

LOS DILEMAS DE LA DESPATRIARCALIZACIÓN EN EL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA¹

Andrea Ivanna Gigena.²
aigigena@yahoo.com.ar

CONICET-UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2014
Fecha de aceptación: 28 de marzo de 2014

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar los dilemas de la despatriarcalización en el Estado Plurinacional de Bolivia, a partir de considerar dos niveles de análisis. Uno analítico-descriptivo que repasa las diferencias en las prácticas de las mujeres-blancas-urbanas (pro equidad de género) respecto de las mujeres-indígenas-populares (pro principio paritario andino: *chacha-warmi*). El otro, analítico-conceptual, que discurre sobre las contribuciones que esta experiencia realiza para discutir y modificar los enfoques occidente-centrados sobre ciudadanía y género.

Palabras claves: despatriarcalización, decolonización, feminismo indígena, *chacha-warmi*

ABSTRACT

This article is aimed at discussing the dilemmas of depatriarchalization in the Plurinational State of Bolivia considering two levels of analysis: (a) a descriptive level, which differentiates the practices of urban-white-women (fighting for gender equity) from those of popular-aboriginal-women (based on the Andean egalitarian principle of *chacha-warmi*); and (b) a conceptual level, that focuses on the contributions of these experiences to the transformation of the Western-centred perspectives of citizenship and gender.

Keywords: depatriarchalization, decolonizing, aboriginal feminism, *chacha-warmi*.

- 1 Este artículo ha sido elaborado a partir de la investigación Subalternidad femenina y dinámicas político-estatales. Un estudio comparativo sobre la participación de mujeres indígenas y campesinas en las instituciones políticas estatales de Argentina y Bolivia, Beca clacso-*asdi /idaes-unsam* (ejecución 2011).
- 2 Doctora en Ciencias Sociales, Profesora Titular Interina, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Universidad Católica de Córdoba, Investigadora Asistente CONICET.

INGRESO

Pese a lo difícil que resulta asir la singularidad de las prácticas políticas en Bolivia, para quienes transitamos su conocimiento como espectadores foráneos, no me resulta arriesgado afirmar que en este país la «ciudadanía» llegó antes para las mujeres que para los pueblos originarios y que, luego, la «ciudadanía» para las «mujeres-indígenas-populares» se presenta como una concesión de la nueva estatalidad lograda a partir del «proceso de cambio» que lleva a Evo Morales al poder. Este singular escenario, el de una sociedad históricamente excluyente para las naciones originarias y el de un reciente proceso político que los tiene como protagonistas centrales (aunque mantiene lo masculino y blancoide como dominante); presenta un importante desafío para repensar los marcos analíticos sobre el patriarcado en términos de la ciudadanía y el ejercicio político de las mujeres.

Pero como preludeo a esta tarea, es necesario realizar dos aclaraciones conceptuales. En primer lugar, asocio la ciudadanía a las singulares formas de inclusión/exclusión de los/as sujetos/as en las «formaciones nacionales de alteridad»³ que, en Bolivia, se han caracterizado por ciudadanizar al «...invariablemente varón, mestizo, hablante de castellano [...] propietario privado, integrado a la economía mercantil...» (Rivera, 2004:4). Como resultado, algunos detentaron una ciudadanía innata y otros, como mujeres y pueblos originarios, apelaron, cuando se les permitió, a «ritos de iniciación ciudadanos» (servicio militar para los hombres, trabajo doméstico para las mujeres) o, a ingentes luchas políticas.

Sin embargo, durante el período neoliberal, las reconceptualizaciones hegemónicas (occidente-centradas⁴) de la ciudadanía, materializadas en las nociones de «multiculturalismo», «pluralismo cultural» se propusieron contener las demandas de una «ciudadanía diferenciada». Pese a tratarse de teorías y prácticas acomodaticias que no cuestionan el concepto de ciudadanía

3 Un juego históricamente sedimentado de marcas de identificación «cuyas regularidades y particularidades resultan de –y evidencian– complejas articulaciones entre el sistema económico, la estructura social, las instituciones jurídico-políticas y los aparatos ideológicos prevalecientes...» (Briones, 2004:4).

4 Tomo el concepto de Yuval-Davis quien indica que referir a lo «occidente-céntrico» permite resaltar, frente a la «eurocentricidad», que «el frente occidental se extendió más allá de Europa» (Yuval-Davis, 2004:17).

ni las condiciones históricas-estructurales de discriminación que afectan a quienes se favorecen con medidas de reconocimiento positivo (Yuval-Davis, 2004), lo cierto es que permitieron la emergencia de ciudadanos/as que no debían des-generarse o des-indianizarse para pertenecer a las nuevas configuraciones nacionales.

En segundo lugar, apelo a la denominación «mujeres-indígenas-populares» por dos motivos. Primero, siguiendo a Lugones (2012) que indica la necesidad de considerar la «lógica de la interseccionalidad», no escindo las palabras que componen el concepto en la medida que las mujeres están constituidas desde una específica configuración de poder que interseca diferentes dimensiones (género, clase, raza, etnia, entre otras); diferenciándolas de las mujeres-blancas que están atravesadas por otros entramados de poder. Segundo, siguiendo a Cruz (2009), apelo a la noción mujer-indígena-popular, ya que se ajusta mejor a la historicidad boliviana, reuniendo en sí varias situaciones de «subalternidad»⁵. Es decir, lo indígena-popular «incluye a los no-indígenas que son pueblo y excluye a los indígenas que no son pueblo» (Cruz, 2009:27) o, para ser más explícita, la denominación supone que existe una burguesía indígena que no puede ser calificada de pueblo y, unos sectores subalternos que no se autoidentifican como indígenas pero que comparten similares condiciones de subalternidad (Cruz, 2009). Esto es una precaución metodológica orientada a eludir los universales antropológicos (Foucault, 1999) que invisibilizan la singularidad y heterogeneidad del colectivo femenino.

Ahora, volviendo a las afirmaciones del inicio, la primera que indica que la ciudadanía llegó antes para las mujeres que para los pueblos originarios excede el objetivo de este artículo pero requiere unas breves acotaciones que clarifican el análisis subsiguiente. Si se toma como referencia la clásica distinción de Marshall respecto de los diferentes dominios del ejercicio ciudadano (civiles, políticos, sociales) que dan membresía a los/as sujetos/as en un Estado-nación, las mujeres bolivianas alcanzaron recién en las últimas décadas (luego del voto femenino en 1952) importantes avances en términos de inclusión y representación política. Dichos avances fueron resultado de la incidencia generada por los movimientos de mujeres-blancas o el feminismo hegemónico occidente-centrado⁶, que generalmente

5 Mujeres indígenas, originarias, campesinas, tanto de tierras altas como de tierras bajas, afrodescendientes y migrantes en las ciudades predominantemente dedicadas al trabajo doméstico.

6 Muy resumidamente, el feminismo blanco heterosexista se ubica en las antípodas de aquel que reivindica como tema de agenda las dimensiones relativas al racismo, la colonización y la lesbofobia.

entienden a las mujeres como un colectivo homogéneo y su principal demanda es la «equidad de género» o la «igualdad hombre-mujer».

Así, si miramos retrospectivamente las últimas tres décadas, Bolivia ha sido uno de los primeros países latinoamericanos en promulgar medidas de acción afirmativas de género orientadas a aumentar la representación femenina en el parlamento y han creado comisiones específicas y espacios transversales en el ámbito legislativo (González y Sample, 2010). El impacto de estas medidas implicó pasar de una representación femenina del 6.9% en el año 1993 a una de 16, 9% en el año 2005 cuando es electo Evo Morales como presidente (Krook, 2008). Y, en el 2010 se alcanza un porcentaje de parlamentarias del 25,4%, apenas por encima de la media de América Latina (20,85) (González y Sample, 2010:17).

En definitiva, las cifras muestran que las mujeres-blancas-urbanas comenzaron a torcer el sesgo masculino de la ciudadanía lo que no significó, sin embargo, que se ampliara la «representatividad» de la heterogeneidad que compone el colectivo femenino. De acuerdo a las voces del feminismo radical autónomo boliviano, el efecto de la ley de cuotas fue reducir la participación política: «para mujeres de clases medias y altas, porque ellas fueron las avaladas por el neoliberalismo como representantes de todas las mujeres» (Paredes, 2010:36).

Sobre la segunda afirmación ahondaré en este artículo. El acceso de Evo Morales a la presidencia de Bolivia (2005) y la posterior reconfiguración estatal con la constitución del Estado Plurinacional (2010) pusieron en tensión el modelo ciudadano basado en el-individuo-universal, dando lugar a nuevas modalidades de participación y apropiación de la política por parte del «plural movimiento-indígena-popular» (Cruz, 2009).

En este marco, la participación política de las mujeres-indígenas-populares tuvo varios hitos. El primero fue con el establecimiento de la Asamblea Constituyente en el 2006. Para la misma, del total de asambleístas (255), el 34% (88) fueron mujeres y más del 70% (64) de las mismas provenían de sectores indígenas, campesinos y originarios adscriptos o en alianza con el IPSP-MAS⁷ (Aldunate y Paredes, 2010; Colectivo Cabildeo, 2009). Asimismo:

7 El ipsp (Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos) fue el brazo político de los sectores campesinos sindicalizados, constituido en 1995 junto a la «Asamblea por la Soberanía de los Pueblos» (asp). Bajo el liderazgo de Evo Morales no logran obtener una personería

...las organizaciones sociales reunidas con el presidente Evo Morales decidieron que la presidencia de la asamblea debía representar a los dos grupos más excluidos del país: indígenas y mujeres. Así, el 5 de Agosto de 2006, fue elegida presidenta de la Asamblea Constituyente, una mujer indígena, Silvia Lazarte, cocalera de la Federación de Mujeres Bartolina Sisa, compañera de lucha del presidente de la República (Colectivo Cabildeo, 2009:11).

El segundo, la participación de la mujer en el gabinete el poder ejecutivo que había sido poco significativa⁸ alcanzó la paridad durante el segundo mandato de Evo Morales en el año 2010 (el primero bajo el Estado Plurinacional). Y, el tercero fue la creación, en el 2006, del Viceministerio de Géneros y Asuntos Generacionales (actualmente Viceministerio de Igualdad de Oportunidades), dependiente de Ministerio de Justicia y; la creación, en el 2010, de la Unidad de Despatriarcalización, dependiente del Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Culturas.

Ahora bien, todos estos avances enarbolados en nombre de una nueva estatalidad (la plurinacional), la descolonización y el reconocimiento de la práctica ancestral indígena del *chacha-warmi*⁹ (principio paritario andino) abren una serie de interrogantes que pretendo abordar en este artículo a partir de dos niveles. En el primero me pregunto por la posibilidad de que desde una institución patriarcal y atravesada por una herencia colonial como el Estado (aunque plurinacional) se logre despatriarcalizar las relaciones sociales de género y me pregunto, también, si las mujeres-indígenas-populares que acceden a la gestión estatal logran torcer el sesgo masculino de la ciudadanía y disputar las prácticas de las mujeres-blancas-urbanas. En el

jurídica y, para participar electoralmente, utilizan la del mas. Así, fueron ganando electores hasta que en el 2002 Morales logra el segundo lugar en las elecciones presidenciales (era desde 1997 diputado nacional) y en el 2005 asume como presidente.

8 «En el período de gobierno (1985-1989) no hubo ninguna mujer Ministra, en el período subsecuente (1989-1993) solo una y en los períodos entre 1993 a 2009, una cantidad minoritaria de mujeres a cargo de Ministerios -en total 15, de 111 posiciones- hasta llegar a la paridad actual». Boletín Institucional Justicia para Vivir Bien n° 67, año 3. Ministerio de Justicia, Estado Plurinacional de Bolivia. Finalmente, en el gabinete paritario se asignaron a las mujeres los siguientes ministerios: Justicia, Planificación del Desarrollo, Medio Ambiente y Agua, Desarrollo Productivo y Economía Plural, Desarrollo Rural y Tierras, Trabajo y Previsión Social, Salud, Defensa Legal del Estado, Culturas, Transparencias y Lucha contra la Corrupción.

9 Hombre-mujer en idioma aymara.

segundo reflexiono sobre las contribuciones que la singular experiencia boliviana realiza para transformar los abordajes analíticos de la ciudadanía que predominan en la filosofía, la ciencia política y los feminismos hegemónicos, todos occidente-centrados (Yuval-Davis, 2004; Mohanty, 2008). Pero desandar estos interrogantes exige, primero, describir el escenario de las prácticas de las mujeres en Bolivia para las últimas décadas.

II.- HISTORIZANDO EL ESCENARIO FEMENINO Y FEMINISTA: TENSIONES ENTRE DESCOLONIZAR Y DESPATRIARCALIZAR

Las reivindicaciones de mujeres y feministas en Bolivia para las últimas tres décadas admiten diferenciar la predominancia de dos corrientes. Por un lado las ONG vinculadas al desarrollo de la cooperación internacional. Por el otro, el feminismo radical autónomo lésbico (Mujeres Creando) y lesbo-indigenista (Comunidad Mujeres Creando Comunidad).

La primera de las corriente, la hegemónica y vinculada al feminismo liberal y neoliberal (Choque y Mendizábal, 2010), ha intentado poner en evidencia la histórica desigualdad entre hombres y mujeres. Para ello promovieron prácticas tendientes a introducir la perspectiva de género en la agenda pública a través de diagnósticos, políticas públicas, trabajos territoriales con mujeres e incidencia política. En materia de participación política su accionar ha sido crucial, justamente, en la aplicación de aquellas medidas de acción afirmativa de género a las que referí al comienzo.

La segunda corriente, el feminismo radical autónomo, emerge en 1985 como movimiento social feminista, distanciándose de los partidos políticos, el Estado, las ONGs y cuestionando la «tecnocracia de género»¹⁰ de los sectores oenegeizados, articulados con el estado, que suplantaron la participación directa de las mujeres en la vida pública a partir del establecimiento del modelo de benefactoras-beneficiarias (Monasterios, 2006).

Con el tiempo este feminismo se escindió en dos proyectos políticos diferenciados, uno vinculado a María Galindo (Mujeres Creando) que mantiene

10 «...proceso de institucionalización vivido por el feminismo latinoamericano a través de las oenegés. [...] círculo de profesionales al servicio del modelo neoliberal, círculo aliado de las elites gobernantes con los cuales sostienen vínculos de clase y parentesco y que centra su estrategia en influenciar a estas elites para conseguir algunos espacios públicos» (Galindo, 2006:41).

esta impronta del surgimiento y con un fuerte énfasis en la diferencia sexual y; el otro vinculado a Julieta Paredes (Comunidad Mujeres Creando Comunidad) que articula la diferencia sexual con la trayectoria indígena femenina (precolonial, colonial y republicana). Esta última representa una de las producciones teóricas más originales de Latinoamérica, como lo muestra Gargallo (2012) en su recorrido por los feminismos del Abyala Yala.

Las mujeres-indígenas-populares, en tanto, mantienen con ambas corrientes feministas relaciones de articulación ambivalentes producto, entre otras cosas, de la ausencia de un pensamiento feminista indígena-popular¹¹ consolidado o en desarrollo (algo similar observa Gargallo¹² para otros Estados latinoamericanos).

Así, por ejemplo, respecto de los feminismos blancos, las mujeres-indígenas-populares encontraron en las instancias de trabajo propiciadas por la cooperación internacional un espacio de autoafirmación y de resquebrajamiento de la subalternidad¹³ (el denominado «empoderamiento»). También, se han apropiado para su propio posicionamiento político durante el «proceso de cambio» de aquellas medidas de acción afirmativa en materia de elegibilidad y representación política.

Sin embargo, y a partir del gobierno de Evo Morales, la traslación de la metodología oenegeizado a la arena política ha producido una disputa significativa. Las mujeres-indígenas-populares suelen considerar las acciones de las ONGS como «imposiciones» de «inspiración beijinista» y acusan

11 Ni cidob, conomaq ni, más llamativamente, la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas, Campesinas, Originarias Bartolina Sisa (mas), han desarrollado posicionamiento de género o feministas.

12 Gargallo reconoce cuatro corrientes. En dos ellas, las mujeres «trabajan a favor de una buena vida para las mujeres» (2012:171) pero no se definen como feministas. Unas para eludir la tensión con los hombres de su propia comunidad y, otras para diferenciarse de las feministas blancas-urbanas. Las otras dos corrientes integradas por mujeres indígenas sí se reivindican feministas. Unas promueven la defensa de derechos individuales en pos de luchar contra la misoginia y; otras son las feministas autónomas radicales.

13 A partir de mis observaciones, tanto en La Paz como en el oriente boliviano (por mi participación en los encuentros del Colectivo de Mujeres del Chaco Americano) he podido advertir lo valioso que resultó para las mujeres-indígenas-populares estas intervenciones, en términos de alterar ciertas condiciones de dominación. Han servido, además, como cauce para la inserción en la política local. Similares apreciaciones de hallan en el trabajo de Choque Quispe y Mendizábal Rodríguez (2010) y el Colectivo Cabildeo (2009).

a las feministas blancas de poner en tensión la lucha del movimiento-indígena-popular al producir visiones separatistas respecto del hombre.

Este último punto también las distancia de los feminismos radicales autónomos. Se alejan de Mujeres Creando porque postulan un discurso y una práctica anclada privilegiadamente en la diferencia sexual y la deconstrucción del régimen heterosexista, mientras que las mujeres-indígenas-populares reivindican el principio paritario que articula de modo complementario lo naturalizado como masculino/femenino. Por similares razones se apartan de Comunidad Mujeres Creando Comunidad ya que éstas proponen descolonizar/neoliberalizar/patriarcalizar el *chacha-warmi*, una práctica que, dicen, naturaliza «la opresión, explotación y la discriminación de las mujeres» (Aldunate y Paredes, 2010:21):

El chacha-warmi no es el punto de partida que queremos [...] porque [...] no incorpora la denuncia de género en la comunidad, naturaliza la discriminación [...] plantea un par complementario pero un par machista de complementariedad jerárquica y vertical, los hombres arriba y privilegiados y las mujeres abajo y subordinadas (Paredes, 2010:28-29).

El punto en el que sí convergen tanto las mujeres-indígenas-populares como las feministas de Comunidad Mujeres Creando Comunidad, es en el apoyo al «proceso de cambio» que tiene a Evo Morales como referente y; en la lucha contra los resabios coloniales en el Estado y la sociedad. Sólo que para las segundas el presidente representa acabadamente el modelo del patriarca indígena-popular («es un hermano pero es un machista»), y entonces el apoyo al proceso resulta una estrategia transitoria hacia la conformación un Estado comunitario o «Comunidad de las Comunidades»: «Nosotras siempre decimos, el Estado Plurinacional, [es] solo para transitar a la utopía» (Entrevista a Julieta Paredes, 2011).

Desde la Asamblea Feminista se reconoce, además, que la mayoría de las mujeres-indígenas-populares no se reivindican como feministas pero reafirman el derecho a la pluralidad de posicionamientos, al tiempo que se distancian de la postura de Mujeres Creando porque éstas consideran a Morales como machista, sin atender a su condición etno-racial. Julieta Paredes asevera que Evo Morales es en hermano que, pese a su patriarcalismo, está produciendo una brecha descolonial (Entrevista, 2011).

Entonces, el posicionamiento de las mujeres-indígenas-populares implica por un lado, el distanciamiento de las dos corrientes feministas referidas y, por el otro, la subordinación de sus intereses específicos a las «metas universales» del movimiento identitario de pertenencia, como iré demostrando. Esto último ya ha sido observado como una recurrencia en una multiplicidad de autoras, tanto para Bolivia (Rivera Cusicanqui, 2004), América Latina (Molyneaux, 2008; Gargallo, 2012) y otras regiones periféricas (Yuval-Davis, 2004; Hernández Castillo y Suárez Navaz, 2008; entre otras). Se trata de la obliteración de lo femenino en las luchas populares y las prácticas cotidianas.

Aquello que mejor explica estos posicionamientos es la distinción entre descolonizar y despatriarcalizar, o traducido los en términos conceptuales de este artículo, la escisión de la interseccionalidad y los efectos de cercenamiento que la misma produce sobre el potencial emancipador de las prácticas políticas de mujeres.

Una destacada publicación que aborda los regímenes de representación de mujeres en la última Asamblea Constituyente boliviana distingue estas posturas. Por descolonizar remiten a: «considerar su condición étnica, recuperando sus identidades y saberes» y por despatriarcalizar a «considerar la situación de las mujeres **antes** que su condición étnica» (Colectivo Cabildeo, 2009:162-163) [Énfasis agregado]. Asimismo, se deja sentado cómo en las discusiones de la Asamblea, en materia de «visión del país», «derechos a la tierra» y «derechos de las mujeres» las mujeres-blancas-urbanas priorizaron medidas de despatriarcalización mientras que, las mujeres-indígenas-populares priorizaron medidas tendientes a la descolonización (Colectivo Cabildeo, 2009).

Por otra parte, en el feminismo radical autónomo de Galindo también se observa esta escisión. Se sostiene que «no se puede descolonizar sin despatriarcalizar», frente a las mujeres-indígenas-populares donde predomina la postura de que «hay que descolonizar el patriarcado». Y, además, la noción de despatriarcalización que propugna el feminismo radical, en ninguna de sus dos variantes, se aproxima a aquella que sostienen las mujeres-blancas-urbanas.

Es así que, en cualquier caso, la citada preeminencia de una dimensión sobre otra en realidad encubre una subordinación. Sólo Comunidad Mujeres Creando Comunidad sostiene la necesaria interseccionalidad entre la despatriarcalización y la descolonización. Pero veamos cómo este escenario se presenta al interior mismo del Estado.

III.- LOS LUGARES DE/PARA LAS MUJERES EN LA ESTRUCTURA ESTATAL

La temprana creación del Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales (actualmente Viceministerio de Igualdad de Oportunidades, VIO) es un claro indicador de la importancia que tuvo la acción de las mujeres-blancas-urbanas antes y durante el primer gobierno del MAS. Estas, además de incidir en la Asamblea Constituyente en materia de «equidad de género»¹⁴ pudieron mantener un espacio institucional que trabaja en la misma línea de las políticas desarrolladas en el período neoliberal desde las ONGs. Esto queda sentado en los objetivos del VIO (ver **Anexo I**) que apuntan a vigilar el cumplimiento de los mandatos y recomendaciones transnacionales en materia de género y disponer las condiciones locales (elaboración y seguimientos de políticas, programas, planes, reglamentos) para alcanzar la transversalización de género acorde los compromisos asumidos por el feminismo activo en la Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing-1995)¹⁵.

Asimismo, y en sintonía, en los últimos años se ha impulsado el trabajo sobre la violencia de género y los feminicidios: jornadas para su conceptualización, tipificación y el desarrollo de políticas públicas, junto a las ONGs de mujeres-blancas-urbanas. Elaboraron un anteproyecto para la modificación del código penal que culminó con la sanción de una ley que penaliza el feminicidio con 30 años de cárcel¹⁶. Además, tanto el Viceministerio como las ONGs, llevan un registro estadístico pormenorizado de la violencia y los feminicidios. Pero un dato llamativo de estos registros (y del VIO en general) es que no consideran variables etno-raciales para la presentación y seguimiento de los datos y la planificación de las políticas; dando por sentada la igualdad en la opresión e invisibilizando las diferencias que en materia de relaciones

14 Logran insertar en la nueva Constitución Política del Estado 25 artículos relativos a la igualdad de género y el lenguaje no sexista; entre otras importantes medidas en cartas autonómicas de importantes ciudades y la consideración de presupuestos sensibles al género tanto en la Constitución Política del Estado como en la Ley Marco de las Autonomías

15 Estrategia promovida globalmente, promediando los '90, para profundizar el impacto de la equidad de género y el empoderamiento femenino, que contemplaban institucionalizar al interior de los Estados y de los Organismos Internacionales los mecanismos de incidencia para su efectividad.

16 Ley promulgada por Evo Morales el 9 de marzo del 2013, tras la presión social que generó el asesinato de una reconocida periodista. Cuando el anteproyecto fue tratado, las mujeres-urbanas-blancas ejercieron su tradicional práctica lobista, haciéndose presente en Asamblea Legislativa, para «vigilar» que la propuesta de Ley Integral fuera aprobada tal como había sido elaborada por el movimiento de las mujeres.

de género existen según la clase, la etnia, la religión, la edad, la preferencia sexual, etc. de las mujeres afectadas.

El VIO funciona bajo la órbita del Ministerio de Justicia, que estuvo en un principio a cargo de mujeres-indígenas-populares la cuáles, poco a poco y como en otros ministerios, fueron perdiendo espacio frente a las mujeres-blancas/mestizas-urbanas¹⁷. Sin embargo, como hito, en el año 2008 se invitó desde esta dependencia a Julieta Paredes (feminismo comunitario) para elaborar un marco conceptual para las políticas públicas. El trabajo, de un sugerente potencial despatriarcalizador y descolonizador denominado «Plan de las Mujeres para vivir bien» (Paredes, 2010) fue modificado en su nombre «Plan de Igualdad de Oportunidades» e incorporado a un documento¹⁸ que entrecruza este marco conceptual con un marco normativo, institucional y datos empíricos que en nada se ajustan a la radicalidad de la propuesta de Paredes y que tampoco se derivan en prácticas que los articulen. Las feministas comunitarias afirman al respecto:

Esto lo hemos cuestionado teóricamente en términos del lenguaje y los hemos denunciado en la práctica con mujeres feministas y no feministas de todos los rincones del país, mostrando la incoherencia revolucionaria de nombrar políticas públicas de un proceso de cambios, con lenguajes neoliberales (Aldunate, 2010:4).

Entonces, aquella homegeneización de colectivo femenino y esta desnaturalización del «Plan de las Mujeres para vivir bien» dan cuenta del carácter modernista y occidental que impera en el VIO y su modalidad de trabajo, «ciegos a la diferencias» entre mujeres por considerarlas sujetas de una opresión común: la opresión sexista (Molyneux, 2008; Mohanty, 2008; Yuval-Davis, 2004).

Por otra parte, la Unidad de Despatriarcalización (UD), dependiente del Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Culturas, fue

17 La primer Ministra de Justicia de gobierno de Evo Morales fue Casimira Rodríguez (quechua, dirigente del Sindicato de Trabajadoras del Hogar) y le siguieron: Celima Torrico (quechua, comunicadora, dirigente política de la concejalía de Cochabamba y sindical de la Confederación nacional de mujeres indígenas, campesinas originarias de Bolivia Bartolina Sisa), Nilda Copa Condori (quechua, dirigente de la Confederación nacional de mujeres indígenas, campesinas, originarias de Bolivia Bartolina Sisa), Cecilia Ayllón Quinteros (abogada, ex jueza de la Corte Superior de Justicia de Cochabamba, ex diputada del mas).

18 Ministerio de Justicia, Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales, Plan Nacional para la igualdad de oportunidades. <http://www.hsph.harvard.edu/population/womenrights/bolivia.women'splan.08.pdf>, fecha de consulta: 15/03/2013.

creada posteriormente al desarrollo de la Asamblea Constituyente y se designó al frente de la misma a Esperanza Huanca (2010-2011)¹⁹, originaria de tierras altas de Potosí, perteneciente a CONAMAQ²⁰, una protagonista importante de la redacción del nuevo texto constitucional como asambleísta constituyente. A diferencia del VIO, que tiene una jerarquía mayor (Viceministerio), la UD es una dependencia de poco rango en la estructura estatal.

Las acciones emprendidas por la UD (ver **Anexo II**) vienen determinadas por la intención de las mujeres-indígenas-populares de producir una fisura en aquello que consideran es el sustento del patriarcado: la religión, la educación y la forma de organización territorial del Estado (superpuesta al modo de gobierno indígena vigente desde el período colonial). Por eso, indican: «primero tiene que visibilizar, estas relaciones de orden patriarcal, hay que ponerlo en crisis, hay que desestabilizarlo, y hay que hacer políticas públicas» (Entrevista a Esperanza Huanca, UD, 2011).

Las articulaciones del VIO con la UD han sido poco significativas en comparación con las establecidas entre el primero y las feministas comunitarias, debido a que se considera a la UD como una dependencia estatal de carácter «filosófico»:

A ver, esta es una unidad nueva, está en el Ministerio de Culturas. Hemos tenido, por supuesto, reuniones conjuntas porque tiene mucho que ver una con la otra, se están coordinando algunas actividades. Hoy en Bolivia estamos en ese proceso de la descolonización y la despatriarcalización, entonces es.... Y nosotros con las políticas de género como mandato en la Ley de Igualdad de Oportunidades, lo que es la ley del órgano ejecutivo ¿no? entonces consideramos que

19 Mamani Huallico y Chivi (2010; citados por Díaz Carrasco, 2013:82) indican que la ud se creó a instancias del trabajo de los constituyentes indígenas Esperanza Rosario Huanca Mendoza, Elisa Vega Sillo, Marcela Choque Barrionuevo, Dora Arteaga Alanoca y Félix Cárdenas. Las primeras fueron las jefas de Unidad y Cárdenas el Viceministro de Descolonización. Esperanza Huanca Mendoza omitió estas referencias en la entrevista, despersonalizando y deshistorizando las condiciones de surgimiento de la ud.

20 Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, organización de pueblos originarios de tierras altas que conformaron el Pacto de la Unidad con el mas (y otras organizaciones) en vista de las elecciones presidenciales del 2005, la conformación de la Asamblea Constituyente y el dictado de la Nueva Constitución. Tuvieron una destacada presencia de asambleístas, incluso generándose con el oficialismo una relación de alta conflictividad por lo que se entendió era una claudicación del mas ante el proyecto descolonizador sostenido por estos sectores originarios. Prácticamente no formaron parte del gobierno de Morales o se les delegó cargos de muy menor jerarquía respecto de los grupos orgánicos del ipsp-mas.

es algo que debemos coordinar, y de hecho lo hacemos en algunas cosas, pero él [por la Unidad de Despatriarcalización] tiene la especificidad de ver el tema de la despatriarcalización que está como, eh, como algo más filosófico, ¿no? que sí obviamente tenemos que ir viendo ya en políticas públicas, desde este Viceministerio (Entrevista Ana Clavijo, VIO, 2011) [Énfasis agregado].

Esto explica, por ejemplo, por qué en el marco de la elaboración del anteproyecto y la posterior sanción de la «Ley Integral para Garantizar una Vida Libre de Violencia a las Mujeres» desde este sector de mujeres-blancas-urbanas se trabajó para incidir en la creación de un «Ministerio de la Mujer o alguna otra instancia que tenga poder de decisión y tenga presupuesto asegurado para que la ley se implemente en todos los niveles»²¹; es decir, una estructura en el Estado independiente y diferente a la Unidad de Despatriarcalización, hoy a cargo de las mujeres indígenas-populares.

Entonces, lo que emerge como evidencia, en primer lugar, es la tensión entre la *representación* de «las» mujeres por parte del activismo feminista de las blancas-urbanas y la *autorepresentación* por parte de las indígenas-populares. En segundo lugar, desde el feminismo autónomo comunitario se pone en evidencia la *(re)producción* de la opresión de las mujeres-indígenas-populares, tanto en la gestión del VIO como de la UD, debido a la operatoria de un modo de dominación que ellas han denominado «entronque patriarcal».

A través de desentrañar los clivajes de estas disputas propongo observar aquellas dimensiones que los enfoques sobre la ciudadanía y el género no consideran y que, a partir de la singularidad de la experiencia boliviana, invitan a ser repensados para considerar cuáles son las posibilidades de trascender el patriarcado desde y en el Estado.

IV.- ENTRE RUPTURAS Y CONTINUIDADES: IMPLICANCIAS ANALÍTICO-CONCEPTUALES

Sin escatimar los cuestionamientos, las feministas latinoamericanas más radicales destacan con tono de reivindicación, que Bolivia es el único Estado que contiene una dependencia para la «despatriarcalización» (Paredes, Gargallo, Espinosa Miñoso, entre otras). Es decir, sin desconocer las contradicciones

21 http://www.laestrelladeloriente.com/noticia-completa.php?idnoticia=338&fecha=2013-02-21#.USYIV_e3F8k.facebook. Fecha de consulta: 18/02/2013.

del proceso boliviano y sin desatender a la sospecha de que puedan torcerse desde el Estado los lazos de opresión que atraviesan a las mujeres, ellas vislumbran que esta experiencia es un laboratorio de originalidad, en la práctica y el pensamiento para la emancipación.

Pese a esto, y como marcan muchas de ellas también, es necesario desentrañar lo que aquella estructura oculta y re(produce), si lo que pretendemos es profundizar sobre nuevos enfoques que permitan aprehender las condiciones de posibilidad del ejercicio político femenino despatriarcalizado. Se impone, entonces, radicalizar la lectura contextualizada de la UD, considerando tanto la dinámica de relación entre mujeres en el Estado Plurinacional como las posiciones de las mujeres-indígenas-populares respecto de sus comunidades étnicas de pertenencia (en general en disputa con el Estado monocultural y plurinacional ahora). Y esa lectura da cuenta de la continuidad de dos modos de subordinación, que desarrollaré seguidamente.

La continuidad de las subordinaciones

Existe una larga tradición de denuncia a las retóricas «salvacioncitas» del feminismo occidente-centrado respecto de las mujeres del «tercer mundo», cuyo efecto principal ha sido la producción de «víctimas» sin «agencia». Solo por referir a las más significativas, son todavía cruciales los aportes del activismo feminista chicano, latino y lésbico que, en Estados Unidos en los '70, denunciaron al feminismo blanco-occidental²² por silenciar la articulación entre racismo, el sexismo y la homofobia en las relaciones intragénero y; los aportes del Mohanty (2008) quien puso en evidencia esa misma retórica en la producción feminista académica. Ahora bien, el caso boliviano, pone de nuevo en el tapete esa subordinación entre mujeres aunque en un ámbito considerado con mucha menor frecuencia: el Estado.

En nuestra región, el Estado es una construcción histórica característica de la modernidad que se consolida junto con «el capitalismo expansionista colonial» en el siglo XIX y ha sido monopolio de una elite que se atribuyó el derecho de «nombrar» y «normar»²³ la vida de los sujetos bajo su jurisdicción.

22 Muchos de esos textos fueron reunidos en el libro *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* editado por Cherríe Moraga y Ana Castillo Alarcón en 1979.

23 La autora describe el poder monopólico de «nombrar» como el derecho patrimonial ejercido sobre el territorio, habitantes y recursos naturales por parte de las elites castellanizadas. El poder monopólico de «normar» remite, por otro lado, a la imposición de un determinado derecho y una determinada justicia (o la jerarquización de derechos y justicias) para los ciudadanos de un Estado-nación (Rivera, 2006).

Es decir, una elite construyó «la» ciudadanía, excluyendo por regla a mujeres y a hombres indígenas-populares.

Pero es cierto, también, que el proceso de movilización popular que antecedió la llegada de Evo Morales al gobierno, las luchas de los movimientos sociales agudizadas en la guerra del agua (2000), la guerra la coca y el impuestazo y la del gas (2003); los dos períodos de gobierno del MAS y el desarrollo de la Asamblea Constituyente, trastocaron profundamente la estructura estatal, los imaginarios de ciudadanía y esto tiene importantes efectos en términos de la subjetivación política:

A pesar de las contradicciones en el camino [...] el ascenso de Evo Morales en el 2006 ha cambiado esa subjetividad, el imaginario del hombre y la mujer indígena y este empoderamiento no pasa solamente por el acceso a la información sino por la autoestima y dignidad restituida al pueblo indígena y eso ha cambiado mucho en el ejercicio político, hay como nunca en la historia, a pesar de ser un caudillo y un patriarca, como nunca en la historia, más mujeres participan políticamente (asambleístas, diputadas, senadoras, alcaldesas, el 50% de las judiciales electas). Como nunca la mujer indígena participa plenamente en la política (Entrevista a Mónica Mendizábal, referente del trabajo con perspectiva de género, 2011).

Sin embargo, el entusiasmo no inhibe la cautela. Históricamente la conformación del Estado en Bolivia, particularmente desde la independencia, estuvo atravesado por un proyecto hegemónico occidente-céntrico y las disputas dadas por dos posturas indigenistas: las «integracionistas» y las «autonomistas»²⁴ (Cruz, 2009). Actualmente, los nuevos preceptos de la Nueva Constitución Política transitan entre anquilosadas estructuras estatales (coloniales, liberales y neoliberales, que mantienen enquistados los preceptos «individualistas» y «racistas») y proyectos políticos indígenas también de diferente alcance en relación a la descolonización. Veamos esto con más detalle.

En la relación entre las mujeres, es claro identificar la continuidad en la subordinación de las mujeres-indígenas-populares respecto de las mujeres-blancas-urbanas en términos de incidencia y acción política. Dan cuenta

24 Estos presentan diversos grados de radicalidad, desde propuestas de «estados-indígenas» (indianismo) hasta propuestas de «autonomía territorial» en acuerdo con una ampliación de las lógicas estatales actualmente vigentes (Estado Plurinacional) (Cruz, 2009).

de esto la tardía constitución de un espacio institucional apropiado por las mujeres-indígenas-populares y la calificación del mismo, por parte del feminismo blanco, como de carácter «filosófico». Esta atribución se relaciona con el modo en que desde la UD se trasciende las nociones de equidad de género o igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres para situar la despatriarcalización en un plano civilizatorio:

Y para nosotros la despatriarcalización es la rebelión, la lucha permanente de nuestra madre tierra, junto a sus hijas e hijos, contra el colonialismo, el capitalismo, el imperialismo y todas sus estructuras simbólicas y materiales de dominación patriarcal. Lucha permanente, contra los modelos civilizatorios, excluyentes, racistas, discriminatorios, y extractivistas para construir un nuevo modelo del vivir bien [...] Yo digo: es la dominación del fuerte al débil. Eso no es solamente entre el hombre y la mujer, sino entre pueblos (Entrevista a Esperanza Huanca, UD, 2011) [énfasis agregado].

A la «tecnocracia de género» esta perspectiva le resulta escasamente «operativa». El método aritmético utilizado por los estudios del feminismo occidental para comprobar la universalidad de la subordinación de las mujeres respecto de los hombres (Mohanty, 2008) tiene su correlato en la gestión e incidencia política, que necesita dar cuenta (a los organismos internacionales que los financian, por ejemplo) de los avances logrados en materia de igualdad de género²⁵. Y ese método ha sido estandarizado por los centros hegemónicos occidente-céntricos que promueven la gestión de la temática. Esto explica por qué al «Plan de las Mujeres para vivir bien» se le impusieron indicadores ajenos que habilitaban el ingreso al concierto de la comparación universal pero desvirtuaban el contenido y el efecto político de la citada elaboración. También explica por qué no se han elaborado nuevos indicadores capaces de dar seguimiento a las acciones para: «una buena vida para las mujeres» (Gargallo, 2012:17), como proponen las indígenas-populares.

Pero las feministas comunitarias pone en evidencia una segunda subordinación que también afecta la incidencia política de las mujeres-indígenas-populares desde el Estado: la re(producción) de la subordinación de las mismas respecto de sus comunidades de pertenencia o del sesgo patriarcal de esas comunidades:

25 También los Estados necesitan dar cuenta en ese mismo sentido del cumplimiento de las metas y reglas del juego que impone pertenecer al sistema internacional.

El patriarcado es hasta ahora, para todos los feminismos... básicamente LA opresión, EL sistema de opresión, como sea, de los hombres para las mujeres. **Para nosotros no.** Para nosotros es el sistema de TODAS las opresiones, TODAS las explotaciones, TODAS las violencias, TODAS las humillaciones que vive la humanidad, entendida por humanidad hombres y mujeres [...] toda la humanidad Y LA naturaleza, **construida históricamente sobre el cuerpo de las mujeres** (Entrevista a Julieta Paredes, 2011) [énfasis en negrita agregado].

Por un lado esta definición del patriarcado es muy cercana a la que se sostiene desde la UD al desanclarlo de la mera opresión sexista y considerar a los pueblos y a la naturaleza como espacios de dominación patriarcal. Pero, por el otro, va todavía más allá al especificar que ha sido el cuerpo de las mujeres el territorio de conquista para el desarrollo de la dominación patriarcal, en cualquiera de sus variantes, lo que incluye al mundo indígena precolonial. El modo de opresión sobre las mujeres ha sido el modelo de opresión del resto de los pueblos y la naturaleza a lo largo de la historia (Paredes, 2011).

Es desde esta perspectiva que las feministas comunitarias critican duramente muchas de las acciones propuestas por la UD (ver **Anexo II**), particularmente las relativas a los matrimonios colectivos y la incidencia sobre las relaciones familiares indígenas, regidas por un modelo heteronormativo. Advierten que las mujeres-indígenas-populares todavía no vislumbran la colonización del cuerpo femenino y, como efecto, se encubre una jerarquía que las subordina respecto de los hombres-indígenas-populares: «...el *chacha-warmi* es además confuso, porque una cosa es el par complementario y otra es la pareja heterosexual» (Paredes, 2010:29).

Entonces, sin renegar de la lucha común, consideran que es necesario también denunciar que en el interior de las comunidades los hombres han sido y son «patriarcas y patrones». Proponen así disputar este segundo tipo de subordinación: la que re(produce) el patriarcalismo del movimiento-indígena-popular pero ahora desde el Estado y a través de sus mismos/as miembros/as.

Con esto queda en evidencia que el Estado no totaliza la vida de sus ciudadanos/as. Y, tal como sugiere Yuval-Davis (2004), la condición de ciudadanía de las mujeres-indígenas-populares no puede abordarse exclusivamente a partir del mismo. Debe considerarse la relación de estas mujeres con

las mujeres-blancas-urbanas y con los hombres y mujeres de sus comunidades (los indígenas-populares)²⁶. Estas singulares intersecciones, que incluyen dimensiones etno- raciales, generacionales, religiosas, de clases, de parentescos, geográficas, etc. delimitan los cauces de las ciudadanía posibles para las mujeres-indígenas-populares y los ámbitos para (re)orientar la teorización.

Debe considerarse, además, los contingentes lazos que el gobierno de sus comunidades de pertenencia establecen con el Estado y que claramente en Bolivia, hasta con la nueva conformación Plurinacional, son de tensiones y disputas. Como es sabido, en el discurso y la práctica de la descolonización de las últimas décadas, lo distintivo del movimiento-indígena-popular boliviano ha sido su polivalencia. Además, se han profundizado las diferencias respecto de qué se entiende por la descolonización entre el MAS, las organizaciones de tierras altas (aymaras predominantemente) y las de tierras bajas que conformaron inicialmente el Pacto de la Unidad²⁷.

Sin embargo, en esa misma polivalencia las mujeres han encontrado un nuevo espacio político a partir de la reivindicación de los cupos femeninos neoliberales y de la reivindicación del principio paritario andino o la práctica del *chacha-warmi* aunque, como vimos, esencializando e invisibilizando las desiguales relaciones de género existentes en los pueblos originarios (aun en el orden precolonial).

Esta mitificación del mundo precolonial opera también en la academia. Son muy pocos/as los/as autores/as (Rita Segato, Francesca Gargallo, Ramón Grosfoguel, Julieta Paredes, por ejemplo) que sostienen que las nomenclaturas del género existían en las sociedades precoloniales aunque en forma diferente

26 En este artículo, los grupos o comunidades de pertenencia de las mujeres vienen siendo las comunidades étnicas. La etnicidad opera aquí como el criterio clasificatorio rector y, también, se considera al mestizo y blanco como un grupo étnico.

27 Con el tiempo se han profundizado las diferencias respecto de aquello que se entiende por descolonización entre el MAS y las organizaciones de tierras altas (aymaras predominantemente) y las de tierras bajas que conformaron el Pacto de la Unidad. Si bien esto desborda el alcance de este trabajo, es necesario destacar la histórica diferencia entre los sectores originarios y los campesinos en relación al cuestionamiento al Estado-nación. Los primeros son fuertemente críticos de la institucionalidad colonial, republicana y la del Estado Plurinacional inclusive pero, no tienen instancias de representación de mujeres específicamente. Sí la tienen los sectores campesinos (por ejemplo la Confederación Nacional de Mujeres *Campesinas* Indígenas Originarias de Bolivia «*Bartolina Sisa*») pero ninguno (hombres o mujeres) producen cuestionamientos profundos al Estado-nación y al Plurinacional. Esta distinción es central si atendemos a lo que la omisión de este cuestionamiento representa: «la camisa de fuerza moderna que bloquea la emergencia liberadora» (Rivera, 2006:98).

a cómo luego es producido con la modernidad²⁸. Esto es lo que el feminismo comunitario denomina «entronque patriarcal» (Aldunate y Paredes, 2010) y que desarrollaré en breve, porque representa la crítica conceptual que mejor aporta a una teoría de la ciudadanía y el género.

Pero previamente quisiera advertir que el efecto de la esencialización del *chacha-warmi* ha sido la fusión de la subjetividad con la etnicidad y ésta con cultura y; en este proceso se atribuye a las mujeres-indígenas-populares la «carga de la representación» (Yuval-Davis, 2004). Se deposita en ellas la responsabilidad de preservar, como guardianas de la cultura, los límites del grupo de pertenencia desde el espacio doméstico y comunitario y, ahora también, desde el estadual a través de la UD. Es decir: «Las mujeres no solo tienen que engendrar biológicamente para la comunidad; también tiene que reproducirla culturalmente» (Yuval-Davis, 2010:68). Es claro observar esto en diferentes ámbitos.

Por un lado, feministas de muy larga trayectoria en Bolivia afirman que la mujer porta el privilegio de ser «guardiana de la cultura y la identidad indígena» y que «el proceso de descolonización implica esta mirada interna hacia las mujeres» (Choque Quispe y Mendizábal Rodríguez, 2010:92-93)²⁹. Por el otro, y como un ejemplo de tantos, uno de los «ideólogos y gestores» de la descolonización, el Vicepresidente Álvaro García Linera, declaró que él debía aprender un idioma indígena, como lo establece la Constitución Política del Estado y la Ley General de Derechos Lingüísticos (2012) al tiempo que sugería a una autoridad local: «La Constitución y las leyes lo obligan, no sé qué hará, **cásese con una chiquitana**, pero tiene que aprender el idioma»³⁰ [Énfasis agregado].

28 Por una parte lado, el feminismo occidente-céntrico afirma la existencia un único problema de dominación de género, universal, el patriarcal y que coloca a las mujeres eurocéntricas en una condición de superioridad moral para emancipar al resto (Mohanty, 2008). Por otro lado, el feminismo sostenido, por ejemplo por María Lugones, afirman la inexistencia de relaciones de género en el mundo pre-colonial. En tanto, otros/as autores/as consideran que con la penetración de la modernidad/colonialidad en las sociedades precoloniales se modificaron las «nomenclaturas de género» en mayor detrimento de las mujeres porque fue despolitizado el espacio doméstico: «Se desmorona entonces la autoridad, el valor y el prestigio de las mujeres y de su esfera de acción» (Segato, 2011:44).

29 Se hace hincapié en la importancia de las prácticas de estas mujeres en términos del tejido (tanto como forma de escritura o expresión simbólica de sus culturas, como práctica comunitaria y de reivindicación identitaria a través de uso) y del idioma (en tanto sistema cultural de transmisión de un determinado modo de ser cultura), y del conocimiento (particularmente el saber médico).

30 Ambas normas obligan a que los funcionarios públicos aprendan un idioma indígena.

Finalmente, lo hacen las propias mujeres-indígenas-populares: cada una de las acciones que se delinearon desde la UD, salvo la discusión sobre el aborto, están orientadas a vigilar y sostener las fronteras de los grupos étnicos en el Estado Plurinacional. Como indica Yuval-Davis: «Los códigos religiosos y otros códigos culturales relativos al matrimonio y el divorcio son cruciales en la construcción de esos límites [los de la comunidad étnica]» (2004:78).

Pero volvamos a aquello que el feminismo comunitario denomina «entronque patriarcal». Por un lado estas feministas se diferencian del feminismo occidentalizado (tanto del de la igualdad como el de la diferencia), por considerar que estas construcciones dan preeminencia al individuo (mujer u hombre) frente a la comunidad. En similar sentido Yuval-Davis (2004), pero refiriendo a la ciudadanía, indica como una limitación teórica el vincular al «individuo» con el Estado, porque se iguala «una» nacionalidad étnica con una pertenencia estatal y esto tienen efectos de inclusión plenos muy selectivos. Así:

Cualquier teoría comparativa de la ciudadanía, por lo tanto, tiene que incluir un examen de la autonomía individual permitida a los ciudadanos (de diferentes géneros, etnicidad, región, clase, período de la vida y demás) de cara a sus familias, organizaciones de la sociedad civil y las agencias estatales (Yuval-Davis, 2004:125).

Por otro lado, las feministas comunitarias reconocen la existencia de patriarcados precoloniales y su articulación, tras el proceso de conquista y colonización, con el régimen patriarcal occidental. Para *des* colonizar/ neoliberalizar/patriarcalizar las relaciones sociales, en los mismos niveles (y otros) reconocidos por Yuval-Davis (familia, comunidad, Estado) elaboraron un marco conceptual (aquel mencionado: «Plan de las Mujeres para vivir bien») que articula dinámicamente cinco categorías o campos de acción político para construir nuevas ciudadanía: 1) el cuerpo (sexuado, inserto en relaciones de poder manifiestas en la cotidianeidad, biografía e historia de un pueblo); 2) el espacio (donde se juega el sentido profundo de comunidad y para el cual se identifica el envolvente vertical –arriba, aquí y abajo- y el horizontal -tierra, territorio-); 3) el tiempo; 4) el movimiento (organización política transversal) y; 5) la memoria.

Ya indiqué de qué modo el VIO desnaturaliza esta propuesta. Ahora quisiera destacar, para cerrar, cómo las propias mujeres-indígenas-populares, regidas por la subordinación a sus comunidades étnicas de pertenencia resisten

tanto esta propuesta emergida del Feminismo Comunitario Indígena como las del feminismo occidente-céntrico.

Frente a unas y otras continúan reivindicando el *chacha-warmi* y, bajo el arbitrio de esta práctica indígena-popular hegemónica, las actividades de la UD quedan reducidas justamente a la recuperación de un pasado «mítico» sin desigualdad, que sólo habría sido perturbado por la colonización occidental, encarnada luego en el Estado republicano:

... descolonizarnos, sacarnos de la mente, en otras palabras ¿no? a Cristóbal Colon, a Dios y a Cristóbal Colon no suicidarnos en nosotros y al mismo tiempo tenemos que nacer desde nuestra mirada. El patriarcado es mas allá, que hasta ahorita haber llegado la participación 50 y 50 eso es el techo, pero para nosotros es el piso. Entonces tenemos que despatriarcalizar el Estado, sus normas, sus leyes y después tenemos que despatriarcalizar la sociedad, las familias y la religión (Entrevista a Esperanza Huanca, UD, 2011).

Sin embargo, como indican importantes estudios en la materia, la recuperación de esas prácticas de mujeres que se pretenden impolutas y ahistóricas, en realidad han sido constituidas desde la minorización (*sullka*) o atribuyéndoseles a las mujeres-indígenas-populares una subjetividad prestada (*mayt'ata*) (Choque y Mendizábal, 2010).

V. A MODO DE SALIDA

En una coyuntura política única, el proceso que antecedió a la llegada del MAS al poder, la muy singular coalición de luchas contra el neoliberalismo en Bolivia, despertaron la mirada encantada de académicos y activistas que vieron allí: «... el laboratorio de experiencias y teorías políticas de gran relevancia para Nuestra América» (Cruz, 2009:18).

Un aspecto nada estudiado de esos momentos fue la articulación, una acción política transversal (Yuval-Davis, 2004), entre la pluralidad de mujeres que se aliaron por otra Bolivia. Hoy tenemos algunas pistas en los testimonios de esas mujeres y en los cauces profundos de las fisuras que hoy se dejan ver en el escenario femenino. Entonces, no resulta nada arriesgado sostener que en aquella coyuntura se conformaron «comunidades epistemológicas» de mujeres (Yuval-Davis, 2004) y, que esas «comunidades» se deshicieron

cuando el proceso revolucionario encauzó en el Estado, ya con el primer gobierno de Morales y luego en el Estado Plurinacional (aún cuando el mismo se presente como radicalmente nuevo).

Y si bien es justo reconocer que en Bolivia la «plurinacionalidad» abrió un nuevo campo de reconocimientos, necesario para la iniciar la descolonización étnico-racial; las prácticas estatales y particularmente las llevadas adelante por las mujeres demuestran ser muy insuficiente para la descolonización y despatriarcalización del género. Como indican las feministas comunitarias, sin condescendencia, pero con una mirada de larga duración:

El Evo es un machista, es [...] su boca la que habla, hay que lavarle... realmente... pero por otro lado, es el UNICO gobierno en todo el mundo que tiene, aunque sea michi, una Unidad de Despatriarcalización, parte del gobierno, que tiene un michi presupuesto. ¿cuándo se ha hablado de despatriarcalización? [indica su desacuerdo respecto de las concepciones que allí se manejan] pero ellos son autoridades. ¿Desde cuándo se está dando?, en ninguna parte del mundo... no. Y aunque sea intuitivamente, al revés, cabeza abajo por decirte, o patas arriba, como quieras, así lo han entendido y es una apertura y cada vez más (Entrevista a Julieta Paredes 2011).

Además, la corta trayectoria de la UD demuestra claramente que las mujeres-indígena-populares transitan por un arenoso escenario entre la disputa por la representación (Spivak, 2003) y la carga de la representación (Yuval-Davis, 2004).

Permitiéndome parafrasear a Gayatri Spivak, es válido preguntarnos, a la luz del modo en que las mujeres han logrado insertarse en el Estado: ¿pueden las mujeres-indígenas-populares (auto)representarse? Esto es: ¿pueden sortear las estructuras de la representación que atraviesan su relación con las mujeres-blancas-urbanas y con los hombres de sus comunidades (incluido el mismo presidente)?. Como vimos, la mayoría de las veces, la concentración del trabajo en los derechos colectivos y la autoafirmación étnica (regidos por el arbitrio patriarcal de sus comunidades) relegan una multiplicidad de reivindicaciones sobre otros derechos que atraviesan la cuestión de género y las posibilidades de un ejercicio ciudadano despatriarcalizado.

Por otra parte, y siguiendo a Nira Yuval-Davis, la condición previa para lograr nuevas ciudadanías de género es entender que el Estado no es la única estructura capaz de determinar el modo de pertenencia a una comunidad

y que, muchas veces, los tejidos sociales que desbordan (y disputan) las imposiciones hegemónicas de la estatalidad (nacionalidades, etnicidades) no son despatriarcalizadores ni descolonizadores del género. Como se observa aquí, la visión de que las mujeres no son símbolo de cambio sino portadoras naturales de una cultura a preservar es el efecto de cercenamiento más potente que el «entronque patriarcal» establece sobre la autonomía y las posibilidades de la emancipación femenina. Hasta que no se reconozca ese efecto, no se podrán trastocar las múltiples subordinaciones de las mujeres-indígenas-populares aún cuando las mismas sientan que se han empoderado por ejercer los cargos estatales que siempre se les vedaron.

Referencias bibliográficas

- Aldunate, V., y Paredes, J. (2010). *Construyendo Movimientos. La Paz: Solidaridad Internacional Bolivia.*
- Aldunate, V. (2010). «Prólogo. Feminismo comunitario: el ojo de las mujeres», en Paredes, J. *Hilando fino desde el feminismo comunitario.* La Paz: Des y Comunidad Mujeres Creando Comunidad. pp. 3-6.
- Archenti, N. (2002). «Los caminos de la inclusión política. Acciones afirmativas de género, en Vásquez, Silvia» (comp.). *Hombres públicos, mujeres públicas.* Buenos Aires: Fund. Sergio Karakachoff. pp. 25-58.
- Briones, C. (2004). «Formaciones nacionales de alteridad y movilidades estructuradas. Reflexiones desde un país 'con pocos indios y sin negros». *Seminario Más allá de la identidad: Perspectivas Contemporáneas Comparativas sobre Lugar, Espacio y Movilidad en América Latina.*
- Colectivo Cabildeo. (2009). *Discursos Políticos de mujeres en el Proceso Constituyente.* La Paz: Colectivo Cabildeo.
- Choque, M., y Mendizábal, M. (2010). «Descolonizando el género a través de la profundización de la condición de sullka y mayt'ata». En Revista *Tinkazos* n° 28. La Paz. pp. 81-97.

- Cruz, G. (2009). *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*. Córdoba: EDUCC.
- Díaz, M. (2013). «¡De empleada a ministra!: despatriarcalización en Bolivia» En *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, n°45. Ecuador. pp. 75-89.
- Foucault, M. (1999). *Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Galindo, M. (2006). «Indias, putas y lesbianas juntas revueltas y hermanadas. ¡Un libro sobre Mujeres Creando!», en Monasterios, E. (ed.). *No pudieron con nosotras. El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. La Paz: Plural Editores/University of Pittsburgh. pp.27-60.
- Gargallo, F. (2012). *Feminismo desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Gonzalez, K., y Sample, K. (2010). *Muchos modelos, un objetivo: experiencias de comisiones y bancadas de género en los congresos*. Perú: IDEA Internacional.
- Krook, M. (2008). «La adopción e impacto de las leyes de cuotas de género: una perspectiva global», en Ríos, M. (ed.). *Mujer y política. El impacto de las cuotas de género en América Latina*. Santiago de Chile: FLACSO. pp. 27-59.
- Mohanty, C. (2008). «Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales», en Suárez, L., y Hernández, R. (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. pp. 112-160.
- Lugones, M. (2012). «Interseccionalidad y feminismo decolonial», en Grosfoguel, R., y Almanza, R. (eds.) *Lugares decoloniales. Espacios de intervención en las Américas*. Bogotá: Pontificia Editorial Javeriana. Pp. 119-124.

- Molyneux, M. (2008). «Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina» en Prieto, M. (ed.). *Mujeres y escenarios ciudadanos*. Ecuador: FLACSO. pp. 181-211.
- Monasterios, E. (ed.). (2006). *No pudieron con nosotras. El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. La Paz: Plural Editores/University of Pittsburgh.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Des y Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes, J. (2011). *Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador*. PNUD.
- Rivera, S. (2004). «La noción de «derecho» o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia» en *Aportes Andinos*, n° 11.
- Rivera, S. (2006) «La noción de 'nación' como camisa de fuerza de los movimientos indígenas» en Gutiérrez, R., y Escárzaga, F. (coord.) *Movimiento indígena en América Latina: resistencias y proyecto alternativo*. México: JP. CEAM. BUAP. pp. 98-102.
- Segato, R. (2011). «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial» en Bidaseca, K., y Vázquez, V. (comp). *Feminisimos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot. Pp. 17-47.
- Spivak, G. (2003) «¿Puede el subalterno hablar?» en *Revista Colombiana de Antropología* n° 39. Pp. 297-364.
- Suárez, L., y Hernández, R. (eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Yuval-Davis, N. (2004). *Género y nación*. Lima: Flora Tristán.
- Yuval-Davis, N. (2010). «Etnicidad, relaciones de género y multiculturalismo» en Bastida, P., Rodríguez, C., y Carrera, I. (coord.) *Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas*. Barcelona: Anthropos. Pp. 64-86.

ANEXO I

Objetivos del VIO

El Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales cuenta con las siguientes atribuciones, establecidas en el Decreto Supremo No. 28631 (08/03/2006), decreto reglamentario de la LOPE:

- a) Formular, ejecutar, dirigir, concertar y vigilar políticas, normas y planes que promuevan la equidad de género y generacional, con igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres, personas con discapacidad en lo físico, económico, productivo, social, político y cultural.
- b) Evaluar la ejecución y cumplimiento de planes y programas relativos a la equidad, género, generacional, personas con discapacidad y sectores vulnerables.
- c) Transversalizar el enfoque de género, generacional y la igualdad de oportunidades para personas con discapacidad en las políticas sectoriales y de la gestión pública, articulando acciones con los poderes del Estado y la sociedad civil.
- d) Formular y ejecutar la política nacional de defensa, protección y promoción de los derechos de las mujeres, niños, niñas, adolescentes, jóvenes, adultos mayores, personas con discapacidad y sectores vulnerables.
- e) Formular reglamentos e instructivos para fortalecer los mecanismos de protección en el marco de la prevención, atención, recuperación y sanción de la violencia contra las mujeres, violencia intrafamiliar y sexual.
- f) Formular políticas, reglamentos e instructivos para fortalecer los mecanismos de protección, prevención y sanción del maltrato institucional a las mujeres, niños, niñas, adolescentes, jóvenes, personas con discapacidad, adultos mayores y sectores vulnerables.
- g) Vigilar el cumplimiento de la legislación y convenios internacionales en asuntos de género, generacionales y personas con discapacidad.
- h) Vigilar y articular con los gobiernos prefecturales y municipales la ejecución de políticas y programas de género y generacionales, para la protección de personas vulnerables en lo económico, productivo, social, sexual, político y cultural.
- i) Coordinar con las instancias respectivas, la asignación de recursos económicos que permitan la ejecución de políticas, planes y programas con enfoque de género, generacionales y personas con discapacidad.

Fuente: Documentos del Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales

ANEXO II

Acciones emprendidas de la UD

- a) La elaboración de un anteproyecto de ley de equivalencia constitucional que busca extender la paridad/equidad de género a los niveles inferiores a los ministeriales.
- b) La celebración de matrimonios colectivos desde la identidad andina (a cargo de amautas)
- c) La incidencia en esos matrimonios (seguimiento de las parejas mas jóvenes para la construcción de «nuevos modelos de familias» despatriarcalizados)
- d) Las acciones orientadas a evitar la migración campo-ciudad
- e) La elaboración de las preguntas que debía aplicarse en el censo poblacional del 2012 destinadas a cuantificar el trabajo doméstico de la mujer
- f) La preparación de un anteproyecto de ley de los nuevos sistemas de filiación civil
- g) La preparación de un anteproyecto «bases normativas para descolonizar y despatriarcalizar el código penal»
- h) La elaboración del anteproyecto del nuevo código de familia
- i) Preparación del debate nacional sobre la interrupción médica del embarazo

Fuente: entrevista a Esperanza Huanca Mendoza

