

“Mujeres de pollera*” y la propuesta de descolonización del género en el Estado Plurinacional de Bolivia

“Women in Polleras” and the Proposal for the Decolonization of Gender in the Plurinational State of Bolivia

Marianela Agar Díaz Carrasco

Investigadora visitante CIALC-UNAM, México, Distrito Federal, México

Becaria posdoctoral Coordinación Humanidades, UNAM, México, Distrito Federal, México

marianeladc@yahoo.es

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Fecha de recepción: 16 de junio de 2014 • **Fecha de aprobación:** 17 de octubre de 2014

- * Se denomina “pollera” a las faldas que utilizan las mujeres indígenas aymaras y quechuas, que tienen algunas características diferentes entre sí. En el caso de las aymaras, son en general hasta la mitad de la pantorrilla, y en el de las quechuas, pueden llegar hasta encima de las rodillas. Esta vestimenta las diferencia de las mujeres “no indígenas”, mestizas y blancoides o las mujeres llamadas “de vestido”.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraderivada 2.5 Colombia.

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar, desde el feminismo descolonial, algunos de los límites y las posibilidades identificados en la propuesta de descolonización del género del Estado Plurinacional de Bolivia desde el año 2006 hasta el 2014, problematizando tres puntos que interpelan el contínuum de formas de violencia y colonialidad existentes: i) la desnaturalización de inferioridad y servilismo, ii) la idea “civilizatoria” demarcada por los conocimientos occidentales adquiridos y iii) la permanencia de las estructuras hegemónicas de poder para nombrar y normar. Esto a partir de una metodología feminista y cualitativa, mediante la realización de entrevistas a informantes clave durante este proceso, mujeres indígenas aymaras y quechuas que ocuparon cargos de poder en el Estado y la revisión documental de distintas publicaciones vinculadas al tema. Se cuestionan las tensiones existentes y las contradicciones entre la propuesta planteada a partir de la cosmovisión andina, que constituye un avance estructural y normativo, distante aún de las prácticas presentes dentro y fuera de las organizaciones sociales indígenas y del Estado.

Palabras clave: descolonización, mujeres indígenas, Estado, violencia.

Abstract

This article analyzes, from a decolonial feminist perspective, some limits and possibilities identified in the proposal of gender decolonization in the Plurinational State of Bolivia from 2006 until 2014. It also problematizes three aspects that challenge the existing continuum of forms of violence, colonialism, discrimination and subordination: i) denaturation of inferiority and servility, ii) the “civilizing” idea demarcated by western knowledge and iii) the permanence of the hegemonic structures of power to appoint and regulate. This is done from a feminist qualitative methodology, by conducting interviews to key informants, this is, Aymara and Quechua indigenous women who held positions of power in the State, and also through documentary review of various publications related to the subject. The paper questions existing tensions and contradictions between the proposal made from the Andean worldview, which shows remaining patriarchal practices inside and outside of indigenous social organizations and the State.

Keywords: decolonization, indigenous women, State, violence.

Presentación

En Bolivia, país de gran insurgencia indígena desde la memoria larga anticolonial, la narrativa¹ de la propuesta descolonizadora del Estado es previa al Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) y se plantea fuera de la institucionalidad estatal. Esta surge de las luchas sociales desde el campo político a finales de los años sesenta e inicios de los setenta con el movimiento indianista, y el katarista en los años ochenta². Tiene un hito clave que es el levantamiento de 1979, el cual planteó la necesidad de una "radical y profunda descolonización en sus estructuras políticas, económicas y mentales (formas de concebir el mundo)" (Rivera, 2010, p. 2).

Sus principios se retoman, no en la radicalidad de su proyecto político³, sino desde una perspectiva indigenista, a partir de la Constitución aprobada en 2009, en la cual se plantea el mandato de "descolonizar el Estado"⁴. Específicamente, en la descolonización del género se problematiza la despatriarcalización, como un proceso de doble vía que propone "la noción de descolonización desde la necesidad de despatriarcalización" (Chávez, Quiroz & Mokrani, 2011). Para esto, en el Estado boliviano se retomó la cosmovisión andina (aymara y quechua) que se relaciona con las

-
- 1 El gobierno de Evo Morales adopta dicha narrativa, mas tiene debilitado el horizonte político inicialmente planteado por el indianismo-katarista en sus prácticas políticas, dado que la mirada "indianista", que sí asume el MIP (Movimiento Indígena Pachakuti) liderado por Felipe Quispe, *El Mallko* ('Gran jefe', en aymara), formula reordenamiento estatal y de descolonización de la sociedad con un horizonte indígena y la reconstrucción del Kollasuyo. El proyecto indianista "desde y para los indios" se basa en la corriente que recupera el discurso elaborado por los propios indígenas, y el MAS-IPSP llega a ser una corriente indigenista que, a pesar de su articulación con ciertos movimientos sociales que conforman el llamado Pacto de Unidad, tiene un corte más moderado.
 - 2 En este marco existen dos referentes emblemáticos de las luchas de los y las indígenas, se trata de Tupac Katari, indígena aymara juzgado y descuartizado en 1781 por haber liderado rebeliones anticoloniales y su compañera Bartolina Sisa, que junto con él "luchó contra el poder colonial en el siglo XVIII" (García, Chávez & Costas, 2004, p. 504). La fuerza simbólica de Katari se sintetiza en la frase "Hoy muero, pero volveré y seré millones", que se cristaliza en la articulación de las movilizaciones sociales y explica la fuerza de la base política del MAS-IPSP que, aunque ha ido fraccionándose, no ha perdido su capacidad de identificación y lealtades.
 - 3 Véase Escárzaga (2012).
 - 4 La CPE establece entre los principios, valores y fines del Estado: "Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales".

formas de organización y la pertenencia a la comunidad, a partir de la lógica de dualidad complementaria centrada en el binomio *chacha-warmi* o *qhari warmi*⁵, que constituye el eje de organización social y comunitaria. Este influye en la conformación de los movimientos sociales, que si bien no tienen, en todos los casos, una organización específicamente de mujeres, siempre cuentan con un llamado “brazo femenino”. Las mujeres se articulan en torno a distintos intereses, demandas sociales y políticas, o proyectos políticos más amplios⁶, pero el aspecto movilizador común de los sujetos indígenas, originarios y campesinos⁷ es la vivencia de distintos tipos de violencia y la colonización del ser, del saber y del poder. Es así que para analizar los límites y posibilidades de la descolonización del género que formula el Estado boliviano es necesario señalar que existe una estrecha relación entre violencias y colonialidades. La violencia de la Conquista es innegable, la estigmatización de los indígenas y de las “mujeres de pollera” ha permanecido en el tiempo adoptando distintas formas de actualización. La violencia estructural, simbólica y física ha deshumanizado, invisibilizado y afianzado la servidumbre indígena naturalizada, a pesar de la actual presencia de sujetos indígenas, hombres y mujeres, en algunos espacios de poder estatal.

En la Colonia se impusieron distintos trabajos forzados a los pueblos indígenas, como el pongueaje, que fue “un servicio gratuito que los indios estaban obligados a prestar al patrón y a las autoridades políticas y eclesiásticas” (Monasterios, 2007, p. 123). Las nociones de servilismo tenían implícito el carácter de obligatoriedad. En el caso de las mujeres, la violencia colonial fue además física, pero no solamente a través del abuso y explotación del esfuerzo corporal, sino también mediante la violación sexual. La violación se constituye en el elemento colonial originario “en tanto mestizaje de sangre, [que] se remonta a la práctica de la violación y acaparamiento de mujeres por parte de encomenderos,

5 Hombre y mujer, en idioma aymara y quechua, respectivamente.

6 Se recomienda revisar García, Chávez y Costas (2004).

7 El sujeto social y político que reconoce la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia es el “indígena originario campesinos”, denominación que unifica un sujeto, dados los debates durante el proceso constituyente, pero que tiene insertas no solo disputas de denominación, sino importantes diferencias en cuanto a la noción de tierra y territorio, lógicas de acumulación frente a lógicas de redistribución, formas distintas de reproducción de la vida comunitaria o individual, repertorios de acción y decisión política, trayectorias de demandas más o menos corporativas, entre otras.

curas y soldados españoles" (Rivera, 2010, p. 92), punto de partida para comprender lo que, en términos biologicistas, se entendería como mestizo, quien nace de español(a) e indígena.

En cuanto a la profundización de los procesos históricos de dominación, explotación y exclusión,

cabe destacar, entre los hechos generadores de violencia, el que una minoría criolla de origen occidental monopolice desde hace siglos el poder del Estado y la capacidad rectora y ordenadora sobre el conjunto de la sociedad, al ser dueña privilegiada de dispositivos estatales y espacios de poder social que le permiten dictar unilateralmente normas de convivencia que adquieren fuerza compulsiva para el conjunto de la sociedad. (Rivera, 2010, p. 41)

Esto establece un afianzamiento de la violencia estructural de un Estado que profundizó en el periodo republicano su carácter excluyente.

En las décadas posteriores, las movilizaciones sociales se caracterizaron por diversos procesos de insurgencia indígena, campesina y obrera con activa participación de las mujeres. Estas se articularon en el año 2003, durante el conflicto social y político de la llamada "Guerra del gas"; después de varios días de confrontación y caídos en manos de la fuerza pública, en la mayoría de los casos⁸, se logró establecer la llamada "Agenda de octubre". La petición central fue la realización de una Asamblea Constituyente⁹, proceso del cual se desprende el citado mandato descolonizador y es el momento a partir del cual se conforman, ya no de manera autónoma, sino como base política del gobierno, el pacto de distintos movimientos sociales que se había consolidado previamente en 1995¹⁰.

Durante los periodos más duros del conflicto, el traje y la corbata se asumían como la identificación del polo de dominación, en tanto que los ponchos y las polleras que caracterizaban a los hombres y las mujeres andinas, simbolizaban el polo de los dominados. Si bien en esos momentos de tensión la respuesta a la violencia simbólica fue la violencia

8 Se recomienda revisar Ornelas (2004).

9 Además de la nacionalización del gas y el juicio de responsabilidades al presidente que huyó a Estados Unidos renunciando al cargo de la Presidencia, Gonzalo Sánchez de Lozada.

10 En 1994, en el VI Congreso de la Central Sindical Única de Trabajadores de Bolivia (CSUTCB), se asume la necesidad de crear un instrumento político de los campesinos. En 1995, en el congreso llamado "Tierra, Territorio e Instrumento Político", se lo constituye.

física, caracterizada por una visión esencialista de la alteridad radical, esta violencia aún persiste, dado que aún se estigmatiza e inferioriza de forma racializada a las “mujeres de pollera”. Cabe resaltar que entre ellas existe un proceso de intradiferenciación interno, que responde al carácter abigarrado de la sociedad boliviana, el cual demarca desigualdades y cadenas de subordinaciones vinculadas con el poder económico y estatus simbólico, especialmente en relación con las actividades económico-productivas y comerciales¹¹ y con los procesos migratorios campo-ciudad. El ascenso o movilidad económica no revierte precisamente la noción de inferioridad que se les adscribe, esto que implica una noción sobre el otro, independiente a la capacidad adquisitiva de acumulación o consumo. Esta intradiferenciación entre mujeres indígenas se generó también en el proceso de discriminación colonial.

Qué evidencia más palpable de esto, que las transformaciones de significado sufridas por el traje de la actual chola boliviana. Si éste inicialmente (siglos XVII-XVIII) fue un intento femenino por eludir la carga de tributos y desprecios que implicaba el uso del traje indígena en contextos urbanos o mercantiles, por lo que muchas mujeres optaron por el uso de la pollera y el mantón españoles como esfuerzo de mimesis cultural, en sucesivas generaciones, las españolas terminaron por alejarse del uso de estos trajes, en un esfuerzo por afirmar —ellas también advenedizas— una raigambre noble y excluyente que confirmara su derecho al uso del trabajo gratuito indígena (Barragán 1992). (Rivera, 2010, p. 194)

Además de estos elementos, en la historia reciente también resulta significativa, y hasta determinante, su pertenencia o no a movimientos sociales fuertes vinculados a la base política del gobierno del MAS-IPSP, que posibilita o no su acceso a distintos espacios de oportunidades y de poder, que se viabilizan a través de dichos movimientos; es decir, es necesario pensar qué pasa con las mujeres indígenas que quedan fuera de estos.

11 Es posible referirse, a partir de la emergencia y cada vez mayor ascenso económico, a una “burguesía chola” (Campo, 2012; PIEB, 2013; Toranzo, 1993). Los factores de conformación de este grupo minoritario dependen de la actividad económica que desempeñan; generalmente está conformado por comerciantes propietarias, cuyo estatus económico es superior al de las trabajadoras del hogar, obreras, campesinas, etc., lo cual implica diferencias en la forma en que usan la pollera (tipo y calidad de tela, número de bastas, largo —característica que responden a la región—), entre otros accesorios costosos de su vestimenta, que inclusive tiene códigos de moda en los sectores más privilegiados.

A pesar de estas diferencias, la autodenominación de "cholita" o "mujer de pollera" constituye un símbolo de identificación unificador de las mujeres aymaras y quechuas. Esta hace referencia a la vestimenta por la que se segregaba, estigmatizaba a partir de la idea de *blanquitud*, que excluye "sobre la base de la apariencia étnica de la población europea no-occidental, sobre el trasfondo de una blancura racial-cultural" (Echeverría, 2007, p. 18). El uso de la pollera ha sido una forma de resistencia a las muestras discriminatorias y los intentos homogeneizantes del mestizaje, con los respectivos matices que esto implica. Ser mestizo no se remite solo a la noción biologicista ya mencionada. Para explicar esto seguiré la idea de Rivera respecto al "mestizaje colonial andino", que parte de la comprensión de un

proceso cultural boliviano contemporáneo, que lleva la impronta de varios siglos de formación y reproducción de estas tres identidades fundamentales —indio, cholo (o mestizo), q'ara [que en el sentido común se referiría al o la blanca]¹², con cambiantes denominaciones— que aunque han variado en composición, proporción y contenido cultural a través del tiempo, lo han hecho a partir de la continuidad de los procesos estructurantes básicos que les han dado origen y sentido. (Rivera, 2010, p. 67)

La denominación de "mujeres de pollera" —como se autoidentifican— es un espacio común, de "lo indio" y "lo cholo", a partir del cual interpelan los procesos de colonialidad estructurantes que se han cristalizado en Bolivia. Algunos de estos son: i) la lógica de servidumbre y naturalización de inferioridad y superioridad entre indígenas y mestizos blancoides (colonialidad del ser); ii) la idea "civilizatoria" demarcada por los conocimientos occidentales adquiridos, los cuales dejaban por fuera todo saber o los saberes que no forman parte del conocimiento científico occidental moderno (colonialidad del saber); y iii) la permanencia de las estructuras hegemónicas de poder en la cual los espacios de decisión, de nombrar y de normar son ocupados por sectores privilegiados en cuanto a los imaginarios de superioridad y la idea de legitimidad para asumirlos (colonialidad del poder). Las violencias atraviesan una y otra vez estos procesos de colonialidad.

Problematizaré estos puntos a partir de los testimonios de mujeres aymaras y quechuas que ocuparon, en el periodo 2006-2014, cargos de autoridad en el Estado boliviano y/o liderazgos de movimientos sociales

12 La aclaración entre corchetes es mía.

que conforman o conformaron la base política del MAS-IPSP. Esto en un contexto en el cual se han generado avances “formales” y a la vez profundas contradicciones internas, distancias entre el discurso y las prácticas políticas vinculadas a la descolonización del género.

“Mujeres de pollera” organizadas como base política del MAS-IPSP

En Bolivia existe una multiplicidad de movimientos y organizaciones sociales que han formado parte de estos procesos de ruptura y cuestionamiento a las inercias de las relaciones de colonialidad existentes en el campo de lo político y lo social. En lo que respecta a las mujeres, cabe diferenciar tres tipos de organización:

La primera es una organización mixta, de mujeres y hombres juntos, sin distinción formal, en una misma estructura. La segunda nos plantea que la organización global sea mixta, pero que dentro de ella se establezca una sección u oficina particular para las mujeres [...] una tercera opción corresponde a movimientos independientes de mujeres que pueden ser paralelas a la de los varones. (Arnold & Spedding, 2007, p. 164)

Para el primer caso, entre los movimientos propiamente de mujeres podemos mencionar la Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia (FENATRAHOB); para el segundo, movimientos como la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) —actualmente llamada “Interculturales”—, la Confederación Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB). Inicialmente estos grupos formaban parte del “Pacto de Unidad” (base política del MAS), del cual el CIDOB y algunos sectores de la CONAMAQ se han separado por las críticas a la prácticas políticas extractivistas, contrarias a los principios del vivir bien¹³.

13 En 2011, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), que representa a los pueblos indígenas de tierras bajas (que son la mayoría de las naciones indígenas en Bolivia) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), que representa a las naciones originarias de tierras altas, oficializan su alejamiento a inicios del 2013. Ambas organizaciones sociales, fundadoras del Pacto de Unidad, establecieron un quiebre definitivo en la coyuntura de la VII Marcha Indígena del Tipnis, al señalar que dicho pacto “no respondía a las demandas que tenían los originarios” (<http://www.cidob-bo.org>), aunque ahora existen sectores de estas que permanecieron afines, es decir, hay divisiones internas en ambas.

Para el tercer caso, está la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas Originarias Campesinas Bartolina Sisa (CNMIOCB-BS), conocidas como *Las Bartolinas*, que actualmente es el movimiento social más fuerte a nivel nacional.

Las mujeres indígenas que pertenecen o no a estos movimientos tienen una vivencia individual y colectiva de las muestras violentas del colonialismo interno¹⁴, discriminación, subalternización y exclusión de distintos espacios, entre estos el Estado, y plantean una lucha de forma conjunta a sus compañeros, con quienes comparten estas opresiones. Actualmente las líderes de *Las Bartolinas* son las que acceden a más espacios de poder antes negados, mas esto no repercute en la transformación total de las relaciones sociales fuera y dentro de los movimientos, en las cuales no se ha eliminado la noción de *minoridad* de las mujeres indígenas, como se señala a continuación:

Hay esa total vulnerabilidad de la mujer en estos temas [...] en general, discriminada, uno por los compañeros, otro también, cierta diferencia de los que manejan las cuestiones académicas, ¿no? [...]. Segundo que inicia, por la lucha de participar, es que ya no queremos ser parte solo como apoyo, digamos, como una escalera, o que alguien tenga que estar decidiendo por nosotras o es que alguien tenga que estar ocupando nuestro lugar. (Carmen García, mujer indígena quechua, senadora por el Departamento de Potosí. Entrevista de la autora, julio de 2012)

Por esto es importante reconocer que también existen relaciones de colonialidad y violencia en las culturas andinas (aymara y quechua). Eugenia Choque (2009) señala que la condición de minoridad (*sullka*) "muestra cómo la cultura aymara basa sus relaciones de desigualdad mediante una forma muy sutil de encubrir la subordinación y marginación de la mujer" (p. 10). Asimismo, la condición de prestada (*mayt'ata*), término que se refiere a aquello que no es propio, es decir, algo prestado. Choque nuevamente nos dice que "es en la esfera doméstica que la mujer se constituye un ente no propio, que no es de la familia [...] entonces la inversión en su crianza debe ser mínima" (2009, p. 10). Esto dado que cuando una mujer se casa o

14 Si bien dicho concepto fue planteado previamente por Casanova Gonzales y Stavenhagen en los años sesenta (Mignolo, 2003, p. 172), su carácter situado en la especificidad boliviana es planteado y apropiado por Silvia Rivera y posteriormente retomado por diversos autores, especialmente desde la investigación en ciencias sociales desarrollada desde el inicio del proceso constituyente en el año 2000. Félix Patzi utiliza el concepto de "colonialismo persistente".

conforma un nuevo núcleo familiar se va a la casa del hombre. Ambas condiciones problematizan la dualidad complementaria como práctica dada y evidencian el conflicto existente en las relaciones de género.

Lo señalado, por una parte, propone realizar una lectura distinta, desde el feminismo descolonial, de las relaciones de género construidas desde la comunidad, la complementariedad y el equilibrio de la reciprocidad que genera solidaridades de las mujeres y hombres indígenas en el marco de un proyecto político colectivo, por sobre las lógicas individualistas occidentales; mas, por otra, plantea el reto de tener en cuenta que

las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores, y costumbres compartidas al margen de las relaciones de poder, dan pie a fundamentalismos culturales que ven cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas [como] una amenaza para la identidad colectiva de grupo. (Hernández, 2008, p. 100)

El referente de capacidad y poder dentro de los grupos ha tenido predominancia masculina, y en la mayoría de los casos esto ha significado para las mujeres indígenas una lucha inserta en otra.

Las mujeres de las bases no acceden a los mismos espacios que las que tienen posiciones de liderazgo y autoridad; las mujeres indígenas de sectores críticos que se han escindido del MAS-IPSP los tienen vedados, en tanto que las mujeres indígenas que no pertenecen a ninguna organización disputan las relaciones de violencia y colonialidad cotidianas en condiciones más invisibilizadas, críticas y vulnerables. El hecho de que algunas mujeres indígenas cuenten con un paulatino acceso al poder político estatal no implica que todas las colonialidades y violencias existentes en la sociedad boliviana desaparezcan. Varias de las mujeres indígenas, aymaras y quechuas, que ocuparon cargos de autoridad en Bolivia en este periodo se desempeñaron como trabajadoras del hogar en muchos casos por los procesos migratorios campo-ciudad y atravesaron también por estas formas de violencia y lógicas de servidumbre.

La lógica de servidumbre y desnaturalización de inferioridad: ¿descolonización del ser?

El “horizonte de posibilidad” naturalizado en la sociedad boliviana para las mujeres indígenas era el rol de servidumbre. Al hablar de naturalización, me refiero a las relaciones jerárquicas que se legitiman socialmente en torno a la asociación existente entre mujer indígena andi-

na-“empleada doméstica”¹⁵ y “trabajadora del hogar”, lo cual evidencia la idea establecida de que las “mujeres indígenas y pobres no son civilizadas”, “no son completas”, “no conocen, no saben y por lo tanto son sujetas de abuso y discriminación” (Peredo, 2006, p. 10) y describe “aquellos mecanismos que permiten construir identidades femeninas que reflejan la ambigüedad y violencia del mandato patriarcal y colonial (Peredo, 2006, p. 11). Esta relación de servilismo es la más duradera, permanente y reproducida por las nuevas generaciones, dado que en las clases medias y altas en Bolivia, los hogares nucleares ya formados o los nuevos que se conforman —cuando los hijos y las hijas se casan— cuentan con los servicios de una trabajadora del hogar, por lo general distintos días a la semana o diariamente (al trabajo diario comúnmente se lo denomina “cama adentro”).

En este sentido, es posible afirmar que se trataría de lo planteado por Silvia Rivera (2010) cuando afirma que

lo que queda fuera de discusión con esta transacción entre mujeres de distinto poder económico y origen cultural, es la imagen de las ocupaciones domésticas como si “naturalmente” correspondieran al sexo femenino. Esta naturalización es algo que la teoría feminista viene impugnando desde hace varias décadas, aunque en Bolivia resulta casi un tema tabú, debido a la labor invisible de las trabajadoras domésticas. (p. 219).

Por ello entiendo la desnaturalización como la deslegitimación y el cuestionamiento de esta relación jerárquica de dominación; a pesar de que en el sentido común colonizado no sean “impugnables”, al ser socio-culturales, son transformables. En caso de que la mujer de pollera deja de ser sumisa, o interpela la relación mando-obediencia, esto en muchos casos se asume con un veto discriminatorio a la intención de “igualación” con el mestizo-blancoide¹⁶. Esta subalternización demuestra el carácter de inferioridad que se le otorga de inicio; esta ruptura muchas veces es parte de un proceso que se manifiesta a modo de reversión radical de la opresión vivida:

15 Forma en que se denominaba a las mujeres que trabajaban realizando labores de casa, que luego fue modificada por “trabajadoras del hogar” al promulgarse la Ley 2450, en la cual se les reconocen diversos derechos laborales.

16 Categoría propuesta por intelectuales indígenas. Se refiere a los sectores que no se identifican como indígenas, ni mestizos. Dicha crítica tiene sus precedentes en el pensamiento indianista andino de Fausto Reinaga, quien asumiría una posición frontal de reivindicación identitaria del “sujeto indio” para confrontar las ideas blancas y mestizas en sus diversas corrientes.

Cuando yo era chica iba a la escuela, esta pollera tenía que votarle, yo tenía que poner pantalón, pero yo no he nacido así, yo he nacido de pollera que me lo hace mi papá mi vestimenta, con eso me vestía, pero sí me obliga a poner pantalón [...]. Además “no tienes que hablar aymara, tienes que hablar castellano”, decían y nos hace olvidar. (Felipa Huanca, secretaria general de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas Originarias Campesinas Bartolina Sisa. Entrevista de la autora, mayo de 2012)

La afirmación “yo nací de pollera” de Felipa Huanca da cuenta de su cuestionamiento a esta manifestación de discriminación cristalizada en la violencia simbólica, que representa claramente elementos de la violencia estructural. Para la mujer aymara y quechua la vestimenta contiene “los rasgos de identificación” (Rivera, 2010), por ello, en muchos casos, dados los procesos discriminatorios, estas mujeres se “han vuelto de vestido”¹⁷, como parte de una especie de blanquimiento y estrategia para no ser excluidas. Ante esto, uno de los principales efectos que ha tenido la propuesta de descolonización del género, y en sí la ocupación de mujeres indígenas en cargos jerárquicos del Estado, es resituar la relación de servidumbre y la relación jerárquica entre mujeres indígenas y no indígenas. En este sentido, el nombramiento de cargos de autoridad¹⁸ en los órganos Ejecutivo, Legislativo y Judicial de mujeres indígenas, aymaras y quechuas, irrumpió en esta noción naturalizada de inferioridad y servidumbre, y tenía como propósito transformar la participación emblemática¹⁹ de los y las indígenas en la política.

17 La expresión “ser de pollera” o “volverse de vestido” en Bolivia es una forma de diferenciar a una indígena que “usa la pollera” o a quien ha modificado sus vestimenta y usa pantalones o ropa según la estética urbana occidental. Pero no se trata de una elección estética, sino sobre todo de una estrategia de ocultamiento del origen indígena para poder acceder a espacios negados y evitar la discriminación. En el caso de las trabajadoras del hogar, la idea de sumisión de las “mujeres de pollera” hace que se prefiera contratar a una “cholita”.

18 Revisar Díaz (2013, pp. 160-164).

19 Como plantea Rivera Cusicanqui, “la noción de identidad emblemática fue propuesta por Rossana Barragán para comprender la función de los cambios identitarios expresados en la vestimenta de los sectores cholos y mestizos durante el periodo colonial (Barragán 1992, p. 101)” (Rivera, 2008). La aplicamos en el sentido de que la figura indígena, en cuanto a su pertenencia étnica vinculada a vestimenta e idioma, planteaba con su sola presencia, sin mayor participación, incidencia y lejos de ser sujetas políticas, su participación encubría “como un ropaje, la estructura subyacente de discriminaciones coloniales” (Rivera, 2008, p. 36).

En la conformación del primer gabinete del presidente Evo Morales se nombró a una mujer indígena quechua, Casimira Rodríguez, que era secretaria ejecutiva de la Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar (FENATRAHOB) como ministra de Justicia. Posteriormente ella fue reemplazada por otra mujer indígena quechua, Celima Torrico. En este periodo también se integró a Julia Ramos Sánchez como ministra de Desarrollo Rural y Tierras. En el segundo mandato se estableció un nombramiento equitativo²⁰ de diez hombres y diez mujeres en el Gabinete Ministerial, de las cuales tres fueron indígenas: la ministra de Desarrollo Productivo y Economía Plural, Antonia Rodríguez; la ministra de Justicia, Nilda Copacabanda, y Nemesia Achacollo, ministra de Desarrollo Rural y Tierras, quien actualmente²¹ es la única mujer indígena en el Gabinete. Entre estos, el caso de la primera ministra indígena, Casimira Rodríguez, resulta emblemático no solo porque fue el primero, sino porque interpeló los prejuicios de colonialidad: por un lado, ella no cuenta con lo que se consideraba saber legítimo: el derecho; por otro, es una mujer indígena en un espacio caracterizado por ser masculino y ocupado en la mayoría de los casos por hombres mestizos y blancoides²²; finalmente, ocupó el cargo jerárquico más alto donde se nombra y norma en el Estado.

Algunos empleadores de la derecha decían "¡Que la ministra de justicia nos sirva el café!" [...]. La tradición que se estaba perdiendo de que siempre era un grupo escogido para ser autoridades del Estado ¿no?... O sea, era un momento ¡uf!, que era para rasgarse las vestiduras a todo nivel. (Casimira Rodríguez, mujer quechua, primera ministra de Justicia. Entrevista de la autora, julio de 2012)

Esto tiene como precedente importante de la memoria colectiva la afirmación que realizó el líder indianista-katarista Felipe Quispe y que quedó instalada en la sociedad boliviana: "Para que mi hija no sea tu sirvienta", como la razón de las luchas de las que era parte²³. Esta afirmación interpe-

20 En su discurso, el presidente boliviano manifestó que esto correspondía a "*chacha-warmi* [complementariedad hombre-mujer, en aymara], *fifty-fifty* ('50 y 50', en español) o como dicen los mestizos igualdad de género".

21 Hasta el momento de concluir la investigación en agosto de 2013 permanecía en el cargo.

22 En Bolivia se denomina "Doctor" al profesional licenciado en ciencias jurídicas, con lo cual se le otorga un lugar privilegiado, inclusive en comparación con otros profesionales.

23 Respuesta que daba habiendo sido entrevistado y cuestionado respecto a las acciones llevadas a cabo por el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK).

laba la relación histórica de humillación y predeterminación del poder de mestizos y blancoides con los indígenas, pues la emergencia de la lucha buscaba entre otras cosas romper con esta noción hegemónica, como afirma la exdirectora de la Unidad de Despatriarcalización en Bolivia:

[I]nmigramos a la ciudad y llegando qué pasa, ahí está, volvemos de sirvienta. Algunos patrones que tenemos que servirle, lavar su plato todo eso [...] ha sido un proceso de lucha para tener ese proceso de cambio, nuestra hijas, hijos que no sean discriminadas y además que no sean sirvientas para otras personas. (Felipa Huanca, secretaria general de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias Bartolina Sisa. Entrevista de la autora, mayo de 2012)

Esta relación de servidumbre respondía también a las formas de colonialidad del ser, del saber y del poder. En varios hogares asumían que llevando a las niñas o adolescentes indígenas a prestar servicios a una casa, bajo la figura de “cama adentro”, “en un sentido civilizatorio se las podría educar y enseñar los diferentes quehaceres del hogar de acuerdo a las costumbres de la familia” (Peñaranda, Flores & Arandia, 2010, p. 56). Esto implica una serie de saberes subalternizados en relación con otros que se asumen “correctos” o civilizados, los cuales deben ordenar las relaciones sociales.

En este sentido, no solamente se trata de esta anulación de los saberes comunitarios; los saberes de las trayectorias políticas de las mujeres que participan en los movimientos sociales tampoco eran asumidos como posibles interlocutores de otros conocimientos, ni en estos hogares, ni en el Estado. Este tipo de colonialidad del saber se replica con base en las racionalidades occidentales, entre estas las del feminismo hegemónico que, desde el discurso de descolonización del género del Estado boliviano, no se abordan como único u homogéneo, sino en relación con la especificidad en la que sujetas concretas vinculadas a los espacios de poder lo llevaron adelante en Bolivia.

Feminismo hegemónico y la propuesta del chacha-warmi: ¿descolonización del saber?

Se interpela el llamado feminismo hegemónico desde el Viceministerio de Descolonización y su respectiva Unidad de Despatriarcalización, donde asumen un “horizonte indio” y plantean la despatriarcalización como la vía para descolonizar el género. Su propuesta es una respuesta a la violencia epistémica y una forma de disputar la legitimidad de la cien-

cia occidental, blanca y moderna, formulando un proyecto civilizatorio alternativo vinculado con las lógicas de dualidad complementaria de las comunidades andinas. En esta línea coincido con Millán (2011) cuando asume que el feminismo descolonial busca la "desestabilización del sujeto universal abstracto y masculino que propone el paradigma moderno" (p. 13). Esto, además de visibilizar la "cosmovisión" de las naciones andinas²⁴, busca ser parte de la racionalidad estatal. La noción de dualidad complementaria del binomio *chacha-warmi* / *qhari-warmi* implica que

la relación mutua entre dos seres hace que éstos al ser opuestos se complementen constituyendo una unidad, por ello este concepto se opone a la racionalidad occidental de la exclusión e individualidad, lo contrario de la unión es la individualidad, lo contrario de la unión de los seres "incompletos" que se unen para conformar un todo completo, donde la reciprocidad permite la interrelación entre los seres humanos y la naturaleza, y entre los seres humanos²⁵, la comunidad y los seres sobrenaturales que los protegen, entre el dar, recibir y compartir. (Villarroel, 2004, p. 57)

La interpelación al feminismo hegemónico por parte de los movimientos indígenas tiene como referente la "tecnocracia de género de los años noventa, la cual congregó a una élite mestiza de mujeres profesionales que, sin una previa formación feminista, monopolizó el marco discursivo y los fondos provenientes de la cooperación para tratar el tema de la desigualdad de género; es decir, como si estuviera desvinculado de una sensibilidad y una praxis feminista" (Monasterios, 2007, p. 130).

Las sujetas vinculadas a estos movimientos fueron vistas como parte de un espacio privilegiado que legitimaba la subordinación de las mujeres indígenas. El feminismo planteado desde la academia o desde las ONG fue rechazado, al menos en el discurso, dado que lo asumen como subsumido en teorías de desarrollo, cuyos enfoques y lineamientos se adoptaron relacionados con la política de identidades del multiculturalismo liberal con base en el reconocimiento, a partir de una otredad radical de la diferencia cultural que despolitizaba su identidad.

Asimismo, la interpelación que realizan las mujeres indígenas al feminismo se da porque lo consideran parte del núcleo de conocimiento

24 En Bolivia, el asumirse como naciones y no como culturas implica el proceso de reivindicación política y no solo la étnica-cultural. Cabe enfatizar que en Bolivia existen 36 culturas indígenas (consideradas actualmente como naciones en la Constitución política del Estado).

25 Se cambió en la cita la palabra "hombres" por "seres humanos".

opresor que sedimenta las relaciones de dominación. Lo comprenden como el que promueve la confrontación o separación de sus compañeros hombres y, en última instancia, como una matriz de pensamiento ajeno a sus propias vivencias y experiencias²⁶.

Se está reproduciendo el colonialismo, pero ya de otra forma: de ver, de traer las autoras del feminismo de otro lado, de otros países como esta, si está bien. En eso las mujeres indígenas planteamos desde nuestra vivencia, desde nuestra realidad [...]. Tiene que haber esa complementariedad, como le llamamos nosotros". (Elisa Vega, mujer indígena kallawayaya, directora de la Unidad de Despatriarcalización. Entrevista de la autora, junio de 2012)

Es por ello que a la propuesta de descolonización que se adopta, si bien tiene claros elementos de reivindicaciones feministas de distintas corrientes, niega dicha denominación y se centra en la despatriarcalización como el proyecto para descolonizar el género.

La propuesta de despatriarcalización del Estado "Plurinacional": ¿descolonización del poder?

En relación con lo mencionado, el Estado boliviano adopto medidas de "rediseño institucional", como la creación del Viceministerio de Descolonización²⁷, que cuenta con la "Unidad de Despatriarcalización"²⁸, cuyo objetivo estratégico es: "complementar los procesos de descolonización iniciados por el Estado Plurinacional", y cuyos objetivos específicos son "a) la visibilización de las relaciones sociales de dominio que responden al orden patriarcal, b) la desestabilización y puesta en crisis de esos órdenes de dominio patriarcal, y c) la transformación de esas relaciones sociales de dominio, para constituir una sociedad justa y armoniosa" (Chivi & Huallo, 2011, p. 11). Como visión se plantea: "Visibilizar,

26 Esta noción de "lo ajeno", respecto a lo propio, lo indio, distinguiéndolo de los conocimientos y teorías políticas occidentales demuestra la permanencia de los principios del indianismo katarista, que señalaba la necesidad de un pensamiento propio, a partir de la historia y vivencias de colonialidad y violencia, la lucha política y resistencia de las y los indígenas.

27 Creado por Decreto Supremo N.º 29894 del 7 de febrero de 2009, Estructura Organizativa del Órgano Ejecutivo.

28 Nace por Resolución Ministerial N.º 130/2010 del 4 de agosto de 2010.

desestabilizar y transformar las relaciones de dominio social de carácter patriarcal del Estado, sociedad y economía" (p. 11).

El centro de sus acciones ha sido el "Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad", el cual nació en los debates de la Asamblea Constituyente en Bolivia y que

se propuso revitalizar las prácticas y rituales del matrimonio de acuerdo a los saberes y conocimiento ancestrales de las comunidades indígenas, recuperar las identidades plurales, revalorizar la responsabilidad de la pareja al momento de constituirse en familia y eliminar la violencia contra las mujeres y en el hogar. De esta manera recobrar el sentido del *jaqichasiña*, que en aymara quiere decir compromiso de una pareja con la comunidad en el proceso de hacerse *jaqi*; que significa, hacerse persona en el camino (*thaki*) comunal o en el ciclo de crecimiento. (Gutiérrez, 2013, p. 8)

Este programa responde a la descolonización de la religión católica como espiritualidad hegemónica, dado que se busca establecer nuevos procesos que legitimen la idea de familia dentro de la comunidad y la sociedad, desvinculadas de la institución eclesial, como afirma la autoridad aymara:

Lo fundante del racismo y del patriarcado para nosotros es la iglesia, de ahí se desprende todo lo demás [...]. La iglesia nos ha enseñado que el hombre es superior a la mujer. [...] Nuestros sacerdotes tienen familia, son casados y desde la práctica pueden decirnos cómo puede ser la vida [...] ante el fracaso de la modernidad proponer otra filosofía de vida. [...] por eso hicimos los matrimonios [...]. Descolonización de la religión implica despatriarcalización de la religión. (Félix Cárdenas, hombre aymara, viceministro de Descolonización. Entrevista de la autora, agosto de 2012)

Se señala que este tipo de matrimonios promueven la despatriarcalización de la religión y la eliminación de la violencia, mas no se ha problematizado esto desde dicho Viceministerio. La violencia y la despatriarcalización se abordaron en otras normas recientes, como la Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una Vida Libre de Violencia²⁹ de 2013. Esta ley señala que será el Ministerio de Justicia el que tiene el mandato para su aplicación y para fines de esta indica que

29 Promulgada en marzo de 2013. Disponible en www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/descargar/152753

la despatriarcalización consiste en la elaboración de políticas públicas desde la identidad plurinacional, para la visibilización, denuncia y erradicación del patriarcado, a través de la transformación de las estructuras, relaciones, tradiciones, costumbres y comportamientos desiguales de poder, dominio, exclusión opresión y explotación de las mujeres por los hombres.

Violencias en tiempos de despatriarcalización

Además de la violencia física, la mencionada ley contra la violencia incorpora y reconoce la violencia simbólica y sexual. En relación con la primera, en su artículo 7 señala: “Son los mensajes, valores, símbolos, íconos, signos e imposiciones sociales, económicas, políticas, culturales y de creencias religiosas que transmiten, reproducen y consolidan relaciones de dominación, exclusión, desigualdad y discriminación, naturalizando la subordinación de las mujeres”. En este punto, cabe señalar dos profundas contradicciones entre el discurso estatal sobre la descolonización del género y la despatriarcalización y las prácticas llevadas a cabo. La primera es la legitimación de la relación de dominación de hombres sobre mujeres, desde la figura del presidente, quien a través de reiteradas declaraciones públicas ha dado cuenta de arraigadas nociones patriarcales con base en connotaciones que pueden asumirse como violencia simbólica vinculada a violencia física y sexual. Como señala Wanderley (2014)³⁰, en distintos contextos estas fueron:

En una visita al campo petrolero, Evo Morales preguntó a dos profesionales: “¿Ustedes son petroleras? ¿perforadoras? Díganme ¿perforadoras o perforadas?”. En otra ocasión declaró: “Cuando voy a los pueblos, quedan todas las mujeres embarazadas y en sus barrigas dice Evo Cumple” (refiriéndose a un programa social). En carnavales en la puerta del Congreso, Evo, ministras y ministros cantaban: “Este Presidente de buen corazón, a todas las ministras les quita el calzón”. En ocasión del conflicto en el Tipnis, Evo dio instrucciones a los jóvenes: “Si yo tuviera tiempo, iría a enamorar a las compañeras y convencerlas de que no se opongan. Así que, jóvenes, tienen instrucciones del Presidente de conquistar a las compañeras yuracaré trinitarias para que no se opongan a la construcción del

30 Revisar Wanderley (2014).

camino". También esclareció que "cuando un jovenzuelo embaraza a su compañera es preferible escapar al cuartel (recinto militar), porque cuando sale del cuartel es intocable el soldado".

La segunda contradicción es que en el mismo artículo de la ley se tipifica la violencia física y la violencia sexual, mas en cuanto a las prácticas llevadas a cabo es necesario visibilizar los casos de mujeres indígenas violentadas por parte de hombres indígenas en cargos de autoridad. El primer caso aconteció en diciembre de 2012 con la violación a una mujer de pollera responsable de la limpieza de la Asamblea Legislativa del departamento de Sucre. El asambleísta Domingo Silvia Rivera, identificado como responsable, renunció al cargo, y no se comprobó otra acusación al asambleísta Javier Humana, ambos indígenas quechuas ("Humana identifica a presunto violador", 2013); un segundo caso es el de el exdiputado del MAS Justino Leaño Quispe, acontecido en agosto de 2013, sentenciado por la violación a su hija menor ("Exdiputado del MAS", 2013); un tercer caso, registrado en diciembre de 2013, fue la violación a una enfermera en una comunidad rural del departamento de Potosí. La defensa de una diputada indígena que representa la región fue la siguiente:

El alcalde fue democráticamente elegido, hasta ahí nosotros sabemos que hacía las gestiones bien, pero a veces pasa pues (los problemas), usted también es hombre y los hombres son débiles en la situación de la cerveza. Un compañero o una compañera no puede cometer de sano esos errores, por tanto tiene la culpa la cerveza. (Emiliana Aiza, mujer quechua, diputada por el departamento de Potosí; citada en "Aiza culpa a la cerveza", 2014).

Es evidente la permanencia de las relaciones de dominación, subalternización y colonialidad y la relación jerárquica entre mujeres, además de la invisibilización y hasta la "normalización" de la violencia física y sexual. Son mucho más paradójicas las afirmaciones señaladas cuando las realiza el presidente de un Estado que se ha planteado como horizonte político descolonizar el género. La violación que se asume como el elemento originario de la Conquista colonial se replica; además cabe resaltar que las víctimas de estos hechos son mujeres indígenas que no precisamente están vinculadas a las bases políticas gubernamentales.

Conclusiones

Es en este escenario donde los efectos políticos y sociales de la presencia de las mujeres indígenas van más allá de la ocupación de cargos formales en los órganos estatales. La afirmación de los procesos de identificación y, entre estos, el uso de “la pollera” como símbolo principal que no limita el acceso a espacios públicos y de la vida cotidiana son formas de descolonización. Existe un cambio significativo en la estructura estatal y una reivindicación simbólica de la mujer indígena dentro de esta, que sin embargo no elimina completamente el proceso de explotación que asume un cuerpo que resiste condiciones precarias y de sacrificio —especialmente en distintos tipos de trabajo manual—, como tampoco las relaciones violentas físicas y sexuales. Esto daría a pensar que si bien desde el Estado boliviano se han propuesto prácticas descolonizadoras, pensadas desde y para los y las históricamente subalternizadas, el asumir que están exentas de otros problemas comunes a otras mujeres reduce las posibilidades de potenciar políticamente otras reivindicaciones de género.

En la colonialidad del saber, destaco que la idea del “horizonte indio estatal” del proceso de despatriarcalización y descolonización del género propuesta por los propios sujetos indígenas, debe cuestionar si recae en una postura esencialista. Quienes logran insertarse dentro del entramado de la burocracia estatal no son representativas de todas las mujeres indígenas, pero sí irrumpen en un orden jerárquico racista y discriminatorio de la sociedad boliviana, con lo cual establecen un carácter de legitimidad no solo con base en el reconocimiento de “lo ancestral”, sino mediante el otorgamiento de valor a sus saberes y trayectorias de lucha política, no por terceros, sino por sí mismas. Esto en una estructura estatal que solo reconocía los conocimientos académicos occidentales, así que con ello aportan a subvertir la idea de asumirlas solamente como parte de una cultura oprimida cuyo único rol era el de la servidumbre.

Existen problemas que evidencian la necesidad de asumir que el objeto de la descolonización, es decir, lo que se busca descolonizar y el sujeto de la descolonización, que implica quién o quiénes son los que tiene la legitimidad para hacerlo, requiere ampliar sus marcos de referencia, asumiendo que las distintas formas de violencia son ejercidas sobre las mujeres y que si bien las mujeres indígenas históricamente subalternizadas atravesaron procesos de dominación e inclusive de relaciones de mando-obediencia con otras mujeres, es necesario analizar cómo operan y permanecen las distintas formas de violencia en los diferentes grupos de mujeres dentro y fuera del Estado. El hecho de que prime una mirada

andina, además de ser un factor limitante de la descolonización, recae en nuevos procesos de invisibilización.

El machismo vivido y las disputas de subversión de las lógicas patriarcales son acompañados de formas y procesos de resistencia. Hombres y mujeres actúan juntos cuando se trata de disputar conflictos políticos "hacia afuera", mas "hacia adentro" se manifiestan las formas de colonialidad que aún atraviesan, de modo que son vistas como menos capaces que su pares. En el último periodo de gobierno, las disputas "hacia afuera" involucran la disciplina y defensa de las acciones gubernamentales, por lo cual el apoyo a sus compañeros indígenas puede caer, como el caso de la citada diputada quechua, en la justificación e invisibilización de acciones de violencia. Esto da cuenta, por una parte, de que las miradas esencialistas no permiten problematizar este tema, que constituye parte de un núcleo común para las mujeres, y por otra, de que las posiciones no críticas en torno al proyecto descolonizador limitan el ejercicio de un poder que permita revertir la participación emblemática de las indígenas en la política.

Es necesario continuar con el debate en torno al binomio *chacha-warmi*, como el centro de la propuesta despatriarcalizadora. Esto, sin asumirlo como tipo ideal existente sino por recuperarse, resignificarse y reconstituirse de forma crítica. Es necesario problematizar y analizar si en todas las comunidades y movimientos sociales se aplica o aplicó este equilibrio complementario y si el hecho de que sea esta la lógica que organiza la comunidad andina garantiza que se pueda replicar en un Estado bastante más complejo y en una sociedad abigarrada como la boliviana, dado que la propuesta no responde a la plurinacionalidad que reconoce constitucionalmente.

Las prácticas llevadas a cabo requerirían también de la recuperación explícita de avances de las luchas y las conquistas de otros feminismos, a los cuales se interpeló: el feminismo de la igualdad, especialmente en lo que refiere a la paridad de cargos, que es una propuesta reconocida en las normas estatales; y el feminismo de la diferencia, en cuanto a la posibilidad de decidir en torno al cuerpo —dada la violencia física y sexual—, ya que más allá de los "matrimonios desde la identidad", que proponen una forma no hegemónica de legitimar las ritualidades y de descolonizar la religión, no se han llevado a cabo acciones más profundas que permitan permear la totalidad de la estructura estatal.

No se trata de recaer en universales abstractos deshistorizados, sino de recuperar avances y problemas ampliamente discutidos que coadyu-

van en la formulación de medidas concretas de la descolonización del género, que tiene sus primeros límites al ser planteada desde una estructura estatal occidental. Si bien el andamiaje jurídico propiciaría un escenario más proclive a la descolonización del saber-poder y a la transformación de la violencia estructural, simbólica y física, la fetichización de la norma impide analizar las contradicciones atravesadas entre el discurso que sustenta la propuesta y las normas y las prácticas desarrolladas. La norma no deviene en realidad per se.



Reconocimientos

El presente artículo de investigación se basa en los resultados de la tesis doctoral titulada “Reconfiguración identitaria de mujeres indígenas en cargos jerárquicos del Estado Plurinacional de Bolivia”, realizada en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México, Distrito Federal, México, con apoyo de la beca otorgada por la Secretaría de Educación Pública de Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos. Disponible de http://www.flacso.edu.mx/biblioiberoamericana/TEXT/DOCCS_VIII_promocion_2010-2013/Diaz_MA.pdf . En el presente artículo se realizan nuevas reflexiones de los resultados obtenidos, en torno a la relación entre violencias y colonialidades.



Marianela Agar Díaz Carrasco

Doctora de Investigación en Ciencias Sociales, mención Sociología. Investigadora visitante del Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe, México, Distrito Federal (Becaria postdoctoral de la Coordinación de Humanidades, UNAM). Su perfil académico se puede consultar en www.cialc.unam.mx/marianela.html.

Referencias

- Arnold, D. & Spedding, A. (2007). Género, etnicidad y clases sociales: la mujer en los movimientos sociales y movimientos de mujeres. En J. Espasandín López & P. Iglesias Turrión, *Bolivia en Movimiento. Acción colectiva y poder político* (pp. 155-188). Barcelona: El Viejo Topo.
- Chávez, P., Quiroz, T. & Mokrani, D. (2011). Palabras preliminares. En P. Chávez, T. Quiroz, D. Mokranis & M. Lugones, *Despatriarcalizar para descolonizar la Gestión Pública* (pp. 7-12). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

- Chivi Vargas, I. & Huallo Mamani, A. (2011). *Descolonización y despatriarcalización en la Nueva Constitución Política. Horizontes emancipatorios del constitucionalismo plurinacional*. El Alto, Bolivia: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
- Choque, M. E. (2009). *Participación política de la mujer indígena: Retos y desafíos*. La Paz: UNIFEM.
- Campo, E. del. (2012). ¿Existen las clases medias indígenas? Una mirada desde Bolivia. *Revista Pensamiento Iberoamericano* (Madrid), 10, 189-218.
- Díaz Carraco, M. (2013). Reconfiguración identitaria de mujeres indígenas en cargos de autoridad del Estado Plurinacional de Bolivia (Tesis doctoral, FLACSO-México). Recuperado de http://www.flacso.edu.mx/biblioiberoamericana/TEXT/DOCCS_VIII_promocion_2010-2013/Diaz_MA.pdf
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la blanquitud. En D. Lizarazo *et al.*, *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*. México: Siglo XXI.
- Escárzaga, F. (2012). Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe. *Política y Cultura* (México), 37 (primavera), 185-210.
- "Exdiputado del MAS es condenado a 23 años de cárcel por violación". (1 de agosto de 2013). *La Razón*. Recuperado de http://www.la-razon.com/nacional/Exdiputado-condenado-anos-carcel-violacion_o_1892210861.html
- García Linera, A. (Coord.), Chávez León, M. & Costas Monje, P. (2004). Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política, Introducción (pp. 9-27), "Federación de Juntas Vecinales. El Alto-Fejuve" (pp. 587-595); "Coordinadora del Agua y el Gas y Federación Departamental" (pp. 621-663). La Paz: Diakonia/Oxfam.
- Gutiérrez, L. (2013). *Jaqichasiña matrimonial. Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad: Sus implicaciones conceptuales, discursivas y simbólicas en el Estado Plurinacional de Bolivia. Estudio en la comunidad de Amarete-La Paz, Bolivia* (Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Desarrollo Local y Territorial, Programa de Estudios del Desarrollo y Territorio 2010-2012, FLACSO-Ecuador).
- "Humana identifica al presunto violador". (16 de enero de 2013). *ERBOL* (periódico digital). Recuperado de http://www.erbol.com.bo/noticia/seguridad/16012013/humana_identifica_al_presunto_violador
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales*. España: Akal.
- Millán, M. (2011). Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Revista Andamios* (UACM), 8(17) (septiembre-diciembre), 11-36.
- Monasterios, K. (2007). Condiciones de posibilidad del feminismo en contextos de colonialismo interno y lucha por la descolonización. En D. A. Stefanoni & K. Monasterios (Eds.), *Reinventando la nación en Bolivia*. La Paz: CLACSO / Plural.

- Ornelas, R. (2004). La guerra del gas: cuarenta y cinco días de resistencia y triunfo popular. *Chiapas*, 16, 185-196.
- PIEB. (2013). Nuevas élites económicas “made in Bolivia”. *Boletín*, 16. Recuperado de <http://www.alertas-pieb.com/UserFiles/File/PDFs/TdD21.pdf>
- Rivera Cusicanqui, S. (2008). *Gestión pública intercultural. Pueblos Originarios y Estado*. Bolivia: SNAP-INAP.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Toranzo, C. (1993). Burguesía chola, una sorpresa de la sociología boliviana. En M. M. Pacheco (Comp.), *Bolivia en la hora de su modernización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wanderley, F. (11 de septiembre de 2014). Presidente macho y misógino. *Página Siete*. Recuperado de <http://www.paginasiete.bo/opinion/2014/9/11/presidente-macho-misogino-31879.html>

Obras consultadas

- Confederación de Indígenas del Oriente de Bolivia. <http://www.cidob-bo.org>
- Díaz Carrasco, M. (2010). Desarrollo y *chacha-warmi*: lógicas de género en el mundo aymara. *La Ventana*, 258. La Habana Cuba: Casa de las Américas.
- Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar. www.fenatrahob.org
- “Morales promulga reglamento de la Ley Integral 348 e insta a las mujeres a denunciar la violencia”. (14 de octubre de 2014). *Página Siete*. Recuperado de <http://www.paginasiete.bo/nacional/2014/10/14/morales-promulga-reglamento-integral-insta-mujeres-denunciar-violencia-35235.html>
- Peñaranda, K., Flores, X, Arandia A. Peredo. (2006). *Se necesita empleada doméstica de preferencia cholita*. La Paz: PIEB.
- Rivera, S. (1996). Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio. En S. Rivera (Comp.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90* (pp. 17-84). La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.
- Suárez Navaz, L. & Hernández, R. A. (Eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Tapia, L. (2009). El triple descentramiento. Descolonización, democratización y feminismo. En *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*. La Paz: CLACSO / Muela del Diablo / Comuna.
- Villarroel Salgueiro, G. (2003). Cuando el tejido habla. En *XVII Reunión Anual de Etnología*, (pp. 53-60). La Paz: MUSEF.