que son parte de lo que uno entiende como producción capitalista son reservados para gente blanca, así que entre las clases trabajadoras entre las clases europeas hay diferenciación entre burguesía, gente que hace trabajo productivo en los principios de la cuestión industrial, y gente que hace trabajo no productivo, como por ejemplo: mujeres que lavan ropa, que lavan casas. Esa gente que tampoco está pensado simplemente como tímidas y pasivas

sexualmente, compañeras para aumentar el capital, reproducir el capital y la raza.

Si uno mira las fotos o dibujos de Inglaterra a fines del siglo XVII y principios del XVIII hay fotos y dibujos de mujeres que trabajan en las minas o que lavan ropa que están vestidas con pantalones, con botas, son grandes las manos y están tiznadas o con capuchas negras. Así que para esa clase hay una ambigüedad en términos de raza y en términos de sexualidad.

La mujer del hombre blanco no reproduce el capital por ser mujer, lo reproduce por tener familia. Ustedes se fijan la importancia de todas las leyes que prohíben la mezcla de razas, porque la mezcla de razas le hace un agujero a eso, sobre todo la prohibición es para la mujer blanca. Para la mujer blanca hay que testificar la maternidad y que ella esta reproduciendo la raza y el capital, mientras que el hombre blanco accede sexualmente a todos. Entonces, como una consecuencia de eso es que hay dos géneros. Así, decimos que cuando las mujeres esto o aquello, si aceptamos esta manera de pensar tenemos que empezar a pensar, ¿qué quiere decir mujer en este caso? Y no simplemente pensamos mujer blanca, mujer indígena, mujer negra y pensamos que la mujer blanca es la dicotómica y la mujer negra la que ellos quieren, su cultura, con la dirección sexual, no hacemos simplemente eso porque la colonia pasó y la colonia organizó el trabajo, la división de la riqueza, la revisión de la propiedad, introdujo la noción de propiedad en muchos lados de una manera que excluía a una enorme clase de gentes que estaban racializados y cuyos cuerpos podían ser accedidos para cualquier función que reprodujera el capital. Pero cuando un hombre blanco tenía hijos con una mujer indígena, esos hijos no pasaban a ser sus hijos. A veces hay hombres que decidieron liberar, por ejemplo, a los hijos que han tenido con mulatas o con mujeres negras o con mujeres indígenas pero nada, se los requería y la persona parida por la mujer accedida sexualmente por el hombre blanco pasaba a ser claramente, en el caso de la gente negra, para ser

piezas propiedades, esclavos que en sí reproducen a la sociedad pero no son capital.

Son capital de él pero no reproducen su capital excepto el del trabajo, entonces habiendo dicho eso yo quiero introducir la palabra colonialidad de género para ese fenómeno. Yo quiero decir, la colonialidad de género incluye la colonialidad del poder, la colonialidad del poder no incluye la colonialidad del género y en la colonialidad del género, raza, clase, sexualidad y género están fusionados. Así que la producción de distintos géneros depende de las distintas fusiones, eso nos da la población mientras que la colonialidad del poder solamente nos clasifica a la gente en razas. Entonces nos quedamos con la visión de que por un lado hay raza, un sistema de raza, una estructura racial y, por otro lado, hay un patriarcado que a cualquier hembra del mundo, en cualquier circunstancia y en cualquier cultura esa hembra va ser subordinada al hombre. Visto de esta manera, eso no es necesariamente cierto. Una de las maneras en que es obviamente falso es que los hombres colonizados no están subordinados, las mujeres burguesas no están subordinadas en nada, su posición en el mundo es una posición de seres que son menos que seres humanos. La posición de la mujer blanca apaga al hombre blanco es una posición que trae consigo privilegios materiales y también poder.

Entonces, la distinción empieza a ser clara entre las distintas gentes y entre los distintos géneros. Cuando yo hablo de la colonialidad del poder estoy diciendo que la raza y el género están intersectados, que no se agregan. No tengo acá la categoría mujer, acá la categoría negro y ahora me toca ser algo en la intersección donde no hay nada porque las categorías están construidas como homogéneas. Entonces, mujer cuando uno se pone a pensar cómo estas categorías funcionan como el concepto occidental de nación, homogéneo. Así, en el concepto occidental de nación una lengua, un territorio, una gente, lo mismo que en esta concepción las categorías tienen un alto nivel estructural

y son homogéneas. Entonces, mujer, todas las personas que son mujeres son iguales y todas las personas que son negras. Pero en la formación de la lógica de estas categorías siempre se deja de marcar aquello que tiene menos poder dentro de la categoría así que si vemos la categoría negro, es el hombre negro que como parte de la colonia ha conseguido una posición superior, en el caso de la mujer blanca es la mujer que esta considerada como superior. Entonces cuando uno pone las dos cosas juntas en el medio donde uno quiere buscar la mujer de color, no hay nada. La mujer de color sólo parece un monstruo de Frankenstein que está hecho de pedazos. Ahora lo que yo estoy agregando a esa manera de pensar, es cómo podemos pasar del momento de la fragmentación y de la opresión.

Pregunta del público participante:

¿Qué pasa, por ejemplo, cuando hay esos eventos –aquí tenemos a las magníficas– con mujeres muy lindas que se presentan en televisión semidesnudas y que es una denigración de la mujer a nivel de considerar a la mujer como una hembra que se presenta, no se si llamarlo para el consumo?

Todos los sistemas de organización de poder al nivel ideológico actúan de una manera que no actúan al nivel de los ejercicios de las prácticas cotidianas, entonces la gente no ordena realmente sus vidas exactamente de esa manera, es decir, en un marco impuesto ideológicamente es también algo recibido por la gente y ella lo adapta, lo cambia. Pero también estoy diciendo la mujer blanca no es sujeto, es objeto, ella es subordinada, lo que estoy diciendo es que no esta subordinada ideológicamente. Si alguna vez pasa que un hombre negro, indígena, latino, tiene acceso, acumula grandes cantidades de poder y ahora accede sexualmente, de otras maneras, a mujeres blancas, yo estoy hablando a nivel ideológico, ese poder no lo tiene como hombre negro al nivel ideológico, el hombre negro no es supraordenado, la mujer blanca no es subordinada al hombre negro.

Entonces, una de las cosas que se ve —que es muy interesante es que en los Estados Unidos— es el movimiento feminista hegemónico porque ha velado coherente y constantemente el trato que la colonia impuso sobre las mujeres colonizadas. Así que el haber internalizado el término mujer como “todos somos mujeres” es un éxito de la colonia, de la indocctrinación.

La colonia además de ser un sistema de producción también fue un, extremadamente poderoso, aparato de conocimiento, un aparato intelectual que lo lleva a uno a ver el mundo de una manera particular, por ejemplo, a ver cosas, a ver causas, a ver interior y exterior como separados, etc., y entre ellos a ver hombre y mujer como separados y la condición primera es la división bimórfica entre machos y hembras.
Pregunta del público:

¿Me gustaría que comente, qué representa Obama que es una persona de color y esa diferencia entre color y negro?

De color quiere decir la colisión entre indígenas, asiáticos, americanos, del este de Asia, Asia central, sur de Asia, latinos de toda latinoamérica y latinos nacidos en el territorio que antes de 1.848 era México, gente afrocaribeña, afrolatina y afroamericana, eso yo pienso por gente de color, yo soy una persona de color, no es que yo simplemente acepto la definición orgánica de gente de color sino que también soy clasificada como no blanca, como hispánica por el gobierno. Esta es una clasificación racial, así que si yo estoy hablando con mujeres indígenas, mujeres negras, estamos presentando y nadie tiene la duda que somos mujeres de color. Es parte de la clasificación racial de Estados Unidos. Quijano dice: toda la población del mundo esta dentro del capital, esta racializada y que ello explica el hecho de que cuando se van las compañías de todas las corporaciones, se van todas a ser fábricas en el borde de los Estados Unidos, en México, en la Patagonia, donde sea, que la gente que queda en los Estados Unidos, ahora la gente blanca empiezan a ser trabajadores de un nivel de entrenamiento tecnológico,

de un nivel muchísimo mas alto. Entrenamiento que no es alcanzable por la gente de color, ciertamente tampoco por la gente migrante.

Entonces la pregunta era si esa indoctrinación de pensar mujer como toda las mujeres son iguales, que es ciertamente parte del feminismo hegemónico y ha sido introducida por un montón de vías diferentes, entre ellas los refugios, el trato de las golpizas, la propaganda de la tele, etc., hasta que el mensaje no es solamente algo que reafirma sino que le da matices nuevos. Pero también la colonia introdujo ese sistema de género, así que lo que el feminismo tomó es solamente lo que yo llamo el lado claro, la binaria, solamente para gente blanca y burguesa. Todo movimiento de liberación se pone sobre esa gente, pero esa gente la llaman universalmente mujeres y hombres.

Pregunta del público:

Continuando con esta lógica de la intersección donde habíamos visto hombre negro, mujer blanca, y en la intersección la nada, ¿cómo podemos conformar esta categoría inexistente, esta fragmentación, cuál es el camino para conformarla?

Simplemente hasta ahora lo que he presentado es un sistema distinto al feminismo hegemónico de la relación raza–genero, clase–sexualidad. El sistema de opresión es distinto y también quiero enfatizar que cuando pensamos solamente hombre–mujer como si fuera todo lo que hay, esta-mos acompañando –siendo leales a la oclusión de las complejidades del sistema de género– aquello que hizo que hayan hombres y mujeres que son “no seres humanos”, que tienen una historia de exterminio, una historia de superexplotación, de esclavitud, de violación de acceso sexual múltiple y brutal, también un trato peor que el que tienen estos sectores para sus perros. Entonces tenemos que acostumbrarnos a pensar la colonialidad de género como lo que da su contenido al género. Por eso, hay que diferenciarlo claramente de la raza que se vuelve una parte muy importante en la clasificación

del mundo para el capital. Raza y género son inseparables, tenemos a estas intersecciones fusionadas, pero para ocultar la fusión se crean esas categorías que son categorías universales.

Yo aprendo la categoría universal pero yo sigo siendo una fusión. Y si yo soy una fusión y la mujer blanca que me contrata también es una fusión, las categorías tienden a desaparecer la relación de poder y la relación de subordinación, por eso es importante la intersección para nosotras, porque nosotras pensamos, ¿dónde esta la mujer de color? Una vez que vemos la intersección como un vacío, también nos podemos meter detrás de ese vacío y ver qué hay allá. Al pensar qué hay en ese vacío uno encuentra con que el vacío es concreto, que en realidad no es un vacío, hay un vaciamiento conceptual pero no hay un vacío humano. Ahora la cuestión es cómo esos seres que están en ese lugar que ha sido excluido, cómo ahora se definen como quien arregla sus vidas, como es que conocen.

Parte de todas esas poblaciones que están en intersecciones que ocluyen su existencia, que las invisibilizan, que las vuelve vacías, aunque sigan siendo explotadas, abusadas sexualmente, no tengan trabajos dignos sino muy mal pagados o degradantes, que tienen poco acceso al poder, poco acceso a sistemas de salud que sean efectivos; entonces en ese momento cuando uno piensa qué hacemos con las gentes que ahora están ocluidas, me permito introducir un tema antes de ir a la descolonización: otra cosa que acompaña el pensar categórico, parte de la modernidad, es ese pensar categorial, un pensar que es dicotómico pero también categorial.

Las categorías son homogéneas y universales, también en resistencia a la colonización y a la brutalización racial y de género, las gentes formaron grupos de unidad y resistencia, los esclavos a veces formaron ciudades cimarronas o colonias cimarronas. En Estados Unidos las comunidades asiáticas, las comunidades negras, comunidades de latinos, chicanos, comunidades indígenas, formaron

sus propias comunidades al interior de ese territorio. Algo interesante también, es que algunos de esos sentidos de comunidad no pueden estar afianzados a la tierra porque con la esclavitud se prohibió que en la distribución de la tierra se le diera tierra a una persona negra. Así que si ustedes piensan en Nueva Orleans, la parte de Nueva Orleans que no existe más, esa era la población negra que tenía propiedad, casas humildes, pero la población más grande negra que eran dueños de un pedacito de tierra, en la cual su casa estaba, ya no existe más. Eso explica también porque no van a reconstruir estas zonas, sólo van a reconstruir la parte turística, de negocio o cultural. Entonces esas comunidades se formaron en resistencia a la colonia y a la brutalidad de la colonia al nivel del trabajo, al nivel de borrar lo que uno tiene en la mente, pero también al nivel sexual, estas categorías fueron puestas una contra la otra.

Cuando se declaró libre a los Estados Unidos, vino un pedido muy importante en la historia negra, en la cual había la posibilidad de que su trabajo pueda ejercerlo como trabajo libre al igual que la gente blanca en el sistema capitalista donde el blanco recibe un salario – que lo recibe por hacer trabajo productivo–, uno se puede organizar en sindicatos, mientras que los dueños de plantaciones hicieron un enorme esfuerzo para endeudar a la gente, para que la gente tuviera una posición peor que la que tenían como esclavos. Una de las cosas que hicieron fue importar gente de la China, para actuar como gente dócil, gente trabajadora, todas las clases de adjetivos que van con la ética del capital, es decir, que la persona buena es una persona trabajadora, una persona que con respeto a su trabajo y a su amo, que obedece.

Los chinos y los negros tienen eso en su pasado como una ruptura entre ellos. Los chinos vinieron sin saber lo que ellos iban a hacer y no hablaban nada más que chino. Esta estrategia de conquistar dividiendo, también esta estrategia del poder desde arriba y la estrategia de formar comunidades hacia adentro en residencias, donde

uno podía ser humano mientras que para el dueño de la plantación o el hombre blanco en poder uno no era humano, el desarrollar saberes, relaciones, prácticas, instituciones, se desarrollaron hacia dentro. Esos dos fenómenos llevaron a una concepción de esas comunidades como separadas unas de las otras de una manera inalcanzable, imposible de superar. Cuando uno empieza a pensar en la lógica de esas separaciones, hay una cierta similitud entre la lógica de las categorías y la lógica de la comunidad como algo cerrado y homogéneo desde el punto de vista del poder. Pero desde el punto de vista de la resistencia, la comunidad en cambio es para adentro y no está necesariamente cerrada, tal es así que hay que imponer toda clase de leyes, penas y castigos para que la gente rechace y cierre el grupo, pero la gente no lo cierra y aprende su lenguaje, el lenguaje que se aprende en esa localidad, entre esas personas con sus ancestros y con sus prácticas de resistencia.

Así que la comunidad afroamericana, por ejemplo, que es una comunidad muy extendida, no es territorial, de cualquier manera tiene esa característica de no saber mucho sobre la comunidad indígena, comunidad chicana porque sabe más sobre la comunidad puertorriqueña porque en su apertura de unos con los otros hay más flexibilidad. Pero la posibilidad de superar esas limitaciones, requiere entender primero que la visión que uno tiene de esas comunidades está ideológicamente creada por el imaginario blanco, así que uno conoce a la gente de otras comunidades por el imaginario blanco que domina la comunicación.

Así como usted me dijo, si el uso de la palabra mujer era algo de feminismo blanco, hegemónico y su difusión por todo el mundo, de la misma manera uno no ve a la gente de esos otros grupos como ellos que se ven a sí mismos de manera articulada por medio del imaginario blanco. Cuando pensamos ahora en la descolonización o decolonialidad, entonces vemos: hay cosas a rechazar y hay cosas para usar creando. A rechazar la lógica categorial, categorías independientes unas de

las otras que son objetivas, atómicas, homogéneas, esa lógica es una lógica importante del pensamiento moderno. También, rechazar las dicotomías: adentro–afuera, naturaleza–civilización, hombre–mujer, sujeto–objeto, material–inmaterial, hay que rechazar el pensamiento dicotómico que es fundamental en la construcción del sistema capitalista como un sistema que tiene raza, género y sexualidad, es un sistema que promueve, que requiere la heterosexualidad y hace ilegal y también hace una desviación, una mal formación de la humanidad, la persona y la relación homosexual. Entonces hay que rechazar esas dos lógicas, rechazar el impulso a vernos unos a los otros a través del imaginario colonial.

Por ejemplo, el feminismo hegemónico está totalmente casado al imaginario colonial. Elizabeth V. Spelman es una mujer blanca que hizo muchísimo trabajo con mujeres de color, es también filósofa, cuando yo era chica mis padres –ellos eran liberales con respecto a cuestiones de raza–, me decían: cuando estás con un chico negro o con una chica negra debes pensar que son iguales a ti, pero nunca me enseñaron que yo era igual a ellos. Esa es una manera muy fuerte de decir que igualdad no hay ninguna. Spelman le llama a eso la percepción boomerang en seguida uno capta esa percepción, el que uno está siendo percibido como ser humano, como mujer, como una extensión que es mentir en la práctica.

Hay un rechazo de la comunicación y del saber que nos da la visión de todos los diferentes grupos subalternos en nuestro mundo, no solamente en nuestro mundo social pequeño sino en el mundo social global porque formamos una enorme cantidad de gentes en el mundo que hemos formado esos grupos, a veces los llamamos naciones, a veces no. Por ejemplo, el movimiento del poder negro lo llamó nación, el movimiento chicano también lo llamó nación, pero parte de la discusión ahí es: si nación no es un concepto moderno, colonial, y si uno va a usar la palabra nación, ¿qué giro decolonial le puede uno hacer a esa palabra?, si rechazamos la lógica categorial, ¿qué alternativa hay?

Robert Kush en su libro *Pensamiento indígena y popular en América* que es el resultado de muchísimos años de estudio del pensamiento indígena en América y, sobre todo, en el libro *El pensamiento quechua y aymara*, pero sobre todo cuando se refiere al pensamiento aymara, nos dice que en la cosmología y filosofía en la percepción de la realidad aymara el mundo es inestable, no está ordenado en causa y efecto, es todo manipulable. Podemos hacer cualquier cosa que parta de la percepción categorial científica del mundo moderno pero en vez de cosas siempre hay eventos. Por lo tanto, nada tiene características que no se difunden, que algo es mucho más fluido de lo que es cuando es objeto en el sentido moderno.

Creo que cuando hablamos de descolonización y pensamos en que los saberes son maneras de concebir y percibir que hemos internalizado, hay maneras en que hemos internalizado cosas muy distintas desde lugares distintos. Así que parte de lo que pasa con el movimiento hegemónico, en su principio, es que ellos están resistiendo desde un momento ideológico y desde una habitación resistente de esa construcción ideológica que poco a poco las mujeres de color empezaron a resistir, esto no tiene nada que ver conmigo, y es ahí cuando se vuelve precisamente un momento de poder. Para la categoría “La raza” no cuentan otros saberes, tampoco cuenta entonces la cuestión de si sólo lo estás pensando. Puedo entender el mundo en términos de categorías, es ya una internalización, estoy diciendo que parte de la cuestión de descolonización es el ver y criticar todos los oscurecimientos y todas las maneras de dicotomizar, categorizar a la gente y aprender a ver fusiones de raza, género, clase, sexualidad, en vez de ver simplemente un agujero, sin ni siquiera ver que hay un agujero en la intersección. Por eso es que yo creo que lo que estoy proponiendo es compatible con la cuestión de la interseccionalidad como un paso que nos muestra que necesitamos otra cosa al ver que hay un vacío, una imposibilidad de percibir al ser que está en el otro lado excepto como un ser fragmentado que es imposible como sujeto.

Entonces cuando yo analizo la colonialidad de género, tengo un sujeto, un ser completo que está siendo deshumanizado y en ese momento

resiste y lo hace como el ser que es en el momento de la imposición. Así que cuando pensamos llamar “la zona de contacto”, lo que Walter Mignolo empieza a pensar como el momento, el pensar, el estar en la diferencia colonial, es el momento donde hay imposiciones, pero uno no las recibe como una caja vacía o como una tabla vacía, uno las recibe como un ser que está relacionado a otra gente de una manera específica, con saberes y prácticas específicas de la cuales muchas de ellas están con nosotros. Así que esos saberes no son saberes y prácticas que uno tiene ahora que tratar de una manera romántica, inventar estudiando el pasado, sino que son prácticas que siguen con nosotros, pero también como parte de la cuestión colonial. Es esa separación entre gentes y ponerlas unas contra las otras e impedir la comunicación entre esas gentes, por eso es que no nos enseñan lenguas indígenas o lenguas africanas en las escuelas, sólo lenguas europeas y el inglés. También porque en las escuelas no se aprende una historia, que es una historia de esta relación conflictiva y de la resistencia de la gente, la resistencia no sólo al nivel de movimientos sociales, sino la resistencia en la construcción diaria de la vida que es donde uno sigue negociando una manera de ver el mundo que no es fiel a la realidad sino más bien leal a una epistemología europea.

Si uno se pone a estudiar eso, se puede ver que hay mucha gente estudiando estas culturas de resistencia, es un paso importante, pero lo importante es que uno tiene que cruzar de una cultura de resistencia a otra cultura de resistencia sino quedamos completamente aislados. Ese aislamiento es parte de hablar de interculturalismo en este momento, también entre nosotras es un aprenderse, para la mujer de color es un aprenderse y parte de ese aprenderse es el poner entre paréntesis el criticar modos de acceder al conocimiento que son occidentales, que son eurocentrados. También parte de lo que es importante es notar que muchos de nosotros tenemos una visión compleja de la realidad, que vemos a niveles múltiples, que vemos distintas construcciones de nosotros mismos, de nuestras relaciones con los demás y que nuestra comunicación tiene diferentes niveles de quién estamos hablando, por

ejemplo, si yo doy esta charla en la sociedad dominicana de filosofía o pongámosle en Washington DC, un fenómeno sucede es que tengo que combatir constantemente un cuestionamiento de la audiencia que es blanca y es más difícil articular lo que estoy diciendo.

A veces las preguntas que me hacen me confunden más porque somos oídos pero también dirigimos nuestra conversación a gente que están en muy distintas posiciones de poder. Cuando se habla entre latinos, surge una estrategia que montones de gente lo hace, es el cambiar códigos, usar algunas palabras claves en la lengua de otros grupos que permiten saber que yo los estoy incluyendo en la conversación. Puede ser que mi comunicación con respecto a la gente que está en la audiencia que es blanca, sea intencionalmente no comunicativa, que sea difícil de acceder y que uno no lo está diciendo con la intención de comunicación al mismo tiempo que haya una intención con respecto a la gente que es parte de uno de esos grupos, que son casa adentro donde la gente puede entender inclusive las críticas que uno está haciendo a la posición de grupo.

Pero también es posible comunicar, a través de cambiar códigos, que uno está atento al hecho de que hay otra gente que está en el proceso de resistencia y que ha formado comunidades. También es importante el exigir un cambio en la enseñanza de la historia, de lo que es saber empezar a acceder a saberes que la colonia decidió que no eran saberes porque eran cosas del diablo, desde el punto de vista de la conquista del alma o eran cosas de bestias, desde el punto de vista de la conquista del cuerpo. Entonces, parte de la práctica del desarrollo de prácticas decolonizadoras, exigen una atención al método, al cómo hacemos un giro epistemológico, un cambio epistemológico que nos permite ver a la gente distinta. No ver por ejemplo a la gente sin raza, a pesar de que la raza es una forma de opresión. La raza es también una realidad opresiva que si uno no la reconoce, la niega. También es necesario reconocer que en el sistema racial como en el sistema de género hay gente que no está marcada, la gente dominante no está marcada. La gente marcada es la gente que está considerada como inferior: el subordinado, el que no es gente, etc. Pero fundamental es reconocer que no recibimos ninguna opresión como tablas vacías, que ejercimos y ejercemos nuestros saberes,

nuestras prácticas de una manera viva y en resistencia, si hay prácticas nuevas, distintas, que no existían antes de la colonia y que son resultado de la resistencia, así que la resistencia misma nos ha proveído con un riquísimo material pero en términos de conocimiento.

Pensar desde la diferencia colonial es una cosa, un ejercicio, en sí mismo es un ejercicio decolonial; entonces, la interculturalidad se vuelve una cosa compleja de carácter lingüístico, de prestar atención a cómo hablamos, cómo vemos, cómo nos movemos, cómo estamos contruidos, qué saberes pensamos, cuáles son saberes y cuales no. En el caso de las mujeres de color, la condición de mujeres de color es firme en el reconocimiento de los saberes de las distintas gentes, las distintas comunidades. También es firme en que somos personas, pero que no somos individuos. Rechazamos la concepción moderna de la persona y afirmamos la tendencia más comunal o la tendencia que nos lleva a no hacer como modelo, de cómo yo me reconozco como gente que otra persona hace a menos.

Entonces, comunicación compleja, el conocer las historias, el acceder a maneras de conocer distintas pero no solo acceder en el sentido de leer un libro, sino de vivir distinto, que la vida de uno sea una vida que lo lleva a conocer. En muchos casos son tradiciones orales. La importancia de la tradición oral, de la historia oral, metodológicamente, políticamente en la interculturalidad y la comunicación compleja es fundamental. Una de las tareas es recobrar la memoria, a veces la memoria está en prácticas que no podemos articular fácilmente y asociar con cosmologías que son muy antiguas. Ese recobrar memoria para la decolonización tiene muchas maneras, no está solamente privilegiando la escritura o maneras de investigación disciplinarias, no está simplemente enfatizando la vista como el órgano de conocimiento y así con muchas otras cosas. En cambio, esta intentando un recuperar la memoria que a veces se puede hacer mirando las prácticas que son contemporáneas y cosmologías que son antiguas y de esta forma ver que hay una lógica entre las dos, que está de acuerdo, que uno entiende mejor una y la otra al ponerlas juntas. Así que parte del trabajo ha sido ese.



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

BOLIVIA

*Dirección de Participación Ciudadana
Calle Ayacucho esq. Mercado N 508*

Telf.:(591)(2)2142000 / Fax:(591)(2)2201211

Casilla: 7056